

**UNIVERSIDAD NACIONAL
CONSEJO CENTRAL DE POSGRADO**

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES**

**Tesis doctoral presentada en la Universidad Nacional de Costa Rica
para optar al título de Doctora en Ciencias Sociales**

Diferencia: epistemogonías y epistemovisiones desde América Latina.

Una perspectiva para pensar las Ciencias Sociales

Sustentante: M.Sc. Sonia Marsela Rojas Campos

Tutora. Dra. Patricia Alvarenga Venutolo

Heredia, Costa Rica, 2021

MIEMBROS DEL TRIBUNAL EXAMINADOR

[PhD. Mayela Coto Chotto / Dr. Luis A. Miranda Calderón / Dr. José Vega Baudrit /Dr. Jorge Herrera Murillo/Dra. Damaris Castro García / Máster Randall Gutiérrez Vargas]

Representante del Consejo Central de Posgrado

Dr. Alexis Segura Jiménez
Coordinador del posgrado

Dra. Patricia Alvarenga Venutolo
Tutora de tesis

Dra. Alejandra Gamboa Jiménez
Miembro del Comité Asesor

Dra. Silvia Rojas Herrera
Miembro del Comité Asesor

Dra. Sandra Osses Rivera
Lectora Externa

M.Sc. Sonia Marsela Rojas Campos
Sustentante

Al momento de hacer la defensa de esta tesis doctoral, Colombia llevaba 35 días de paro y movilizaciones sociales pacíficas en todo el territorio nacional. El gobierno del señor Ivan Duque dio múltiples órdenes para militarizar las ciudades y facultó a los Escuadrones Móviles Antidisturbios de la Policía Nacional – ESMAD-, para usar toda su fuerza letal contra los manifestantes, con la excusa de reprimir disturbios, acabar con bloqueos y neutralizar los actos vandálicos. Esta acción generó la muerte violenta de más de 77 personas, 106 víctimas de violencias basadas en género, 1246 personas heridas, más de 2808 personas retenidas arbitrariamente y 346 personas presuntamente desaparecidas. Así mismo se empezaba a denunciar la aparición de cuerpos incinerados y cadáveres encontrados en los ríos, en basureros o votados en áreas rurales, muchos de ellos con evidentes signos de tortura y, en algunos casos, desmembrados.

A pesar de estas acciones de terror, muchas personas -en una importante proporción jóvenes- se mantuvieron en pie luchando por los derechos negados a sus abuelos y abuelas, padres y madres, hermanos y hermanas y demás familiares; por el presente de ellos y ellas para tener oportunidades y por el futuro de las nuevas generaciones.

Dedico este trabajo, que en últimas es una apuesta por pensar y salvaguardar la vida, a todos y cada una de las personas que se mantienen en las calles, que no renuncian a su legítimo derecho de protestar y de pedir equidad, dignidad y mejores condiciones para todos y todas.

A los y las jóvenes de Primera línea de todo el país mis respetos, mis afectos y mis agradecimientos profundos e infinitos...

Hacer esta hoja me resulta difícil porque sin duda son muchas las personas a quienes tengo que agradecer.

Empezaré por mi familia: William, Samanta y Selena, esposo e hijas quienes con mucho amor, apoyo y paciencia comprendieron cada uno de mis fines de semana, festivos, vacaciones que no pasé con ellos sino trabajando en el desarrollo de mis estudios, de mi trabajo de campo y en la escritura del documento final. Además su enorme confianza en mí, así como su aliento permanente fueron fundamentales para no detenerme y finalizar mi proceso. Les amo.

También agradezco el acompañamiento de Patricia Alvarenga, mi tutora de Tesis, quien no solo me orientó en asuntos académicos sino que fue sensible a las dificultades y a los momentos de poco avance; su actitud amable, de confianza y respeto a mi trabajo sin duda fueron importantes para recuperar los ritmos perdidos, avanzar con rigurosidad y profundidad.

Al programa doctoral en Ciencias Sociales que me permitió ser parte de una de sus cortes y me ofreció un nuevo espacio para profundizar en mis inquietudes y reflexiones. Particularmente disfruté y aprendí de los espacios que tuve con las profesoras Patricia, Anabel, Cynthia y los profesores Norman, Allen y Carlos. Así mismo agradezco a mis compañeros y compañeras de cohorte: Santiago quien me acogió a mi llegada a Heredia sin siquiera conocerme; Vladimir y Zaira por su amabilidad y por sus amenas charlas; Marcelo y Jeffry con quienes compartí música, cervezas y discusiones académicas que también hicieron parte de mi formación. A mi ángel guardiana Iliana quien me hospedó en su casa, me propició un cálido ambiente para trabajar, me compartió su espacio familiar para hacer maravillosa mi estadía en

Costa Rica y con quien tuve profundas y formativas conversaciones. Doctoras y doctores hoy,^{vi} agradezco su generosidad para compartir conmigo sus conocimientos y sus afectos.

A las lectoras y lectores de mi trabajo -tanto quines estuvieron en la defensa como quienes antes de ella me hicieron llegar sus ricos e importantes comentarios-, particularmente al doctor Alexis Pinilla y las doctoras Alejandra Gamboa, Silvia Rojas y Sandra Osses por su tiempo amoroso y riguroso para leer, comentar y sugerir a este documento final.

A Lya Yaneth Fuentes, compañera de trabajo con quien aprendí mucho sobre género y por quien me invitó a hacer parte de su grupo de trabajo en el proyecto *Fortalecimiento de la Equidad de Género en la Educación Superior-FEGES* – financiado por la Iniciativa Neerlandesa de Desarrollo de Capacidades en la Educación Superior – NICHE, en el marco del cual me postulé para la beca de formación doctoral. Así mismo agradezco a Antón Bloten -*representante de MDF Training & Consultancy BV*- no solo por la gestión de los recursos sino por su constante y afectuoso seguimiento a mi proceso para responder con los compromisos académicos y financieros del doctorado.

Por supuesto este trabajo no hubiese sido posible sin los seis colectivos que me abrieron las puertas de sus casas, sus espacios de acción y de sus vidas individuales y grupales: Colectiva Caminando, Astradomes, Swio Alar, Fortaleza de la montaña, Ibitekoa y Corcunpaz; con ellos y ellas aprendí que efectivamente son posibles caminos otros para pensar la vida, acogerla y agenciarla; entendí que hay una lucha constante y muy difícil pero que el accionar de los nuevos colectivos abre senderos de esperanza hacia la construcción de mundos más justos, equitativos y dignos para todos, todas y todo. Debo agradecer a la Profesora María Flórez-Estrada y a Rafaella Sánchez-Mora quienes me presentaron con los colectivos en Costa Rica, además compartieron su

valioso tiempo para conversar y discutir sobre algunas lecturas y estrategias de trabajo que me^{vii} sugirieron.

En el caso de Colombia, mi acercamiento a los colectivos fue gracias al nicho de trabajo que tengo en la Universidad Central, así que a mis colegas, compañeros/as y maestros/as mi gratitud infinita por hacerme parte de un grupo de investigación con mucho compromiso, alta calidad humana y profesional: Carlos, Humberto, Sandra, Patricia, y Alberto.

Finalmente a Convidar (Con- Vida- Dar) espacio de pensamiento, afectos, colores, sabores y diferencias que me permitió pensar en voz alta y nutrir (cuerpo, alma y espíritu) con saberes diversos y emociones distintas.

A todos y todas, mi admiración y mis más profundos agradecimientos.

Abstract

Este documento sistematiza el trabajo de investigación elaborado en el marco del Doctorado en Ciencias Sociales. La investigación partió del concepto de diferencia como una posibilidad de explorar, tanto en la producción académica como en las prácticas de organización colectiva, conocimientos que, desde la región, permitan avanzar en nuevas formas de interpretación de nuestras realidades y proponer alternativas de transformación a muchas de ellas.

Los objetivos de esta investigación fueron dos: el primero, encontrar las huellas o pistas (atisbos) de un pensamiento de la diferencia latinoamericana en la producción académica de nuestros teóricos y nuestras teóricas regionales; y el segundo, identificar los conocimientos que se agencian en seis colectivos (tres de Costa Rica y tres de Colombia), también como propuestas desde la diferencia. Así pues, en este documento se sistematizan y analizan los hallazgos encontrados en los dos escenarios y, con ello, propongo una serie de palabras/sentidos que caracterizan y dan nombre a toda esta producción.

Metodológicamente, la investigación se desarrolló con una perspectiva cualitativa, que se enmarca en las discusiones decoloniales, subalternas y de las epistemologías del sur. El trabajo general consistió en el acopio, clasificación, análisis e interpretación de material teórico, por un lado, y el acompañamiento y la conversación para el trabajo de campo con los colectivos, por otro.

Contenido

x

INTRODUCCIÓN	1
PRIMERA PARTE: TELARES, HILOS Y TINTES	14
CONTEXTOS DE INICIO	14
CAPÍTULO I - PUNTOS DE PARTIDA	15
1.1. Perspectiva general teórica	16
1.1.1. Epistemologías de la subalternidad y su apuesta por historias otras	19
1.1.2. Decolonialidad: la huella colonial del ser, el saber y el poder.....	22
1.1.3. Epistemologías del Sur: recuperar las ausencias	27
1.1.4. Un tejido inicial: hacia el reconocimiento de saberes y sujetos otros.....	29
1.2. Pregunta y objetivos de la investigación.....	32
1.3. Lugares epistemológicos del trabajo metodológico.....	33
1.3.1. Reflexividad.....	34
1.3.2. Experiencia	36
1.4. El recorrido metodológico	41
1.4.1. Primer paso: la sistematización de la producción académica	42
1.4.2. Segundo paso: el trabajo con los colectivos	47
1.4.3. Un contexto de producción. Reflexión (In) necesaria	58
CAPÍTULO II - PENSAR, CONOCER, SABER EN AMÉRICA LATINA.....	69
2.1. ¿Por qué pensamiento?	69
2.1.1. La razón como eje del pensamiento.....	71
2.1.2. El individuo como eje de la producción de conocimiento	76
2.1.3. El sujeto autorizado para producir conocimiento	78
2.1.4. La pretensión de universalidad	82
2.2. ¿Por qué América Latina?.....	84
2.2.1. Abya Yala: Resistencia y reivindicación	86
2.2.2. Sentirse latinoamericano	92
2.3. ¿Por qué la diferencia?.....	94
2.3.1. Maestros de la sospecha.....	95
2.3.2. Filósofos de la diferencia.....	101
SEGUNDA PARTE: TRAMAS Y URDINMBRES	112
CAPÍTULO III - DEL PENSAMIENTO CRÍTICO AL DE LA DIFERENCIA.....	113
3.1. Nietzsche y Marx en Latinoamérica	113
3.2. América Latina: los caminos del pensamiento crítico	116
3.3. Derivando hacia la diferencia	138
3.4. Sobre la diversidad cultural	157
3.5. ¿Multiculturalidad o pluralismo cultural?.....	161
3.6. Diferencia vs. igualdad	172
CAPÍTULO IV - ¿DE QUÉ DIFERENCIA HABLAMOS?	179
4.1. Primer atisbo: Construcciones de la otredad.....	179
4.1.1. De la raza y la etnia.....	180
4.1.2. De las mujeres y otras diferencias de género.....	185
4.1.3. De la discapacidad y los cuerpos anormales.....	190
4.1.4. Otras subalternidades	192
4.2. Segundo atisbo: El camino de las justicias epistémicas.....	196
4.3. Tercer atisbo: La experiencia y el sentipensar	201

4.4.	Cuarto atisbo: De lo local al mundo	205
	TERCERA PARTE: COLORES, PUNTADAS, FORMAS	210
	CAPÍTULO V - COLECTIVOS DE LA DIFERENCIA	211
5.1.	Sobre el extractivismo epistémico	215
5.2.	Seis colectivos, muchas experiencias	223
5.2.1.	Colectiva Caminando.....	223
5.2.2.	Colectivo Siwo Alar.....	225
5.2.3.	Astradomes. Asociación de trabajadoras domésticas	226
5.2.4.	IBI-Tekoa. Aldea de la tierra	228
5.2.5.	Fortaleza de la Montaña.....	230
5.2.6.	Corcunpaz. Reserva campesina	232
	CAPÍTULO VI - DE LOS SABERES COLECTIVOS	237
6.1.	Del organizarse y actuar: en-red-ando	238
6.2.	El discurso que cohesiona.....	240
6.3.	Entre la legalización y la informalidad	244
6.4.	Liderar o asumir responsabilidades	251
6.5.	Enredarse.....	253
	CAPÍTULO VII - DE LA VARIEDAD DE SABERES Y CONOCIMIENTOS	269
7.1.	De los saberes y conocimientos académicos	269
7.2.	De los saberes y conocimientos otros	285
7.3.	De los saberes y conocimientos propios que convocan	297
7.3.1.	Fortaleza de la Montaña.....	299
7.3.2.	Corcunpaz	309
7.3.3.	IBI-Tekoa.....	325
7.3.4.	Colectiva Caminando.....	345
7.3.5.	Siwo Alar	351
7.3.6.	Astradomes	356
	CAPÍTULO VIII - DEL SABER/HACER: PEDAGOGÍAS ALTERNATIVAS	368
8.1.	Recorrer, transitar: pensar con los pies	371
8.2.	Otros tránsitos: Pensar con los espacios	381
8.3.	Del transformar, cambiar: pensar con el cuerpo	394
8.4.	De la experiencia para pensar con los otros	407
8.5.	Del pensar reflexivo: volver sobre lo hecho	424
	CUARTA PARTE: LEGADO, TRADICIÓN Y MEMORIA.....	433
	CAPÍTULO IX – EPISTEMOGONÍAS Y EPISTEMOVISIONES. UN PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA EN AMÉRICA LATINA	434
9.1.	Transcorporizar	435
9.2.	Interritorializar	440
9.3.	Senderear.....	444
9.4.	Re-existir.....	449
9.5.	Buen vivir.....	453
9.6.	Epistemogonías/Epistemovisiones latinoamericanas.....	455
	CAPÍTULO X - ABRIENDO Y CERRANDO REFLEXIONES	461

Figura 1. Telar tradicional. Tomado de La industria textil (2020).	14
Figura 2. <i>Izquierda: Estudiantes apoyando el paro agrario, tomado de Colombia Informa (2013). Derecha: Paro agrario en París, tomado de Revista Semana (2013).</i>	60
Figura 3. Manifestantes franceses meten a Colombia en grafiti sobre protestas. Tomado de Periódico Digital Pulzo (2019).	63
Figura 4. <i>Sobre la cuarentena. Tomada de Facebook personal (2019).</i>	64
Figura 5. El COVID-19 y el planeta. Tomado de La Bruja Aisha, Facebook personal (2019)....	66
Figura 6. <i>Latinoamérica. Mapa de América Latina. Tomado de Verde Azulado (s.d.).</i>	87
Figura 7. <i>Latinoamérica la niña bonita de China y Estados Unidos.</i>	93
Figura 8. Urdimbres. Tomado de Grambo (s.f).	112
Figura 9. Tejidos andinos. Tomado de Siskin (s.f.).	210
Figura 10. Logo Colectiva Caminando. Tomado de Colectiva Caminando (s.f.).	223
Figura 11. Logo Siwo Alar. Tomado de Siwo Alar (s.f.).	225
Figura 12. Plegable informativo Astrodomes [Fotografía]. Tomado de archivo personal (Rojas, 2020).	226
Figura 13. <i>Afiche III Festival a la Mama. Autora Natalia Ramírez (2010)</i>	228
Figura 14. <i>Afiche promocional V Festival del Guaque. Tomado de Fortaleza de la Montaña (s.f.).</i>	230
Figura 15. Afiche promocional Reserva Campesina. Tomado de Corcunpaz (s.f.).	232
Figura 16. Estrategia de divulgación del Colectivo Siwo Alar. Tomado de Siwo Alar (s.f.).....	277
Figura 17. Integrante Siwo Alar en marcha feminista del 24 de noviembre de 2017. Tomado de Siwo Alar (2017).....	280
Figura 18. <i>Territorio. Cartelera encontrada en Raíces Campesinas (restaurante-café en el que suele reunirse el colectivo). Tomado de archivo personal (Rojas, 2019).</i>	302
Figura 19. <i>Festival a la Mama. A la derecha, Obra de teatro colectivo Baca Teatro y a la izquierda Taller de sillas con botellas plásticas. Tomado de archivo personal (Rojas, 2018).</i>	341
Figura 20. Intervención de Astrodomes en el Encuentro Agenda política de personas con discapacidad, diciembre 2017. Tomado de archivo personal (Rojas, 2017).	360
Figura 21. <i>Recorridos fincas vereda La Trinidad, municipio Guasca. Tomado de archivo personal (Rojas, 2019).</i>	378
Figura 22. <i>Casa de Rosita, fundadora de Astradomes. Tomado de archivo personal (Rojas, 2017)</i>	388
Figura 23. Performance caminata 25 de noviembre 2017, Día contra la Violencia y los Femicidios, en Hojancha. Tomado de archivo propio (Rojas, 2017).	400
Figura 24. <i>Conferencia dada por una de las integrantes del Colectivo en el marco del VII Festival del Guaque. Tomado de archivo personal (Rojas, 2018).</i>	415
Figura 25. Actividad de balance Día contra la Violencia y los Femicidios, en Hojancha. Tomado de archivo personal (Rojas, 2017).	429
Figura 26. Legado y tradición. Tejedoras andinas. Tomado de Pachakamani (2008).	433

Índice de audios

xiii

Audio 1. Astrodomes (comunicación personal, Carmen, 10 de noviembre 2017).	244
Audio 2. Astrodomes, comunicación personal, Carmen, octubre 26 de 2017.	273
Audio 3. Corcunpaz, Comunicación personal, Adela, campesina, mayo 11 de 2019).	316
Audio 4. Corcunpaz, conversación personal, Joaquín, julio 12 de 2019.	318

Índice de videos

Video 1 Artistas graban este video en protesta de la estigmatización que se hizo a los jóvenes que participaron en las marchas de Colombia. Universidad Distrital, Bogotá, Colombia. Noviembre 2019.	62
Video 2 Campaña de Benetton, 2019. Nudicome, La campaña de moda sin ropa de Benetton que invita a la reflexión [video de YouTube].	163
Video 3 Fabriciano, campesino de Cundinamarca (comunicación personal, 10 de junio 2018).	220
Video 4 Corcunpaz, campesino de Cundinamarca, comunicación personal, Yesid, 21 de junio 2018).	259
Video 5 Cuña radial para Mujeres, cuerpos y calle. Colectiva Caminando.	279
Video 6 Fabriciano, campesino hablando de las políticas sobre semilla, comunicación personal, junio 22 de 2017.	292
Video 7 Breve trayecto por carretera de Cundinamarca. Tomado de archivo personal (Rojas, 2018).	379
Video 8 Marcha/performan Día Internacional contra la No violencia hacia las mujeres. Tomado de archivo personal (Rojas, noviembre 2018)	380
Video 9 Producto realizado para IBI-Tekoa en el marco de la investigación. Septiembre 17 de 2018.	421

INTRODUCCIÓN

“Con el permiso de nuestros dioses, de nuestros hermanos mayores y de nuestra Pachamama, de nuestros ancestros, de nuestros achachilas, con el permiso de nuestro Patujú, de nuestro arcoíris, de nuestra sagrada hoja de coca.

Con el permiso de nuestros pueblos, con el permiso de todos los presentes y no presentes en este hemiciclo.

Hoy quiero compartir nuestro pensamiento en unos minutos.

Es obligación de comunicarnos, obligación de dialogar, es un principio del vivir bien.

Los pueblos de las culturas milenarias, de la cultura de la vida mantenemos nuestros orígenes desde el amanecer de los tiempos remotos.

Los hijos hemos heredado una cultura milenaria que comprende que todo está interrelacionado, que nada está dividido y que nada está fuera”.

David Choquehuanca, Vicepresidente de Bolivia
Discurso de posesión pronuciado en el Hemiciclo
La Paz, 8 de noviembre de 2020

Cuando presenté el proyecto de investigación al Doctorado de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Costa Rica, me invadía un gran entusiasmo, construido por una experiencia previa y algunos acercamientos a eso que yo denominaba “diferencia”. Sin duda, el entusiasmo no me dejó ver la envergadura del viaje en el que me estaba embarcando ni tampoco su riqueza y profundidad.

Con muchas decisiones tomadas por el camino que implicaron incluso sacrificar búsquedas y discusiones, presento este texto, resultado de una investigación que, sin

duda, significó un reto profundamente enriquecedor. Lo que lectores y lectoras van a encontrar a continuación, más que puertos de llegada, son discusiones abiertas, propuestas para continuar navegando y la presentación del camino tomado en un amplio mar que, a medida que fui oteando, me indicó que su línea de horizonte se iba corriendo tanto como yo lo deseara.

Si bien en la academia, particularmente desde las ciencias sociales, se ha elaborado una importante discusión sobre “la diferencia”, es en el seno de los movimientos sociales donde este concepto ha tomado cuerpo para aquellas organizaciones o poblaciones tradicionalmente excluidas, vulneradas o marginadas. En tal sentido, el concepto de diferencia constituye un motor de lucha (reivindicar el derecho a ser diferentes), pero también una construcción teórica para comprender o acercarse a otras interpretaciones de la existencia, de la vida y de las relaciones. Esto significa pasar de una comprensión material y empírica de la diferencia (asociada a grupos de personas específicas: niños/ mujeres, campesinos, personas con discapacidad, etc.) a entenderla como un marco de interpretación (herramienta epistemológica) para abordar otros objetos de estudio y otros problemas sociales.

Como puede colegirse, esta investigación se ubica en dos escenarios: un lugar teórico y uno metodológico. El teórico, en tanto presenta, desde sus inicios hasta el fin, un ejercicio de sistematización, caracterización y discusión en torno al conocimiento producido en la región sobre la diferencia con sus diversas entradas, como una modesta contribución a la visibilización de un conocimiento “hecho desde el Sur”, con lógicas propias de producción que se legitiman por su relación con prácticas sociales de

resistencia, una contribución a pensar la diferencia desde la diferencia o, parafraseando a Boaventura de Sousa Santos (2006), discutir la teoría de la diferencia que se produce desde el Sur, a partir de las prácticas innovadoras que allí mismo se generan.

El segundo, un lugar metodológico, en tanto el camino para llegar a esa producción contempló, además de la sistematización académica, un involucramiento (con diferente intensidad debido a los tiempos) con seis colectivos sociales de Costa Rica y Colombia. Con ellos, generé espacios de conversación sobre cómo entienden su hacer más allá del hacer mismo, en el marco de un proyecto político.

Con los colectivos de Costa Rica, lastimosamente solo pude compartir un poco más de dos meses en el marco de la pasantía de investigación. Sin embargo, tuve la fortuna de que ellos me permitieran involucrarme en sus actividades más públicas, pero también en sus espacios más privados, lo que me facilitó reconocer sus acciones y los lugares epistemológicos que las sustentan. Para el caso de los colectivos colombianos, he tenido la oportunidad de trabajar con dos de ellos por dos años (IBI-Tekoa y Fortaleza de la Montaña) y con el otro durante un año (Corcunpaz) así que, con las limitaciones que implicaban desplazamientos a municipios fuera de Bogotá (lugar donde resido), pude acompañar e involucrarme con muchas de sus actividades.

En este caso, el acercamiento a los colectivos buscó conocer qué tipo de conocimiento producen –si lo hacen–, cómo lo producen y de qué manera lo circulan. Lo anterior porque las primeras intuiciones indicaban que mucho del conocimiento que se produce en América Latina sobre este tema no está publicado en los libros y revistas académicas, sino que se encuentra y se circula por lugares alternativos que cuestionan las

formas tradicionales y dominantes de difusión del conocimiento y, porque se asemejan más a las prácticas de formación popular o comunitaria y de activismo político, propias de estas organizaciones.

De esta manera, el documento que presento desarrolla una reflexión teórica del conocimiento producido sobre la diferencia en América Latina, con el propósito de establecer si dicha producción puede constituirse como conocimiento emergente que dialogue y discuta con el conocimiento dominante. El reto de escritura que me he propuesto es del tejido y, en esa medida, todo el documento es, en sí mismo, la sistematización de la producción de conocimiento en la región. Con excepción del apartado "*Por qué la diferencia*" en el segundo capítulo, el documento presenta la producción, las discusiones y los desarrollos que en la región se han generado en torno a los temas que guían el contenido.

Este documento tuvo dos momentos. En uno llevé a cabo un desarrollo muy amplio sobre la construcción del conocimiento crítico a partir de varios autores latinoamericanos y unos hitos de referencia, Leopoldo Zea, Santiago Castro-Gómez y Juan José Bautista, quienes escribieron con 18 años de diferencia tres libros que se preguntaban por la existencia o no de un pensamiento propio (latinoamericano). Sus reflexiones las puse a dialogar con Enrique Dussel y Frantz Hinkelammert. Luego abrí el diálogo con autores y autoras más contemporáneos, como Raquel Sosa, Yamandú Acosta, Roberto Fernández Retamar y otros (as).

De esta sistematización quedó un texto que me permitió reconocer, en la pluma de estos académicos y académicas, modos de pensar desde la región; debo decir, con un

peso importante en la filosofía. Resultó un ejercicio muy amplio que si bien me dio toda la claridad para realizar las diferentes afirmaciones y construcciones que hago en este documento, mantenerlo como parte constitutiva generaba cierta distracción del eje central de mi pregunta e interés de investigación. Por lo anterior, con mi directora de tesis decidimos sacarlo del cuerpo del trabajo y yo lo propuse luego como un anexo ([Anexo No.1. 36 años de reflexión sobre el conocimiento propio en América Latina](#)), que puede consultarse en caso de curiosidad. Entiendo que dicho texto puede estar plagado de vacíos, saltos históricos e invisibilizaciones de muchos autores y muchas autoras, pero fue un ejercicio personal que me aportó a la comprensión de mi tema de reflexión y, como le dije a mi directora, un camino que debía recorrer para sentirme más segura de los lugares a los que finalmente llegué.

El segundo momento recogió de manera muy sucinta el camino de la producción de conocimiento crítico antes mencionado, y amplí la mirada hacia las ciencias sociales, con lo cual construí los elementos necesarios para iniciar las reflexiones y discusiones que presento. De esta manera, el segundo momento de escritura me permitió identificar categorías iniciales no solo para organizar la discusión teórica sino para entender y darle un hilo conductor al análisis de los resultados del trabajo con los colectivos.

Dado el volumen y complejidad de los resultados de la investigación, decidí organizar el documento en cuatro partes que nombré a partir de asuntos relacionados con el proceso del tejido: Telares, hilos y tintes, como insumos para iniciar a tejer; Tramas y urdimbres, como las bases para enredar los hilos; Colores, puntadas y formas, el ejercicio

de tejer propiamente dicho; Legado, tradición y memoria, como los resultados de la práctica ancestral de tejer.

La primera parte, “*Telares, hilos y tintes*”, está compuesta por dos capítulos en los que parto describiendo en dónde comencé y cómo imaginé el camino, planteo también las decisiones que fui tomando frente a las circunstancias que encontraba conforme avanzaba. “Puntos de partida”, como he llamado al primer capítulo, es entonces un contexto sobre los propósitos de esta experiencia de investigación, el marco teórico desde el cual me ubico para darle forma a esta aventura, y la manera como se traduce en una metodología. En el segundo capítulo, me acerco de manera general a desarrollos conceptuales en torno a tres ejes transversales: “*Pensamiento*”, en el cual abordo la distinción que, desde la modernidad occidental, se ha hecho entre saber y conocimiento; “*América Latina*” para hacer precisiones y mostrar complejidades en la manera de nombrar este territorio geopolítico; “*Diferencia*” que, en este primer momento, abordo desde los desarrollos del norte global, pues en los siguientes capítulos trato de identificar hasta dónde la producción de conocimiento de la región dialogó o no con los llamados “maestros de la sospecha” (alemanes y austriaco) y los “filósofos de la diferencia” (franceses). Finalmente como “un contexto de producción. Reflexión (in) necesaria), pongo sobre la mesa tres acontecimientos que acompañaron (como vivencia) parte de la investigación y la escritura de este documento y que me atravesaron completamente de manera emocional, pasional, académica, política y ética. Estos acontecimientos alteraron mis ánimos, sacudieron mi mente y atrasaron la escritura, pero después también la potenciaron. Los tres acontecimientos fueron el paro agrario en Colombia, en 2013; la ola

de protestas del 2019; y la pandemia del COVID-19, en el 2020. No pretende ser un análisis académico sino más bien un contexto emocional/político en el que se pueden encontrar algunos elementos empíricos de lo que se discutirá posteriormente.

Este capítulo funciona como un encuadre general teórico para entender las discusiones que en adelante se harán.

Los resultados y hallazgos propiamente dichos de la investigación los desarrollo en dos apartados: “Tramas y urdimbres¹” y “Colores, puntadas, formas”. La segunda parte de las *Tramas y urdimbres* sistematiza la producción de conocimiento teórico sobre la diferencia en la región. Aquí doy cuenta de una parte, del diálogo entre la filosofía y las ciencias sociales porque, como lo expliqué anteriormente, al reconstruir la pregunta sobre el pensamiento propio, se hizo manifiesto que la filosofía latinoamericana supo muy rápidamente que debía hacerse preguntas concretas para esta región y sus realidades; esta característica hizo que la pregunta por “lo social” se constituyera un punto en común con las ciencias sociales, que no tardó en explorar también la idea de un conocimiento propio. De otra parte, expondo la relación entre pensamiento crítico y de la diferencia porque, producto de la sistematización de conocimiento en la región, reconocí una línea aún difusa entre lo que se ha denominado como pensamiento crítico latinoamericano y el que yo enuncio como pensamiento de la diferencia.

Tensionados los hilos de la trama, en el cuarto capítulo expongo cómo se ha ido configurando el pensamiento de la diferencia en la región, mostrando su trayectoria y sus

¹ Según el diccionario, la trama es un hilo retorcido de varios “cabos”, que se corta a medida, antes de pasar a través de la urdimbre y se tensiona para que pueda sostener el tejido. Por su parte, la urdimbre es el conjunto de hilos colocados en paralelo y a lo largo en el telar, para pasar por ellos la trama y formar el tejido.

características más relevantes. Aquí la urdimbre se logra a través de atisbos, indicios de un campo en formación que, sin embargo, me permiten definir unas categorías amplias. Atisbos, porque es claro que requieren ser profundizadas y también identificar nuevas.

Bajo el título de “*Colores, puntadas, formas*”, desarrollo en la tercera parte del documento los hallazgos encontrados con los colectivos sociales, en los que dejo ver cómo muchos de los elementos teóricos trabajados en los dos capítulos anteriores se concretan en las formas de organizar y de accionar sus luchas. Las puntadas corresponden a la breve descripción que hago en el quinto capítulo de los seis colectivos y del compromiso que adquirí con cada uno de ellos. Los colores y las formas dan cuenta de los conocimientos particulares que logré identificar en los colectivos y que organicé en tres grandes grupos: aquellos que refieren a sus lógicas de organización; los que se enuncian como conocimientos propiamente dichos, ya sea que vengan de la academia o de su propia reflexión y experiencia; y, finalmente, los que se constituyen en prácticas pedagógicas o del saber/hacer.

La cuarta parte “*Legados, tradiciones y memoria*” tiene dos capítulos que decantan mis discusiones y conclusiones de este trabajo de investigación doctoral. Así, en el noveno capítulo, planteo que América Latina ha ido más allá del pensamiento crítico y viene avanzando, en las últimas décadas, hacia un pensamiento de la diferencia. Sustento esta tesis a través de siete categorías que organizan y sintetizan (o abren) los reconocimientos hechos en los colectivos y la producción teórica. En este capítulo arriesgo, seducida por Enrique Dussel y su propuesta de transmodernidad, a nombrar/enunciar las conclusiones con algunas palabras nuevas.

El último capítulo *Cerrando y abriendo reflexiones* es un intento por explicitar los asuntos transversales que quedan de este viaje de conocimiento. Allí organiza algunos de los hallazgos transversales y plantea también nuevos senderos para emprender.

Ahora bien, paso a otro tema sobre el documento, en relación con el estilo de escritura del mismo. Como lo he planteado párrafos atrás, el tejido fue mi inspiración. Mi bienaventurado encuentro con la artista plástica Elvira Espejo –de quien hablaré más adelante– marcó sin lugar a dudas el enfoque que le di a este texto. El discurso de la modernidad y su pretendida objetividad, que nos prescribió una división entre un sujeto que investiga y un objeto que es investigado, también se tradujo en un tipo de lenguaje que daba cuenta de científicidad, rigurosidad y objetividad. Un lenguaje impersonal que hablaba de los fenómenos sociales como externos a los sujetos, que no se contaminaba de la subjetividad del investigador y que buscaba esencialmente describir y explicar.

Uno de los hallazgos de este proceso de investigación es la interpelación que el pensamiento crítico y de la diferencia latinoamericanos hacen a ese tipo de escritura moderna y logocentrada. Tanto los teóricos y académicos que han reflexionado en torno a cómo se produce conocimiento en la región, así como los colectivos sociales, han discutido no solo el formato científico para formalizar el conocimiento, sino el que se haya reducido al texto escrito, por demás formateado y carente de las interpretaciones y afectaciones de quienes participan en las investigaciones. Acogiéndome a estas discusiones, trazo tres elementos del estilo de escritura.

Como primer elemento, he escrito este informe de investigación en primera persona. La primera persona del singular para responsabilizarme de lo que me arriesgo a

reflexionar, para ponerle a las palabras un sujeto –en realidad una sujeta– de carne y hueso que habla y se compromete con lo que dice. Una mujer de clase media, nacida en un país con una larga historia de guerra perpetuada entre poderes tradicionales de élites y grupos guerrilleros, ambos permeados por el narcotráfico y la corrupción; un país que en medio de la violencia política y la muerte produce movilización social, resistencia y conocimiento desde diferentes lugares legitimados o no. Una mujer que logró llegar a la universidad y tuvo una formación interdisciplinaria (vale la pena decir que no solo por la academia sino por los espacios de trabajo en los que ha estado), que le ha permitido entender de manera compleja y crítica las realidades sociales. Hablo, pues, como una académica poco disciplinar y muy comprometida con la producción de conocimiento de los colectivos sociales y sus realidades.

Asimismo, escribo con la primera persona del plural para dar cuenta de una producción colectiva, que no pertenece a un solo individuo, sino que recoge particularmente para este trabajo- voces, haceres, pensamientos y sentires de varias personas y colectivos sociales. No me siento autora individual de lo que propongo en este texto y, por ello, debo reconocer las diversas manos con quien he escrito lo que aquí se dice, también en ruptura con la investigación tradicional que reduce a “informantes” la participación de las comunidades o grupos sociales, cuando en gran medida son realmente los autores y las autoras de lo que se presenta como hallazgo.

Tradicionalmente, la academia considera a los otros como sus objetos –aunque ahora se hable de sujetos– de investigación de quienes recoge información; son informantes o a lo sumo participantes. Sin embargo, lo que yo entiendo es que en

casos como los trabajos que he venido haciendo, ellos y ellas son realmente los sabedores y sabedoras, son quienes poseen el conocimiento, y el que yo lo recoja, lo organice y lo exponga no me da la autoría absoluta sobre su saber. Para mí hay una autoría compartida y parte de mi trabajo es visibilizar los saberes y a quienes los poseen” (Espejo, 2019, s.d).

Espejo (2019) pone en discusión si el acopio y la interpretación de un saber ancestral que se lleva a una escritura formal, académica y científica es suficiente para atribuirse la autoría de ese conocimiento o si, más bien, no se trata justamente de una postura altiva que, una vez, más ubica el saber “del otro” en un lugar de inferiorización, que solo toma relevancia cuando es hablado por un académico legitimado. Ya el antropólogo estadounidense Clifford Geertz (1989) nos había advertido sobre las preguntas y discusiones que en la antropología contemporánea se suscitaban sobre la escritura y la autoría de los informes o publicaciones que de este ejercicio se derivaban. Al discutir si la escritura antropológica se acercaba más a la literatura que a la ciencia, a la ficción que a la realidad, el autor pone de manifiesto las dificultades de la interpretación y, en consecuencia, de la autoría que resulta de esta.

Esta decisión de cómo escribir se sustenta en el reconocimiento y comprensión del saber de “los otros” individuales y colectivos y el reconocimiento de mi propio saber, que me permitió arriesgarme a proponer reflexiones y discusiones. Una apuesta epistemológica, la cual podría etiquetarse como de encuentro de saberes y que, por lo tanto, requiere visibilizar a sus autores y autoras. Por ello, este es un texto encarnado; es

decir, un texto con sujetos que aparecen de manera evidente a través de una escritura en primera persona, tanto del singular como del plural.

Como segundo elemento, la metáfora es, en muchos momentos, un recurso del lenguaje que acompaña la argumentación; esto también como resultado de la investigación, que incorporo en el ejercicio mismo de escribir. De la mano de la teórica cultural franco-chilena, Nelly Richard, justifico esta opción como una manera de “reinstalar la pregunta por lo ‘estético’ (Sarlo) como *zona de vibraciones intensivas*, aún capaz de oponerse a la estandarización comunicativa que promueve el mercado de las ciencias sociales y su pensamiento funcionalizado” (2005, p. 263.).

Como se detallará en su momento, tanto los colectivos sociales como muchos y muchas académicas de América Latina utilizan como recurso su diversidad cultural y natural para dar cuenta de la realidad, no solo porque hace parte de los mitos y la tradición oral, sino porque permite una entrada más pedagógica y cercana a su hacer, su pensar y su sentir. Intenté, desde mis limitaciones, fluir en una escritura rigurosa y amable que dejara ver mis propios vacíos, pero también mis potencialidades comprensivas. Al complementar esta idea de hablar y pensar desde diversos lenguajes, he combinado la transcripción escrita con fotografías, audios o videos (donde esto ha sido posible), como manera de presentar las voces de los autores y las autoras protagonistas.

El tercer elemento es el lenguaje incluyente. A riesgo de la molestia que pueda significar para la persona correctora de estilo, profesionales en Filología o puristas de la forma en la escritura, utilizaré el/la/le y sus diferentes versiones en este texto. Cuando sea importante y necesario destacarlo, utilizo el femenino o el masculino, pero cuando

abarque a más de un género utilizo el/la o le. Lo anterior como apuesta política de diferencia que interpela la idea de un conocimiento producido exclusivamente por hombres heterosexuales y que, bajo la supuesta idea de objetividad, invisibiliza a los/las sujetos genéricos/as y/o racializados/as que producen saber y conocimiento. En ese mismo sentido, daré cuenta de quién habla (hombre, mujer, nacionalidad, etc.), para dotar de singularidad esas voces y, con ellas, traer contextos históricos que hablan, en muchos casos, de formas de opresión de larga duración: matizadas, transformadas pero presentes en nuestros días.

PRIMERA PARTE: TELARES, HILOS Y TINTES

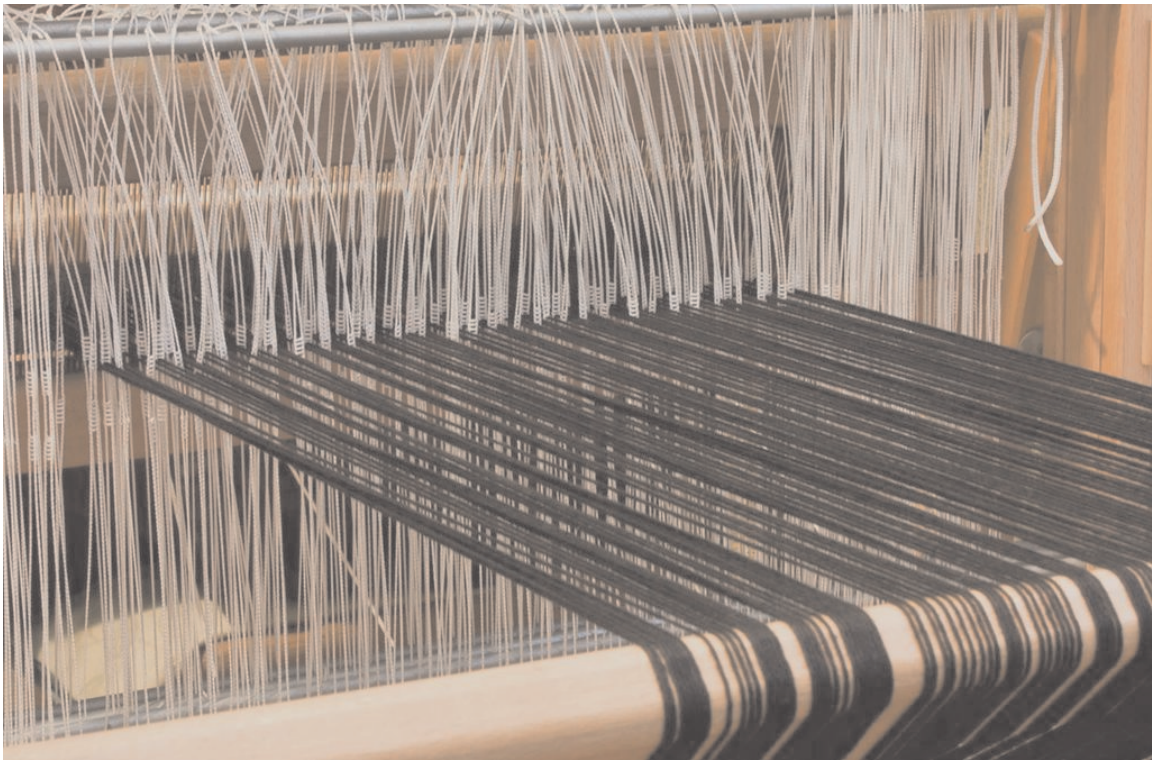


Figura 1. Telar tradicional. Tomado de La industria textil (2020).

CONTEXTOS DE INICIO

CAPÍTULO I - PUNTOS DE PARTIDA

En este apartado, explico los lugares de partida tanto teóricos como metodológicos para llevar a cabo la investigación en sus dos dimensiones: la sistematización teórica y el acompañamiento a los colectivos. Pretendo, además, mostrar las dificultades y las decisiones finales que fueron dando forma a las metodologías concretas para cada momento de la investigación.

Quiero evidenciar que esta propuesta nace, por un lado, de las reflexiones suscitadas en la tesis de maestría² en las que encontré un importante nicho de producción teórica que, a propósito de la discapacidad, me hacía pensar en otros problemas y procesos sociales que podían ser explicados o discutidos desde este tema. Asimismo, la investigación me permitió conocer una actividad política y organizativa de gran riqueza, pero poco visibilizada en los estudios académicos.

Por otro lado, el acercamiento a teorías feministas y de género que discuten sobre la diferencia de los cuerpos, los grupos y las sociedades, así como sobre la necesidad de romper con discursos totalizantes de identidad, cultura y subjetividad, suscitó la misma sensación de estar conociendo herramientas conceptuales para pensar problemas más generales que los relacionados con el género. Desde esta vertiente, también me encontré con una larga experiencia de movimiento social y accionar político con mayor visibilidad que la hallada en discapacidad, pero, en muchos casos, mediatizada por el mercado o la política pública.

² *Maestría en Antropología visual llevada a cabo en Flacso Ecuador y cuya tesis se denominó: Escuela y discapacidad: representaciones sociales y prácticas de diferencia en la escuela (2011).*

La experiencia investigativa propia y los desarrollos en el doctorado constituyeron el escenario para hilar un sentido a estas primeras intuiciones, a partir de teorías que debatían la producción de conocimiento desde una mirada no solo occidental sino patriarcal y elitista. Efectivamente, las reflexiones sobre discapacidad y género abren un camino interesante para centrarse en formas de producción de conocimiento y prácticas de grupos sociales que no están en la academia o que se resisten a lógicas de homogenización y universalización del saber, porque desconocen sus realidades más próximas y sus sentidos de vida. Con estas intuiciones/motivaciones inicié mi exploración tanto conceptual como metodológica y operativa de la investigación. Así fui caminando...

1.1. Perspectiva general teórica

Según Boaventura de Sousa Santos (2003), estamos frente a una transición paradigmática que se origina en la muerte del paradigma de la modernidad. Advierte el autor, que la muerte de cada paradigma no admite reencarnaciones y que, solo después de mucho tiempo, es posible conocer la fecha aproximada de su fallecimiento. Mientras tanto, solo reconocemos los síntomas y algunas consecuencias que se producen de esa crisis. También nos dice que es posible identificar las fuerzas que están en pugna para permitir la muerte del paradigma dominante y, además, edificar un nuevo paradigma y un nuevo pensamiento.

En tal contexto de crisis, no resulta extraño el surgimiento de nuevas teorías que se presentan como alternativas para volver a pensar (resignificar o reinventar) categorías

epistemológicas, políticas, culturales y sociales, que den cuenta de los procesos particulares de las sociedades. En nuestro momento actual, estas alternativas tienen como punto de partida la crítica al paradigma dominante de la modernidad/occidental y se han propuesto evidenciar sus fisuras, contradicciones e implicaciones en la vida social. Así, esta interpelación se traduce tanto en reflexiones que discuten sus pilares, como en prácticas que buscan transformar las maneras como se operacionalizan.

La producción de conocimiento es uno de los ejes que se cuestiona pues, como lo dice la neozelandesa Tuhiwai (2016), la ciencia y la forma en que esta se investiga desde Occidente no puede verse de manera independiente a su lógica imperialista, ya que:

La investigación es uno de los vehículos mediante los cuales se regulan y tienen efecto los códigos subyacentes del imperialismo y el colonialismo. Ello ocurre a través de los reglamentos formales de cada disciplina académica y paradigma científico, como a través de las instituciones que las albergan (incluido el Estado). Se lleva a cabo mediante la plétora de representaciones y construcciones sobre el otro realizadas en los trabajos académicos y “populares” y en los principios que asisten para seleccionar y recontextualizar dichas construcciones en espacios tales como los medios de comunicación, las historias oficiales y el currículo escolar. (Tuhiwai, 2016, p. 28)

Lo anterior implicó no solo legitimar un saber, sino las prácticas en las que se producía, circulaba y utilizaba ese saber, al tiempo que se definían los sujetos que estaban habilitados para producirlo. De acuerdo con Tuhiwai, “en sentido estricto, la

investigación ha sido el encuentro entre Occidente y el Otro. Se sabe mucho más de uno de los lados de dicho encuentro que del otro” (2016, p.28) Tiene razón Tuhiwai porque el imperialismo del que nos habla, declaró que ese “otro” no tenía conocimiento sino “meros mitos y rituales”, que cumplen la función de preservar un pasado, pero que el presente y el futuro solo tiene nombre de ciencia y racionalidad occidental. Así pues, ni es conocimiento lo que ese “otro” produce ni es útil. A cambio, la ciencia no solo proporciona el conocimiento veraz y pertinente, sino que describe a quienes la producen: hombres, blancos, europeos, racionales y occidentales.

Mi apuesta es recoger parte de lo que ha desechado esa altivez occidental para hacerla visible pero, sobre todo, para reivindicar que ese conocimiento indígena, negro, indio, popular, campesino y local está abriéndose paso entre las grandes grietas que han dejado la modernidad occidental, el desarrollo y el colonialismo, y se erige como uno de los conocimientos que más puede aportar a la construcción de una nueva sociedad Dussel (1997), Hinkelammert (2007), Castro-Gómez (2000), Bautista (2014), De Sousa Santos, (2003, 2010), entre otros.

Como se podrá deducir en este documento, las reflexiones que presento, se ubican, tanto teórica como epistemológicamente, en algunas de esas apuestas alternativas que discuten el modelo moderno/occidental. Por lo anterior, como marco general que posiciona mi mirada, abordo elementos de tres perspectivas teóricas emergentes: la subalternidad, la decolonialidad y las epistemologías del Sur.

1.1.1. Epistemologías de la subalternidad y su apuesta por historias otras

Las epistemologías de la subalternidad ponen su acento en el carácter subordinado y elitista con el cual se configuró el saber, las relaciones sociales y la historia de los pueblos que tenían visiones no occidentales. Historiadores/as y críticos/as literarios/as Indios/as³ pusieron de relieve los procesos de colonización en su región y la importancia que tuvieron en la constitución de una historia universal que se instauró gracias al apoyo de élites coloniales, las cuales promovieron perspectivas políticas, ideológicas e históricas que desconocieron a los grupos sociales “de abajo” (campesinos, trabajadores, nativos, etc.).

Con los estudios de la subalternidad, la mirada histórica y de resistencia permite una nueva versión de los hechos sociales desde los grupos oprimidos. Sus discusiones ponen en evidencia “las formas de dominación que pertenecen a las estructuras de la modernidad” (Das, 2007, p. 331) en diferentes procesos: las leyes, la política, la cultura, la medicina occidental, por mencionar solo algunas. En otras palabras, invitan a reescribir la historia, no desde una disciplina científica, sino desde una experiencia subjetiva/colectiva en la que los sujetos tienen voz y posibilidades para interpretar los fenómenos sociales a partir de su experiencia de dominación.

Las epistemologías de la subalternidad resaltan esas voces que desaparecieron en los grandes relatos, pero no lo hacen como un acto salvacionista, sino como un ejercicio

³ La Escuela de Estudios Subalternos nace en los años 80 en el Reino Unido en el marco de los estudios poscoloniales. En particular, estos/as intelectuales de la India derivaron sus reflexiones a partir de las consecuencias sobre cómo se narra la historia a partir de los procesos de colonización portuguesa y británica.

de resistencia, pues, como nos lo recuerda la historiadora india Gayatri Chakravorty Spivak: “¿Acaso aquellos que actúan y luchan son mudos, en oposición a los que actúan y hablan?” (1998, p. 6) . Claro que no son mudos, nos responde Spivak y, en consecuencia, se trata más bien de poner en discusión la legitimidad que se autootorgaron algunos para hablar de y por los otros/as/es. Las voces autorizadas del modelo colonial, moderno configuraron formas de representación que provocaron la “(...) anulación asimétrica de la huella de ese Otro en su más precaria Subjetividad” (Spivak, 1998, p.15). Así, la perspectiva subalterna pone en discusión no solo el concepto de representación sino la idea de un único sujeto: el sujeto autorizado para hablar.

Por tanto, el concepto de lo subalterno permite reunir teóricamente, aunque manteniendo su especificidad, a muy diversos actores sociales que se han caracterizado como débiles o marginados y “(...) puede servir como categoría que agrupa en un mismo concepto diferentes relaciones de poder y actores sociales, pero también sirve para analizar líneas de fractura muy específicas al interior de sociedades concretas” (Herrera-Montero 2009, p. 113). Es decir, este concepto es una herramienta para dar cuenta de cómo en las distintas sociedades se han configurado relatos en los cuales, sistemáticamente, se niegan las historias de quienes en la cotidianidad sostienen la vida pero que, en el juego de poderes, son ignorados para mantener una élite y una concepción de sociedad.

A partir de los años 90, los estudios subalternos se extendieron por el mundo y llegaron a América Latina con unos nuevos tintes. Partiendo de la propuesta del

bangladeshí Ranajit Guha, en la región se abrió la discusión de lo subalterno no solo a las cuestiones de dominación de grupos históricamente invisibilizados, sino a la experiencia y herencia colonial particular latinoamericana, que se actualizó con la modernidad:

Las diferencias [de India] con la poscolonialidad latinoamericana son complejas y profundas; baste decir que presentan distintas experiencias de la colonialidad y aluden a una aparente distancia entre los procesos de colonización y descolonización. Esta tesis, pensada desde América Latina, plantea, en cambio, los movimientos independentistas y la conformación de los Estados-nación como un nuevo momento de la colonialidad, posibilitado por la experiencia colonial anterior, e indica la persistencia, aún hoy, de una matriz colonial, que no obstante es una de las zonas más difíciles de reconocer en nuestra academia, al menos en el Cono Sur. (Albarces y Añón, 2016, p. 18)

En tal sentido, los estudios subalternos en Latinoamérica incluyen dos importantes discusiones que los alejan de los estudios indios: una amplitud del concepto mismo de subalternidad que incluye a los sujetos de las pueblos originarios así como a los campesinos, entre otros, quienes han tenido y siguen teniendo en el presente un papel fundamental en la constitución de nuestras naciones; y el fuerte cuestionamiento a la construcción de una modernidad hegemónica en la que “Europa sigue siendo reificada y sigue siendo celebrada como el sitio y el escenario del nacimiento de lo moderno, actuando como un referente silencioso que domina el discurso de la historia” (Dube, 2007, p. 231). Al contrario, en Latinoamérica se argumentará de la existencia de distintas

modernidades que hacen parte de las historias locales y que, al ser reconocidas, impugnan la mirada idealizada eurocéntrica.

Para los intereses de esta investigación, construir con las voces de colectivos cuyas luchas han sido desconocidas en el discurso del desarrollo, pues se les interpreta como posturas de atraso, ignorancia, desconocimiento, pensamiento primitivo, afrenta a la moral, etc., nos acerca a la posibilidad de pensar la acción social y, por lo tanto, la historia, desde sujetos individuales y colectivos que día a día transforman sus propias realidades y las condiciones de existencia, pero que pocas veces aparecen en los libros oficiales como autores legítimos.

1.1.2. Decolonialidad: la huella colonial del ser, el saber y el poder

La *actualización de la huella colonial* junto con la crítica a las visiones eurocentradas no solo definirán las diferencias de los estudios subalternos en Latinoamérica, sino que darán también las bases para la constitución de lo que, posteriormente, se denominarían teorías decoloniales. Efectivamente, lo que sostienen autores como Dussel (1994), Castro-Gómez (2005), Quijano (1992) y otros, es que los procesos de dominación, la instauración del capitalismo e incluso la diseminación de la razón ilustrada se lograron gracias a la aparición en la escena global del “Nuevo Mundo” con quien se pudo constituir el “imaginario europeo” a partir de la configuración “del otro”.

De esta manera, las teorías decoloniales plantean una matriz con dos construcciones ideológico/políticas: el racismo y el universalismo. Esta matriz se define a

partir de la colonialidad y la modernidad, que son mutuamente constitutivas y que fueron legitimando un orden monocultural (universal) en el que:

(...) históricamente, esto ha permitido al hombre occidental (el término sexuado se usa intencionalmente aquí) representar su conocimiento como el único capaz de lograr una conciencia universal y desechar el conocimiento no occidental tildándolo de particularista y, por ende, incapaz de alcanzar la universalidad. (Grosfoguel, 2006, p. 23).

Por lo tanto, esta matriz ha sido herramienta para desestimar, desconocer, opacar y negar sistemáticamente la diversidad y la diferencia, con el propósito de alimentar y dar fuerza a un proyecto hegemónico que interviniera en el orden social, político, económico y cultural de las sociedades. Sin embargo, para los teóricos y las teóricas de la decolonialidad, no se trata de un asunto del pasado; por el contrario, se identifican ciertas continuidades de los procesos de dominación que, teniendo un “origen” en la colonización, se transforman, naturalizan y arraigan en nuestra sociedad actual.

Las teorías decoloniales se organizan en tres ejes de discusión principalmente: la colonialidad del poder, del saber y del ser. En torno a la *colonialidad del poder*, se plantea que los procesos independentistas de las Américas, si bien rompieron el lazo de sometimiento con un centro, no lograron exterminar su lógica de dominación, que se mimetizó bajo los nuevos dispositivos implementados por la modernidad para la

explotación. Para Castro-Gómez (2000), por ejemplo, el proyecto moderno gira en torno al Estado como organizador racional de la vida humana, y el acento en lo racional estaría siendo construido a través de la creación de un cuerpo de conocimientos que legitimaban esta organización.

Las taxonomías elaboradas por las ciencias sociales no se limitaban, entonces, a la elaboración de un sistema abstracto de reglas llamado “ciencia” –como ideológicamente pensaban los padres fundadores de la sociología–, sino que tenían consecuencias prácticas en la medida en que eran capaces de legitimar las políticas regulativas del Estado. La matriz práctica que dará origen al surgimiento de las ciencias sociales es la necesidad de “ajustar” la vida de los hombres al aparato de producción. Todas las políticas y las instituciones estatales (la escuela, las constituciones, el derecho, los hospitales, las cárceles, etc.) vendrán definidas por el imperativo jurídico de la “modernización”, es decir, por la necesidad de disciplinar las pasiones y orientarlas hacia el beneficio de la colectividad a través del trabajo. De lo que se trataba era de ligar a todos los ciudadanos al proceso de producción mediante el sometimiento de su tiempo y de su cuerpo a una serie de normas que venían definidas y legitimadas por el conocimiento. (Castro-Gómez, 2000, p. 148)

Así entonces, el saber es un dispositivo de poder que ante todo da legitimidad a una forma de organización social y que proveerá a las instituciones de las herramientas para asentar la matriz de dominación. La democracia, por ejemplo, delega a unos

representantes el poder de agencia del sujeto individual y colectivo y mantiene la ilusión de la libertad de expresión y decisión. La escuela contribuye a la dominación de los cuerpos, que permitan después adaptarse a la matriz productiva del capitalismo, y los hospitales generarán mecanismos de rehabilitación para normalizar esos cuerpos e incorporarlos al mercado laboral o separarlos definitivamente de él si generan malestar.

En relación con la *colonialidad del saber*, la decolonialidad no solo denuncia la invisibilidad de los saberes no occidentales, sino las lógicas de producción de ese conocimiento como estrategia para acallar otros saberes:

(...) heredamos un saber ventrilocuo, que no habla por sí mismo, ni con sus propias palabras, ni desde sus propias territorialidades, realidades y lugares, sino que nos ha condenado a ser simple eco, una monofonía, que sólo escucha y repite el discurso de verdad de la ciencia occidental (...) en donde los sujetos subalternos se consideran meros objetos de conocimiento y no como productores de conocimiento. (Guerrero, 2010, p. 87).

Por lo anterior, hemos estado condenados a copiar siempre lo extraño, y hemos sido sujetados, hasta hoy, al orden epistémico eurocéntrico dominante. Esta colonialidad del saber nos ha impedido dar cuenta de actores, conocimientos, sabidurías y prácticas de existencia que, “desde el mismo momento en el que se colonizó la vida, han estado en procesos de lucha de re-existencia y de insurgencia material y simbólica” (Albán, 2006, p. 109).

La colonialidad del saber definió, además, formas de producción de ese conocimiento así como sus circuitos de diseminación, los cuales se legitimaron en función de parámetros epistémicos universales. Es por eso que el libro y el texto escrito se privilegian y se erigen como las maneras aceptadas no solo para “guardar” o “conservar” el conocimiento, sino para socializarlo y difundirlo. En esta misma lógica, el conocimiento que pasa por la academia (es decir, el que configura teorías, tiene autoridad desde autores y se convierte en escritura), se considera conocimiento legítimo. La oralidad, los sentidos, las lógicas pedagógicas que se dan en las prácticas son consideradas precientíficas.

Finalmente, en relación con la *colonialidad del ser*, parte de lo dicho anteriormente como “la invención del ‘otro’” fue, pues, lo que le permitió a Occidente organizar a los grupos humanos bajo la categoría de razas y, a través de ella, generar procesos de inferiorización de todos aquellos que no cumplían con las características del hombre blanco occidental. Según Maldonado-Torres (2007), el concepto de colonización del ser debe dar cuenta de “la experiencia vivida por los sujetos colonizados y subalternizados y su impacto en el lenguaje. (...) y los efectos no solo en sus cuerpos sino en sus mentes”, (2007, p. 30); es decir, en la constitución de sus subjetividades.

La colonialidad del ser se asienta en las construcciones sobre “el otro” que se perpetúan con el proyecto moderno y el sistema/mundo, a partir de dispositivos de dominación que subalternizan a los que se han ubicado fuera de los centros de poder. Esta construcción del imaginario sobre la otredad descansa en conceptos binarios que fueron ubicando un ideal y modelo de persona sobre otro que resultaba su contraparte. Sin

embargo, la manera particular como ese imaginario del otro ha afectado a cada persona o grupo racializado, a cada mujer u hombre, es diferente y escapa de los intentos de explicaciones universales. La colonialidad del ser discute entonces esos ideales de ser humano cimentados sobre procesos patriarcales, raciales, productivos, entre otros, y las formas en que se concretaron localmente, como experiencia.

Mi trabajo previo con colectivos me llevó a identificar que estas discusiones en torno a la colonialidad del ser, el saber y el poder hacen parte del sustento de las luchas de las nuevas experiencias colectivas que reivindican a sujetos quienes han sido avasallados en nombre de valores universales fuertemente instaurados en la vida cotidiana y actualizados con las políticas de desarrollo que hasta nuestros días se implementan. De aquí que la decolonialidad, como teoría crítica de partida, constituyó una herramienta potente para el acercamiento al trabajo de esta investigación.

1.1.3. Epistemologías del Sur: recuperar las ausencias

Bajo el nombre de epistemologías del Sur, se abordan también las relaciones hegemónicas de poder y de construcción de saberes que deslegitimaron y silenciaron a todas las voces no occidentales. Esta propuesta no solo parte de la crisis del paradigma dominante de las ciencias modernas, sino que discute su contribución a reforzar, e incluso a llevar al límite, el paradigma hegemónico. Para el portugués Boaventura de Sousa Santos, la modernidad y el capitalismo son dos fenómenos independientes que confluyeron en un momento de la historia para reforzar un paradigma en el que “se llevó

a cabo una tensión entre regulación y emancipación que fue perdiendo fuerza para generar una creciente transformación de las energías emancipadoras en energías reguladoras” (2003, p.14), lo cual permitió el predominio de ciertas miradas, ciertas lógicas y ciertas prácticas que silenciaron a otras.

Dice De Souza Santos que el sur no es un lugar geográfico que se localiza en el mapa sino que alude “al sufrimiento que ha padecido el ser humano bajo el sistema capitalista globalizado” (1995, p. 506). En tal sentido, se trata de reivindicar un sur que puede estar en el norte y condenar un norte que puede estar en el sur. Nos enfrentamos a una lógica capitalista que puso en condición de subordinación e indefensión a una gran cantidad de población que vive en condiciones indignas, tanto materiales como espirituales (de su ser). Según indica el autor, “lo que está en juego no es apenas la contraposición entre Sur y Norte, es también una contraposición entre el Sur del Sur y el Norte del Sur, y entre el Sur del Norte y el Norte del Norte” (De Sousa Santos, 2006, p. 53), con lo que se acerca a las teorías de la subalternidad en tanto se denuncia el papel de las élites, que en nuestros pueblos (sur global) funcionan como esa voz del norte global y se encargan de mantener y sostener esa hegemonía, a cambio de bienestar propio e individual.

Desde esta discusión, las epistemologías del Sur proponen desarrollar una sociología de las ausencias, que buscaría el diálogo multicultural. Esta sociología de las ausencias permitiría “una comparación entre los discursos disponibles, hegemónicos y contra hegemónicos, y al análisis de las jerarquías entre ellos y de los vacíos que tales jerarquías producen” (De Sousa Santos, 2003, p. 32) para lo cual, dice el autor, se

requiere una forma de conocimiento que expanda la manera de entender la realidad e incluya realidades marginadas o silenciadas. No se trataría solo de hacer emerger los saberes silenciados sino, ante todo, ponerlos en debate con las epistemes hegemónicas.

Para lograrlo, es importante romper el binarismo que consolidó el pensamiento racional y pensar esos saberes olvidados por sí mismos sin su contraparte, sin su opuesto: “Pensar el Sur como si no hubiese Norte, pensar la mujer como si no hubiese hombre, pensar el esclavo como si no hubiese señor” (De Sousa Santos, 2006, p. 74). Este ejercicio nos permite encontrar aquellos elementos que los dualismos ontológicos desaparecieron al fragmentar la realidad y de la cual tomaron algunos pedazos para hacerlos visibles. La invitación es a retomar esos fragmentos y volverlos a la unidad compleja de la vida.

1.1.4. Un tejido inicial: hacia el reconocimiento de saberes y sujetos otros

En estas tres perspectivas (de las cuales solo presenté los elementos relevantes con los cuales construí mi postura) existen, entre otros, dos aspectos que cruzan sus discusiones. Por un lado, aunque no siempre se nombre así, una alusión a la diferencia para referirse a los procesos de dominación y exclusión; la construcción del otro, la otredad y la alteridad son conceptos transversales que ponen en tela de juicio los procesos de subalternización. Por otro lado, la evidencia de una construcción universal de la vida a partir de la cual se legitimó una sola manera de saber, sentir, experimentar y explicar los fenómenos sociales, culturales, económicos, etc. A su vez, estas dos

consideraciones atraviesan la presente propuesta de investigación en dos sentidos, que explico a continuación.

El primer sentido es la diferencia como categoría de análisis subordinada a comprensiones de procesos más generales y no como lógica de pensamiento que, en sí misma, posibilita una comprensión general de otros fenómenos sociales. Las teorías de la diferencia han sido construidas no solo desde la academia como saber científico sino y, en gran medida, como producto de procesos de movilización social de aquellos/as que han sido históricamente considerados como “minorías”, “grupos vulnerables”, “distintos”. En tal sentido, prácticas de resistencia y de lucha social beben de las reflexiones que han puesto de manifiesto la necesidad de “desnormalizar” la sociedad, en el presupuesto de que esta no es homogénea, sino diversa y heterogénea.

Lo normal es una ficción que proviene del paradigma científico dominante, el cual, desde presupuestos de leyes universales volvió anormal todo aquello que no estuviera en la línea de verdad, realidad y continuidad que la ciencia moderna propuso para comprender la sociedad. En tal medida, la pregunta que surge en este marco es: ¿qué pasaría si “lo no normal”, si lo diverso o lo diferente fuera el paradigma dominante?, ¿cómo se habría construido el mundo?, ¿qué tipo de economía, de educación, de saber, de administración, de política sería la que gobernaría nuestras vidas? Si lo diferente fuese el lugar de interpretación y discusión, ¿qué sociedades se habrían consolidado?, ¿si tuviésemos una epistemología dominante de la diferencia qué tipo de conocimiento se estaría produciendo? En consecuencia, ¿puede la diferencia ser una epistemología para comprender y construir las ciencias sociales?

El segundo sentido, y en relación con estas preguntas iniciales, tiene que ver con lo que implica cuestionar el conocimiento universal como el único y verdadero. Efectivamente hacerse esta pregunta lleva a inquietarse por otras formas de producción de conocimiento, otras maneras de saber y otras concepciones de la vida. Pretender pensar la diferencia como episteme o –siguiendo a los decoloniales– como matriz, requiere acercarse a la producción de conocimiento desde “saberes otros” que, en vez de universalizar, pluriversalizan el pensamiento. En tal sentido, una segunda parte de la pregunta tiene que ver con la producción en América Latina sobre diferencia desde escenarios, actores y posturas no universales.

Aunque hay asuntos distintivos e incluso de discrepancia entre las posturas teóricas aquí mencionadas, las tres me permitieron acercarme, explicativa y metodológicamente, al proceso de investigación. Un aspecto importante de estas perspectivas es que se vienen construyendo desde las periferias, desde lo marginal, desde el sur global, y asimismo, han tejido un diálogo constante y crítico entre el paradigma dominante de las ciencias occidentales y los paradigmas emergentes, elementos importantes para mi propio posicionamiento, en función de lo que me propuse en este trabajo.

Entonces, la experiencia y los recorridos mencionados anteriormente me fueron planteando interrogantes como ¿Es América Latina un lugar de producción de saber de la diferencia?, ¿cómo es esa producción?, ¿cómo esa producción de la diferencia impacta o afecta las construcciones epistemológicas de las ciencias sociales? ¿desde dónde se produce ese conocimiento?

1.2. Pregunta y objetivos de la investigación

Decantando y afinando las inquietudes antes expuestas, formulé como pregunta guía de la investigación **¿Es América Latina un lugar de producción de conocimiento sobre de la diferencia?**.

Operativamente, me propuse como objetivos para lograr avanzar en mi pregunta lo siguiente:

Objetivo general

Comprender y caracterizar en la producción de conocimiento, tanto de la academia como de los colectivos sociales, un pensamiento de la diferencia desde América Latina.

Objetivos específicos

1) Encontrar huellas de un pensamiento de la diferencia en la producción académica de autores y autoras latinoamericanos.

2) Identificar en seis colectivos sociales (tres de Costa Rica y tres de Colombia) la producción de conocimiento en torno a la diferencia.

Al finalizar, habiendo encontrado asuntos muy valiosos en el cumplimiento de estos dos objetivos, desarrollo una propuesta interpretativa que me permite renombrar, resignificar y describir elementos que dan cuenta de lo que yo planteo como *Pensamiento de la diferencia desde América Latina*.

Lo anterior lo llevo a cabo a través de dos estrategias metodológicas la sistematización de la producción académica y el acompañamiento a seis colectivos sociales. Antes de dar detalles sobre cada una de ellas, describiré su relación con los marcos teóricos que guiaron este ejercicio de investigación y que, por lo tanto, les otorga coherencia.

1.3. Lugares epistemológicos del trabajo metodológico

La decisión de un método para esta investigación implicaba no solo reflexionar sino realizar una deconstrucción juiciosa de conceptos clásicos como “objeto de investigación”, “informantes”, “recolección de información”, “verdad”, entre otros, que permitieran reconocer como productores de conocimiento a grupos sociales tradicionalmente invisibilizados. El reto metodológico de la investigación fue el de reconocer conjuntamente con los colectivos el saber de sus prácticas y proponerlo como un “saber otro” para pensar la diferencia.

Sin embargo, a partir de los comentarios que se me hicieron en la sustentación de la candidatura, viré un poco hacia entender que no solo los colectivos sociales han sido invisibilizados, también lo han sido académicos/as/es de este sur geográfico, bajo el imaginario de que ellos reproducen lo que en el norte global se hace. Así entonces, visibilizar la producción que se ha hecho en América Latina y sus aportes al conocimiento, es también una apuesta política.

El posicionamiento desde los estudios subalternos, decoloniales y las epistemologías del sur, implicaba una flexibilidad metodológica que me permitiera la construcción de las herramientas particulares, a medida que me iba vinculando con los

dos grandes procesos de esta investigación: la sistematización teórica y la sistematización empírica. No significa esto la ausencia de un método ni la improvisación del trabajo, sino una disposición a elaborar instrumentos, tomar decisiones y analizar *in situ*; es decir desde la experiencia. Por ello, teniendo a mano los conocimientos que poseo sobre la entrevista, la observación participante, la cartografía social y otras herramientas, adelanté el trabajo de campo más con principios metodológicos que con instrumentos propiamente dichos. A continuación, abordo dichos principios.

1.3.1. Reflexividad

En primer lugar, es importante aclarar que reflexividad es diferente a reflexión, pues no se trata de hacerse “consciente” de algo o “tomar conciencia” sobre algo para cambiar individualmente. La reflexividad alude a procesos vitales individuales y grupales que permiten el reconocimiento de prácticas propias, sus desarrollos y sus alcances en contextos particulares.

Si la reflexividad se entiende como proceso vital que involucra tanto individualidades como grupalidades, los conceptos clásicos sobre investigación de los que se hablaba al comenzar este apartado, empiezan a desmoronarse. No existe en esta lógica “un objeto de investigación”, el objeto se construye a partir de las subjetividades (deseos, intereses, objetivos, contextos, formaciones, orígenes, género, raza, etc..) tanto de quien investiga como de “los investigados”. El objeto no es entonces el grupo social que se investiga, ni el problema de investigación que se define, sino las relaciones que se construyen entre las diversas subjetividades que confluyen en la investigación.

Dado lo anterior ni existen informantes ni puede haber recolección de información. Hay interacciones mediadas por el lenguaje y las prácticas de quienes intervienen en el proceso de investigación. En ese sentido, no hay una información que se recoge como tampoco hay un objeto de investigación *a priori* que la persona investigadora toma y lleva a un laboratorio para analizar o estudiar. La información y el objeto se construyen, se producen a partir de los intereses, deseos, conocimientos y trayectorias de quienes se ponen en interacción.

Lo anterior supone, más que un intelectual o un científico que va a “merodear” o a observar a un grupo social, una persona dispuesta a poner en discusión sus intereses y generar las condiciones para que el grupo también manifieste y ponga en común los que él tiene. Un sujeto que tenga la capacidad para reconocer lo que se sabe y conoce en el grupo social para generar dispositivos que permitan hacer ese reconocimiento conjuntamente, porque la reflexividad no es un asunto externo a las dinámicas sociales, sino que es propia de las prácticas cotidianas.

Para la antropóloga argentina, Rosana Guber, “los sujetos producen la racionalidad de sus acciones y transforman la vida social en una realidad coherente y comprensible” (Guber, 2001, p. 46). Ahora bien, si la reflexividad es propia de la vida cotidiana, los métodos o formas para reconocer o reparar sobre esas prácticas deben corresponder a sus mismas dinámicas. En este sentido, el lenguaje cobra un significado muy importante, porque las prácticas sociales construyen experiencia (vitalidad) y esta se logra en la interacción, la comunicación, el intercambio y la construcción de sentido que se da a esas prácticas.

Es cierto que los miembros no son conscientes del carácter reflexivo de sus acciones, pero en la medida que actúan y hablan producen su mundo y la racionalidad de lo que hacen. (...) Las descripciones y afirmaciones sobre la realidad no solo informan sobre ella, la constituyen. Esto significa que el código no es informativo ni externo a la situación sino que es eminentemente práctico y constitutivo. (Guber, 2001, p. 45)

Más adelante, la autora nos dirá que el lenguaje no solo es información sino que, además, constituye el contexto en el que dicha información cobra sentido. Otro aspecto que es sugerente y pertinente de la reflexividad es su relación con la diferencia. Según Cubides y Guerrero (2008), “la reflexividad consiste en el conocimiento que tengamos de la capacidad de comprensión acerca de nuestro modo de ser singular y de la forma en que este se expresa” (p.130). La reflexividad, dado que parte de las interacciones entre subjetividades, no pretende lo universal, no espera producir modelos ni hacer enunciados generales, por el contrario, destaca lo singular, lo particular. La diferencia no como espectáculo ni como anormalidad, sino como modo natural de estar en sociedad. En ese sentido, la reflexividad es aliada de la diferencia y, para efectos de este trabajo de investigación, la perspectiva reflexiva acepta la diferencia como el lugar de partida y de llegada de la producción de conocimiento.

1.3.2. Experiencia

En este punto es importante hacer referencia al concepto de experiencia ya que, como se mencionó líneas atrás, los procesos vitales tienen que ver con la experiencia y

esta con la diferencia. La historiadora Joan Scott (2008) trabaja el concepto de experiencia desde una perspectiva metodológica que procura “una mirada desde el lugar del otro”, una posibilidad de conocer la voz de los propios sujetos, con el propósito de no hacer generalizaciones sino de encontrar las particularidades de lo que se ha vivido.

Para la autora, la experiencia alude a esas particularidades (no necesariamente individuales) que permiten a los sujetos desarrollar la capacidad de establecer relaciones con su contexto. El concepto de Scott es muy sugerente particularmente porque, acostumbrados como estamos a que la historia es universal, general y cuenta hechos colectivos que afectaron a grupos sociales grandes, una idea de experiencia (casi como un asunto más personal, menos masivo) suena, por decir lo menos, contradictoria. Sin embargo, Scott destaca la importancia de una reinterpretación de las cosas que “nos pasan”, ya que en el desarrollo de esos acontecimientos globales y generales hay asuntos que son interpretados y, por lo tanto, resignificados de manera distinta según sean los contextos particulares en los que se vive.

Ahora bien, la socióloga británico-ugandesa, Avtar Brah, profundiza en el concepto de experiencia y deja claro que no se trata de algo externo al sujeto, no se trata de un sujeto al que le suceden cosas, sino del proceso mismo de formación de este. No es un ejercicio o un reconocimiento meramente individual de lo vivido; al contrario, articula peculiaridades de “las biografías personales” con “biografías colectivas” y “con las prácticas culturales de los sujetos así contruidos que marca las «historias» colectivas contingentes con nuevos significados variables” (Brah, 2004, p. 123). Es decir, nos acercamos a una idea de experiencia que parte del sujeto pero que se hace colectiva. Esta

perspectiva resulta muy importante cuando se habla de los grupos “de la diferencia”, para quienes la experiencia individual/personal de ser mujer, trans o de estar en situación de discapacidad solo se potencia en la organización político/social, la cual resignifica experiencia colectiva.

Tanto en la perspectiva de Scott como en la de Brah, se apuesta por relieves la experiencia, no solo como reivindicación de lo singular y de lo sensible, sino como posibilidad de contrarrestar fuerzas de dominación que han acallado voces, historias y pasiones en nombre de la verdad y de la universalidad del conocimiento. Las dos autoras ubican el lugar de la experiencia en los invisibilizados por una cultura racial/ patriarcal que normaliza la vida a través de estrategias de dominación, las cuales incluyen el control de la experiencia.

Los movimientos de mujeres han aspirado a dar una voz colectiva a las distintas formas personales en las que las mujeres han experimentado las fuerzas físicas y sociales que constituyen lo «femenino» en la «mujer». La cotidianeidad de las relaciones sociales de género —desde el trabajo doméstico y de cuidado, los empleos precarios y la dependencia económica, hasta la violencia sexual y la exclusión de las mujeres de los centros del poder político y cultural— ha adquirido una significación nueva a través del feminismo a medida que éste la ha rescatado del reino de lo «dado por supuesto» para interrogarla y desafiarla (Brah, 2004, p.123).

Al sacar a la luz la experiencia, se desnaturalizan formas de actuar que son legitimadas por el poder o la razón. Así pues, no resulta extraño que Boaventura de

Sousa Santos definiera como epistemicidio al ejercicio de desconocimiento que Occidente hizo a los saberes no occidentales. Según este autor, ello no es otra cosa que el resultado de la manera como “los procesos de opresión y explotación, al excluir grupos y prácticas sociales, excluyen también los conocimientos usados por esos grupos para llevar a cabo esas prácticas” (Santos, 2006b, p.12). El epistemicidio no solo consistió en arrasar con el conocimiento particular sino, y particularmente, con la experiencia. Más adelante retomaré este tema.

De tal manera que, si la reflexividad vuelve a las prácticas cotidianas y a las interacciones que allí se dan, también está regresando a la experiencia como modo de recuperar los saberes singulares. Retomando a Guber, a partir del carácter reflexivo del lenguaje es importante no solo conocer cómo se construyen los sentidos sobre esas prácticas, sino (y esto resulta muy importante para esta propuesta de investigación) cómo son las formas de producir esos sentidos y cómo se produce el conocimiento.

La reflexividad señala la íntima relación entre la comprensión y la expresión de dicha comprensión. El relato es el soporte y vehículo de esta intimidad. Por eso, la reflexividad supone que las actividades realizadas para producir y manejar las situaciones de la vida cotidiana son idénticas a los procedimientos empleados para describir esas situaciones (Coulon, 1988, citado por Guber, 2000, p. 48).

Como se puede colegir, la reflexividad enfatiza las formas de producción de conocimiento y los contextos en que se produce. Particularmente, para la presente investigación, se parte de aceptar los nexos existentes entre producción de conocimiento, asuntos de poder y constitución del sujeto. En consecuencia, la reflexividad estaría ligada

a una experiencia ética, a la creación de formas de vida singulares que enfrenten la homogenización perseguida por el poder totalizante; implicaría develar y transformar los dispositivos de enunciación, de visibilidad, de poder y de verdad que se han instituido.

Por tanto, la investigación desde una perspectiva reflexiva asume el riesgo de irse construyendo a partir de las relaciones con los propios colectivos. El mapa es la guía, pero no siempre las carreteras son el camino, trochas, montañas, lagos hacen parte de la manera de construir esa relación. No se trata de llevar estructurado de antemano el método, sino de configurarlo en la interacción, lo que no significa ir ingenuamente sin planificación y sin método; de lo que se trata es de tener una postura y una actitud permanente abierta que implica una exigencia para diseñar pretextos, los cuales permitan el encuentro, el diálogo, la sistematización, la discusión y la construcción de sentidos y de subjetividades.

Así transité por encuentros íntimos en las casas de algunos de los integrantes de los colectivos, almorzando, desayunando o simplemente –lo que se constituyó la metodología más importante– caminando. También participé en la organización y puesta en marcha de algunas de sus actividades, otras veces solo cumplí una función de escucha o como mero instrumento para tomar fotos, pegar hojas, etc.; asimismo, en varias oportunidades me vi involucrada en sus talleres de formación y en todos los casos estuve participando de sus reuniones de grupo.

Ahora bien, ¿de qué manera la experiencia y la reflexividad se convirtieron en herramientas concretas para la producción de información? A continuación, presento las decisiones que a este respecto fui tomando por el camino.

1.4. El recorrido metodológico

Ahora bien, debido al encuadramiento epistemológico que he descrito anteriormente, es claro que la investigación utiliza varios métodos que se definen en relación con los objetivos de esta y con las condiciones específicas en que se produce la información. Entonces, partiendo de un mismo enfoque (el cualitativo), opté por la complementariedad de métodos de investigación, con el fin de hacer una aproximación compleja (Morin, 2005), la cual fuese coherente con la concepción de las realidades como diversas, dinámicas y en permanente construcción. Dentro de la perspectiva multimodal me acerqué más a una idea de pluralidad metodológica (Najmanovich, 2007) que, con la rigurosidad que se requería, me permitiera la flexibilidad necesaria para aprehender el problema de investigación y cambiar o complementar las estrategias específicas en cada momento del proceso.

Asimismo, el proceso de sistematización y el análisis fueron ejercicios de carácter inductivo y cercano a las teorías enraizadas, en el sentido de permitir que la información hablara desde su propio contexto y en diálogo con mis propias trayectorias con el ánimo de encontrar explicaciones complejas en contextos específicos, sin pretensiones de constituirse en una teoría universal o general, sino más bien acotada y localizada. Debido a lo anterior, los elementos metodológicos que presento a continuación tienen la intención de mostrar los lugares de partida y evidenciar las construcciones en el proceso. Así pues, no pueden leerse como asuntos previamente definidos sino, por el contrario, como el devenir de la metodología.

1.4.1. Primer paso: la sistematización de la producción académica.

Ubicada en este marco, es decir con estas claridades generales de inicio, me propuse como objetivo general realizar una reflexión teórica en torno a la producción de conocimiento sobre la diferencia que se lleva a cabo desde América Latina. Esto significaba recuperar el conocimiento académico que, en torno a la diferencia, se había elaborado en la región.

Mi primer intento fue frustrante, porque si bien la producción de conocimiento en América Latina es muy amplia, casi ninguna se etiqueta como pensamiento de la diferencia y, más bien, este concepto se ubica para hablar de poblaciones específicas, tradicionalmente vulneradas; un asunto que ha sido ampliamente trabajado por las políticas públicas. Así pues, me quedaba sin material empírico para trabajar. Afortunadamente, con guías académicos que me insinuaron volver los ojos hacia el pensamiento crítico, encontré ya no muy pocos trabajos sino todo lo contrario, un mar de producciones que también me frustró al inicio. Para salir de ese estado, tuve que tomar decisiones metodológicas, las cuales decanté a partir del mismo material que ya había empezado a sistematizar. Por lo tanto, los temas que desarrollo en cada capítulo obedecen a esa decisión metodológica; es decir, sacrificar la menor cantidad posible de producción encontrada, mediante el desarrollo de temas ejes que aparecieron en las primeras sistematizaciones.

De este modo, aparece la necesidad de: a) desentrañar teóricamente las distinciones que se han hecho entre pensar, saber y conocer; b) discernir a qué me iba a referir cuando decía América Latina y, c) descubrir cuál había sido el recorrido del

concepto de diferencia. Luego, aparecieron los ejes centrales que apuntan directamente al propósito general: la reflexión teórica sobre el pensamiento crítico y sobre la diferencia.

Enfrentada con la producción de conocimiento, la categoría “América Latina” empezó a ser sumamente amplia y encontré que existen también dinámicas de visibilización e invisibilización dentro de la región. Por ejemplo, es muy poco lo que en Suramérica conocemos de Centroamérica y el Caribe, con excepción de México. De hecho Gabriela Baeza y Marc Zimmerman⁴ lo expresan contundentemente en la introducción del libro *Estudios Culturales Centroamericanos* (2009):

En muchos aspectos, si América Latina ha sido una de las periferias de un sistema mundial emergente y en evolución, un sistema, de hecho, imperial en el sentido de Hardt y Negri, entonces Centroamérica es la periferia de la periferia, un mundo subsumido y escasamente pensado cuando se ve a América Latina, excepto por la década cuando el sandinismo y otros movimientos de liberación nacional colocaron a Centramérica en el mapa mental. (p. XXXI)

La producción académica, artística y cultural de Centroamérica es casi desconocida en el resto de América Latina, excepto por algunos nombres que resaltan o

⁴ Marc Zimmerman, profesor de Estudios Latinoamericanos y latinos en la universidad de Illinois-Chicaho, Estados Unidos y con un trabajo amplio en diferentes países de América Latina, particularmente Centroamérica. Gabriela Baeza, profesora de literatura hispana en el Departamento de Lenguas Clásicas y modernas de la Universidad de Houston y conocedora de Latinoamérica. En el libro en mención, él y ella son coordinadores y aportan algunos artículos. También escriben en este libro: Ilena Rodríguez, John Beverly, Gregorio Bello-Suazo, Silvie Durán, entre otros/as académicos, activistas y artistas.

son noticia, pero pocas veces aparecen en los programas académicos o en las producciones que desde esta parte del continente se realizan.

En Suramérica, principalmente circula la producción de Brasil, Argentina, Chile y Colombia, por lo tanto, el acceso a la información de otros países resulta muy difícil. Si bien puede pensarse que Internet resuelve dicho problema de acceso, esto resulta ser otro “mito” del desarrollo pues, es verdad que se logran construir robustos listados de documentos, pero no siempre se pueden consultar en línea los textos completos porque no están en sistema abierto. De hecho, se constata que muchos de los libros que arrojan las búsquedas aparecen en las librerías virtuales para su compra.

Ante tales circunstancias, opté por acotar mi corpus bibliográfico a partir de tres criterios: que los textos seleccionados hicieran una reflexión sobre América Latina (no sobre un país en particular), retomar la producción de los últimos 20 años (1998 -2018) y recuperar la producción desde los dos países a los que tenía acceso (Costa Rica y Colombia). De esta manera, Internet y las bibliotecas de las universidades más importantes en cada ciudad (San José y Bogotá) me dieron la entrada a una amplia e importante producción que me resultó muy enriquecedora. fue la colección de Clacso titulada *Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño*, disponible de manera virtual, la cual:

(...) es un emprendimiento editorial de CLACSO destinado a promover el acceso a la obra de algunos de los más destacados autores de las ciencias sociales de América Latina y el Caribe. En su primera etapa, la colección constará de 50 títulos, entre volúmenes individuales y compilaciones, reuniendo el aporte de más

de 350 autores y autoras de diversos campos disciplinarios, países y perspectivas teóricas. (Tomado de su página Web: <http://www.clacso.org.ar/antologias/>)

Esta colección cuenta con cuatro series: Trayectorias, Países, Voces silenciadas y Miradas lejanas. De estas, seleccioné la serie *Países*. Cada una de estas ediciones recopila discusiones que, a juicio de los/as coordinadores de cada edición, dan cuenta de la producción de conocimiento sobre el país en particular. Sin embargo, lo tomé como referente y no como corpus central por dos razones. La primera, porque cada edición por país es independiente y, en esa medida, definió tanto el corte temporal como los textos seleccionados para la compilación, por lo tanto, mientras la antología de Nicaragua inicia con un texto de 1968, otras antologías comienzan con textos de 10 años después, lo que representa una fractura temporal que me dificultaba tomar la obra en su totalidad como material empírico. Dado lo anterior decidí hacer una revisión general de la obra y tomar solo algunos textos, según los objetivos y criterios de mi indagación.

La segunda razón es porque a la fecha de escritura de esta tesis, solo había 18 antologías publicadas, de las cuales cuatro correspondían a países del Caribe: Antillas Francesas y Holandesas, Haití, Cuba y República Dominicana; diez compilan el pensamiento de los países de sur América, Brasil, Ecuador, Uruguay, Argentina, Chile, Bolivia, Colombia, Paraguay, Perú y Venezuela; y finalmente, en cuanto a Centroamérica, se habían publicado cuatro antologías (México, El Salvador, Panamá, Nicaragua), pero no se contaba aún con la de Costa Rica y, ya que fue uno de los países

en los que llevé a cabo el trabajo con colectivos sociales, lo consideraba importante para el análisis.

La colección, sin embargo, me permitió incluir autores que por mi desconocimiento y por las lógicas de Internet nunca hubiesen aparecido en mi sistematización. Por supuesto, la lectura de los textos me llevó a otros autores y ante la gran bola de nieve que ello significaba, tuve que dejar por fuera muchas referencias. El ejercicio de sistematización lo llevé a cabo mediante una matriz de análisis general que, posteriormente, agrupé por Centroamérica, Costa Rica y Latinoamérica; es decir, cada uno de los libros y textos revisados los organicé en esas categorías, con el propósito de encontrar continuidades y fracturas, así como de facilitar mi regreso a los textos en el momento de escribir ([Anexo 2. Matriz de sistematización. Ejemplos de sistematización](#)).

En relación con lo dicho al inicio de este apartado, me ubiqué en planteamientos de la teoría enraizada, con la que me permití realizar el análisis de los textos académicos desde categorías emergentes que fueron tomando lugar a partir del hallazgo de discusiones, temáticas y abordajes transversales, no tanto la frecuencia numérica de temas que coincidían en los textos, sino más bien los sentidos proporcionados por sus autores y autoras que esgrimían argumentos con perspectivas similares, referencias bibliográficas también afines y discusiones cercanas. Operativamente esto significó que en las matrices se combinaran resúmenes de textos, citas textuales, comentarios y observaciones propias, resaltados de colores y subrayados.

Con ese arcoíris de códigos, empecé a leer pacientemente las matrices para identificar ejes y sentidos que fui anotando en otro documento. Allí desarrollé un

ejercicio de descripción de cada eje con ideas sueltas o llamados de atención y citas textuales. Al final del ejercicio, tenía 37 temas diferentes, que decidí agrupar y relacionar. Esos temas se constituyeron en los asuntos tratados en cada capítulo de este documento.

1.4.2. Segundo paso: el trabajo con los colectivos

Cuando presenté el proyecto, tenía una serie de criterios para la selección de los colectivos, los cuales me fueron muy útiles al momento de definir mi acompañamiento y trabajo de campo. El primer escollo a resolver era con qué tipo de organizaciones trabajaría, así que, en ese momento, elaboré una “definición” de acuerdo con las formas organizativas. Seguidamente, se transcriben las definiciones, tomadas de mi proyecto de candidatura del año 2015:

Institución: Son organizaciones con grados de institucionalización muy alto y que, en su mayoría, o están en el marco de disciplinas claramente establecidas (medicina, psicología, derecho, etc.) o trabajan en alianza con organizaciones del estado o internacionales muy institucionales. En un alto porcentaje, las instituciones dependen económicamente de los recursos de esas organizaciones y por ello hay una alta presión a estar alineadas con políticas e ideologías de las organizaciones con quienes trabajan. Hay que decir, sin embargo, que algunas instituciones no tienen esta dificultad porque subsisten gracias al cobro que hacen por sus actividades profesionales (asesorías, intervención, etc.).

Al interior de las instituciones, se establecen relaciones mayormente jerárquicas entre sus integrantes y, por ejemplo, tienen organigramas con dirección vertical. En otros casos, son las disciplinas o roles específicos los que

definen esas relaciones (médico/ enfermera; psiquiatra/ educadora especial, etc.). Teniendo en cuenta lo anterior, pueden darse varias formas de relaciones: horizontales entre colegas (médicos, abogados, enfermeras/os), con niveles de jerarquía (directores/as, coordinadores, auxiliares, etc.) y como prestadores de servicios en donde los sujetos que atienden son entendidos como beneficiarios.

Frecuentemente las instituciones para personas con discapacidad, mujeres o LGTB, toman la forma de centros de rehabilitación médica, de educación especial o de atención psicosocial; también se encuentran fundaciones de apoyo, religiosas o solidarias que frecuentemente centran sus acciones en procesos médicos, psicológicos, de salud o de formación laboral. Para el caso de esta investigación, las instituciones resultan justamente muy subordinadas a un orden social dominante que no son de interés para este trabajo.

Organización. Esta forma de nombrar tiene muchos significados y, en tal sentido, presenta ambigüedades. En primer lugar, se entiende como un término genérico para nombrar cualquier tipo de “agrupación de personas”, por lo tanto, bajo este nombre caben las instituciones, grupos sociales, colectivos, empresas, etc., con mayor o menor grado de institucionalización. Este sentido genérico hace que la palabra tenga “apellidos”; es decir, esté acompañada de otro sujeto para clarificar lo que se quiere decir: organización empresarial, organización social, organización colectiva, entre muchos más.

Un segundo sentido alude a un tipo de organización muy formal y de amplia cobertura, casi siempre nacional o incluso transnacional: Organización de

los Estados Americanos, Organización Nacional de Trabajadores, Organización Mundial de la Salud, Organización Nacional Indígena, para citar algunos ejemplos. Como puede deducirse, la o las organizaciones congregan diferentes grupos u organizaciones y, al igual que el sentido de institución, aluden a niveles de formalización muy alta y compleja que tampoco son del interés de esta investigación.

Grupo. El grupo, al contrario de la organización se ubica en un nivel muy micro del funcionamiento social, aunque también constituye una forma genérica de nombrar a “agrupación de personas” y, por lo tanto, en esa etiqueta se incluyen el grupo de amigos, grupo de estudio, grupo de pintura, etc. El grupo tiene reglas internas que, sin embargo, no generan relaciones institucionales o formalización de las mismas, aunque pueden llegar a rutinas y objetivos muy específicos de alcance localizado.

Para darle mayor especificidad, se ha hablado de “grupos sociales” para aludir a tipos de organización un poco más formales o para identificar a los grupos que tienen algún tipo de acción política y que, en razón de ello, tienen un nivel más definido de organización, impacto social e incluso de movilización social. Sin embargo, se presta para muchas ambigüedades y mantiene el nivel de generalidad que se definió anteriormente, razón por la cual no resulta muy apropiado para este trabajo en particular.

Colectivos sociales. En los últimos años esta forma de nombrar ha tomado fuerza porque otorga a los grupos dos sentidos muy importantes: 1) un carácter local que

dialoga con problemas o inquietudes globales, lo que denomina Ulrich Beck como “local”, y una característica relacionada con resistencia o movilización social. En tal sentido, como veremos ahora “el colectivo social” y el “movimiento social” están muy emparentados haciéndose difícil, en muchas ocasiones, su diferenciación. Voy a detenerme en esa forma de organización social porque, como espero demostrar, es el tipo de grupo que me interesa para la investigación.

Opté por esta última definición dada mi experiencia previa de trabajo con colectivos en torno al género, lo rural, al medioambiente, sindicatos u organizaciones de jóvenes o profesores/as. Así que tenía una idea de cómo funcionaban y sobre todo cómo se nombraban. Si bien en algunos momentos del documento se usan como sinónimos colectivos u organización, y ciertamente es también como ellos se nombran, para esta investigación los seis grupos tienen más características de colectivos que de organizaciones sociales, de acuerdo con los conceptos antes mencionados; esto lo expondré con detalle en el capítulo V. Me interesa aquí puntualizar que la definición de con quienes concretamente trabajar fue relativamente sencilla en Colombia, porque tenía contactos de varios años que me permitieron hacer la propuesta y esperar que fuese aceptada. Caso contrario sucedió en Costa Rica, en donde no contaba con dicho acercamiento.

Debido a que debía desplazarme a este país, lo cual significaba tramitar permisos por tiempos definidos en la universidad en la que trabajaba, decidí aprovechar mi

estancia de investigación⁵ para adelantar también el trabajo de campo. Así, cuando fui aceptada en el INIE, adelanté una búsqueda por Internet de colectivos y organizaciones que cumplieran con las características antes descritas. A partir de esa búsqueda, escribí varios correos electrónicos en los que explicaba someramente los propósitos de la investigación y solicitaba un contacto más directo para una primera conversación. Sin embargo, los resultados no fueron los más satisfactorios, pues, salvo dos organizaciones, no recibí respuesta.

En tales circunstancias, me di cuenta de que el camino era distinto, se requería un contacto más personal y cercano; por ello, en la definición de los colectivos específicos para trabajar en este país, fue clave el apoyo de mi directora de tesis la Dra. Patricia, quien me contactó con la profesora María Flórez-Estrada⁶ y ella, a su vez, me puso en comunicación con Rafaella Sánchez Mora⁷, quien me sugirió los tres colectivos y me presentó con ellos. Tanto con la profesora María como con Rafaella tuve varias conversaciones sobre el objetivo de la investigación y el tipo de grupos/colectivos con quienes esperaba trabajar. Más que un tema en particular en el que se enmarcaran los colectivos, fuimos especificando asuntos como:

- Que tuvieran posturas interdisciplinarias, intersaberes o intersectoriales. Es decir que, si bien su base de enunciación estuviese atado a un asunto particular (género,

⁵ La estancia de investigación la realicé en el el Instituto de Investigación en Educación (INIE) de la Universidad de Costa Rica y el Doctorado de Educación de la misma unidad académica.

⁶Docente de la Universidad de Costa Rica e investigadora del Centro de Investigación en Identidad Cultural Latinoamericana de la misma universidad.

⁷ Profesional del Centro de Investigación en Estudios de la Mujer de la Universidad de Costa Rica.

discapacidad, etc.) involucraran otros problemas sociales que les permita intercambios con otros grupos.

- Que sus acciones colectivas vincularan actores sociales diversos: diferentes edades, razas y etnias, o que involucraran lo rural y lo urbano, o que se articularan con instituciones de distinto formato (estado, comunitarias, organizadas, etc.).
- Que sus reivindicaciones estuvieran en torno a la búsqueda de formas alternativas de vida; es decir, que se inscribieran en discursos y/o prácticas que, de alguna manera, interpelaran discursos o lógicas universales, tradicionales.
- Que tuvieran por lo menos dos años de constitución, para contar con una trayectoria que fuese posible seguir y caracterizar.
- Por supuesto, que estuvieran dispuestos a compartir sus experiencias, sus conocimientos, sus reflexiones y sus prácticas; que aceptaran participar en la investigación.

Con estos elementos de partida y después de varias conversaciones en torno a la posibilidad de trabajar con algunos grupos, Rafaella me puso en contacto con la Colectiva Caminando (colectivo de mujeres contra la violencia y el femicidio), Siwo Alar (colectivo de hombres trans) y Astradomes (colectivo de mujeres trabajadoras del servicio doméstico). Como ya explicaré en detalle, cada uno tiene unas acciones y luchas particulares; sin embargo el tema de género está presente en los tres, con un énfasis o lugar distinto en su accionar.

Llegué a Costa Rica en agosto 25 y rápidamente Rafaella me puso en contacto con los colectivos, con quienes desarrollé un trabajo intensivo por tres meses (septiembre, octubre y noviembre de 2017). En las dos primeras semana nos conocimos y establecimos los acuerdos, la agenda y los aportes *in situ* de mi permanencia en cada grupo. De allí en adelante, mi trabajo consistió en organizarme para estar presente en las diferentes actividades a las que me invitara cada uno de los grupos.

Debo decir que con Astradomes y la Colectiva Caminando tuve la oportunidad de integrarme a varios eventos y acciones que tenían previstas hacer en esos tres meses. Con Siwo Alar, debido al momento por el que pasaban como grupo, fui invitada a un proceso de revisión de las acciones y sentidos del colectivo, con el fin de ajustar y redefinir su camino. En tal sentido, solo asistí a una actividad externa que tenían programada, lo demás fueron encuentros con extensas conversaciones sobre sus metas y deseos personales y grupales para proyectarse en los años siguientes.

Además de estos espacios compartidos, revisé sus páginas web y materiales divulgativos o pedagógicos (audios, folletos, etc.) que me proporcionaron. La sede de cada uno de estos colectivos está en San José y fue en donde estuve la mayor parte del tiempo. Sin embargo, con la Colectiva Caminando viajé hasta Hojancha, para ver una de sus apuestas performativas. En todos los casos llevé diarios de campo y, siempre que me fue posible, tomé registros en audio, video y/o fotografía.

En Colombia, el trabajo se desarrolló con IBI-Tekoa (colectivo urbano/rural que defiende la Pachamama), Asociación Comunitaria Fortaleza de la Montaña (jóvenes urbano/rurales defensores del territorio); Corcunpaz (organización social de reserva

campesina). El eje, en estos colectivos, es el territorio, cómo se le entiende y se le apropia. También, aunque comparten discusiones y bases conceptuales similares, son sus contextos específicos los que les dan matices distintos.

Como lo expresé anteriormente, con IBI-Tekoa y Fortaleza de la Montaña ya había trabajado unos años antes en proyectos con la Universidad Central (Bogotá), así que fue la posibilidad de dar continuidad a una relación que hemos venido construyendo. Por esa razón, si bien el periodo de trabajo específico en el marco de la tesis doctoral estuvo entre junio de 2018 y octubre de 2019, algunas veces traigo discusiones o actividades del 2017 pues hacen parte de mi historia con los dos colectivos. A Corcunpaz, llegué por intermedio de una compañera de trabajo, quien me invitó para apoyar un taller de cartografía social en el que participaban integrantes de este colectivo. Logré una relación muy fluida en este taller, lo que me llevó a proponerles que me permitieran acompañarlos en el marco de la tesis doctoral y aceptaron. Con ellos estuve durante el 2019 (marzo-noviembre).

Los tres colectivos se ubican en áreas rurales de tres municipios “ceranos” a Bogotá⁸. El trabajo realizado con ellos, se llevó a cabo entre su sede, normalmente en la cabecera municipal, y las fincas ubicadas en distintas veredas y corregimientos del municipio. También con ellos hice registros en audio, video y fotografía y llevé diarios de campo.

⁸ La división política en Colombia está dada por los departamentos (32), que a su interior se dividen en municipios (1.103). Bogotá se denomina Distrito capital y se halla dentro del departamento de Cundinamarca. Cundinamarca es uno de los departamentos más grandes del país y cuenta con 116 municipios entre ellos Cabrera (a seis horas de Bogotá), Guasca (a tres horas) y Sopó (a 30 minutos). Dependiendo del número de habitantes y los recursos que tienen, los municipios pueden además subdividirse en veredas.

Cada una de estas organizaciones tiene unos fines concretos por los que lucha día a día. En unos, con presencia más fuerte de los jóvenes; en otros, con adultos, pero en todos los casos con un grupo humano comprometido con su causa. Ninguno de ellos se asume como colectivo de la diferencia; sin embargo, sus temas y la manera en la que trabajan se conectan completamente con los elementos que, al final de este documento, he caracterizado como *Pensamiento de la diferencia latinoamericano*.

Con cada uno de los colectivos tuve una agenda que fue consensuada, según tiempos y necesidades. También cada uno me pidió productos o aportes específicos para la organización (estos aspectos se detallarán en el capítulo V). Con todos, construí una relación que me ha llevado a mantener actividades, conexiones y, sobre todo, muchos deseos de volverles a ver.

Si tuviera que dar un nombre a las metodologías utilizadas, diría que se enmarcan en las de carácter participativo; sin embargo, no quisiera nombrarlas con tanta contundencia porque, por un lado, el asunto de lo participativo guarda para mí un profundo respeto, y por otro lado, justamente estaba en modo experimentar o mejor flexibilizarme frente a las prácticas de los colectivos.

En cuanto al primer punto, no es momento de presentar mis reflexiones en torno al concepto de participación, pero sí me gustaría explicitar que para mí es más que estar presente, implica transformación de los contextos, y creo que en tres meses de trabajo, ni siquiera en tres años de trabajo intermitente, puedo afirmar que he transformado. Creo, en cambio, que puedo hablar de involucramiento, de dejarme llevar por los ritmos de

cada colectivo y encontrar mi propia manera de fluir, descubriendo con cada uno qué era lo mejor que podía dar.

Así, para algunos fui más escucha y pretexto para pensar en voz alta (Siwo Alar); para otros, herramienta para acercarse a otros/as sujetos y recoger historias (Astradomes, Fortaleza de la Montaña, Corcunpaz); para otros, fui apoyo, gestión y propiciadora de tareas pendientes, como sistematizar, escribir, etc. (IBI-Tekoa, Astradomes). En este marco, ¿cuáles fueron los métodos? Escuchar atentamente, ser muy intuitiva, ser buena conversadora y tratar de registrar todo lo posible.

Llevé a cabo observación participante pues caminé, ayudé a pegar cintas, participé en ferias, preparé alimentos, realicé talleres, tomé fotografías, entre muchas otras actividades. Todas esas actividades se iban confeccionando a medida que se debían hacer los eventos o se iban definiendo acciones. Por supuesto, con diarios de campo, con grabaciones de audio y otros formatos, registré todos los acercamientos que me fueron posibles.

También hice entrevistas, muy pocas con los integrantes directos de cada colectivo, pues con ellos/as fueron más bien conversaciones. Solo en algunos casos puntuales utilicé el formato de entrevista abierta; por ejemplo, con Astradomes, para reconstruir la historia del grupo y colocarla en su página web. Las entrevistas semiestructuradas fueron utilizadas para llegar a otros/as integrantes del grupo que no tenían una permanencia mayor en él o como herramienta para producir historias de vida de miembros de la comunidad que interactúan o se ven beneficiados con las acciones de estos colectivos. Específicamente, con los tres grupos de Colombia, entrevistamos

hombres y mujeres mayores (abuelos y abuelas), campesinos y campesinas jóvenes y algunas autoridades de los municipios, como parte de un trabajo de recuperación de historias locales que se habían propuesto los tres colectivos.

La fotografía no fue intencionalmente usada para trabajar el territorio, más bien, como en el caso de Colectiva Caminando y de IBI-Tekoa, hizo parte de los acuerdos con respecto a mi aporte para el grupo; este material pasó a hacer parte de su historia y archivo colectivo, con fines de divulgación. Los métodos específicos solo puedo describirlos y explicarlos en contexto, pues emergieron en el acompañamiento, asunto que desarrollo en el capítulo V.

Desde que empecé a diseñar el proyecto, pasando por la ejecución de la investigación y hasta este proceso de escritura, me he referido a mi trabajo, como un proceso de acompañamiento, aunque no lo haya conceptualizado. Después de esta experiencia y con base en los resultados, me reafirmo en esa “metodología”. Según el Diccionario de la Real Academia Española, acompañar significa por lo menos cinco cosas:

- “1) Estar o ir en compañía de otra u otras personas.*
- 2) Juntar o agregar algo a otra cosa.*
- 3) Existir junto a otra o simultáneamente con ella.*
- 4) Existir o hallarse en una persona.*
- 5) Participar en los sentimientos de alguien”.*

Creo que eso fue exactamente lo que hice: construir una relación a partir de estar en compañía con los colectivos pero, poco a poco, esa relación devino en coexistencia. Existir con los otros, las otras y les otros que me llevaron, como podrá percibirse más adelante, a participar en sus sentimientos, historias, sensaciones, saberes. Acompañar, ir junto a otro/a/e y construir con él/ella/elle caminos, preguntas, reflexiones y acciones.

Finalmente, con todo lo expuesto hasta el momento debo decir, como ya lo enuncié en la introducción, que mi apuesta metodológica transversal fue el tejido. Saberes previos propios y colectivos, experiencias, vivencias, insumos y distintas herramientas me permitieron dar forma a mis reflexiones. Yo no sabía tejer, y aunque muchas veces hice intentos por aprender, fue en un taller con Fortaleza de la Montaña (hace ya unos tres años), que aprendí, no solo a crear puntadas sino el sentido colectivo que tiene el tejido. En el 2019 me encontré con Elvira Espejo y entendí que tejer, además de una práctica ancestral y colectiva, es un saber sobre la vida, la organización social y comunitaria, sobre las definiciones que nos constituyen como sujetos y sobre las relaciones entre lo humano y lo no humano. Así pues que decidí tejer mi tesis doctoral.

1.4.3. Un contexto de producción. Reflexión (In) necesaria

Reflexión (in) necesaria. *IN*, es decir que va hacia dentro, que partieron de sucesos externos y que me atravesaron vitalmente, quedándose dentro de mí para acompañar muchas de mis actividades con los colectivos y el ejercicio de escritura. Necesaria porque aludo a varios acontecimientos que han conmocionado, y me refiero a ellos porque no podemos pasar de largo por este tipo de asuntos sin que nos pronunciemos, sin que los miremos a la luz de nuestros ejercicios académicos, sin que los

veamos en el marco de los conocimientos que se tejen desde lugares no hegemónicos. (In) necesaria, para mí como mujer, como académica, como humana, como ser de la vida... No es una reflexión teórica, académica, es un sentipensar, un sentipienso de contexto que conmocionó las condiciones de producción de esta investigación.

Mientras estuve en desarrollo del doctorado y, particularmente de mi trabajo de tesis, tres acontecimientos se dieron que marcaron pulsaciones y reflexiones en este proceso de formación. Una de carácter más local, otro con un carácter global y el otro mundial. Si bien diacrónicos, los tres hechos tienen una conexión muy importante relacionada con lo que he denominado en este trabajo, las propuestas y luchas de un *pensamiento de la diferencia en América Latina*.

El primero de ellos, el llamado “paro agrario”, que tuvo lugar en Colombia en el 2013. No me marcó porque esta movilización fuera algo nuevo en el país, pues, desafortunadamente, el campo y los/las campesinos/as han tenido un trato displicente y de olvido por parte del Estado, lo que ha provocado que cada vez haya más y más demandas por parte de este grupo de personas. Lo que llamó mi atención y me dejó una importante marca en el recuerdo fue la confluencia –que nunca antes había visto– de muchos sectores del país.

Inició el 10 de agosto, como una marcha de campesinos de una parte de la región andina colombiana; poco a poco y después de 19 días, se convirtió en una gran movilización nacional con marchas en todo el país, a la que se unieron sectores tan diversos como estudiantes y profesores universitarios, académicos, transportadores del servicio público, camioneros, centrales de abastecimientos, comercio, medios de

comunicación, tenderos, ciudadanos/as urbanos y ciudadanos/as del campo, comunidades indígenas y afros, entre muchos otros.

Sobresalió una lógica organizativa y una exposición argumentativa por parte de los/as campesinos/as, que llevó a un acuerdo general en torno a la necesidad de proteger al sector agrario en el país. El paro agrario no solo visibilizó a este sector económico, social y cultural del país, sino que los/as presentó como un grupo que da sustento a la economía de esta nación, pero también a la vida misma. Cuando los alimentos empezaron a escasear, se reconoció que más allá del dinero o del poder, lo que estaba en juego era la supervivencia, y esa yacía en manos de nuestra población rural.



Figura 2. Izquierda: Estudiantes apoyando el paro agrario, tomado de Colombia Informa (2013). Derecha: Paro agrario en París, tomado de Revista Semana (2013).

El paro agrario produjo una mesa de negociaciones en la que empresarios, campesinos de diversos sectores (papa, panela, cebolla, maíz, arroz, etc.) y gobierno se sentaron en igualdad de condiciones, para tomar medidas de fondo sobre este sector económico, social y cultural; también logró un consenso nacional sobre la importancia de la vida, y de los trabajadores del campo como preservadores de ella. Seis años después,

no se puede decir que se hayan producido cambios sustanciales, pero sí puede asegurarse que este grupo de personas ganó respeto y admiración generalizada en la población, que por muchos años tuvo una mirada más bien de desprecio. Hoy se da legitimidad a sus demandas, y sus salidas a la calle para reclamar sus derechos, tienen el apoyo de la mayoría de los ciudadanos. El paro agrario fue un momento de “conciencia” de la población colombiana frente a su vulnerable situación, causada por las políticas desarrollistas y explotadoras.

En el año 2019, el mundo se conmocionó debido a lo que se denominó “Ola de protesta global 2019”, la cual tuvo brotes simultáneos o diacrónicos en diferentes partes del mundo. Iniciaron a finales de 2018 y se intensificaron en 2019, con algunos episodios en 2020 (que se detuvieron por la crisis mundial ocasionada por el COVID-19). Marchas que se llevaron a cabo en países de Europa, África, Medio Oriente, Asia y Latinoamérica. Ríos de personas que se tomaron las calles para protestar por asuntos tan disímiles como la pobreza, la democracia, la educación, la salud, las migraciones, los animales, el medio ambiente, entre muchos otros. La ola de protestas de 2019⁹ tuvo por lo menos tres elementos dignos de revisar.

Primero, la diversidad de asuntos que salieron a la luz pública y que develaban una crisis del sistema económico y político; tanto el capitalismo como la democracia, estandartes de esta modernidad, se vieron impugnados, interpelados y cuestionados frente a las realidades de miseria y pobreza económica, cultural y social a la que son sometidos

⁹ *En este artículo se presenta un panorama general y resumido de cómo transcurrió esta ola de protestas:* <https://www.aa.com.tr/es/mundo/el-2019-a%C3%B1o-de-las-protestas-en-el-mundo/1682091>

los pueblos. Así, corrupción, educación, fraudes electorales, leyes arbitrarias, asesinatos de líderes y lideresas, incremento de precios en productos, privatizaciones de servicios básicos, entre muchos otros, se constituyeron en banderas de protesta que miles de personas de diferentes ideologías, clases sociales y procedencias ondearon ante los entes de poder y control.

Segundo, la novedad de cómo se hace la protesta. Algo que ya se había empezado a ver con otras movilizaciones pero que en esta ola se hizo vívida: la alegría y el arte como formas de movilización por encima de la violencia. Las gentes salieron a las calles y convocaron a la música, a la danza, al carnaval, a la solidaridad. Cacerolazos, tambores, pitos, cánticos, instrumentos musicales, caras maquilladas, malabares, títeres y toda clase de puestas en escena se tomaron avenidas enteras para alzar gritos de protesta cargados de esperanza. Como lo diría Arturo Escobar, *mundos en movimiento*, que mostraron la necesidad de cambiar y transformar desde lógicas de vida, no de muerte¹⁰.

[#SomosArtistasNOTerroristas](#)

Video 1 Artistas graban este video en protesta de la estigmatización que se hizo a los jóvenes que participaron en las marchas de Colombia. Universidad Distrital, Bogotá, Colombia. Noviembre 2019.

Tercero, la solidaridad *glocal*, para usar el concepto del sociólogo alemán Ulrich Beck. Si bien los países que marcharon tenían luchas particulares, las cuales respondían a sus contextos específicos, la prolongación de estas movilizaciones fue generando una especie de “solidaridad compartida”, que conectó demandas de muchas partes del mundo

¹⁰ *Por supuesto, se debe indicar que también hubo saqueos, incendios, vandalismo, violencia y enfrentamientos muy fuertes entre fuerza pública y manifestantes, los cuales cobraron la vida de jóvenes marchantes y policías. Sin embargo, quienes vivimos y quienes ya han estado reflexionando sobre este fenómeno describen esta ola de movimientos con un sello artístico y cultural, que si bien se venía manifestando en otros momentos, en el 2019 alcanzó una visibilización y se constituyó una práctica de lucha compartida.*

y que dejó ver que, cualesquiera fueran las causas específicas, había una lucha más generalizada, que brotaba tanto en el norte como en el sur, de Oriente a Occidente: pensar la vida en condiciones dignas de existencia.



Figura 3. Manifestantes franceses meten a Colombia en grafiti sobre protestas. Tomado de Periódico Digital Pulzo (2019).

El 2020 nos trajo el COVID-19 (también llamado popularmente, coronavirus). Algo que para la mayoría del mundo no era más que uno de los tantos virus que se propagan cada año, o un tema de películas distópicas, el COVID-19 se constituyó en una pandemia que está azotando a la población de todos los continentes¹¹. El virus puso en evidencia la inoperancia y crisis de los sistemas sobre los que descansa el capitalismo; desnudó la miseria en la que cientos de personas viven en todo el mundo y ha permitido ver

¹¹ Con excepción de Corea del Norte, Turkmenistán, Kiribati, Tonga, Palau, Nauru, Tuvalu, por lo menos hasta diciembre de 2020. Fuente Periódico El Mundo: <https://www.nacion.com/el-mundo/paises-sin-coronavirus-registrado-en-su-territorio/3I2FS6H2HNGABAEIZKXATE4KGM/story/>

una radicalización entre las fuerzas que tratan de mantener su *status quo* y quienes claman por un cambio profundo. Por primera vez en mucho tiempo, la humanidad se dio cuenta de su fragilidad, de la real posibilidad de su aniquilación por algo tan pequeño y poderoso como un microorganismo. El coronavirus nos obligó a encerrarnos, a cambiar prácticas de relacionamiento, a extrañar la calle y sentir tedio por las tecnologías –a pesar que se reconoce que también han sido importantes para sobrellevar la pandemia–, a transformar ciertas prácticas de consumo y, en general, a ser más conscientes de lo que hacemos y lo dejamos de hacer.



Figura 4. Sobre la cuarentena. Tomada de Facebook personal (2019).

Pese a las muertes y la pobreza, el COVID-19 también ha dado espacio para pensar la vida y preguntarnos si como vivimos es la manera adecuada de hacerlo, o como lo planteó en su momento Slavoj Žižek¹² (2020):

¹² Slavoj Žižek (Eslovenia, 1949) es filósofo, sociólogo, psicoanalista y crítico cultural.

Pero quizás otro virus ideológico, y mucho más beneficioso, se propagará y con suerte nos infectará: el virus de pensar en una sociedad alternativa, una sociedad más allá del estado-nación, una sociedad que se actualiza a sí misma en las formas de solidaridad y cooperación global. (...) Mi modesta opinión es mucho más radical: la epidemia de coronavirus es una especie de ataque de la “Técnica del corazón explosivo de la palma de cinco puntos” contra el sistema capitalista global, una señal de que no podemos seguir el camino hasta ahora, que un cambio radical es necesario. (p. 22)

Yo no podría asegurar si se le dará un grave golpe al capitalismo que “reinvente al comunismo” pero lo que sí se está evidenciando es que salió a la luz pública todas las contradicciones del sistema universal operante. El confinamiento y el Covid-19 han traído viejas luchas, como aquellas que discuten el trato que le damos al medioambiente, a las maneras de relacionarnos entre los seres humanos y los otros seres del planeta, a la injusticia, a la desigualdad

Asimismo, visibilizó actores de la sociedad que, despreciados o poco tenidos en cuenta, han resultado importantes para sostener la existencia: los/as campesinos/as, las personas del aseo; los transportadores, todo el personal de salud (no solo los/as médicos/as), los guardias de seguridad, los y las cuidadoras, entre muchos/as otros/as.

Le dio un respiro al planeta, y a las personas, una pequeña luz de conciencia para pensar en torno a lo que el llamado desarrollo le hace a él y, por extensión, a todos/as nosotros/as. Podríamos decir que el COVID-19 es un *phármakon*: veneno y medicina al

mismo tiempo. Veneno porque enferma y mata, colapsa los sistemas, incrementa las malas condiciones de existencia material, encierra, se experimenta pérdida de libertad, aísla, etc. Medicina porque detiene el aceleramiento cotidiano, contrajo la devastación, limpió el aire y el agua, potenció solidaridades y despertó en muchos/as la conciencia.



Figura 5. El COVID-19 y el planeta. Tomado de La Bruja Aisha, Facebook personal (2019).

¿Y cuál es la relación de estos tres acontecimientos con las reflexiones que se plantearán a lo largo de este documento? Que ponen, una vez más pero a gran escala, en evidencia la crisis civilizatoria en la que estamos. Descubren que el modelo económico, social, político, cultural que hemos seguido hasta el momento está poniendo en riesgo la misma existencia de la humanidad y la de otros seres.

Estos tres acontecimientos, por un lado, reiteran el diagnóstico, el malestar en torno a las fracturas y quiebres que está presentando el modelo de sociedad que seguimos desde hace ya siglos y, por otro lado, nos aboca a pensar si llegó el momento de pensar “más allá de la modernidad”. Pensar en otras alternativas que hagan frente al único molde que se ha replicado a lo largo y ancho del mundo.

Contrariamente a lo que se podría imaginar, nuestra salud no vendrá de la imposición de fronteras o de la separación, sino de una nueva comprensión de la comunidad con todos los seres vivos, de un nuevo equilibrio con otros seres vivos del planeta. Necesitamos un parlamento de los cuerpos planetario, un parlamento no definido en términos de políticas de identidad ni de nacionalidades, un parlamento de cuerpos vivos (vulnerables) que viven en el planeta Tierra. El evento Covid-19 y sus consecuencias nos llaman a liberarnos de una vez por todas de la violencia con la que hemos definido nuestra inmunidad social. La curación y la recuperación no pueden ser un simple gesto inmunológico negativo de retirada de lo social, de cierre de la comunidad. La curación y el cuidado sólo pueden surgir de un proceso de transformación política. Sanarnos a nosotros mismos como sociedad significaría inventar una nueva comunidad más allá de las políticas de identidad y la frontera con las que hasta ahora hemos producido la soberanía, pero también más allá de la reducción de la vida a su biovigilancia cibernética. Seguir con vida, mantenernos vivo como planeta, frente al virus, pero también frente a lo que pueda suceder, significa poner en marcha formas estructurales de

cooperación planetaria. Como el virus muta, si queremos resistir a la sumisión, nosotros también debemos mutar. (Preciado¹³, 2020,p.184-185)

Efectivamente estos acontecimientos nos han movido local, global y planetariamente y clamamos por volver a la normalidad y, aunque en algún momento parezca que eso se da, creo que no volveremos a los mismo (y con ello no quiero decir que a algo mejor); considero que ya quedó una huella de estos sucesos que alientan a los colectivos sociales y a las nuevas epistemologías a seguir constituyéndose y consolidando. Estos acontecimientos le dan sentido a reflexiones como las que presento en este texto porque sin duda están permeadas por la necesidad de nuevas racionalidades.

¹³ Paul B. Preciado (España, 1970) es un filósofo transgénero, destacado por sus aportes a la teoría queer y la filosofía del género. Ha sido discípulo de Ágnes Heller y Jacques Derrida.

CAPÍTULO II - PENSAR, CONOCER, SABER EN AMÉRICA LATINA

El título de este documento requiere ser explicado y discutido a la luz de los resultados de la investigación que originó su nombre. Como se dijo anteriormente, el desarrollo de este proceso implicó una serie de decisiones metodológicas, conceptuales y teóricas que no solo proporcionaron el marco general de la investigación, sino que obligaron a posturas y precisiones importantes. Por lo anterior, en este capítulo presento algunas discusiones de corte teórico y epistemológico que permitirán ir abriendo el debate, al tiempo que voy construyendo mi posicionamiento en torno a tres asuntos transversales a la investigación: pensar (saber/conocer), América Latina, diferencia.

2.1. ¿Por qué pensamiento?

Si se opta, como lo hice desde el proyecto de investigación, por una reflexión desde marcos y teorías críticas y, particularmente desde perspectivas como la decolonialidad, la subalternidad o las epistemologías del sur, resulta imposible entrar en materia sin referirme a lo que entiendo por pensamiento y producción de conocimiento. La idea más generalizada y extendida respecto al concepto de pensamiento tiene que ver con una actividad humana racional individual que se genera en la mente y que permite explicar, organizar y dar respuesta a la misma acción humana y la manera como las personas han constituido su mundo.

Desde otra aproximación, la idea de pensamiento se refiere al conjunto de discusiones y formas de explicación que caracterizan una época, una disciplina o una corriente del conocimiento. Así, pueden encontrarse discusiones en torno a un

pensamiento filosófico y otro científico (o intelectual); aparecen tipos de pensamiento como el crítico, analítico, inductivo, creativo, etc.; o se clasifica según el uso que desde una disciplina se indique que este tiene: formulación de leyes (pensamiento lógico) o que explica la conducta humana (pensamiento lateral), entre muchos otros. Ahora bien, es importante decir que han sido la psicología y la filosofía las disciplinas que más se han interesado en dar cuenta de eso que significa pensar.

Para el interés de este trabajo, más que definir y hacer un profundo desarrollo de las maneras como se ha entendido la idea “del pensamiento”, centraré la atención en algunos elementos que constituyen ejes transversales de la discusión, los cuales alimentaron el desarrollo de este estudio. Sin embargo, a lo largo del documento, la idea de pensar o del pensamiento se fue configurando como esa particular manera de entender o acoger las realidades sociales; particular no porque sea única o individual, sino porque posee características que le permiten distinguirse de otras formas de pensar.

En el conversatorio realizado por la revista *Nómadas* para celebrar los 25 años ininterrumpidos de su existencia, los antropólogos colombianos, Eduardo Restrepo y José Fernando Serrano¹⁴, enunciaban el pensar como un “Reflexionar sobre el mundo, un ejercicio para romper el sentido común, que se hace de manera individual y colectiva; se trata de producir un espíritu, un sentido” (Restrepo, 2019) y “Producir movimiento, desacomodar, abandonar la zona de confort y aventurarse a nuevas preguntas” (Serrano, 2019). En otro contexto, el boliviano Juan José Bautista, plantea que no se trata de un mero ejercicio de la mente, no hace referencia solo al razonamiento, sino a la toma de

¹⁴ Tomo sus palabras de las intervenciones que hicieron en el evento y que fueron grabadas en audio pero del cual no hubo documento escrito.

autoconciencia sobre lo que significa producir conocimiento en el mundo contemporáneo; es decir:

(...) el sentido de la pregunta por lo que sea el pensar hoy, parece que obliga ahora a pensarla ya no en sentido abstracto sino concreto, es decir, en este presente ya no sería tan fundamental pensar lo que ella sea en sí misma, como si el tiempo fuese normal, sino pensar las condiciones de posibilidad del pensar mismo, porque estas condiciones son las que ahora estarían en peligro, porque pueden desaparecer. (Bautista, 2014, pp. 75-76)

Por tanto, el pensamiento y el pensar constituyen un movimiento que van afectando los contextos porque van explicitando preguntas, ideas, imágenes y caminos para interpelar y conducir el mundo social. En este marco, y retomando a Bautista, se hace necesario ver y encontrar en ese pensamiento desde que lugares y en que condiciones se produce. Ahora bien, hay también una hegemonía en esa comprensión del pensamiento, instaurada desde la Modernidad, y tiene que ver, por lo menos, con cuatro aspectos: su carácter racional, es decir su eje en la razón; su centralidad en lo individual; la presunción de universalización, de explicación válida para todos los contextos; y la idea de quiénes son los que pueden pensar.

2.1.1. La razón como eje del pensamiento

Es preciso iniciar esta discusión recordando que, desde Occidente, se definió una manera de organización de la vida cuya centralidad fue la razón. “La muerte de Dios” no solo significó un vuelco hacia “el hombre” como ser supremo con control sobre la naturaleza y el propio ser humano, sino que definió un sentido del conocimiento que

permitiera este dominio. No es que antes el hombre no controlara su existencia, sino que se justificaban sus acciones por mandatos divinos que no podían refutarse por encontrarse más allá de la tierra y de la humanidad. En tal sentido, el desplazamiento que se hace del teocentrismo al antropocentrismo pretendió, ante todo, dotar de explicaciones terrenales los procesos sociales, políticos y culturales. Este movimiento requería de un ser humano racional que tuviera la capacidad de despojarse de sus sentimientos y de sus sentidos míticos para ordenar la vida de una manera que fuera creíble por todos, que no diera lugar a dudas y se asumiera como verdad.

La racionalidad instrumental que ha caracterizado este desencantamiento del mundo ha transformado la autorreflexión y la capacidad individual de decidir del sujeto moderno en una coraza inviolable, cuya función parece ser la de protegerlo contra su propia subjetividad. La incertidumbre, el desorden y la multiplicidad que caracterizan la vida misma pasaron a convertirse en los monstruos de la modernidad. (Hidalgo, 2014, p.3)

Este revestimiento del hombre con su atuendo de razón, dio origen a la objetividad como episteme para pensar el mundo. Así pues, la objetividad implicaba estar fuera de, en un lugar dominante y preponderante para ver a distancia; significaba no involucrar sentimientos en la producción de conocimiento para no contaminarlo con las sensibilidades del individuo; suponía hacer la división entre razón y no razón con el fin de reconocer y dominar las segundas y así permitir que la primera emergiera para asegurar la construcción de un conocimiento veraz. Con la premisa de la objetividad, el

mundo se cosificó y se volvió cuantificable de manera tal que era posible verlo, describirlo y usarlo.

En dicho marco de discusión, se legitimó el conocimiento científico por su cualidad objetiva, negando cualquier expresión de conocimiento que no se lograra desprender de su subjetividad y etiquetándolo como premoderno, mítico y, por lo tanto, no aceptado. De esta manera, se establece una distinción entre saber y conocimiento; el saber estaría más cerca de la experiencia, de las prácticas más íntimas sobre lo vital, en donde la intuición y la afección (cómo se/nos afecta/mos) son fundamentales. Esta forma de entender el saber está vinculada a la necesidad de analizar la situación o práctica vital con el fin de darle un sentido propio. En cuanto a los conocimientos, “se trata de saberes que se constituyen como dominios inventariados, catalogados y organizados en sistemas que remiten a teorías” (Cubides, 2012, p. 12); por lo tanto, tendrían que ver con un proceso intelectual, abstracto, que privilegia y requiere de la razón y la lógica

Ahora bien, esta escisión entre saber y conocimiento es propia de una epistemología dominante que utilizó la ciencia y sus métodos no solo para separar razón y sensibilidad, conocimiento y experiencia, sino, particularmente, para constituir una jerarquía que legitimara una forma de saber y no otra; en este caso, el conocimiento sobre el saber. Este último quedó relegado a las prácticas no civilizadas o no racionales, mientras que el conocimiento se entendió como aquel científico, de la ciencia o de la academia.

Desde esta perspectiva, se instauraron los conocimientos universales que deslegitimaron, o por lo menos invisibilizaron, los saberes de la experiencia. Así, la

episteme moderna occidental¹⁵ es alterofóbica, autocentrada, que no reconoce alteridad epistémica. Dentro de esta lógica, el pensamiento se constituye conocimiento; es decir, razón, y su legitimidad está en la capacidad de explicar objetivamente el mundo.

Una inflexión importante que se hace a esta forma de entender el pensamiento, desde las teorías críticas y desde las apuestas y reflexiones latinoamericanas, tiene que ver con devolverle al pensamiento el cuerpo, la sensibilidad y la experiencia como elementos de producción de conocimiento; sentipensar¹⁶, como lo planteara el sociólogo colombiano Fals Borda. Un pensamiento que se hace en el saber-hacer y que requiere de razón y pasión, cuerpo y corazón. Pensamiento que se halla tanto en los campesinos y en las comunidades originarias como en muchos/as intelectuales de América Latina, cuya producción de conocimiento ha estado ligada al activismo, al acompañamiento de la lucha social y al reconocimiento del saber popular.

Empero, aparece el *Racionalismo* que promulga el Logos-centrismo cuyo absolutismo de la razón ha perjudicado la capacidad de que científicos sociales

¹⁵ Me referiré a “modernidad occidental” para enfatizar en lo que autores como Robles (2012) y Esterman (2012) consideran que se desarrolló con características particulares en Europa y Estados Unidos y que bebió de dos “pozos espirituales: de un lado de la sabiduría semita (judeo-cristiana), y, por otro lado, de la filosofía helénica (grecorromana). Mientras la primera fuente le heredó a Occidente el hijo pródigo de la “historia” y de la perspectiva trascendente en la “escatología”, la segunda le regaló la hija pródiga de la “verdad eterna”, de la “ciencia” y “tecnología” (Esterman, 2012, p. 3).^[15] Ambos autores y otros, de manera propia, describen esta modernidad centrada en la razón, que tiene como eje el progreso y el desarrollo con predominancia y dominio del hombre sobre otros seres vivos, con una lógica acumuladora y consumista, que niega el pasado y no admite regreso alguno a él por considerarlo arcaico y primitivo. Dicen estos autores; sin embargo, que esta “modernidad occidental” ha sido la hegemónica, pero que en otros países del mundo, incluso nuestros indígenas, tienen otra modernidad que acepta el progreso y el desarrollo pero desde lugares muy diferentes a la modernidad que se ha instalado en gran parte del planeta.

¹⁶ Fals Borda reconoció que la noción de sentipensar la tomó prestada de los campesinos momposinos (Costa Atlántica colombiana), para denotar aquellas personas que combinan en todo lo que hacen el hacer, la pasión, la cabeza y el corazón.

puedan crear una ciencia autentica, de la misma manera, ocurre con el filósofo al momento de pensar desde las “circunstancias y realidades” propias del contexto, pues bien, esto indica que el filósofo al instrumentalizar el uso de la razón deja de lado el sentir el mundo. (...) En ese orden de ideas, el ser también se encuentra en la razón poetizante en la que se deposita el sentimiento. De manera que, sentir también es pensar, por eso las sensaciones que se están percibiendo en el *aquí* y el *ahora* son vivencias y modos de vida, por ende, cuando se logra pensar con el sentimiento nos entregamos a la capacidad de valorar la existencia, no desde el logos sino desde el pathos, un sentimiento que también es lenguaje y como tal es acepción del mundo. (Rincón, 2015, p. 185)

Desde los Estudios Sociales de la Ciencia (ESC), en su vertiente crítica, que hace un reconocimiento de la diversidad, se ha optado por hablar de conocimientos, en plural, para otorgar la legitimidad y el estatus a lo que de manera peyorativa se ha llamado saber. En cualquier caso, si bien los conocimientos implican todas las formas de conocer, el saber tendría una diferencia en tanto incorpora necesariamente lo sensible y la experiencia. Saber y conocer como formas de aprehender el mundo, no separados sino más bien como combinación para lograr complejas formas de entender y de pensar.

En tal sentido, esta investigación apuesta por el sentipensamiento como eje de comprensión de lo que se produce en América Latina y en los colectivos sociales; es decir, que se reconoce un saber/hacer que nace de la experiencia, de la reflexividad; un saber/hacer que combina razón, ciencia, sentires, mitos, etc. Así, en este documento, se apuesta por los conocimientos, en plural, y se entiende entonces que los saberes son

conocimientos. Por lo tanto se usará indistintamente conocimientos y saberes para dar cuenta de la producción de conocimiento que se produce desde los colectivos.

2.1.2. El individuo como eje de la producción de conocimiento

Las sociedades premodernas y antiguas se caracterizaban por un fuerte lazo de lo comunitario, de lo gregario y, ya que el proyecto moderno occidental debía alejarse cuanto pudiera de ese lugar asociado al pasado, requería de un concepto que diera cuenta de la nueva organización social y política que se pretendía agenciar. Así, surge el concepto de individuo como eje articulador de las relaciones sociales y a través del cual se crea una nueva diferenciación: sociedad/individuo.

La sociología comprensiva [en nuestro sentido] trata al individuo aislado y a su obrar como la unidad última, como su "átomo", si es que se nos admite esta peligrosa comparación. (...) El individuo constituye, para ese modo de consideración, el límite y el único portador del comportamiento provisto de sentido. Ningún giro expresivo que parezca apartarse de él puede enmascarar este hecho. Pertenece a la índole, no solo del lenguaje, sino también de nuestro pensamiento el que los conceptos con que es aprehendido el actuar hagan aparecer a este con el aspecto de un ser fijo, de una formación semejante a una cosa o a una "persona" que lleva vida propia. Lo mismo sucede, y hasta particularmente, en la sociología. Conceptos como "Estado", "feudalismo", "corporación" y otros parecidos designan, para la sociología, en general, categorías que se refieren a modos determinados de actuar en sociedad, y, por lo tanto, su tarea consiste en

reducirlos a un actuar "comprensible", lo cual significa, sin excepción, al actuar de los hombres participantes. (Weber, 1990, pp. 187-188)

No es que la sociología y, en general, el conocimiento moderno occidental, desconozcan a la sociedad o a la colectividad, lo que sucede es que esta aparece subordinada a la acción de los individuos y se entiende como acoplamiento de individuos y como la suma de sus acciones. Esta escisión fue importante para afianzar un metarrelato que se sustentaba en la capacidad del individuo para salir adelante si aprovechaba los recursos y oportunidades que el Estado le ofrecía. Alcanzar el progreso era una opción personal y requería la capacidad para tomar las mejores decisiones en las dinámicas económicas y sociales que se presentaban.

El concepto de individuo ha servido en gran medida para justificar varios discursos: el de los derechos y deberes para la regulación social; el voto para la democracia representativa, la propiedad privada para la acumulación del capital, entre otros. El individuo se erige como el eje de organización y con él se erosiona –o por lo menos se espera hacerlo– la colectividad tanto para el accionar político como para la producción.

Esta lógica se trasladó a la producción de conocimiento, cuya imagen generalizada fue la del científico en solitario que produce saber en un laboratorio. De esta manera, aparece la autoría individual que, actualmente, se ha radicalizado con la propiedad intelectual y las patentes. Se legitimó una forma de investigación en la que el científico recoge información a partir de “unos informantes” –que se constituyen objetos

de investigación— carentes de conocimiento y de historia, lo que justifica su autoría en la producción de conocimiento.

Lejos de esa concepción, esta investigación apostó por un reconocimiento de los otros como productores de conocimiento, como sujetos activos en el proceso de investigación y, por lo tanto, como coautores de muchas de las reflexiones y discusiones que se presentan en este texto. La producción de conocimiento como un ejercicio colectivo y no individual permite vínculos entre el saber/hacer y entre el saber/afectarse/sentir porque solo en las relaciones con otros se materializan estas dinámicas de la vida.

Según lo decíamos páginas atrás con Elvira Espejo y Clifford Geertz, ante la inminencia de unos saberes que están en sujetos colectivos resulta, por lo menos incómodo, pensar a un solo individuo como autor supremo y, en consecuencia, vale la pena intentar un pensamiento que se configura entre los diálogos que establece el sujeto individual y comunitario consigo mismo, con otros, con la naturaleza y con sus contextos.

2.1.3. El sujeto autorizado para producir conocimiento

Lo dicho anteriormente constituye la base para comprender por qué el pensamiento se considera una función de algunos “iluminados”. Efectivamente, al escindir el saber del conocimiento y la experiencia del saber, se promovió una jerarquización y división entre quienes eran autores legítimos de producción de conocimiento y quienes no. Todavía en la actualidad se plantea que “el intelectual” es un sujeto con características particulares que le permiten producir conocimiento, incluso se

afirma que las organizaciones sociales se configuran en torno al hacer, mientras que el intelectual en torno al pensamiento; se requiere de alguien que piense y construya marcos teóricos y explicativos de lo que hacen las comunidades y los grupos sociales porque ellas y ellos no tienen las herramientas para hacerlo, debido a su interés en la acción. Javier Antonio Torres, en diálogo con la obra de Helio Gallardo, nos dice que, hablando del pensamiento, una manera naturalizada de la modernidad, se basa en una división del trabajo que otorga a unos cuantos la condición natural de pensar, mientras le deja a otros/as una condición de pensamiento manual. Así pues, se produce un:

(...) universal o genérico denominado “intelectual” (que) anula las determinaciones particulares de los intelectuales “populares” (líderes de obreros, activistas sociales, educadores populares, mujeres con teoría de género, jóvenes anti-idolátricos, etc.), que intentan articular un conocimiento desde sus específicos lugares de lucha epistémica, cuya finalidad es comprender-incidir-transformar esos espacios: la familia, la iglesia, el trabajo, su sexualidad, etc. Personas concretas en sus relaciones asimétricas de producción y reproducción (económica, política, libidinal, etaria, étnica, religiosa, etc.) de su vida fáctica y potencialmente transformable, pero que no pertenecen estrictamente al estamento intelectual del Penthouse. (2010, pp. 17-18)

Puesto que el conocimiento es racional y objetivo, no puede producirse en la euforia de lo comunitario, que se mueve por las solidaridades y lo emocional. Además, su localización restringida no les permite a los colectivos hacer extracciones, teorías, e

interpretaciones globales y universales, sino que se queda en referencias locales, puntuales y de poco impacto. Así se justifica la figura del intelectual o académico, que tiene la capacidad y la formación para comparar, hacer comprensiones densas y proponer pensamiento para la sociedad. Se justifica también la vieja división entre teoría y práctica, según la cual la primera tiene una valoración superior a la segunda y, lógicamente, aquella se hace en el seno de las universidades con sujetos formados en la academia, mientras que esta se hace en las comunidades con sujetos formados en la vida colectiva.

Desde esta perspectiva podría decirse que se mantiene la separación entre labor/economía/ámbito privado/hogar y acción/política/ámbito de lo público/ágora que nos propone Hanna Arendt. En su clásico libro *La condición Humana* (2000), la autora plantea que en el ámbito de lo privado se ubicaban a los esclavos, las mujeres y los niños y las niñas que representaban el mundo de la labor y de la economía, lo cual suponía una imposibilidad de participar en la polis:

Para ellos [los griegos], se requería un espacio determinado y construido para la política: la polis. Aún dentro de la polis, se requería ser ciudadano libre para ejercerla (...) para ejercer la política, también era indispensable dejar atrás la seguridad del hogar, en donde se quedaban los esclavos laborando y las mujeres dedicándose a la familia. (Arendt, 2009, pp. 116-118).

Es evidente que, en esta lógica de organización social, quienes podían reflexionar, discutir y socializar su pensamiento estaban libres de trabajo que ocuparan sus mentes y cuerpos –en palabras de Arendt eran sujetos de acción–; son hombres (así en masculino) que estudiaban y leían todo el día, que podían después ir al ágora a escuchar y conversar con otros maestros y ocupaban el espacio de lo público. Entre tanto, las mujeres, los menores y los esclavos mantenían su ser (cuerpo y pensamiento) ocupados en las labores de la casa –sujetos de labor–, sumidos en un estado de oscuridad que pertenecía al ámbito de lo privado.

Esta misma división, de lo que podríamos llamar hoy el trabajo intelectual y el trabajo manual, también se evidenció en la Edad Media, cuando los sacerdotes y filósofos pasaban tiempos infinitos en las bibliotecas, mientras las mujeres, los campesinos y los niños lo hacían en el mercado, el campo y la casa. Labor y acción que para nuestra reflexión más contemporánea significa práctica y pensamiento; una división del trabajo intelectual entre unos sujetos que, de manera individual, producen el conocimiento (el oficio del filósofo, del intelectual, del académico) y otros/as que lo operativizan o concretan en lo cotidiano (los sujetos sociales y colectivos).

Esta escisión entre teoría y práctica y, por lo tanto, entre los sujetos que la desarrollan, se vería impugnada desde América Latina con propuestas como la Investigación Acción Participativa (Fals Borda, colombiano), la pedagogía para la liberación (Pablo Freire, brasilero) o la comunicación transformadora (Mario Kaplún,

argentino)¹⁷, entre otras, que cuestionaron la falsa división entre teoría y práctica, así como la negación de producción de conocimiento en el seno de los colectivos y comunidades.

2.1.4. *La pretensión de universalidad*

La racionalidad de la modernidad permitió erigir fábricas, escuelas, hospitales y muchas otras instituciones que operaban desde modelos que, en primer lugar, se aplicaban para todos de la misma manera y, en segundo lugar, buscaban la homogenización de los procesos, de los productos y de las personas. Bajo esta perspectiva se estandarizaron procedimientos médicos, se implementaron modelos educativos y se elaboraron leyes, entre otros.

El conocimiento operaba como mecanismo para sustentar estas instituciones que regulaban la vida de los sujetos, en tanto definían parámetros y procedimientos para llevar a cabo procesos de disciplinamiento aceptados y legitimados (Foucault, 2005 [1975]). Así por ejemplo, la educación se organizó desde paradigmas evolucionistas y del desarrollo que definieron a qué edad, qué cosas, en dónde y para qué se debía aprender, al tiempo que señalaba quiénes eran los encargados de enseñar. De esta manera, se aseguraban asuntos como quiénes estudiaban y por cuánto tiempo, quiénes entraban en la vida productiva y para qué.

¹⁷ Si bien la obra de cada uno de estos autores es extensa y en ella, como totalidad, se puede reconstruir su postura sobre esta división entre teoría y práctica, para los propósitos que aquí se mencionan puede consultarse: Borda, 1991, *Acción y conocimiento: cómo romper el monopolio con investigación - acción participativa*; Freire, 1968, *Pedagogía del oprimido*; y Kaplún, 1985, *El comunicador popular*.

Por su parte, los hospitales homogenizaron los conceptos de salud/enfermedad y desarrollaron una cuidadosa taxonomía en torno a la enfermedad, que dio lugar a procedimientos y tratamientos estandarizados. La historia se configuró lineal (por épocas que van de lo primitivo a lo desarrollado), con hitos fundantes en donde se resaltaban las acciones de los héroes (así en masculino). En el campo de lo jurídico, se definieron leyes que describieron delitos, procedimientos y penas, a partir de conductas generalizadas. Desde el conocimiento social se constituyeron explicaciones que justificaron las divisiones entre países desarrollados y no desarrollados y, por lo tanto, se identificaron fórmulas (económicas, sociales, legales, etc.) para lograr el desarrollo según un modelo aceptado.

Los ejemplos anteriores permiten argumentar que el conocimiento producido en el marco de la modernidad occidental sustentaba relatos, los cuales parecían abarcar a todo tipo de sujetos y sociedades. En ese orden de ideas, la democracia, los Estados/nacionales y el capitalismo se constituyeron en modelos políticos, sociales y económicos legitimados para definir lo que era una sociedad moderna, y así desarrollar las tecnologías y prácticas para sostener o corregir –en caso de desviaciones– el modelo de sociedad establecido.

Sin embargo, en parte por los desencantos que produjeron las promesas no cumplidas por la modernidad occidental¹⁸, estos relatos universales se comenzaron a confrontar a finales del siglo XIX y principios del XX, con las contribuciones de pensadores como Max Weber y Edmund Husserl. No obstante, hubo que esperar casi un

¹⁸ *Hay que recordar que la modernidad se sustentó sobre tres pilares importantes, los cuales se originaron sobre los principios de la Revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad. A su lado, la autonomía, el desarrollo, la distribución de la riqueza, el bienestar para todos, entre otros asuntos se constituyeron en las promesas incumplidas de la modernidad, así lo expresaron autores como Benjamín, Nietzsche, Baudelaire, Derridá y Lyotard.*

siglo para que tal debate recrudeciera con la emergencia de los postulados posmodernistas que cuestionaron abiertamente los llamados grandes relatos. Debates originados en una sociedad que, pese a todos los intentos por disciplinar y homogenizar, generó resistencias y fracturas a esos modelos universales.

Las vertientes críticas del pensamiento han erosionado no solo la centralidad de la razón del conocimiento sino su pretensión de universalidad y, con ello, han puesto en el debate asuntos que se consideraban incuestionables como: quiénes tienen la verdad, quiénes y en dónde se produce conocimiento y qué fines persiguen esos conocimientos.

Sobre estos debates descansa esta investigación, que reconoce saberes múltiples, contextualizados y localizados, los cuales dialogan con procesos globales; conocimientos que se configuran desde el pensar, pero también desde el hacer, y que involucran no solo la razón sino la pasión y, por lo tanto, tienen lugar en las instituciones legitimadas para su producción (escuela, universidad, etc.) así como en el seno de los movimientos sociales y la vida comunitaria contemporánea o ancestral. Este pensamiento que busca puentes entre el conocimiento científico e intelectual y el llamado popular o de los colectivos y las comunidades, separados por una visión colonial del conocimiento.

2.2. *¿Por qué América Latina?*

Desde la construcción del problema y la pregunta de esta investigación, ya evidenciaba profundas dificultades para asumir América Latina como marcador para delimitar la indagación. Me movía una intención, anclada en las discusiones decoloniales, de visibilizar y dar cuenta de la producción de conocimiento que desde esta región se

desarrollaba y que por años se despreció –incluso al interior de ella misma– por su estigma de subdesarrollada, en vías de desarrollo, del tercer mundo, etc. Sin embargo, desde el mismo momento en que empecé a construir la pregunta de investigación, ya me cuestionaba ¿a qué estoy llamando América Latina?

Es preciso recordar que la intención de esta investigación era dar cuenta de la existencia o no de un pensamiento de la diferencia en la región y caracterizarlo. Para ello, y previos acercamientos al tema, se identificaban dos fuentes de indagación: el conocimiento formal producido desde la academia y el que se hace desde los colectivos. Con estos horizontes me lancé al ejercicio de investigación que después de un largo proceso evidenció las dificultades que tenían dichas intenciones.

Era imposible abarcar la producción de conocimiento de toda América Latina, pues, si bien no toda está publicada ni siempre ha sido visibilizada, constituye un corpus muy amplio que resultaría interminable para el ejercicio que aquí se pretendía hacer. La variedad temática desde donde se puede tomar esta producción, así como su cantidad me llevó a una primera decisión: solo retomaría lo que hubiese sido escrito en clave de región; es decir, no asumiría las reflexiones locales o particulares por países, sino que sistematizaría la producción de autores y autoras que han hecho reflexiones acerca de América Latina.

La segunda decisión que tomé fue realizar un acercamiento a ciertos temas relacionados con los ejes de reflexión propios de los países en donde estaban los colectivos con lo que trabajé, es decir Costa Rica y Colombia. Esto no con el propósito llevar a cabo un ejercicio comparativo, sino, por el contrario, para ubicar histórica y

localmente los debates que en dichos países se han dado, y así ofrecer comprensiones contextualizadas.

La tercera, y quizás para mí la más reveladora de las decisiones, fue el debate mismo sobre qué entender y cómo a lo que llamamos América Latina, encontrándome con un elemento que me permitió precisar y ganar coherencia con el sentido de la investigación: qué se nombra y cómo nombrar a la región. Como expondré a continuación, una discusión que se ha venido construyendo y que aún tiene mucho camino por recorrer.

2.2.1. Abya Yala: Resistencia y reivindicación

Existe un consenso general de esta denominación para referirse a los países de habla Española, portuguesa y francesa que hacen parte del continente americano (un criterio más territorial e idiomático); sin embargo, corrientes indigenistas y antirracistas consideran que esta tiene un origen eurocéntrico que desconoce los pueblos existentes antes de los procesos colonizadores. Asimismo, otras corrientes encuentran que es un término de gran connotación hegemónica, agenciada desde un país dominante (Estados Unidos), que busca cierta unificación en torno a él para mantener dominación política y económica.

En medio de estas discusiones y la necesidad de nombrarse, se esgrimen argumentos en torno a la lengua, a un pasado común de dominación, ya sea de las colonias españolas o más ampliamente europeas (para incluir Portugal y Francia, principalmente). “América Latina” o Tierra de Américo, recuerda al comerciante

Américo Vespucio, quien patrocinó y lideró varios viajes al “nuevo mundo” hacia 1505 y, por lo tanto, constituye una denominación hegemónica y colonial, que viene siendo fuertemente impugnada en los últimos 20 años.

En medio de tal discusión emerge Abya Ayala, que se ha ido proponiendo como una manera de nombrar a la región y que daría cuenta del proceso de descolonización y sus respectivas reflexiones. Si bien aún no logra total consenso, ha ido haciendo carrera como estrategia de visibilización y de resistencia a la denominación “América”.



Abya Yala (que en lengua del pueblo Kuna significa “tierra madura”, “tierra viva” o “tierra que florece”) ha sido utilizada principalmente por los pueblos originarios para autodenominarse y hacer evidentes unas culturas y unos pueblos que existieron antes de

la colonia, desconocidos y mancillados a intereses de la modernidad occidental. Abya Yala para reivindicar el pasado de los pueblos originarios, pero también su proceso de resistencia y de permanencia en el mundo contemporáneo. Según el geógrafo crítico brasileiro, Porto-Gonçalves (2009a):

La expresión Abya Yala (vocablo Kuna) ha sido empleada por los pueblos originarios del continente para autodesignarse, en oposición a la expresión “América”. Si bien esta última había sido usada por primera vez en 1507 por el cosmólogo Martin Wakdseemüller, solo se consagró a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, cuando las elites criollas trataban de afirmarse frente a los conquistadores europeos en pleno proceso de independencia. Aunque los diferentes pueblos originarios que habitan el continente atribuyan nombres propios a las regiones que ocupan –Tawantinsuyu, Anahuac, Pindorama–¹⁹ la expresión Abya Yala viene siendo cada vez más usada por ellos con el objetivo de construir un sentimiento de unidad y pertenencia. (párr.2)

En el mismo sentido, la cubana Acela Caner Román afirma que Abya Yala ha sido la voz que más consenso ha logrado dentro de los pueblos originarios y recuerda que se discutieron otros vocablos que buscaban ese lugar de unidad:

¹⁹ *Tawantinsuyu lengua Inca que significa “Las cuatro regiones o divisiones” y que corresponde a lo que se conoce hoy como Perú, Ecuador y Bolivia. Anahuac que comprende la región del actual México y de Guatemala y que significa “lo que está entre las aguas”. Finalmente, Pindorama o “tierra buena para plantar”, como llamaban a su territorio los pobladores de las tierras guaraníes de Argentina, Paraguay y el sur de Brasil.*

Ixachilan es un término náhuatl que se traduce como Inmensidad. Esta voz era utilizada en los tiempos de los aztecas para nombrar los extensos territorios situados alrededor del Valle de México. Runa Pacha es una expresión formada por los vocablos quechua Runa, que significa gente, persona, indígena; y Pacha, que quiere decir Tierra, Mundo, Cosmos. Por ello, Runa Pacha se suele traducir como Mundo Indígena. Abya Yala, voz que en lengua kuna significa tierra floreciente o tierra madura, es el término utilizado por ese pueblo indígena — originario del istmo de Panamá y del norte de Colombia— para denominar todas las tierras que existían. Tras numerosos encuentros y reflexiones, en busca de un vocablo que —desde Alaska hasta la Patagonia— nombrara la cuna de sus ancestros, el término Abya Yala es reconocido por la mayoría de los pueblos originarios como el nombre aborigen de la gran masa continental americana. (Caner, 2014, párr..7 y 8)

Tanto Caner como Porto-Gonçalves coinciden en que fueron muchos los escenarios en los que los pueblos originarios estuvieron buscando la manera de autodenominarse y que fue en la *II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas*, realizada en Quito, en 2004, cuando Abya Yala fue utilizado por primera vez, como una manera de reafirmar los principios de espiritualidad y el derecho de autodeterminación de los pueblos originarios. Sin embargo, es en la *III Cumbre*, realizada en Guatemala en 2007, cuando se autoconvocaron como Abya Ayala y, a partir de allí, este vocablo ha sido acogido por diferentes movimientos y pueblos originarios.

Abya Yala no es solo un nombre que reemplaza al designado por la colonia, es un ejercicio de resistencia y de re-existencia que recoge una historia de dominación, invisibilización, así como de emancipación. Es una manera que los sujetos sometidos han encontrado para alzar su voz desde su propia enunciación. Según Porto-Gonçalves (2016), “América” fue un nombre impuesto para designar un “mundo” que pertenecía a las Indias Occidentales y no solo a lo que se entendió como “el nuevo mundo”, lo cual constituyó:

(...) una de las mayores violencias simbólicas cometidas contra los pueblos originarios de Abya Yala, dado que es una denominación que hace referencia a las Indias, o sea, a la región buscada por los comerciantes europeos a fines del siglo XV. De este modo, ignora que esos otros pueblos tenían sus nombres propios y una designación propia también para sus territorios. (Párr. 8)

Dado lo anterior, los pueblos originarios y los/as intelectuales que han venido transitando por teorías y perspectivas decoloniales, asumen Abya Yala como el nombre que remite a un ejercicio de construcción de identidad y constitución de sujetos políticos, el cual inicia con el cómo quieren llamarse y ser llamados y sigue con la recuperación de un pasado común y con sus posibilidades de permanecer en el mundo contemporáneo. Para Luis Macías Ambuludi (2016), líder indígena de Loja, Ecuador, Abya Yala es una lucha epistemológica y política, que parte de la posibilidad de designar y nombrar sus mundos de acuerdo con las historias y memorias de los Pueblos Originarios.

Los Estados Nación establecieron límites territoriales que obedecieron a criterios fundamentados en la propiedad privada y los procesos de conquista y colonización, contrarios a los principios de identidad, lengua y nomadismo de los pueblos que habitaban el Abya Yala, cuyas fronteras se extendieron a lo largo y ancho de los territorios y no correspondían con los límites que conocemos hoy. Por ejemplo, el pueblo Inca ocupó tierras que iban desde el sur de Colombia, pasando por Ecuador y Perú, y llegando hasta Chile. La gran civilización Maya ocupó el territorio conocido hoy como México y abarcó parte de Guatemala, Honduras, Belice y El Salvador.

Los procesos de colonización rompieron esas unidades culturales y, a cambio, constituyeron las regiones en botines, que fueron entregados por pedazos a conquistadores y emisarios del rey para su usurpación. Aún hoy, algunos de los pueblos originarios que ocupan la región de la Amazonía irrumpen las fronteras en nombre de una idea de pasado común que los convoca, pues si bien se les ubica en un lugar específico (Ecuador, Brasil, Colombia, para dar un ejemplo), su legado e historia habla de un continuo entre esos países, el cual escapa a la lógica de las divisiones que se configuraron con las colonias.

Pese a las prácticas de disolución y división en el Abya Yala, en la historia más reciente, los intentos por unir los territorios y escapar de las modernas formas de colonización, como la de Norteamérica, han estado presentes como proyectos emancipatorios. En la región de Centroamérica, por ejemplo, entre 1776 y la Guerra Civil en 1860-1865, en la que Nicaragua estuvo influenciada por el filibusterismo y por la pugna de EE.UU. por controlar la ruta interoceánica, hubo un intento de unificación, al

que se le denominó “Federal centroamericano” (que fracasó), porque “estuvo marcado por la confrontación entre las visiones normativas y voluntaristas de las élites liberales y las posiciones pragmática-resignadas de las élites conservadoras” (Pérez, 2003, p. 220), que impidieron la formulación de un proyecto común. Hacia el sur, el proyecto bolivariano que emerge de los procesos independentistas, ha intentado la configuración de un modelo propio para plantear la integración de las sociedades que se reconocen como latinoamericanas, particularmente aquellas en las que Simón Bolívar tuvo una gran influencia en el proceso de separación de España.

Con estos dos ejemplos, quiero anotar la intencionalidad que ha acompañado a la región por lograr una unidad y autonomía, que le permita nuevos referentes de identidad y reconocimiento. En esa medida, Abya Ayala surge como una propuesta que hace resonancia en diferentes comunidades, grupos y académicos, los cuales buscan maneras de autodenominarse con referentes no coloniales.

2.2.2. *Sentirse latinoamericano*

Sin embargo, Abya Yala, dicen los críticos, recoge la historia de desconocimiento, despojo y borramiento de los pueblos originarios, pero no necesariamente convoca a las sociedades modernas que se configuraron en esta parte del mundo. Quiérase o no, la región avanzó hacia proyectos –diferenciados–, propios del modelo capitalista y desarrollista fundamentado en la racionalidad moderna de occidente y, bajo la etiqueta “América Latina” o “Latinoamérica”, configuró un proceso de

identidad y un sentimiento de autorreconocimiento y unidad que, hoy por hoy, es apropiado por quienes han nacido y vivido en esta parte del mundo.



En 2017, en el marco del “Hay Festival Cartagena de Indias”²⁰, los organizadores de este importante encuentro de literatura y arte, les preguntaron a 39 escritores menores de 40 años qué significaba ser latinoamericano²¹ y sus respuestas dieron cuenta del orgullo en torno a su pertenencia a esta región y destacaron su diversidad cultural. Traigo esta referencia porque, así como estos 39 escritores latinoamericanos, una considerable parte de la población que habita estas tierras encuentran en lo “latinoamericano” una manera

²⁰*El Hay Festival es un encuentro literario y de artes que nació en Hay-on-Wye en Gales, se lleva a cabo anualmente y convoca a literatos, músicos, cineastas, entre otros. Tiene versiones internacionales, como el Hay Festival Arequipa (en Perú), Hay Festival Querétaro (en México), Hay Festival Segovia (España) y Hay Festival Medellín y Cartagena de Indias, ambos en Colombia.*

²¹*Para acceder a las respuestas de los 39 escritores y escritoras puede consultarse <https://www.bbc.com/mundo/media-43784116>*

para describirse y diferenciarse de otras formas de ser; encuentran un modo para explicar lo que implica haber nacido aquí y, por lo tanto, entraña un sentimiento de unidad a pesar de las diferencias.

Así las cosas, no resulta fácil emprender una tarea que recoja la producción de la región, pues de entrada ya hay una disputa por cómo denominarse. “América Latina” encierra un sentimiento y una manera de ser que recoge a quienes se reconocen en una historia reciente atravesada por formas de dominación modernas (poscoloniales), pero que pareciera desconocer a sus pobladores ancestrales e incluso que da a entender que acepta y se somete a las nuevas colonias forjadas desde el capitalismo y los estados modernos. Abya Yala, recupera la dignidad, la memoria y el carácter de resistencia de los pueblos originarios y, con ellos, toda una cosmogonía en torno a otros mundos posibles, pero no parece convocar a las nuevas generaciones que se han constituido en un modelo occidental de sociedad.

Justamente en este nudo de inicio frente a cómo denominarse tiene sentido y lugar esta investigación, que se teje a partir de la disputa, de la resistencia, de la diferencia. Dicho lo anterior y para ser consecuentes, utilizaré a lo largo de este escrito Abya Yala o América Latina, según lo amerite el contexto de la discusión que esté desarrollando.

2.3. *¿Por qué la diferencia?*

La categoría “diferencia” no es nueva en la historia del pensamiento humano y, de hecho, ha tenido un largo camino en la filosofía, la psicología, la antropología y la sociología, para nombrar solo algunas disciplinas que se han ocupado de ella. Como

categoría, ha tenido desarrollos desde diversas escuelas; por ejemplo, el positivismo, el estructuralismo, el posestructuralismo, entre otras corrientes del pensamiento social. Sin embargo, es desde la filosofía y la antropología que pueden encontrarse desarrollos más específicos de ella. En este apartado, propongo algunos elementos iniciales en torno a distintas entradas que han constituido lo que se entiende como “diferencia”, por ahora desde el norte global.

2.3.1. *Maestros de la sospecha*

En la filosofía, hay una vertiente denominada “pensamiento de la diferencia”, que se instala en el siglo XX y acoge a los pensadores –principalmente franceses– que hacen una crítica a la modernidad y a la lógica racional con la que se concibe:

[en esta vertiente] están los adversarios de esa moderna racionalidad y con ella del pensamiento y la teoría. Bien como pretende Derrida, con la exigencia de deconstruir todo el sistema lógico, científico y técnico al que nos hemos abocado (...) bien como lo plantea Vattimo, por desconfiar del poder de la razón humana, y renunciar a sus grandes relatos. (García, 2001, p, 201).

Los múltiples cuestionamientos a ese mundo de la razón y la ciencia van a impactar en conceptos muy arraigados, como los de sujeto, identidad, verdad, universalidad del conocimiento, entre otros. Sin embargo, este pensamiento de la diferencia tiene sus raíces en tres filósofos que se han denominado “los autores de la sospecha” y que sentaron las

bases de lo que se conoce como el pensamiento crítico: Nietzsche, Marx y Freud²². Sin la pretensión de profundizar en su obra, quiero a continuación plantear, en relación con el tema que en este trabajo me ocupa, algunos elementos que fueron importantes para las derivaciones que se sedimentaron en el pensamiento de la diferencia.

Nietzsche, no llevó a cabo una reflexión específica sobre la diferencia, sino que su obra en conjunto alude a la necesidad de aventurarse a pensar desde otros lugares, a cuestionar lo que está dado, a arriesgar formas diferentes de interpretar. En sus reflexiones invita a develar los prejuicios, así como a descubrir los juicios morales del pensamiento y del actuar. El filósofo alemán ha sido considerado uno de los autores más influyentes del XX, y aún del siglo XXI, no solo por su manera de pensar la modernidad y develar sus pretensiones sino también por su método y propuesta de escritura.

Si respecto a Nietzsche la reflexión acerca de su estilo adquiere un peso esencial, esto es porque el término denota aquí la relación indisociable que en él guarda el contenido de su pensamiento con su forma de exponerlo. Ciertamente, no es un aspecto secundario o exterior a su pensamiento el que se exprese del modo como lo hace: en aforismos, poemas, cartas, ensayos, etc., sino que es parte constitutiva de él. Para ponerlo, en otros términos, el estilo de Nietzsche tiene por sí mismo significado filosófico. Por esto, la convicción de muchos de estos nuevos lectores es que cualquier lectura interpretativa de Nietzsche que quiera hacer justicia a lo

²² *Tendría también que referirme a Martín Heidegger, quien propuso otra manera de entender el tiempo y el espacio y cuestiona la lógica direccional y lineal del tiempo planteado en el discurso dominante, constituyendo una ruptura con la lógica científica. También aborda directamente el tema de la diferencia en sus dos obras: El principio de identidad (1983) e Identidad y Diferencia (1988). Sin embargo, sigo aquí a Paul Ricoeur, quien en 1965 se refiere a Nietzsche, Marx y Freud como los "filósofos de la sospecha", por sus agudas críticas a la Ilustración y la modernidad, particularmente sus principios de verdad y razón.*

singular y radical de su pensamiento tiene necesariamente que vérselas con la cuestión del estilo (más bien, los estilos) de escritura en Nietzsche. (Muñoz, 2013, p. 42)

Efectivamente, sus importantes discusiones sobre la moral, su método genealógico y su escritura, llevaron a Nietzsche a constituirse como un pensador que traspasó fronteras y momentos históricos. Por su parte, Karl Marx, se considera el pensador que tendió un puente importante entre la filosofía y la economía para alimentar procesos revolucionarios. Partiendo de una fuerte crítica a la filosofía de Hegel, Marx pone en discusión la división entre pensamiento y realidad, el primero como abstracción y el segundo como objeto material; debate la idea de una esencia humana abstracta y propone que el ser humano está determinado por las relaciones históricas que configura con otros sujetos y con la naturaleza. Así, tanto los sujetos como las cosas, tienen un sentido histórico y material:

El primero [error de Hegel] emerge de la manera más clara en la Fenomenología, como cuna de la Filosofía hegeliana. Cuando él concibe, por ejemplo, la riqueza, el poder estatal, etcétera, como esencias enajenadas para el ser humano, esto solo se produce en forma especulativa... Son entidades ideales y por ello, simplemente un extrañamiento del pensamiento filosófico puro, es decir, abstracto. Todo el movimiento termina así con el saber absoluto. Es justamente del pensamiento abstracto de donde estos objetos están extrañados y es justamente al pensamiento

abstracto al que se enfrentan con su pretensión de realidad. El filósofo (una forma abstracta, pues, del hombre enajenado) se erige en medida del mundo enajenado. Toda la historia de la enajenación y toda la revocación de la enajenación no son así sino la historia de la producción del pensamiento abstracto, es decir, absoluto del pensamiento lógico especulativo. El extrañamiento, que constituye, por tanto, el verdadero interés de esta enajenación y de la supresión de esta enajenación es la oposición de en sí y para sí, de conciencia y autoconciencia, de objeto y sujeto, es decir, la oposición, dentro del pensamiento mismo, del pensamiento abstracto y la realidad sensible o lo sensible real. Todas las demás oposiciones y movimientos de estas oposiciones son sólo la apariencia, la envoltura, la forma esotérica de estas oposiciones, las únicas interesantes, que constituyen el sentido de las restantes profanas oposiciones. Lo que pasa por esencia establecida del extrañamiento y lo que hay que superar no es el hecho de que el ser humano se objetive de forma humana, en oposición a sí mismo, sino el que se objetive a diferencia de y en oposición al pensamiento abstracto. (Marx, 2017, p.92)

En el marco de lo que en este trabajo interesa, Marx no solo pone en discusión asuntos muy aceptados y fuertemente difundidos en su época, relacionados con la fenomenología y su acento racional, el cual divide el pensar con el hacer, sino que, a través de su método dialéctico –retomado de Hegel– propone la necesidad de estudiar a las sociedades con sentido histórico, lo que le permitirá enfatizar en sus procesos particulares y singulares en contravía de una historia lineal, universal y homogénea.

Asimismo discute y da cuenta de las diferencias que se marcan entre las personas a razón del control o no que posean del capital y de los modos de producción. Así pues, el materialismo, la dialéctica y la praxis se constituirán en ejes transversales en la obra de Marx, a partir de los cuales discute la eliminación de las desigualdades, la lucha de clases, el trabajo y el capital.

Reservado e incluso distante de la filosofía, Sigmund Freud dotó a la medicina y, particularmente a la psicología, de todo un andamiaje teórico y filosófico para una nueva manera de entender al ser humano y la cultura, que trascendieron dichas disciplinas y se constituyeron en pilares del pensamiento crítico. Para el austriaco, el ser humano no es una esencia, ni un sujeto dado y predeterminado, sino el resultado de procesos históricos, sociales y, principalmente, morales y psíquicos.

En condiciones normales nada nos parece tan seguro y establecido como la sensación de nuestra mismidad, de nuestro propio yo. Este yo se nos presenta como algo independiente unitario, bien demarcado frente a todo lo demás. Solo la investigación psicoanalítica -que, por otra parte, aún tiene mucho que decirnos sobre la relación entre el yo y el ello- nos ha enseñado que esa apariencia es engañosa; que, por el contrario, el yo se continúa hacia dentro, sin límites precisos, con una entidad psíquica inconsciente que denominamos ello y a la cual viene a servir como de fachada. Pero, por lo menos hacia el exterior, el yo parece mantener sus límites claros y precisos. (Freud, 1930, p. 4)

Freud rompe con el pensamiento racional al plantear que, contrariamente, son las pulsiones y la irracionalidad las que gobiernan nuestras vidas. Hace una distinción entre lo que nos va constituyendo, que serían los instintos (la sexualidad, la agresividad, el placer, entre otros -de lo que la cultura nos dice que huyamos-) y la realidad, una imposición que busca, justamente, controlar y dominar nuestras pulsaciones. En este marco de tensión entre lo que somos y lo que socialmente se nos dictamina que seamos, el ser humano se configura en esquizofrenia permanente y desarrolla sentimientos de culpa que impiden su felicidad:

Esto bien puede haber trastornado la estructura de mi estudio, pero corresponde por completo al propósito de destacar el sentimiento de culpabilidad como problema más importante de la evolución cultural, señalando que el precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de felicidad por aumento del sentimiento de culpabilidad. (...) El estudio de las neurosis, al cual debemos las más valiosas informaciones para la comprensión de lo normal, nos revela situaciones harto contradictorias. En una de estas afecciones, la neurosis obsesiva, el sentimiento de culpabilidad se impone a la consciencia con excesiva intensidad, dominando tanto el cuadro clínico como la vida entera del enfermo, y apenas deja surgir otras cosas junto a él. Pero en la mayoría de los casos y formas restantes de la neurosis el sentimiento de culpabilidad permanece enteramente inconsciente, sin que sus efectos sean por ello menos intensos. (Freud, 1930, pp. 58-59)

Como salida a esta infelicidad, dice Freud, el ser humano necesita del psicoanálisis al que propone como vía de escape para liberar al inconsciente, a lo reprimido por dictamen de la sociedad y así encontrar un equilibrio entre sí mismo y la cultura.

Los pensadores de la sospecha, entonces, son precursores de la crítica a la modernidad y desataron toda clase de cuestionamientos en torno a cómo se había entendido –hasta ese momento– la ciencia, la sociedad, las relaciones de poder, el sujeto; de igual manera, dejaron, a modo de legado, tres métodos: la genealogía, la dialéctica histórica y el psicoanálisis, como herramientas revolucionarias para producir conocimiento. A partir de sus ideas y de la manera como las produjeron, se generarán importantes desarrollos en diferentes partes del mundo, particularmente en Francia, en cuyo seno se anidó el “pensamiento de la diferencia”.

2.3.2. *Filósofos de la diferencia*

Lyotard, Deleuze, Foucault y Derrida²³ hacen de toda su obra una ruptura con el pensamiento lógico y la filosofía metafísica. Aunque la historia los ubica como autores posmodernos, algunos de ellos se resistieron a dicha etiqueta y prefirieron entenderse como críticos de la modernidad, en cuya coincidencia, sin embargo, no es posible establecer una unidad de pensamiento o un objeto común de investigación. Al contrario, como intentaré dar cuenta a continuación, desde diversos campos problemáticos y discusiones teóricas –bebiendo particularmente de los filósofos de la sospecha– propondrán reflexiones trascendentales que constituyen un corpus importante para las

²³ *El orden obedece solamente a un criterio de fecha de nacimiento: Lyotard en 1924, Deleuze en 1925, Foucault en 1926 y finalmente Derrida en 1930*

ciencias sociales y la filosofía contemporánea. No pretendo en este documento hacer una lectura exegética de la obra de cada uno de ellos, sino poner en relieve algunos elementos de sus desarrollos teóricos que dialogan directamente con mi eje de interés: la diferencia.

Jean-François Lyotard²⁴, puso en evidencia el resquebrajamiento de los grandes relatos de la modernidad. A través de toda su obra, pero particularmente de *La condición posmoderna* (1979), explica con detalle no solo la caída de los grandes metarrelatos, sino que justifica la necesidad de acabar con ellos, en tanto constituyen explicaciones abarcadoras que desconocen e impiden el surgimiento de lo distinto, de las diferencias. Particular atención pone Lyotard al lenguaje, en el que anuda su discusión sobre la diferencia, pues considera que el relato de la modernidad desconoció los distintos juegos del lenguaje y, en esa medida, las diversas versiones de la vida.

La diferencia, como la presenta el filósofo francés, tiene que ver con la imposibilidad de ese lenguaje hegemónico de traducir o dar cuenta de una situación en particular. Por lo tanto, “hacer justicia a la diferencia significa instituir nuevos destinatarios, nuevos destinadores, nuevas significaciones, nuevos referentes para que la sinrazón pueda expresarse y para que el querellante deje de ser una víctima” (Lyotard, 1977, p.25).

Para Lyotard, la aceptación de las diferencias, dentro de lo que él denomina “juego del lenguaje”, implica también aceptar los conflictos que surgen en el marco de la heterogeneidad del lenguaje. La filosofía debe visibilizar las diferencias y defenderlas de

²⁴ Puede también consultarse de Lyotard, para el tema particular que nos ocupa, *La diferencia* (1983).

los relatos universales y homogeneizantes; debe dar cabida y espacio a los pequeños relatos (*petit récits*) que se configuran en los intersticios de los relatos totalizadores.

Guilles Deleuze continua las discusiones que en torno a las sociedades de control y del capitalismo hicieron Nietzsche, Kant y Foucault –entre otros– e incorpora su reflexión sobre la diferencia, que entiende como devenir, como movimiento constante, como cambio²⁵. Se opone al discurso de la identidad que se fundamenta en la representación y la estaticidad del sujeto, ese sujeto moderno, individual y universal:

El yo pienso es el principio más general de la representación, es decir, la fuente de esos elementos y la unidad de todas esas facultades: yo concibo, yo juzgo, yo imagino, yo me acuerdo, yo percibo; como los cuatro brazos del cogito. Y, precisamente, sobre esos brazos se crucifica la diferencia. Cuádruple grillete donde solo puede ser pensado como diferente lo que es idéntico, parecido, análogo y opuesto; siempre es en la relación con una identidad concebida, con una analogía juzgada, con una oposición imaginada, con una similitud percibida como la diferencia llega a ser objeto de la representación (Deleuze, 2002, p 213)

En *Diferencia y repetición* (1968), considerada por muchos como una de las obras capitales del autor e incluso una de las más representativas del siglo XX, argumenta que, paradójicamente, lo que se repite es la diferencia, pues esta se configura en el devenir, cuya intensidad revela una experiencia. De esta manera, Deleuze cuestiona la linealidad del tiempo y, en cambio, nos proporciona una compleja mirada de “lo mismo”. La

²⁵Sus reflexiones sobre la diferencia las concretará en obras como *Spinoza y el problema de la expresión* (1968) y *Diferencia y repetición* (1968).

intensidad de la experiencia fragmenta el tiempo y lo constituye múltiple; por lo tanto, en sus palabras, la repetición asegura la vida misma y, en ese volver sobre la vida, se reafirma la diferencia.

Por su parte Michel Foucault, el reconocido teórico del poder y del disciplinamiento, nos proporciona una variada y profunda reflexión en torno a los dispositivos de control que se agencian a través de las instituciones propias de la modernidad: las escuelas, los hospitales y las cárceles, con las cuales –según el autor– se configuran subjetividades sometidas. El filósofo francés prestó principal atención a los “otros” que, según sus discusiones, interpelan dichas instituciones: los locos, los anormales, los homosexuales, los convictos²⁶. Además de proporcionarnos evidencias sobre cómo se configuran “subjetividades otras”, nos revela la utilidad que estas tienen para las sociedades modernas occidentales, en tanto no solo dan sentido a las instituciones y al control que ellas ejercen, sino que justifican todo un orden de poder/saber (conocimiento especializado), que se encarga de caracterizar y clasificar “esas anormalidades”:

Lo normal se establece como principio de coerción en la enseñanza con la instauración de una educación estandarizada y el establecimiento de las escuelas normales; se establece en el esfuerzo por organizar un cuerpo médico y un encuadramiento hospitalario de la nación capaces de hacer funcionar unas normas generales de salubridad; se establece en la regularización de los procedimientos y

²⁶ *Puede consultarse particularmente Los Anormales (1999), Historia de la locura (1963), los tres libros sobre Historia de la sexualidad (1976 y 1984, respectivamente) entre otros.*

de los productos industriales. Como la vigilancia, y con ella la normalización, se torna uno de los grandes instrumentos de poder al final de la época clásica, se tiende a sustituir o al menos a agregar a las marcas que traducían estatutos, privilegios, adscripciones, todo un juego de grados de normalidad, que son signos de adscripción a un cuerpo social homogéneo, pero que tienen en sí mismos un papel de clasificación, de jerarquización y de distribución de los rangos. En un sentido, el poder de normalización obliga a la homogeneidad; pero individualiza al permitir las desviaciones, determinar los niveles, fijar las especialidades y hacer útiles las diferencias ajustando unas a otras. (Foucault, 2005, p. 112).

Para el autor, las sociedades se han construido sobre un paradigma de normalidad que cambia y se afina con el tiempo y que permite establecer relaciones de diferenciación y jerarquización para sostener relaciones de poder, control y sometimiento entre quienes son normales y quienes no lo son. Foucault nos dirá que “esos” a quienes no se les puede juzgar dentro de los cánones jurídicos establecidos, a quienes no se les puede nombrar con certeza o a quienes no se les puede integrar de manera adecuada a la cotidianidad de la sociedad, se les somete al principio de la diferenciación y se definen como lo anormal. Para ellos, que desafían la ley, existirán maneras de encausarlos y devolverlos a la normalidad.

Finalmente, Jacques Derrida es reconocido como el padre del deconstructivismo, sobre el que precisa que

“Il faut entendre ce terme de « déconstruction » non pas au sens de dissoudre ou de détruire, mais d'analyser les structures sédimentées qui forment l'élément

discursif, la discursivité philosophique dans lequel nous pensons. Cela passe par la langue, par la culture occidentale, par l'ensemble de ce qui définit notre appartenance à cette histoire de la philosophie” (Derridá, 2004, párr.2)

“Debemos entender el término destrucción no en el sentido de disolver o destruir sino de analizar las estructuras sedimentadas que forman el elemento discursivo, la discursividad filosófica en la que pensamos. Este analizar pasa por la lengua, por la cultura occidental, por el conjunto de lo que define nuestra pertenencia a esta historia de la filosofía” (Traducción propia).

A partir de esta postura, el filósofo francés analiza el lenguaje para arrancarlo del lugar centrado y universal de su significado. Justamente en *La diferencia/ [Différance]* (1968) otorga gran espacio a precisar las implicaciones de usar –en francés– *différance* [con a] o *difference* [con e], no como un mero asunto formal u ortográfico, sino como un hecho que revela toda una estructura del conocimiento y de la cultura que sustenta ese pensamiento. Todo aquello que aparece mudo, inaudible, invisible se halla entre un intersticio que rompe la oposición entre los grafemas y los fonemas, entre lo sensible y lo objetivo:

Pero que, desde ese punto de vista, la diferencia [différence] marcada en la *différ* []nce entre la e y la a se desnuda a la vista y al oído, sugiere quizá felizmente que es preciso dejarse ir aquí a un orden que ya no pertenece a la sensibilidad. Pero no pertenece más a la inteligibilidad, a una idealidad que no está fortuitamente afiliada a la objetividad del *theorein* o del entendimiento. Es preciso dejarse llevar aquí a un

orden, pues, que resista a la oposición, fundadora de la filosofía, entre lo sensible y lo inteligible. (Derrida, 1968, p. 20)

La discusión sobre la ruptura de binarios será propuesta por el autor para pensar la producción de conocimiento, el sujeto, la política. La deconstrucción en Derrida es un ejercicio por apartarse de los binarismos de la metafísica, poner en evidencia las jerarquías que gobiernan esos binarismos y discutir la naturalización en torno al valor de superioridad que se adjudican a esos opuestos jerárquicos, y es allí en donde emerge la diferencia como lugar para cuestionar, lo que el autor denomina, la lógica de la filosofía clásica:

(...) En estos límites y desde este punto de vista al menos, el pensamiento de la diferencia [*différance*] implica toda la crítica de la ontología clásica emprendida por Levinas. (...). En todas partes, es la dominación del existente lo que viene a solicitar la diferencia [*différance*], en el sentido en que *sollicitare* significa, en viejo latín, sacudir como un todo, hacer temblar en totalidad. Es la determinación del ser en presencia o en existencialidad lo que es, así pues, interrogado, por el pensamiento de la diferencia [*différance*]. Una pregunta semejante no podría surgir y dejarse comprender sin que se abriera en alguna parte la diferencia del ser y el existente. Primera consecuencia: la diferencia [*différance*] no existe. No es un existente-presente, tan excelente, único, de principio o trascendental como se la desea. No gobierna nada, no reina sobre nada y no ejerce en ninguna parte autoridad alguna. No se anuncia por ninguna mayúscula. No solo no hay reino de la

diferencia [*différance*], sino que esta fomenta la subversión de todo reino. Lo que la hace evidentemente amenazante e infaliblemente temida por todo lo que en nosotros desea el reino, la presencia pasada o por venir de un reino. (Derrida, 1968, p. 20)

En tal sentido, coincide con Foucault, al proponer “la diferencia” como interpelación a lo establecido, a lo normalmente aceptado; la diferencia como subversión y como desestructurante de los discursos homogeneizantes.

Ahora bien, nótese que hasta este momento se ha hablado de “pensadores de la diferencia”, así en masculino, y no se ha nombrado a ninguna mujer. Si algún/na curioso/a busca “pensamiento de la diferencia”, con toda seguridad se encontrará con los autores ya citados. No resulta sencillo arriesgar una hipótesis del por qué no aparecen en estas enunciaciones filósofas como Flora Tristán contemporánea de Marx, quien incluyó la reflexión sobre “la clase” a sus tempranas discusiones feministas, o la alemana Hedwing Conrad-Martius, quien, partiendo de su concepto de “intuición esencial” y de “ontología real”, desarrolló la “filosófica integral”, con la cual interpeló, de manera importante, a los fenomenólogos, que se basaban en la “especulación vacía” y el “empirismo intrafilosófico”.

Reconocer si los aportes de Tristán o Conrad-Martius –y otras pensadoras– pueden ponerse a dialogar con Freud, Marx, Deleuze, etc., es una tarea muy difícil, pues sus discusiones en torno a la filosofía, la política o la ciencia, no quedaron suficientemente

documentadas y, por lo tanto, no suelen aparecer junto con los pensadores alemanes y franceses ya mencionados.

No puedo decir si lo anterior obedece a una producción reducida de estas filósofas o porque sus ideas no tuvieron gran trascendencia para el pensamiento moderno, o si fueron invisibilizadas por su condición de mujeres en una historia del pensamiento que ha sido tradicionalmente escrita por hombres. Lo que sí puedo afirmar es que mi propio trabajo arrastra esa deuda de desconocimiento, pues las obras de estas mujeres –y otras que pudieron haber hecho aportes significativos al pensamiento crítico o al de la diferencia– no han sido traducidas al español ni han tenido amplia circulación en América Latina. Lamentablemente, lo que conocemos de sus contribuciones son fragmentos y/o interpretaciones que casi siempre otras mujeres, han puesto en diálogo con sus propias producciones. En tal sentido, para alguien como yo que no es filósofa y que no ha hecho un trabajo sistemático sobre la historia de las ideas, le resulta difícil reconocer e incluir las voces femeninas del siglo XIX que hubiesen podido contribuir al pensamiento crítico.

Siendo conscientes de lo anterior y como se dijo al inicio de este apartado, no se pretendía hacer en este texto una presentación exhaustiva de los desarrollos de estos pensadores²⁷, pues ello excede tanto los objetivos de este trabajo como las herramientas filosóficas de quien escribe. Por lo anterior, lo que llevé a cabo fue un acercamiento acotado en torno a la manera como la filosofía contemporánea ha incorporado la

²⁷ *Por supuesto, no son los únicos pensadores que han producido conocimiento en una vertiente crítica, pero se ha retomado aquí a quienes en la historia de las ideas se les ha identificado relevantes dentro de las dos corrientes señaladas: filósofos de la sospecha y pensadores de la diferencia. En cualquier caso, su pensamiento ha sido relevante, no solo en el campo filosófico. sino en el de las ciencias sociales y ha traspasado fronteras geográficas y de tiempo.*

reflexión por la diferencia como categoría bisagra o transversal que interpela la modernidad occidental.

En este punto quiero hacer un primer énfasis que, posteriormente, retomaré: la diferencia bebe y se fortalece del ejercicio de la crítica, aquella que cuestiona la idea de un pensamiento moderno, universal y totalizante. No es posible –y no fue el objetivo de este capítulo– definir un concepto o una línea única entre todos estos autores, pero se puede establecer que sus discusiones –ya sea desde temas particulares como la locura, la sexualidad, el lenguaje, la escritura, el tiempo, el espacio o desde posturas críticas a los procesos sociales y políticos o a la misma manera de concebir el pensamiento filosófico–, permitieron un campo de argumentación que se distanciaba del discurso dominante lógico y, con ello, cuestionaron el paradigma extendido que buscaba homogenizar y estandarizar el pensamiento y los procesos. Asuntos estos que hasta nuestros días se trabajan con nuevas reflexiones, no solo desde la filosofía sino desde otras disciplinas de las ciencias sociales.

Esta es la entrada occidental, como se puede observar, la totalidad de los y las autoras nombradas son europeos y resulta importante partir de ellos (en masculino, pues como vimos las mujeres no han tenido la misma resonancia), porque, unos con más fuerza que otros, llegaron a América Latina e influenciaron los marcos de interpretación de las realidades de este continente. Todos los mencionados aquí fueron filósofos que, sin embargo, no afectaron solo a la filosofía latinoamericana sino, como veremos en otro capítulo, a otras disciplinas, incluso a los movimientos revolucionarios.

¿Pero cómo se leyeron estos autores?, ¿se asumieron y se adoptaron?, ¿se hicieron interpretaciones o se estableció un diálogo entre esa producción y la latinoamericana? En todo caso, ¿cuál fue el resultado de lo que haya sido que pasó con el pensamiento de la diferencia europeo en América Latina? Algunas de esas interrogantes serán abordados con el análisis de la producción de la región y con los colectivos que acompañaron esta investigación.

SEGUNDA PARTE: TRAMAS Y URDINMBRES



Figura 8. Urdimbres. Tomado de Grambo (s.f).

**SISTEMATIZACIÓN DE LA PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO
TEÓRICO SOBRE DIFERENCIA**

CAPÍTULO III - DEL PENSAMIENTO CRÍTICO AL DE LA DIFERENCIA

Para abordar el pensamiento de la diferencia en América Latina, es necesario partir de uno de sus antecedentes más inmediatos: la crítica. Para ello, es imposible disociar los desarrollos de la filosofía de los propios de las ciencias sociales pues, aunque con trayectorias diferentes, en América Latina se fueron encontrando en un objetivo común: comprender las realidades de la región que escapaban a los modelos teóricos de Europa o Estados Unidos.

En tal sentido, en este capítulo recojo algunos elementos del pensamiento de Friedrich Nietzsche y Carl Max que tuvieron gran influencia en la configuración del pensamiento crítico latinoamericano. Luego, avanzo hacia un panorama de cómo el pensamiento crítico se resignificó y se consolidó en la región, tanto desde la filosofía como de las ciencias sociales. Finalmente, abordo una reflexión sobre “la cultura” como concepto transversal para un pensamiento de la diferencia.

3.1. *Nietzsche y Marx en Latinoamérica*

El historiador chileno Fabio Moraga, recuerda que el positivismo que influyó ampliamente en los espacios universitarios y dotó de cierta rigidez interpretativa a la academia latinoamericana fue cambiando a finales del siglo XIX, debido a los acontecimientos históricos y al desencanto entre los intelectuales de clase media. Estos, egresados de universidades europeas, evidenciaron que los lógicos y finos marcos

teóricos con que se habían formado en dichos países encontraban grandes dificultades para explicar nuestras diversas sociedades latinoamericanas. Así entonces:

Esta rigidez interpretativa cambió a fines del siglo XIX. La intelectualidad de clase media, en su mayoría formada bajo los mismos modelos liberales y positivistas, se empezó a separar del dominio político y cultural de las oligarquías latinoamericanas, generando lecturas propias de la realidad social y cultivando una actitud ecléctica y heterodoxa. El fin de siglo implicó así el desprestigio del liberalismo y el positivismo como discursos organizadores de la sociedad, lo que a su vez trajo un cambio de las ideologías y de las opciones intelectuales que sustentaron los nuevos grupos sociales. (Moraga, 2001, p. 180)

En este aire que toman las Ciencias sociales con el nuevo siglo, encuentran nicho las reflexiones y teorías que mueven el pensamiento y permiten explicaciones más amplias de lo que pasa en las sociedades. Precisamente, es en este contexto en el que resuenan los planteamientos de los dos filósofos alemanes Frederich Nietzsche y Cal Marx. No me detendré en los postulados y desarrollos de estos pensadores, pues ya se delinearon en el Capítulo II. Tampoco hablaré puntualmente de cómo los maestros de la sospecha influyeron una disciplina o un autor particular, pues no es el objetivo de este documento; más bien, presento un panorama de cómo se fue construyendo el pensamiento crítico en la región, con la clara presencia de Nietzsche y Marx en él.

Estos filósofos se constituyeron en un referente permanente en Latinoamérica, tanto por su producción intelectual como por los métodos que propusieron para llevar a

cabo su tarea de pensar. Aunque para muchos intelectuales, Nietzsche llega de manera tardía a América Latina y produjo muchos desencuentros (como lo propone Sánchez, 2018), lo cierto es que sentó las bases para lo que en la región se fue consolidando como el pensamiento crítico. Ambos tuvieron una importante influencia en los discursos revolucionarios.

Nietzsche se instala principalmente en “los intelectuales profesionales”: docentes, estudiantes de los centros de pensamiento institucionalizados y en liberales y anarquistas quienes ‘usaron’ el pensamiento del alemán para intentar demoler a martillazos los fundamentos de la sociedad oligárquica” (Sánchez, 2018, p.75) y, en tal sentido, fundamentaron teóricamente las rupturas no solo a los paradigmas dominantes, sino a la producción de conocimiento eurocéntrico.

Marx, además de la academia, se convierte en lectura obligada de líderes de los movimientos sociales de la época, que buscaban la emancipación. De algún modo, las teorías de Marx permearon las luchas sociales y fundamentaron los discursos y prácticas de un buen número de grupos de izquierda en la región. El historiador chileno Fabio Moraga (2001) afirma que si Nietzsche “sirvió para sentar las bases de una original e inacabada teoría de la revolución” (p. 208), Carlos Marx consolidó el movimiento revolucionario de la región.

Tanto a Nietzsche como a Marx se les atribuye una contribución importante en el pensamiento de izquierda, en la fundamentación de las luchas anticapitalistas y en la fracturación del pensamiento universal de Occidente, pero es importante decir que el uso que se hizo de los planteamientos de estos filósofos no fue homogéneo, sino por el

contrario, muy diverso. Innegable es su influencia en el pensamiento del mundo occidental y, por supuesto, en el de América Latina, pero ¿cómo se entiende actualmente el pensamiento crítico latinoamericano y que queda en él y de los maestros de la sospecha?

3.2. *América Latina: los caminos del pensamiento crítico*

Hace diez años (en 2009), el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) entrevistó a cuatro académicos de renombre para preguntarles sobre el pensamiento crítico en América Latina: al político chileno Carlos Altamirano, el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, el sociólogo guatemalteco Edelberto Torres-Rivas y a la socióloga panameña Carmen A. Miró. Los cuatro académicos contestaron a las siguientes preguntas:

1. ¿Es posible hablar de una tradición de pensamiento crítico latinoamericano? ¿Podría precisar brevemente sus contornos y señalar temáticas y métodos que lo caracterizan?
2. ¿Considera que en la actual etapa hay un reflujó del pensamiento crítico en la región? Si esto es así, ¿a qué lo atribuye? En todo caso, ¿podrían señalarse algunos indicios de recuperación? Finalmente, ¿cuáles son los principales obstáculos para que el pensamiento crítico vuelva a asumir un rol relevante en América Latina?
3. ¿Cuáles serían para usted los problemas que debería incluir una agenda del pensamiento crítico latinoamericano en el presente? ¿Cómo cree que una teoría emancipadora a la altura de los tiempos debe

relacionarse con las tradiciones del nacionalismo, el desarrollismo, el dependentismo, el marxismo y las teorías de la democracia de los años ochenta y noventa? (Altamirano, De Sousa, Torres-Rivas y Miró, 2009, p. 12)

No voy a transcribir sus respuestas, pues se encuentran en una publicación disponible en la biblioteca virtual de Clacso; más bien, voy a tomar algunos elementos de este documento como punto de partida para ir tejiendo con otros y otras intelectuales de la región, la manera cómo se ha comprendido en América Latina lo que denominamos pensamiento crítico.

En primer lugar, Altamirano, De Sousa, Torres-Rivas y Miró inician sus respuestas definiendo lo que para ellos es el pensamiento crítico en Latinoamérica; con énfasis diversos, los cuatro coinciden en que se trata de una corriente que interpela el conocimiento único/universal, la cual estimula la discusión radical del capitalismo como única matriz de organización socioeconómica, que pone en cuestión un orden establecido y los valores que lo sustentan y, finalmente, que está ligado a procesos de lucha frente a la explotación, la dependencia y la dominación

Destacan dos aspectos de dicha definición: el primero, ligado al pensamiento mismo y a la producción de conocimiento; el segundo, al activismo, a la lucha colectiva, los cuales no son independientes. De hecho, pareciera que este último es uno de los rasgos que caracterizan al pensamiento crítico en Latinoamérica. Esto lo iremos viendo a continuación.

El pensamiento crítico latinoamericano nace entre la tensión de la autonomía teórica y su dependencia a los centros de poder intelectual, entre la reproducción de

pensamiento y la creación de uno propio. Para muchos, particularmente hasta antes de la Revolución cubana, los intelectuales latinoamericanos replicaban las grandes teorías (del desarrollo, por ejemplo) que venían desde afuera y sustentaban el modelo de sociedad moderna, capitalista y secular que se esparcía por el mundo entero.

Lo anterior implicó que, si bien se ponían en cuestión sus bases, hubo una ausencia de reflexión epistemológica en la producción de conocimiento de la región que limitaba efectivamente su condición de autenticidad. Sin embargo, recordemos que, para algunos autores (Torres-Rivas, 1990; Mora, 2006; Guillén, 2004, entre otros) aún en su etapa más dependiente (la cepalina), hubo voces disidentes, reinterpretaciones y resignificaciones que produjeron versiones acotadas, “novedosas” y “propias” de los marcos teóricos foráneos. ¿Era esto suficiente para considerarlo pensamiento propio? Seguramente, muchos y muchas expertas dirán que no. Sin embargo, estas disidencias fueron nicho para desarrollar, posteriormente, la reflexión epistemológica que tanto se reclamaba.

El filósofo y escritor uruguayo Yamandú Acosta identifica los libros *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, 1981) y *Crítica a la razón utópica*, (Hinkelammert, 1984) como referentes importantes que constituyeron las bases epistemológicas de lo que se plantearía como pensamiento crítico en la región. Los dos autores con lecturas diferentes –aunque no contradictorias– de la teoría crítica del prusiano Immanuel Kant, iniciaron un “Programa de investigación”, en el que más allá de Kant e incluso contra Kant, desentrañan lo que el pensamiento crítico implicaba para Latinoamérica.

En primer lugar, tanto Roig como Hinkelammert discuten la abstracción de la “crítica a la razón pura” y, en cambio, proponen un sujeto histórico/empírico (en el caso de Roig) y un sujeto trascendental (según Hinkelammert) que, si bien se argumenta de manera distinta en los dos autores, coinciden en cómo se lo sustenta para América Latina. Podría decirse, siguiendo a Yamandú, que la centralidad del sujeto en los términos que lo proponen Roig y Hinkelammert es uno de los primeros y más importantes aportes y novedades de las teorías críticas latinoamericanas.

Es en este contexto histórico-teórico, que el antes señalado “rearme categorial” por parte del pensamiento crítico en América Latina, procede a la recuperación de la categoría de sujeto como aporte a la afirmación de la humanidad –en el individuo, en la comunidad, en la sociedad, en la especie– como sujeto. Lo hace en la perspectiva de un universalismo concreto, que no puede ser sino crítico de la modernidad y de la posmodernidad en cuanto, tanto el mito moderno del ser humano como sujeto como el mito posmoderno de la muerte del sujeto, en sus orientaciones dominantes no han hecho sino en última instancia negar al ser humano como sujeto. (Yamandú, 2010, p. 29)

Para Arturo Roig, el sujeto empírico comienza con la definición de quién es el “nosotros” y, por lo tanto, quién es ese “nosotros latinoamericano”.

De acuerdo con lo que venimos diciendo, una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano ha de tomar como punto de partida la problemática esbozada,

relativa a lo que hemos denominado *a priori* antropológico. Ella se centra sobre la noción de sujeto y pretende ser una reflexión acerca del alcance y sentido de las pautas implícitas en la exigencia fundante de “ponernos para nosotros y valer sencillamente para nosotros”. (...) Esto se debe a que se trata, como ya hemos dicho, de un ente histórico-cultural en el que tanto peso tiene el "ser" como el "deber ser". Dicho de otra manera, el ser de América Latina no es algo ajeno al hombre latinoamericano, sino que se presenta como su proyecto, es decir, como un deber ser. (Roig, 2004, p. 7)

De esta manera, para Roig el pensamiento crítico desde América inicia con su reconocimiento histórico y, al hacerlo, hay una denuncia al desconocimiento de ese sujeto dominado y acallado, por ello:

La exigencia de que hemos partido: “ponernos a nosotros mismos como valiosos”, se encuentra implícita asimismo en la expresión de “lo nuestro”. En efecto, definir los alcances del “nosotros” supone a la vez la definición de “lo nuestro”, no en el sentido de las cosas que son nuestras, sino en el de “nuestro modo de ser”, “nuestra identidad”. (Roig, 2004, p. 25)

Luego, el argentino pone el acento en “descubrir” a ese sujeto latinoamericano fuera del dualismo entre civilización y barbarie al que se le confinó, primero por el colonizador español, y después por una élite universitaria que despreció al campesino, al pueblo, que no contaba con la palabra letrada. De esta manera, Roig también señala “la

razón” como herramienta de cosificación, de dominación y de encubrimiento del sujeto latinoamericano.

Desde un punto epistemológico, la crítica desde Roig pone tres asuntos importantes que serán retomados luego por otros filósofos y científicos sociales para profundizarlos o para debatirlos, pero, en cualquier caso, para avanzar hacia una propia producción de conocimiento. Estos asuntos son: la universalidad del conocimiento, la centralidad de la razón en la tarea del filósofo y la impugnación a la idea de un sujeto abstracto. Este último como encubridor de la construcción de un sujeto dominado y menos valorado al que se le tergiversó su identidad, porque se le negó su historia: el sujeto latinoamericano.

Para Hinkelammert, el sujeto trascendental es un sujeto crítico, cognoscente y práctico, que actúa porque está vivo y puede así concebir objetivos y caminos que lo lleven a ellos. Así, los sujetos definen proyectos de vida que se construyen y se realizan a través de muchos proyectos, cada uno con fines específicos. Sin embargo, este sujeto trascendental se configura en un proyecto más grande, del cual recibe la información para definir los objetivos personales.

En este punto, el filósofo introduce una sistemática discusión en torno a los valores que sustentan la modernidad y el capitalismo, incluyendo su manera de producir ciencia, que constituirían los elementos sobre los cuales el sujeto elabora su proyecto de vida. Por tanto, el develamiento nietzscheano sobre la verdad recae, como lo plantea Hinkelammert, en el mito de la modernidad; es decir, en mostrar y discutir sus contradicciones, sus perversiones, sus inconsistencias y, sobre todo, desmitificarla como

única posibilidad de vida y de organización social. Hinkelammert ha sido un juicioso lector de Marx, lo que le ha permitido una reflexión muy fina de los planteamientos de su coterráneo; al comienzo centrado en la ideología, particularmente judeocristiana y, después, derivando hacia lo que denominó la “crítica a la razón mítica”, desarrolló un importante planteamiento en torno al mito de la modernidad.

Una primera idea con respecto a esta discusión es que “los dioses del cielo” nunca se alejaron de la política²⁸, sino que se mantuvieron en estrecha relación con los entes de poder. Asunto que en este momento de fortalecimiento de gobiernos de derecha en muchos países de nuestra región, se evidencia cuando se acude a la fe religiosa para volver a valores como la familia, el matrimonio heteronormativo, la no despenalización del aborto, la ideología de género y un largo etcétera; asimismo, muchos de estos gobiernos son apoyados por iglesias que se constituyeron como partidos políticos²⁹. Por ello, el mito de la muerte de dios en la modernidad aparece camuflado, pero presente en la idea de valores tradicionales para sostener la democracia y el bienestar común.

²⁸ *Sabemos que en nuestros países latinoamericanos hasta más allá del siglo XX aún se seguía consultando a la iglesia (la iglesia Católica en particular) para las decisiones políticas, aún cuando ya se habían secularizado. Al respecto, el polémico sacerdote jesuita chileno, Renato Poblete, describía este proceso de la siguiente manera: “Tal vez haya que señalar aquí una de las diferencias del proceso de secularización en América Latina con respecto al europeo. Si en Europa, allí donde la secularización se ha implantado, la religión aparece como una esfera que poco o nada tiene que ver con el mundo de lo científico, socioeconómico, sociopolítico, etc., en América Latina la secularización no desplaza de igual forma a lo cristiano. Precisamente, porque siempre ha habido una preocupación, sea de la institución eclesiástica, sea de grupos significativos de cristianos por hallarse presente en los procesos “temporales” (penetrándolos, inspirándolos, animándolos), ha quedado abierta una brecha para que lo religioso adquiera un nuevo título de presencia en el momento actual. A ello se debe, quizás, el que los dirigentes políticos, por ejemplo, deseen contar con la presencia (probablemente legitimadora) de los dirigentes eclesiásticos en los procesos de cambio social actualmente en curso. Podríamos concluir, pues, provisoriamente con la hipótesis de que el “declinar de la religión”, componente de un proceso de secularización, no parece ser en América Latina una liquidación pura y simple de la religión, sino que puede orientar la búsqueda de nuevas formas de cristianismo en el futuro. (Poblete, 1972, p. 524).*

²⁹ *Por ejemplo, en Colombia, el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA), nacido como brazo político de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI), es hoy el cuarto partido político más antiguo del país, con varias curules en el Senado y la Cámara; apoyó al Centro democrático (partido de derecha liderado por Álvaro Uribe Vélez), al NO por el referendo por la paz y, actualmente (2019), es aliado con ese mismo partido para las elecciones de gobernadores y alcaldes en todo el país.*

Una segunda idea –dice Hinkelammert– es que la modernidad trajo sus propios dioses, con los cuales se consolidaron algunos mitos. Dos de esos dioses son el progreso y la ley. El gran mito, que sustenta la modernidad hasta hoy –aunque ya se esté quebrando– es el mito del progreso. Surge con la modernidad y le da su alma: su alma mítica. El progreso es infinito, no hay sueños humanos cuya realización no prometa. Es el conjunto de ciencias empíricas, laboratorio, tecnología y mercado.

En su proceso de desarrollo produce la nueva magización del mundo - analizada en la teoría del fetichismo de Marx-. La mercancía recibe un alma mágica y es ofrecida como la presencia de la perfección, que el progreso promete. Es mito en tanto el progreso no es para todos y, de hecho, acepta la existencia de la pobreza como condición para el progreso de unos cuantos. El mito opera como promesa de un futuro mejor que resulta infinito, proyecta metas que cada vez se aplazan a otro momento, mientras en el presente se mantiene la miseria.

El mito del progreso que surge quita al Dios de su transcendencia y lo sustituye por el progreso infinito, que hace del ser humano un ser todopoderoso. No hay ninguna meta humana que en esta perspectiva infinita no sea factible y la transcendencia es ahora inmanente. Es la manera de este mito de hacer que Dios se haga hombre. (Hinkelammert, 2007, 139)

Para sostenerlo, las ciencias empíricas se levantan como grandes ilusionistas que dotan de científicidad al mismo; las tasas de crecimiento del Fondo Monetario Internacional, las políticas transnacionales de la Organización de los Estados

Americanos, entre otros, presentan la ilusión del cambio que vendrá, de los ajustes razonables que deben hacerse para que se superen los “pequeños” problemas que el mercado ha dejado.

Junto al progreso está la justicia, el despliegue racional de la norma que garantiza la convivencia y permite la ilusión de la igualdad y la sensación de protección. Todos y todas estamos salvados bajo el manto legal del Estado. Sin embargo, dice Hinkelammert, el cumplimiento cabal de la ley legitima el atropello y el abuso. Como ejemplos de ello, nos recuerda que, dentro de los marcos de tratados internacionales, Estados Unidos invade países como Afganistán, Irak y Libia y, dado que cumple al pie de la letra con dichas leyes, no solo se legitiman sus acciones bélicas, sino que no se producen sanciones a los crímenes que de ellas se desprenden.

El progreso y la ley dotan de sentido racional al capitalismo y a la modernidad que se sustenta en las ciencias empíricas –no en vano el derecho y la economía se constituyeron como disciplinas fundamentales en nuestras sociedades–. De esta manera, lo racional que se erige sobre lo comprobable con datos, cifras e imparcialidad y objetividad incuestionables hace que se minimicen las consecuencias derivadas por este proyecto moderno; el desempleo, la pobreza, el hambre, el daño a la naturaleza y la misma violencia se plantean como “daños colaterales” necesarios para alcanzar el desarrollo y en esa tarea la racionalidad se hace irracional.

Aparece entonces la irracionalidad de lo racionalizado, que se transforma en amenaza global para la propia vida humana. Por eso tenemos que ver las grandes crisis de nuestro tiempo, -crisis de la población humana y del medio ambiente-

como testigos de esta irracionalidad de lo racionalizado. Son crisis de estos conjuntos reales, producidos como efectos no-intencionales o subproducto de una acción humana, que en términos del cálculo medio-fin es perfectamente racional, pero que, sin embargo, corta la rama del árbol, sobre la cual estamos sentados todos. Al hacerlo racionalmente, revela la irracionalidad de lo racionalizado. (Hinkelammert, 2007, p.176)

La racionalidad, sustentada en progreso y justicia, crea un marco mental que deja poca posibilidad de pensar en otros mundos, porque desde este lugar siempre hay respuestas racionales que, como la serpiente que se muerde la cola, no permiten superar el mito, pues siempre hay una explicación: primero negando su miticidad y sobreponiendo su racionalidad y, luego, con sus propias estructuras de ficción: la realidad, la imparcialidad, etc.

Así pues, la propuesta crítica de Hinkelammert deviene ética o, para ser más exactos, crítica-ética. El autor nos recuerda que la ética moderna se erige sobre la idea del individuo que reemplaza al sujeto. Un individuo que, como ser supremo, buscará el progreso amparado en la ley. Por lo tanto, es “la ética de la competencia”, pues, como individuo “yo vivo, si te derrotó a ti”, y se inspira en la eficiencia: ser el mejor trabajador, el que más sobresale, el que da más allá de lo que tiene, con la promesa de que, en un futuro, eso le dará réditos.

Esto es fundamental porque Hinkelammert hace un ejercicio por develar los fundamentos éticos del capitalismo y la modernidad que se sustentan en una racionalidad de “acciones medio-fin”. Esta ética medio-fin ha generado devastadoras consecuencias que son muy bien calculadas, por lo cual se cuenta con estrategias para asumirlas:

solidaridad internacional, objetivos de desarrollo sostenible, entre otros. Sin embargo, los efectos no previstos, que igualmente nos afectan a todos/as ya sea en el presente o en el futuro, se invisibilizan o trivializan.

El alemán hace referencia, principalmente, al riesgo en el que dicha ética ha puesto la vida, no solo el mercado, el capital, sino la vida misma. El planteamiento de Hinkelammert es un quiebre muy importante a la lógica crítica del pensamiento europeo, pues no solo opera sobre el develamiento, sino que propone una alternativa analítica, muy cercana a las epistemologías de los pueblos originarios: la vida misma.

Paralelamente, Enrique Dussel desarrolla una teoría crítica radical al pensamiento moderno occidental; para ello, el argentino, en la misma línea de los autores anteriores, considera la historia como eje fundamental de una teoría crítica para develar los sistemas de dominación y encontrar, a partir de ello, las claves de la liberación. Al igual que Roig, discute el sistema de clasificación de las razas, con el cual se fundamentó una idea “del otro”, que ya fue expuesta en este documento.

Lo que interesa puntualizar aquí, es que Dussel al igual que Fals Borda, entiende que el ejercicio de un pensamiento propio y crítico está ligado necesariamente a un programa político; uno que lleve, justamente, a la liberación del sujeto latinoamericano. ¿Liberarse de qué? De la propia conciencia moderna que tiene el hombre latinoamericano y de un pensamiento universal totalizante y avasallador que sepultó otras formas de pensamiento. Con estas premisas de una filosofía de la liberación, Dussel propone no solo un horizonte que supere la posmodernidad (la transmodernidad), sino el método dialéctico tradicional (la analética), como método de la alteridad.

Desde Cuba, el filósofo Roberto Fernández Retamar, desarrolla un pensamiento anticolonial y antiimperialista que, si bien se expresa para América Latina, tiene un foco muy particular que le da su singularidad en relación con lo que he presentado hasta el momento: la reflexión desde el hombre negro. Con la metáfora del Calibán³⁰, el cubano se concentrará en exaltar el espíritu de libertad y de lucha del hombre negro y del latinoamericano frente a un proceso colonial acaecido, no solo durante el periodo colonizador español, sino luego, con Estados Unidos.

La historia es también, para Fernández Retamar, el principio ordenador de la reflexión, por lo que es obsesivo en encontrar esas huellas coloniales que marcan el pasado de su gente cubana y latinoamericana. En tal sentido, y al igual que Dussel, se convierte en un conocedor de la historia universal, porque de allí va construyendo los elementos que le permiten entender la condición de mezcla de América Latina y al tiempo rastrear los rasgos de la población africana en ella.

Su discusión anticolonial se basa en un exhaustivo conocimiento de la obra de José Martí y también de los martiniqueses Frantz Fanon y Aimé Césaire. Con cada uno de estos autores, Fernández Retamar elabora el fino hilo que le permite reconocer siglos de dominación que se traducen en asuntos tan sencillos –y tan complejos al mismo tiempo– como la manera de denominar a los pueblos colonizados.

³⁰ También Leopoldo Zea utiliza al personaje de Shakespeare, el Calibán. para definir en torno de él, primero, el sometimiento y la relación del esclavo con el amo y, segundo, el “principio” de la liberación a través del lenguaje del propio amo. Calibán es en la obra de Shakespeare un esclavo a quien su amo Próspero le enseña su idioma para sacarlo de su naturaleza y condición primitiva, pero el Calibán se rebela contra Próspero utilizando lo aprendido en contra de él e insultándolo: “¡Me habeis enseñado a hablar, y el provecho que he reportado es saber cómo maldecir! ¡Que caiga sobre vos la roja peste por haberme inculcado vuestro lenguaje!” (Shakespeare, 2014, p.14).

Basta reparar en los distintos términos con que el capitalismo ha designado a las naciones coloniales o semicoloniales para percatarse de esto. En tiempos de Martí, eran “la barbarie” a secas. En torno a la llamada Primera Guerra Mundial, ya habían pasado a ser “los pueblos de color”. De la llamada Segunda Guerra Mundial, salieron como “los países subdesarrollados”, y aun como el “Tercer Mundo”, denominación que, por confusa que sea (lo es acaso menos que la otra, que no ha hecho fortuna, de “naciones proletarias”), supone una paulatina pero evidente mejoría en la apreciación.

Por supuesto que tales denominaciones, provenientes de países capitalistas desarrollados/subdesarrollantes, implican interpretaciones *pro domo sua*, que desvían la atención del hecho central: aquellos son, simplemente, los países asolados por el colonialismo y el imperialismo. (Fernández, 2016, p. 45)

Lo anterior con el fin de encontrar en todas esas formas de nombrar, las continuidades de procesos de colonización que se fueron transformando con la modernidad y el capitalismo en imperialismo. Así, nos dice Fernández, la metáfora del Calibán marca a una raza, marca una relación de poder y dominio entre dos culturas que se perpetuará a través del tiempo con el imperialismo y con una cultura burguesa que se instala en nuestros propios intelectuales y científicos.

Fernández (2016) describe a varios poetas y filósofos latinoamericanos como intelectuales acomodados, “librescos”, que se alinearon con las élites burguesas y abandonaron sus raíces; por esa razón, es un admirador de Martí, a quien considera como

“el consiente vocero de las clases explotadas” y con quien encuentra las claves para romper las cadenas opresoras. Mucho más se puede hablar de este autor, pero para nuestros objetivos, el acento de su postura crítica está en la cuidadosa revisión histórica que le permite, desde mi punto de vista, mostrar con detalle cómo se configura una “idea del otro” a partir de procesos que justifican su dominación.

Otra mirada muy interesante de la crítica es la que nos legó Orlando Fals Borda, cuya versión de la crítica se concretó en una propuesta epistemológica que será reconocida mundialmente por la manera como derivó en una propuesta metodológica. El sociólogo colombiano inicia reparando sobre el “elevado aprecio” que se tiene del conocimiento europeo y señala las consecuencias de su traslado a otros contextos:

Tan elevado aprecio del conocimiento originado en Europa, de frente a las realidades naturales, culturales y sociales de este continente, impide percibir las consecuencias negativas que ello implica cuando se transfieren y se intentan utilizar para explicar las realidades tan diferentes, como las que son propias del medio tropical complejo y frágil, y por esto mismo ni siquiera de nuestras universidades y menos aún en los centros tecnológicos, educativos y culturales perciben la urgente necesidad de nuestra sociedad de disponer junto con el conocimiento universal, conocimientos contextualizados con nuestras realidades singulares y complejas (Fals Borda, 2013, p. 200)

Así, uno de los elementos sobre los que enfatiza en su propuesta crítica es el pensamiento para el contexto, la lectura de las realidades, el conocimiento sobre la propia

historia y la propia cultura. Desde allí –y no desde marcos teóricos abstractos o que corresponden para otras realidades– surgen las explicaciones y, sobre todo, las propuestas de cambio social. Fals Borda no está en contra del conocimiento foráneo, solo entiende que este no puede simplemente “aplicarse” o trasladarse de manera acrítica a los propios contextos. Considera que debe hacerse una lucha permanente contra el imperialismo y la dependencia, no solo económica sino, particularmente, de pensamiento.

Ahora bien, tres son los principios epistemológicos del sociólogo: la praxis y el conocimiento; el saber popular y la acción política; y la relación sujeto-objeto. El colombiano entendió la praxis no “como acción o ejercicio para alcanzar la bondad y la justicia en la formación del carácter” [versión aristotélica]... sino como acción política para cambiar estructuralmente la sociedad” (Fals Borda, 1979, p. 29).

En tal sentido, los ejercicios de Fals Borda consistían en ataviarse de herramientas teóricas (“preconceptos, ideas preliminares, o informaciones externas”) para llevar a cabo, luego, un proceso de observación en la realidad y aplicar los resultados de esa observación con y desde los actores sociales de base (práctica). Durante todo este proceso se generaban espacios de reflexión que alimentaban nuevamente las prácticas, las teorías, la observación y la acción. El ciclo anterior es conocido como investigación-acción-participativa, núcleo y fundamento de la propuesta crítica de Borda, para quien el objetivo último de la ciencia es la producción de conocimiento que sirva a las prácticas sociales y políticas de las bases.

Por lo dicho anteriormente, esta ciencia no puede menos que estar ligada a las clases populares, a los trabajadores y a los campesinos³¹, que en su vida cotidiana nos obligan a poner en duda las bases del sistema capitalista. Así, “en la investigación – acción es fundamental conocer y apreciar el papel que juega la sabiduría popular, el sentido común y la cultura del pueblo para obtener y crear conocimientos científicos” (Fals Borda, 1979, p. 33). De ahí el vínculo entre el pensar y el compromiso con los grupos de base.

La ciencia social debe partir de la sabiduría popular en tanto las comunidades han sido oprimidas, silenciadas, desconocidas y cosificadas por el conocimiento tradicional. En las comunidades hay **saber** que, “no goza de enunciación epistemológica, pero sí de una concepción ontológica que puede aportar a la educación, una ontología que sea la superación de una teoría tradicional” (Fals Borda, 1979, p. 35). De esta reflexión profunda y de su trabajo permanente con pescadores y campesinos colombianos, emerge la idea del sentipensar que Fals Borda desarrolla como eje transversal de su propuesta epistemológica.

Efectivamente, sentipensar también interpela uno de los pilares de la ciencia moderna: el dualismo pensar/sentir. Por el contrario, el sentipensar es la posibilidad de *conocer* con el pensamiento, pero también con los sentidos y con los afectos que de allí se generan. Un aspecto que hoy en día aparece, como ya lo veremos, en los colectivos y su manera de asumir su trabajo social. A partir de su experiencia de trabajo en el campo colombiano, Fals Borda dice, categóricamente, que la división entre sujeto y objeto queda

³¹ *Recordemos que Fals Borda trabajó mucho con campesinos de la región andina y con pescadores de la región Caribe de Colombia.*

desdibujada en un ejercicio de investigación acción. Por supuesto, esto está ligado con las metodologías que se utilizan, pues más allá de herramientas objetivas, se generan diálogos con sujetos de los que se reconoce no solo un saber práctico sino político. En ese sentido:

Como los estudios que se realizaron en esta forma no eran simples ejercicios intelectuales, sino que iban condicionados a la práctica política mediata o inmediata, no podían verse como una simple síntesis entre sujeto y objeto. Había que verlos como un entendimiento entre sujetos y objetos activos, dentro de un mismo proceso histórico, en el fondo actuando como un solo sujeto. (Fals Borda, 1979, p. 47)

De esta esquemática descripción de la propuesta de Fals Borda, me interesa rescatar el hecho de un ejercicio que se arriesga a resignificar y a proponer para el contexto particular de la región. Orlando Fals Borda fue también un lector acucioso de Marx, quien sin duda fue inspirador para la teoría crítica unida a las bases, obreras y proletarias (asuntos sobre los que también trabajó); sin embargo, su apropiación de Marx no es pasiva ni de reproducción, sino por el contrario creativa y propia.

En la misma línea de un pensamiento para la acción social, Montserrat Sagot (2014) nos recuerda que las ciencias sociales críticas centroamericanas se forjaron “bajo condiciones de autoritarismo y represión” (p.174), que le imprimieron una conexión permanente entre la teoría y el activismo político. En otras palabras, los científicos y las científicas sociales “(...) crearon una fusión de la política y la academia, tanto dentro de las universidades como fuera de ellas. Es decir, no se establecieron separaciones

artificiales en estos dos terrenos, ni se le tuvo miedo al vínculo entre producción de conocimiento y compromiso político” (Sagot, 2014, p.178), lo que reiteraría la idea de un pensamiento crítico ligado a las realidades de este contexto sociopolítico y cultural.

Sagot dice que en los años 70 y 80 los y las académicos/as fueron actores sociales que emprendieron sus análisis e investigaciones participando directamente con los movimientos populares de la época, con una gran esperanza revolucionaria. Desde esta discusión, la autora también cuestiona al sujeto abstracto del pensamiento crítico europeo y la disolución entre lo racional y las emociones:

Los marcos teóricos de la época (principalmente el marxismo y el estructural/funcionalismo desconocieron las subjetividades y sacaron las emociones, los valores y todo lo que no fuese racional de la reflexión crítica produciendo que "la esfera privada y el mundo de la subjetividad y de los sentimientos [quedara relegada] al espacio de la naturaleza y de lo personal, es decir fuera del mundo de la política. (...) Desde esa perspectiva, se hizo una construcción bastante simple del sujeto revolucionario, muy parecida a la del individuo de la modernidad; es decir, abstracto, ahistórico, sin género, sin etnia, solo que con la calidad “de hombre nuevo revolucionario”. Este concepto, sin embargo, no era neutral: era un concepto definido y construido desde lo masculino. (Sagot, 2007, p. 2)

Estos elementos que plantea la socióloga costarricense son importantes porque objeta tanto una forma de producir conocimiento centrado en la racionalidad, que deja

por fuera otras maneras de conocer, como el sujeto que se configuró en ese marco. Así, dice que la revolución constituyó sujetos sin cuerpos, sin género y sin etnia, lo que equivale a sin historia. No solo se optó por la homogenización del sujeto, sino por una racionalidad masculina y blanca.

Como se puede inferir, los autores y la autora, aportan las bases para lo que será un rico, amplio y variado desarrollo de las teorías críticas latinoamericanas que, en términos epistemológicos o del conocimiento mismo, se abrirán paso para: o bien latinoamericanizar teorías como las de la subalternidad, emergidas desde Oriente (la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui ha sido reconocida como una exponente importante de esta perspectiva en la región), o como las teorías de la complejidad en las cuales hay un número importante de autores y autoras que trabajan desde esta perspectiva (la argentina Denise Najmanovich, el colombiano Carlos Maldonado, el costarricense Norman Solórzano, entre otros); o crear propuestas nuevas desde la región como el grupo modernidad /colonialidad que ha venido trabajando en la perspectiva decolonial.

Estas y otras corrientes tienen en común su postura radical frente a la modernidad; la centralidad que le dan a la historia como herramienta para develar procesos de dominación colonial y neocolonial; el compromiso con las comunidades populares, históricas, originarias o subalternas; y un reconocimiento del “otro” que tiene caras diversas dependiendo del lugar donde se le desarrolle.

En este marco, cobra también importancia la inter y la trans disciplinariedad –que sin consensos y en medio de muchísimos debates sobre cómo entenderla– aboga por miradas integrales y complejas de las realidades a partir del desdisciplinamiento del

conocimiento (que no implica acabar con las disciplinas sino indisciplinarlas –Catherine Wlash, Castro-Gómez, Quijano, Guardiola–, entre otros). Asimismo, y muy de la mano de las discusiones de las teorías feministas contemporáneas, se introduce en los nuevos desarrollos de las ciencias sociales críticas, lo interseccional como herramienta para develar prácticas de dominación simultánea e histórica sobre los sujetos: raza y género; clase social y diversidad funcional, entre muchas otras. Ahora bien, con base en todo lo anterior, quisiera reparar en tres asuntos más.

El primero, las teorías críticas latinoamericanas se vienen organizando en torno a dos grandes debates: de un lado el que, desde la crítica al eurocentrismo y la reivindicación del pasado latinoamericano (desde antes de la colonia), contrapone una producción de conocimiento occidental y hegemónico a uno propio latinoamericano, lo cual implica desligarse (o eso se pretende) de los marcos epistemológicos europeos y estadounidenses. También están quienes, desde algunas posturas decoloniales, discuten cierta mirada homogeneizante de Europa y Estados Unidos, alegando que ello refuerza el paradigma racional en torno a definiciones universales y totalizadoras; en este sentido, el debate tiende puentes entre lo que Boaventura de Sousa Santos ha denominado “el sur global y el norte global”.

En cualquier caso, los debates actuales han generado, y es el segundo aspecto que quiero dejar planteado, una gran diversidad de saberes y conocimientos críticos que se organizan en múltiples temas y dimensiones. Para Nieto³² (2014), se trata de:

³²*Jaime Rafael Nieto López, Colombia, Antioquia; Sociólogo con Maestría en Ciencias Políticas y Doctorado en Pensamiento Político, Democracia y Ciudadanía.*

(...) conocimientos críticos, no eurocéntricos, muchos de ellos enunciados y fundamentados por fuera de la matriz cognitiva y cultural de Occidente. Una verdadera resistencia epistemológica tan telúrica, robusta y múltiple como las resistencias que hoy por hoy irrigan el vasto escenario social, cultural y territorial de nuestra América. Una resistencia epistémica que intenta releer con otros ojos la trayectoria cultural e histórica latinoamericana y sus estructuras de poder y de saber. (Nieto, 2014, p. 30)

Con esto, se han ampliado los horizontes interpretativos y epistemológicos sobre los cuales se configura el nuevo panorama del pensamiento crítico de la región en un intento de, como lo diría Dussel, ir más allá de la modernidad, para elaborar nuevas categorías que permitan respuestas propias para la realidad latinoamericana, pero también para la humanidad.

En tal sentido se experimenta una remoción en los marcos conceptuales y las matrices de interpretación que, alimentados de las diferentes corrientes del pensamiento social moderno, desde el anarquismo al socialismo, no ha constituido un espacio intelectual con fronteras estrictas, cerrado sobre sí mismo. (Altamirano, 2009, p. 14).

Así pues, emergen propuestas como la transmodernidad, los estudios decoloniales, el sentipensar, el pensamiento de la tierra, entre otros “modelos”

epistemológicos. Finalmente, el tercer asunto es la diversidad y heterogeneidad epistemológica y temática que desde el pensamiento crítico se desarrolla, no solo porque, como he mencionado, hay nuevas perspectivas y debates, sino porque al interior de ellas existen discusiones que fraccionan (en un buen sentido) cada vertiente. Por ejemplo, las miradas decoloniales de Rita Laura Segato, Catherine Wlash, Walter Mignolo o Santiago Castro³³ no solo tienen diferencias, sino que se interpelan y cuestionan entre sí. A su vez, si bien comparten muchos elementos, los estudios subalternos se distancian de los decoloniales por su postura más radical contra la modernidad y su trabajo más o menos cercano a los grupos sociales históricamente marginados con luchas específicas contra la globalización hegemónica.

Por la relativa minoría de edad de los estudios críticos en Latinoamérica y su diversidad, podemos decir que estos y otros debates hacen parte de la obvia contradicción que acompaña un proceso en construcción. A pesar de ello –o quizás gracias a ello– tenemos la gran explosión y diversidad de temas que se animan desde y para América Latina.

En varios textos que pude acopiar sobre el pensamiento crítico en la región, aparecen temas que, como lo plantea Escobar, nos dejan ver la coexistencia de las diferentes vertientes de este pensamiento, que oscilan entre asuntos relacionados con los nuevos sentidos de la política, en los cuales se retoman temas como la globalización, los procesos integracionistas, las resistencias en países como Cuba, las nuevas

³³ *Rita Laura Segato, antropóloga argentina; Catherine Wals, Licenciada en Sociología, nacida en Estados Unidos y nacionalizada en Ecuador; Walter Mignolo, semiólogo argentino; Santiago Castro Gómez, filósofo colombiano.*

reinterpretaciones del marxismo; pasando por discusiones como el pensamiento crítico y la creación de otros mundos posibles; los asuntos del sentipensar; los feminismos en América Latina hasta temas más concretos como el racismo, la seguridad, las nuevas ciudadanías, las migraciones, la discapacidad, entre muchos otros. Para ilustrar esta variedad interminable, anexo algunos índices de varios libros consultados ([Anexo 3. Índices de libros publicados 2015- 2019](#)).

Mucho de lo expuesto hasta aquí resulta de importancia en este trabajo, pues como veremos, se han decantado en las propuestas concretas de los colectivos sociales. Con nuevos códigos y apropiaciones, los colectivos parten –o quizás nacen– de estas discusiones y las han hecho suyas para acompañar, entender y dar contenido a sus luchas.

El pensamiento crítico y, particularmente los tonos y vertientes que tomó en América Latina, más allá de Marx y Nietzsche, son la fuente del pensamiento de la diferencia, pues entraña no solo el develamiento de un episteme que legitima un sistema de devastación, sino que aporta las herramientas que provocarán nuevas lecturas y prácticas en intelectuales y activistas. A continuación, propongo esas derivas del pensamiento crítico hacia uno de la diferencia.

3.3. *Derivando hacia la diferencia*

Aunque suene reiterativo, afirmo que los orígenes del pensamiento de la diferencia en Latinoamérica están en los desarrollos del pensamiento crítico que se fue configurando en la región. Por ello, en este apartado, será frecuente que los autores y autoras se referirán aún al pensamiento crítico, pero ellos y ellas enfatizarán que se trata de otros caminos de esa crítica.

Si bien, Lyotard Deleuze, Foucault, Derrida, Vattimo, Agambem y otros filósofos denominados como pensadores de la diferencia influyeron, algunos más y otros menos, en las discusiones del pensamiento social, lo cierto es que a muchos de ellos se les trabajó más en el ámbito de la filosofía propiamente dicho que en las ciencias sociales³⁴, y por ello, su trascendencia en América Latina no tuvo el mismo impacto que Nietzsche o Marx o, incluso el mismo Freud, en el campo de la psicología y la antropología.

Quizás la excepción es Michael Foucault, quien logró influenciar, por lo menos en Suramérica, las investigaciones sobre la escuela, a través de sus reflexiones sobre el disciplinamiento del cuerpo; en la política, desde sus conceptos de la microfísica del poder, la biopolítica y el biopoder; en la filosofía, en torno a la discusión de ¿qué es la crítica?; cómo método y reflexión sobre el conocimiento con su genealogía y la arqueología del saber; y los temas de la locura, la sexualidad, la cárcel y los anormales que han alimentado discusiones en torno a personas o grupos específicos.

Por lo anterior, sin desconocer que pudieron ayudar a configurar un pensamiento de la diferencia, creo que para el caso latinoamericano las raíces de esta pueden encontrarse de manera más clara en las teorías de la dependencia y las que siguieron. Montserrat Sagot identifica tres momentos en el desarrollo de las ciencias sociales críticas en Centroamérica. La primera, marcada por las teorías de la independencia, en la que se produjo conocimiento muy importante en torno a

³⁴ *Quizás con excepción de Foucault que tuvo una gran influencia en la educación y en la política.*

(...) la construcción del Estado-nación en la región, el subdesarrollo, el capitalismo dependiente y las estructuras de clases, así como el sindicalismo y el movimiento obrero. Otros debates importantes incluyeron la industrialización y el Mercado Común Centroamericano, con muchos textos críticos sobre el proceso de integración regional. Otro tema relevante fue el del mundo rural y la necesidad de una reforma agraria. (Sagot, 2014, p. 178)

Esta etapa es muy importante, porque la producción en medio de la represión estuvo muy de cerca de los colectivos sociales e implicó un intelectual muy comprometido con los procesos revolucionarios; es decir, una academia activista. El paradigma marxista, principalmente, guió las reflexiones y las acciones que se adelantaron en este momento. Dice Sagot que, sin embargo, los conceptos universales, totalizantes, racistas y androgénicas no se lograron superar en esta etapa; bajo conceptos como clase social, pueblo, trabajadores y otros similares, se excluyeron otras categorías que hacían parte de las múltiples diferencias de la región:

De esta forma, la clase trabajadora y su proyecto político fueron elevados a una categoría epistemológica y ontológica superior. Con estas posiciones, la producción más representativa de las ciencias sociales de la época tendió a olvidar que la política y el poder no constituyen asuntos de individuos abstractos, y que el sexo, la etnia, la nacionalidad y la edad, entre otras categorías, no son irrelevantes cuando se analizan la acción política y los procesos de transformación social. (Sagot, 2014, p.179)

En este primer momento que identifica Sagot, quiero resaltar algo que ya se ha dicho en otro momento y es la doble función de las ciencias sociales de producir conocimiento y participar activamente de los procesos revolucionarios. Los intelectuales/activistas fueron una marca del pensamiento en la región, marca que sin lugar a dudas originó que se abrieran los debates y, por lo tanto, las perspectivas y los temas.

Una segunda etapa la ubica Sagot después del triunfo de la Revolución sandinista en Nicaragua y se caracteriza por una represión abierta, que llevó al exilio a muchos y muchas científicos sociales. En este momento de las ciencias sociales se pasó del análisis sobre las estructuras sociales y económicas a temas más coyunturales, dejados por todo el proceso revolucionario:

(...) la movilización de diferentes actores y el conflicto social, las relaciones internacionales, en particular la intervención de los EE. UU. En diferentes países del istmo y, en general, las dinámicas más complejas del poder y la dominación; el estudio de las poblaciones indígenas, sus condiciones y sus luchas, particularmente en Guatemala y en La Mosquitia. Asimismo, debido a la “invasión pentecostal” que se vivió en la región durante esos años, los estudios sobre las prácticas religiosas. En este terreno resulta importante destacar también los estudios sobre los movimientos de acción pastoral y los procesos de organización social ecuménicos que condujeron destacados investigadores como Franz Hinkelammert, Pablo Richard y Elsa Támez. (Sagot, 2014, p.181)

Quizás en esta misma época es prudente mencionar los trabajos del psicólogo/filósofo salvadoreño Ignacio Martín-Baró, quien cuestionó la imagen de “ejemplo de nueva democracia en la región” que se le asignó a El Salvador. Por el contrario, Martín-Baró, consideró que dicha imagen era una estrategia de los Estados Unidos para frenar los avances en la consolidación de procesos comunistas en Latinoamérica. Martín-Baró dice que se trata de “una elaboración ideológica muy propia del gobierno de Reagan, pero que poco o nada refleja la situación de El Salvador” (Martín-Baró, 1988, p. 66) y se pregunta por las fuerzas y propósitos del gobierno salvadoreño y estadounidense para sostener esa imagen.

En contraposición, los trabajos del psicólogo y filósofo proponen una serie de imágenes silenciadas que contrastan con la hegemónica promovida desde el gobierno. Así, ubicado de manera concreta en los territorios: municipios específicos (Chalatenango, Usulutlán), lugares (la calle, un bus, las fiestas, las escuelas), dibuja imágenes de miedo en el cuerpo, de violaciones sexuales y asesinatos a manos de soldados activos o inactivos. Estas imágenes y sus reflexiones aportan insumos importantes para interpelar discursos que se dan en momentos de postguerra y de pensar la guerra misma encarnada en los cuerpos.

Volviendo con Sagot, nos plantea que los movimientos de orden político de la región provocaron también movimientos de la población que llevaron al desarrollo de una rica e importante producción de conocimiento en torno al fenómeno migratorio; en la década 1975-1985, hay también un interés por los estudios sobre las mujeres que, según la costarricense “dieron origen a un nuevo posicionamiento epistemológico en la región,

no siempre aceptado por las ciencias sociales convencionales, de convertir las historias personales en hechos públicos y con significación política” (Sagot, 2014, p. 183). Esto porque, metodológicamente, se centraron en recuperar las historias de las mujeres sandinistas, combatientes o participantes de otros movimientos sociales.

En esta segunda etapa que describe Sagot es importante recalcar dos elementos: el interés de las ciencias sociales por hacer emerger voces silenciadas o invisibilizadas por discursos totalizantes requeridos para la revolución y, la emergencia de metodologías que empezaban a desafiar los cánones del positivismo y el conductismo, que migraban hacia la experiencia como posibilidad de conocer, de producir conocimiento. Dos importantes elementos que también desmarcan a las ciencias sociales latinoamericanas de las anglosajonas y europeas y empieza a encontrar su propio sello.

Finalmente, nos dice Sagot, en una tercera etapa que va de 1996 en adelante, las ciencias sociales en Centroamérica abordarán una variedad de temas como consecuencia de la superación de la guerra, “pero no de las causas que la originaron” y, que al contrario, con la radicalización del capitalismo se hicieron más visibles: desigualdad, sobreexplotación, pobreza, incremento de la violencia, corrupción, extractivismo. Por otro lado, abrió el camino para visibilizar a otros colectivos sociales y, por lo tanto, para desarrollar nuevos marcos de interpretación sobre la acción colectiva desde perspectivas como la subalternidad y la decolonialidad.

En este momento Sagot nos permite ver los brotes de nuevas epistemes que, desde los problemas de la materialidad de la vida, encontrarán el camino a un pensamiento crítico que deleve los “malestares” del capitalismo y la racionalidad moderna/occidental.

La importancia es que se permite la emergencia no solo de temas sino de grupos de personas otras que en la parafernalia teórica o en la efervescencia de la revolución fueron acalladas y desconocidas pero que gracias a las preguntas que se hacen las ciencias sociales, emergen como campos de nuevo conocimiento.

Por ello, la región se va alimentando de movimientos y debates que vienen de muchas partes del mundo (ya no solo Estados Unidos, Francia, Inglaterra o Alemania, sino de África e India) que permiten aperturas a nuevas configuraciones de la producción de conocimiento con matices propios. Por supuesto, las teorías feministas cobran mayor relevancia en las últimas décadas del siglo XX y, en tal sentido, es importante resaltar los trabajos de la misma Sagot, quien lleva una agenda investigativa en la que aborda temas relacionados con la participación de las mujeres en espacios formales de la política (ley de cuotas) y el sufragio; los procesos de organización social; las violencias contra las mujeres; la pobreza y el acceso a la educación, entre los más representativos. Estos trabajos no solo se hacen para el contexto de Costa Rica, sino que la autora teje puentes con lo que sucede en Centroamérica y Latinoamérica.

En la misma línea del feminismo, son importantes los trabajos de la filósofa nicaragüense Ileana Rodríguez, quien se preocupó por la relación mujer y guerra. Rodríguez se pregunta por el lugar que ocuparon estas en los procesos revolucionarios y en la constitución de los nuevos Estados nacionales. Para Rodríguez, existe una continuidad entre los estados coloniales, los revolucionarios y los de postguerra y democráticos, que tiene que ver con la constitución de un sujeto masculino revolucionario que no incluye al sujeto colectivo de las mujeres (lo cual coincide con el

análisis que hace Sagot sobre el desconocimiento de las diferencias en los procesos revolucionarios) y, en esa medida, cuestiona los marcos teóricos desde los cuales se piensa lo social y la sociedad. Ileana Rodríguez incursiona en perspectivas de la subalternidad, de los estudios culturales, postcoloniales y, particularmente los estudios transatlánticos.

Junto a Sagot y Rodríguez, es importante mencionar a la costarricense Roxana Hidalgo, a la nicaragüense Sofía Montenegro y al nicaragüense Erik Blandón, quienes han contribuido a la reflexión en torno a otros colectivos tradicionalmente invisibilizados, como la comunidad LGTBI, las mujeres campesinas, las mujeres guerrilleras, las mujeres indígenas y negras, las niñas, entre otras, incorporando la interseccionalidad como horizonte metodológico. Más adelante volveré sobre ellos, pues me interesa rescatar de su producción, justamente el énfasis en las diferencias, no solo como categoría poblacional sino como categoría teórica.

También el antropólogo colombiano Arturo Escobar –después de brindar un panorama general de la trayectoria de las ciencias sociales en América Latina– propone que el pensamiento crítico en la región parte de unos lugares comunes tanto en sus preguntas como en sus referentes teóricos (Marx, Nietzsche, Foucault), pero se va enriqueciendo con problematizaciones de las realidades propias, dándole un carácter más particular.

Los movimientos de educación y comunicación popular inspirados por Fals (con su investigación acción participativa, IAP) y Freire motivaron una infinidad de movilizaciones transformadoras en los 70s y 80s, con frecuencia de la mano de las

luchas revolucionarias alimentadas por el marxismo y la diversidad de izquierdas, pero siempre enfatizando la necesidad de tomar en serio los conocimientos de los pueblos. Hoy en día, en las vertientes autonómicas y del pensamiento de la Tierra, encontramos ecos de este valioso legado, aunque con una radicalización epistémica mayor que la de las propuestas de aquellas décadas. (Escobar, 2015, p. 4)

Para Escobar, el pensamiento crítico en la región plantea tres grandes vertientes: el pensamiento de la izquierda, el pensamiento autonómico, y el pensamiento de la Tierra y propone que las tres no solo coexisten en nuestros días, sino que deben mantenerse en tensión y diálogo permanente como una manera de fracturar las pretensiones de universalidad y verdad del conocimiento. Estas tres vertientes las resume en el planteamiento zapatista “desde abajo y por la izquierda”, y al que Escobar le agrega “por la tierra”.

En cuanto al pensamiento de “la izquierda”, lo primero que nos señala el colombiano es que no existe una única izquierda y que si bien ésta fue construida con una base claramente marxista, ha replanteado el materialismo histórico y también su ideal universalista, incorporando discusiones más localizadas que vienen de temas como la ecología económica, las teorías de la complejidad y otras discusiones que están derivando en nuevas “ontologías materialistas”. El antropólogo coincide con otros autores que ya hemos mencionado, en que algunas líneas de la izquierda no superaron la racionalidad moderna y si bien fueron fundamentales para causar las rupturas epistemológicas de las

que hoy bebemos, conservaron su apego por la universalidad y la pretensión de verdad que encasillaron las discusiones, primero en la economía, y luego, en una mirada particular de esa economía. Una lógica económica antropocéntrica que deja por fuera otras lógicas de relacionamiento con los “recursos”, humanos y no humanos, con la cultura y con otras cosmogonías.

Escobar reconoce una renovación de la izquierda que, dice él, puede verse en los gobiernos de Brasil, Venezuela, Argentina, Ecuador y Bolivia (Escobar habla de los gobiernos que en 2015 estaban en estos países) pero que:

(...) desde la perspectiva aquí expuesta, toda política de izquierda basada en la exclusión de otros puntos de vista, la supresión de la crítica, y la represión de organizaciones de base por no estar de acuerdo con el oficialismo solo puede representar una visión estrecha y cuestionable del pensamiento crítico de izquierda. Es de esta forma que las izquierdas oficiales se apropian y desvirtúan las experiencias y categorías de los pueblos y los movimientos. El debate sobre este tipo de progresismo está cobrando cada vez más intensidad en el continente, con justa razón. (Escobar, 2015, p. 6)

Justamente para alimentar esta transformación de la izquierda, Escobar propone profundizar en los otros dos elementos del pensamiento crítico: el que se refiera a “desde abajo” y el que se nombra como “por la tierra”. Sobre el primero, lo define como un pensamiento autonómico que está tomando fuerza en la región y que “surge de la activación política de la existencia colectiva y relacional de una gran variedad de grupos

subalternos –indígenas y afrodescendientes, campesinos, pobladores de los territorios urbanos populares, jóvenes, mujeres solidarias” (Escobar, 2015, p.6), quienes se unen en torno a la defensa de su territorio contra proyectos extractivistas, desarrollistas y consumistas. Parte de reconocer los saberes de todas estas personas y su importancia para relacionarse de otra manera con el planeta y sus recursos.

Teóricamente, dice Escobar, aborda discusiones en torno a la ecología de saberes, la decolonialidad del saber, la justicia cognitiva y la interculturalidad. Esta vertiente ataca la idea de un solo mundo posible, de la preeminencia de una lógica sobre muchas otras y de las relaciones de dominación que se configuran en torno a los saberes. Se trata de una fuerza colectiva que rescata el territorio, la autonomía y el sentido de lo comunitario, de “mundos en movimiento, porque aquello que emerge son verdaderos mundos relacionales, donde prima lo comunal sobre lo individual, la conexión con la Tierra sobre la separación entre humanos y no humanos, y el buen vivir sobre la economía” (Escobar, 2015, p. 8) y que, en esa medida, proponen mundos alternativos, a veces muy localizados con alcances –en apariencia– focalizados e inmediatos, pero que se “mueven” a través de redes globales que se conectan en ideales similares en todo el mundo.

La otra vertiente, “el pensamiento por la tierra”, parte de un planteamiento de lo relacional, en el que todo ser vivo viene tiene que ver con la fuerza creadora de la tierra: “Nada existe sin que exista lo demás” (pág. 19) dice Escobar en su texto. Desde esta vertiente, se propone el reto de ir más allá de la izquierda y de lo autonómico, pues si bien se reafirma en las discusiones en contra del proyecto moderno/capitalista y globalizado y en el rescate de lo comunal, incorpora la idea de relaciones con “otro

sujeto”: la tierra (entendida esta como los seres vivientes y no vivientes que están en permanente interrelación). Podríamos decir que se trata de una propuesta que se desplaza del antropocentrismo al biointerrelacionismo, pues se reconoce el lugar de cada ser que coexiste sin que prime uno sobre el otro: sin centros, sin arriba, sin norte dominante.

En este sentido –sin una nostalgia del pasado ni mucho menos una exotización de lo originario– se busca rescatar las cosmogonías de muchas de nuestras culturas indígenas que se basan en una relación horizontal y respetuosa con los ecosistemas. Teóricamente, esta perspectiva se alinea con las ontologías relacionales y las del buen vivir y enfatiza en su postura la necesidad de un conocimiento interepistémico (más allá de la interdisciplinariedad).

Como vemos, no solo categorías como la pobreza, el estado, la globalización, etc., hacen parte del abanico de temas que se abordan en la región, también han entrado en ese arcoíris las mujeres, pero no en abstracto, sino las de carne y hueso que construyen nuestros países: las indígenas, las negras, las campesinas, las guerrilleras. Igualmente, los temas de diversidad sexual que interpelan con mucha fuerza la matriz occidental del patriarcado y la heteronormatividad; los derechos de quienes no tenían derechos también se levantan como temas cruciales en nuestra América: el agua, los animales, la tierra.

En fin, los temas que se revelan desde el pensamiento crítico nos acercan a comunidades concretas que obligan a debates, reflexiones y teorías particulares, singulares. Como veremos más adelante, estos nuevos sujetos y también estas nuevas preguntas son más propias del pensamiento de la diferencia, porque asumen con mucha más contundencia el reconocimiento de epistemologías de la región, las ponen a dialogar

con los problemas latinoamericanos (y de la humanidad) al tiempo que proponen alternativas desde estas mismas raíces para superarlos.

Para completar los elementos que permiten encontrar las derivas del pensamiento crítico hacia el de la diferencia, quiero mencionar un tema que ha sido crucial en América Latina: la cultura. Si bien “la cultura” ha sido un concepto trabajado principalmente desde la antropología y, de hecho, se le considera su objeto de estudio principal, lo que obliga necesariamente a referirse particularmente a esa disciplina, lo cierto es que “la cultura” ha sido un marco interpretativo para pensar las sociedades y, en tal sentido, un nicho para la discusión de “la diferencia” desde otras disciplinas.

Por supuesto, se debe partir reconociendo que la antropología tuvo, y ha tenido, un papel muy importante en la manera cómo se construyeron los conceptos en torno al otro, la otredad y la alteridad. Desde esta disciplina, se desarrollaron teorías y metodologías para describir y caracterizar las culturas, con el fin de diferenciarlas unas de otras y, en ese marco, se realizaron toda clase de taxonomías de las sociedades y los grupos sociales (teorías evolucionistas, particularistas y funcionalistas, principalmente) que cimentaron y legitimaron un pensamiento occidental sobre otras formas de conocer

Así, conceptos como el de “culturas primitivas” de Taylor (1977 [1871]), el de “artes de subsistencia” de Morgan (1993 [1877]) o el de “adaptación” de Spencer (1899), fueron usadas para afianzar las diferencias culturales entre aquellas sociedades que se consideraban en un estadio superior de desarrollo (normalmente las europeas) y las que se entendían como culturas primitivas (normalmente africanas y de América Latina) asumidas como inferiores. (...) El “relativismo

cultural” de Boas (1993), el análisis de las sociedades desde las instituciones y su papel en la satisfacción de las necesidades individuales y colectivas de Malinowski o la “solidaridad orgánica” de Durkheim (1968) aunque transforman el paradigma evolucionista e inician la reflexión necesaria en torno a las particularidades de cada sociedad, no se desprenden de miradas colonialistas que analizan y describen las demás sociedades y culturas como menos desarrolladas o en potencial desarrollo desde el referente de unos universales de progreso que siguen estando asociados a los países europeos y anglosajones. (Rojas, 2012, p. 35)

La idea en torno a un conocimiento superior y evolucionado sobre otro tribal (que se extendió a través de la antropología y también de la sociología), fue base fundamental para los procesos de conquista y colonización en los que, como dice el colombiano Castro- Gómez (2000), se llevó a cabo “una invención del otro”. Efectivamente, fueron los relatos de los primeros cronistas los que propusieron verdades sobre otros mundos, orientando el conocimiento que después los antropólogos organizarían científicamente (por ejemplo, a través de la antropometría o la etnografía), para hablar de salvajismo, primitivismo y escala inferior de culturas como las latinoamericanas. Sobre esta base se construyeron los argumentos políticos para conquistar, destruir e invisibilizar cualquier tipo de saber propio y, posteriormente cimentada en su cientificidad, la antropología desarrolló una diferenciación de los sujetos con el fin de establecer políticas para intervenirlos, separarlos o bien atraerlos a la normalidad de la sociedad que se buscaba establecer.

Para Castro Gómez, y la corriente de pensadores de las teorías decoloniales, la modernidad recogió y actualizó la “matriz de dominación del proceso colonizador” (Castro-Gómez, 2000, p.130) y, a través del Estado, no solo hizo un control de la población, sino que se encargó de configurar imaginarios en torno a personas, grupos y condiciones de vida. La modernidad “es una máquina generadora de alteridades que, en nombre de la razón y el humanismo, excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de las formas de vida concretas” (Castro-Gómez, 2000, p.145), aunque, en algunos también les da un ordenamiento para controlarlas e incorporarlas, siempre y cuando puedan ser útiles para la propuesta de sociedad que se agencia.

Cuando los pilares de igualdad y progreso prometidos por la modernidad empezaron a desmoronarse, se acudió una vez más al discurso científico legitimado para proponer soluciones o parecer que se daban salidas a la crisis. Dice Arturo Escobar (2007) que mientras la idea de desarrollo fue avanzando, los expertos en diferentes temas y disciplinas elaboraron más conocimiento especializado para categorizar y especificar los problemas que la idea de progreso no resolvió. Para ello, según este autor, las personas se organizaron en grupos que se homogenizaron en números estadísticos y se invirtieron esfuerzos en estudios que, rara vez, atendieron particularidades regionales, sino que buscaron incorporarlas a la gran esfera de lo global. Así pues, el campesinado, las niñas y los niños, las mujeres, las personas desplazadas, las personas con discapacidad, entre otras, se fueron haciendo “visibles”, en la medida en que el desarrollo necesitaba clientes para sus políticas.

Con el fortalecimiento de las teorías desarrollistas, el conocimiento empezó a tomar nuevos caminos que se insertaron en gran medida en ellas. El mismo Escobar (1999), por ejemplo, lleva a cabo una reflexión muy interesante sobre la manera como la antropología transitó desde un discurso “para el desarrollo”, pasando por uno “del desarrollo” hasta una nueva perspectiva que el autor denomina como “una antropología de la globalización y el “postdesarrollo”. Si esta reflexión se abre a todas las disciplinas y a las ciencias sociales en general, seguramente se encontrará un escenario en el que se ponen en juego diversas maneras de poder/saber que plantean hibridaciones entre posturas hegemónicas y alternativas, abriendo el abanico a múltiples y diversas formas de uso, comprensión, resistencia y producción del conocimiento social.

Ahora bien, es importante recordar que la crisis del paradigma racional occidental, originó la necesidad de entender las sociedades que se ubicaban en la periferia y presentaban dificultades para incorporarse de manera más armónica al modelo de globalización y desarrollo. En el marco de los estudios de área aparecen los *cultural studies* que, para el caso de nuestra región, fueron conocidos como estudios latinoamericanistas o latinoamericanos³⁵, los cuales, a pesar de su interés por los procesos particulares, se mantuvieron dentro de un modelo globalizante que producía “una gran cantidad de investigaciones sobre la región con categorías de análisis propias del llamado primer mundo (Crespo y Parra, 2017, p. 15) y reproducía “un discurso ‘sobre’ América Latina que generalmente omite la singularidad constitutiva de los procesos de

³⁵ *Como una vertiente de los cultural studies pueden revisarse los “estudios de área” que se ocuparon de grandes regiones del mundo, como la egiptología, los estudios asiáticos, los estudios celtas o turcos, entre muchos más.*

enunciación formulados ‘desde’ América Latina” (Richard, 2005, p. 3) o, dicho de otra manera, que hizo de la diferencia un objeto de estudio para explicar las condiciones de atraso de la región con respecto al conocimiento o los avances de los centros de poder.

Sin embargo, hacia la mitad del siglo XX, en América Latina se realiza una apropiación y resignificación de los estudios culturales, cuyo sello característico será la conjunción entre academia y compromiso político. En los años 90, se consolida la versión latinoamericana de los estudios culturales que permiten la emergencia de importantes conceptos como hibridación, mestizaje, interculturalidad, entre otros, con los cuales se quiso significar, por un lado la violencia y dominación de una cultura externa sobre la propia y, por otro, la multiplicidad y heterogeneidad social y cultural que se configuró en nuestros países.

De esta forma, los estudios culturales latinoamericanos tuvieron un proceso de desmarcación con el conocimiento anglosajón y europeo que, durante muchos años, redujo el papel de los intelectuales latinoamericanos a una función de reproductores y traductores del conocimiento foráneo para ser aplicado a las realidades latinoamericanas. Patricia Fumero (2013), por ejemplo, nos precisa cómo se plantearon los estudios culturales en Centroamérica:

A diferencia de los Estados Unidos, donde los estudios culturales nacen de una ruptura epistemológica y desde las humanidades, en Centroamérica, estas investigaciones tienen continuidad académica y surgen desde las ciencias sociales. De esta forma, su base son la historia, la sociología, la antropología y la psicología social, entre otras disciplinas. Por ejemplo, en la década de 1990,

irrumplieron en la escena académica centroamericana estudios asociados con la historia cultural que renovaron la investigación de problemáticas centradas en el estado-nación, cultura política, cultura popular, vida cotidiana, género, sexualidad, subjetividad, identidad y etnia, todos ellos atravesados transversalmente por una preocupación sobre el poder. Las premisas planteadas por dicha corriente historiográfica se unieron a los estudios transdisciplinarios que venían gestándose desde fines de la década de 1960. Por ese motivo, tal vez no existe interés en la comunidad académica centroamericana por diferenciar la línea teórica hacia la cual se inclinan, pues se toma prestado de las diferentes perspectivas, ya sean estudios culturales, poscoloniales o subalternos o trans, inter y multidisciplinarios, para mencionar los que interesan en este momento, para construir un “pastiche” teórico-conceptual-metodológico con un único fin: analizar los diversos procesos existentes en Centroamérica. (Fumero, 2013, párr.4)

El carácter crítico de los estudios culturales de la región, abrió nuevas reflexiones y permitió que, por ejemplo, conceptos tan importantes como el de multiculturalidad y diversidad cultural que ya se habían naturalizado en Europa y Norteamérica (y que alcanzaron a introducirse al argot latinoamericano), tuviera versiones distintas que enriquecieron y/o cuestionaron lo desarrollado por el norte global³⁶. De igual manera, generó movimientos al interior de disciplinas tradicionales como la antropología:

³⁶ *Norte global/sur global son conceptos desarrollados desde las teorías decoloniales y que hacen referencia a divisiones geopolíticas que describen procesos de dominación e invisibilización. Dice Boaventura de Sousa Santos que el sur no es un lugar geográfico que se localiza en el mapa sino que alude “al sufrimiento que ha padecido el*

(...) en países como México, Perú y Colombia se plantearon posiciones críticas de las escuelas antropológicas del culturalismo estadounidense, el funcionalismo británico y del estructuralismo francés. A estas escuelas se les cuestionaba su falta de compromiso político con las situaciones de marginalización de las poblaciones que estudiaban enmascarada en una supuesta objetividad científica. Esto, para la antropología crítica latinoamericana, no era más que una coartada que en la práctica favorecía los intereses de los sectores dominantes y reforzaba el estatus quo. (Restrepo, 2009, p. 65)

Así pues, se reclamaba una ciencia, y particularmente, unas ciencias sociales no traductoras de teorías hechas para otros contextos, sino pensadas desde las realidades propias. Por el camino de los estudios culturales y, en todo caso de la mano de otros movimientos académicos mundiales, aparecieron nuevas perspectivas, las cuales abrieron más puertas a escenarios que pretendían romper con el carácter universal del pensamiento moderno y dar cabida a formas de conocimiento más locales y significativas para sus actores.

Estos nuevos aires en diferentes disciplinas, las cuales complejizaban la cultura, permitieron el gran debate que hasta nuestros días sigue vigente en torno a las particularidades de las sociedades y de los sujetos: un campo de saber que ha tenido en su centro las diferencias aunque para llegarlas a nombrar como tal, ha hecho un importante

ser humano bajo el sistema capitalista globalizado” (Santos, 2006, p.29). En tal sentido, se trata de reivindicar un sur que puede estar en el norte y condenar un norte que puede estar en el sur. Entonces se trata de una lógica capitalista que puso en condición de subordinación e indefensión a una gran cantidad de población que vive en condiciones indignas tanto materiales como espirituales (de su ser), “lo que está en juego no es apenas la contraposición entre Sur y Norte, es también una contraposición entre el Sur del Sur y el Norte del Sur, y entre el Sur del Norte y el Norte del Norte” (Santos 2006, p. 53).

recorrido. Con el ánimo de no extenderme, quiero dejar dos ejes/problemas altamente trabajados desde la región en torno a la cultura: el debate de la diversidad cultural versus el de la multiculturalidad y el de la igualdad versus la diferencia.

3.4. *Sobre la diversidad cultural*

Si bien muchos autores y muchas autoras utilizan el concepto de diversidad cultural como sinónimo de diferencia cultural, también hay una amplia discusión sobre lo que “la diversidad” ha significado como comprensión de las culturas. Efectivamente, en la propuesta de entender, reconocer y reivindicar las culturas hubo una corriente preservacionista que bebió de dos discursos complementarios: una idea de la cultura como algo aislado, puro que no se debe contaminar con la modernidad y que, por lo tanto, se entiende petrificada y anclada a un pasado lejano; y un concepto de variedad que sirvió para clasificar la diversidad humana, muy en la lógica de la biología que desarrollaba una taxonomía de las especies naturales:

En muchos de los discursos analizados, se equipara la preservación de las culturas con la preservación de las especies biológicas: en ambos casos se trata de una diversidad valorada por la población. Así como existen especies en peligro de extinción, se asume que hay culturas en peligro de extinción. Sin embargo, el error fundamental aquí, se ha resaltado, consiste en entender lo cultural como un conjunto de entidades delimitadas equiparables a las especies. (...) Los discursos y prácticas relativos a la diversidad cultural que han sido observados, se basan en una

forma particular de clasificación social, y contribuyen a la objetivación de ciertas fronteras étnicas y culturales. Se trata de una diversidad entendida de manera muy restrictiva como un conjunto de ‘otras culturas’, cada una de ellas imaginadas como ‘tradicionales’ y categóricamente diferentes a ‘nuestra cultura’, a ‘Occidente’. (...) Finalmente, es importante señalar que el elogio de la diversidad, promulga ciertas formas de representación de lo social, vehicula las versiones autorizadas de diferencia, difunde el lenguaje y los valores con los que se enaltecen, se ocultan o se envilecen ciertas manifestaciones culturales. Aquí se expresa una hegemonía cultural que tiende a establecer lo que es valioso culturalmente, lo que se debe preservar o proteger, o, más generalmente, lo que sería necesario hacer para que el mundo fuera mejor. (Sarrazin, 2018, pp. 5-11)

La diversidad cultural se entiende entonces dentro de un discurso moderno, racional y económico que, en su lógica, genera toda clase de instrumentos para su visibilización y el agenciamiento de políticas públicas. Así, en el año 2001, por ejemplo, aparece *La Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*, que concreta ejercicios previos que la Unesco venía realizando y que fueron consignados en los documentos de la *Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales* (1982), la *Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo* (1995) y la *Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo* (1998). Se podría decir entonces que “la diversidad cultural” se asume como herramienta clasificatoria, segregadora y funcional para hablar de las diferencias desde lugares de dominación pues, siguiendo a Sarrazin, se define lo

que tiene valía para ser conservado y lo que no, dependiendo de los valores morales, económicos y políticos que se quieran agenciar.

Ahora bien, la introducción del concepto de diversidad sirvió, en un primer momento, para desentrañar procesos de invisibilización que se hacían de ciertos grupos sociales, como el de las mujeres en la lucha revolucionaria, según lo explicara la periodista e investigadora social nicaragüense, Sofía Montenegro (2016):

La noción de diversidad en el Movimiento de mujeres surgió como crítica y lucha ante la práctica política homogeneizante de la izquierda, que era aplastante de identidades e intereses particulares. Las mujeres asumieron el proyecto de la izquierda en tanto era universalista, es decir promovía un proyecto de emancipación para todos, mujeres incluidas. Sin embargo, el modelo analítico de la izquierda se centraba fundamentalmente en una teoría de la explotación, de los modos de producción y del cambio social, pero nunca hizo un análisis de la discriminación en la explotación y de la explotación de la discriminación, omitiendo con ello la problemática de los géneros y la cuestión racial o étnica; que a la postre ha llevado a la crisis del proyecto. (Montenegro, 2016, p.316)

Por lo dicho anteriormente, el concepto de diversidad hizo carrera en los estudios latinoamericanos, pues ayudaba a deshomogeneizar a las masas. Sin embargo, sus rasgos coloniales pronto dejaron ver la inconveniencia de su uso, particularmente en el marco de la acción política, como lo señalaron algunas mujeres a Sofía Montenegro en uno de sus estudios:

(...) la diversidad se entiende en un sentido muy reducido como la sumatoria de las diferencias, pero la diversidad no es lo mismo que diferencia, en tanto cada mujer es subordinada pero lo vive de manera diferente en razón de su individualidad. La realidad es que las mujeres son bastante desiguales y diferentes *“pero hay corrientes del pensamiento feminista que se han extendido en Nicaragua que han querido decirnos que eso se resuelve queriéndonos y aceptándonos todas desde todo punto de vista y eso es una concepción chapucera de la diversidad porque impide discutir y reconocerse en las diferencias sin negar verdades comunes”*

Otra problemática derivada de estos enfoques es que para algunas el respeto a la diversidad es negar la capacidad de universalizar un discurso y la posibilidad de una acción política común: *“entonces pasa que somos ‘diversas’ y que cada quien habla y defiende su parcela de lucha, ignorando las demás [...] al final la diversidad es una sumatoria interminable de demandas que no encuentran puntos de contacto y así es imposible integrar y potenciar la lucha de las mujeres”*

Según otra entrevistada, una dificultad importante en el fondo es que no hay plena comprensión de que en la diversidad confluyen dos cosas: las demás identidades que tienen las mujeres, que no son solamente las diferencias, sino a veces intereses opuestos y contradictorios que mantienen a las mujeres alejadas o silenciadas (por ejemplo, racismo, adultismo, lesbofobia, clasismo, etc.). Mientras se vean nada más como diversidad —entendida como variedad— y no se enfrenten y negocien los intereses opuestos habrá un extrañamiento en el Movimiento de

mujeres, siendo tal tipo de contradicción una cosa común a los movimientos sociales y no prerrogativa del Movimiento de mujeres. (Montenegro 2016, pp. 317-319) [Las comillas son del original]³⁷

Por una parte, el concepto de diversidad hizo la ruptura con la homogenización teórica propia de los discursos dominantes eurocéntricos que fueron acogidos e implementados por los académicos latinoamericanos; pero de otro lado, este empezó a quedarse corto y vacío, porque mantuvo su énfasis en la variedad de culturas, de costumbres, de etnias, etc., y no puso en discusión los sistemas de opresión y dominación que esa variedad entrañaba. En ese mismo sentido, no bastaba con nombrar la diversidad, era necesario comprender los procesos que la ocultaron y las distintas maneras en las cuales se manifestaba.

3.5. *¿Multiculturalidad o pluralismo cultural?*

Hacia las dos décadas finales del siglo XX, se popularizó en Europa, Canadá y Estados Unidos el concepto de multiculturalidad, como respuesta al creciente fenómeno de migración que se consolidaba en estas partes del mundo. Así pues, el concepto surge como contención de las problemáticas de xenofobia que las coexistencias de diversos grupos sociales en un mismo lugar generaban. Con base en la diversidad cultural, se llevó

³⁷ *Los entrecorillados en cursiva corresponden a las voces de las mujeres que la autora entrevistó en su investigación y que fueron uno de los insumos para su artículo.*

a cabo un ejercicio conceptual y de política pública que, ante todo, buscaba administrar esas diferencias en los países del norte global.

Efectivamente, desde una racionalidad moderna se generaron “políticas culturales” y “políticas de la identidad” que se basaron en la sana convivencia, el reconocimiento y el respeto por la confluencia de diversas culturas en un mismo territorio; se entendía que los fenómenos migratorios habían generado el desplazamiento y asentamiento de grupos humanos que provenían de distintas partes del mundo y que, si bien se acomodaban a las dinámicas del país receptor, trasladaban a este la cultura, las costumbres, ideologías, etc., de origen, las cuales debían ser incorporadas/incluidas a los países receptores. Las políticas buscaban, entonces, tolerar las culturas foráneas y hacer todo lo posible para que estas se incorporaran de la mejor manera en la cultura dominante. Para la académica y activista, de origen norteamericano y radicada en Ecuador, Catherine Walsh, la multiculturalidad es un:

(...) término que encuentra sus orígenes en los países occidentales, es más que todo descriptivo y se refiere a la multiplicidad de culturas que existen dentro de una sociedad sin que necesariamente tengan una relación entre ellas. Sus fundamentos conceptuales se encuentran en las bases del Estado liberal, de la noción del derecho individual y la supuesta igualdad. En este contexto, la tolerancia del otro es considerada central, valor y actitud suficiente para asegurar que la sociedad funcione sin mayor conflicto (...). Lo «multi» tiene sus raíces en países occidentales, en un relativismo cultural que obvia la dimensión relacional y oculta la permanencia de desigualdades e

inequidades sociales. Actualmente es de mayor uso global, orientando políticas estatales y transnacionales de inclusión dentro de un modelo de corte neoliberal que busca inclusión dentro del mercado. (Walsh, 2008, p. 140)

Efectivamente, lo multicultural abrió el mercado tanto de las políticas públicas como de las marcas publicitarias. Basta recordar los polémicos, pero efectivos, anuncios de Benetton, los cuales, a través de su historia visual han planteado la visibilización de las diferencias (raciales, sexuales, etc.)

<https://www.youtube.com/watch?v=b80GBMZXD2s>

Video 2 Campaña de Benetton, 2019. Nudicome, La campaña de moda sin ropa de Benetton que invita a la reflexión [video de YouTube].

Así, de la misma manera que estas diferencias se podían comprar en los estantes de los supermercados, también servían para obtener la ayuda de los países “desarrollados” con el fin de implementar políticas de identidad que se basaran en la tolerancia:

La activa postura de diversos países hará que la Unesco enarbole la bandera de la diversidad cultural, lo que llevará a la aprobación, en su 31a Conferencia General, de la Declaración sobre la Diversidad Cultural (Prieto, 2005). Dado que la Declaración aprobada carece de obligatoriedad jurídica, y desde la voluntad de dotar de un instrumento vinculante sobre la diversidad, la 32a Conferencia General de la Unesco, celebrada en octubre de 2003, acordó la puesta en marcha

de los trabajos encaminados a la elaboración de una Convención para la diversidad de los contenidos y expresiones culturales y artísticas; es decir, se centró sobre todo en temas que hacían referencia a las industrias culturales. Y en los foros internacionales de la cultura y de la comunicación, se centran no solo en la protección, sino en la promoción de la diversidad. Regourd (2004), por su parte, ha sido el encargado de recordarnos que muchos políticos y gestores culturales invocan la diversidad como un concepto comodín (“fórmula de hechizo”, lo llama este autor). Y de esta manera el término diversidad cultural se confunde o asimila con el de excepción cultural, pluralismo cultural y multiculturalismo. (Val Cubero, 2017, pp. 120-122)

En principio, el concepto de multiculturalidad parecía entrañar una preocupación por generar condiciones de sana convivencia entre las diferencias y, por ello, se fue extendiendo hacia Latinoamérica, como herramienta explicativa para dar cuenta de la región. Sin embargo, pronto se empezó a sospechar de su viabilidad:

El multiculturalismo está convirtiéndose en la base para una teoría funcionalista de armonía política en una sociedad/coyuntura que sobrestima el papel que la cultura, los símbolos y la tradición puedan tener en la construcción de la igualdad y la justicia social. (...) puede fácilmente tornarse una cuestión de afirmar la diferencia, un tipo de política de identidad que no altera significativamente los modos a través de los cuales el poder político y económico se distribuye, sino que reproduce, en otro nivel, la segmentación misma del sistema. (.....) El

multiculturalismo, según ha sido definido en el contexto norteamericano de construcción de un nuevo pacto nacional, no puede ser trasladado mecánicamente a América Latina, sobre todo a países donde las ideologías de mestizaje fueron/son funcionales en la construcción/consolidación de la nación. (...) En un país como los Estados Unidos, existe un “mito del multiculturalismo”, un mito nuevo que habla igualmente del deseo de justicia social, pero a través del lenguaje de la separación, de la delimitación de fronteras étnicas nítidas en un país donde la condición de mestizo nunca se planteó como una realidad social, política y cultural. (Ribeiro, 2001, pp. 168-170)

Sobre lo que el antropólogo brasileiro nos alerta es que no son equiparables los contextos de coyuntura, históricos y las dinámicas de las diferencias culturales entre Estados Unidos y América Latina y, por lo tanto, no es operativo ni deseable trasladar el concepto de la multiculturalidad a la región. Para Ribeiro, existe una falsa idea de convivencia pacífica y de inclusión de las diferencias en la multiculturalidad que exotiza y pone en un lugar de dominación lo que no es propio.

En definitiva, el concepto de multiculturalidad, por un lado, no parecía resolver el problema del racismo y la homofobia que se incrementaba en los países occidentales, pero proponía una alternativa para no generar violencia contra la otredad; y, por otro, no daba cuenta de las dinámicas de América Latina, cuyos orígenes y desarrollo de esas diferencias se planteaban bien distintas a las que se discutían en Europa y Estados Unidos.

Con estas sospechas y de la mano de las discusiones que suscitaron los 500 años del descubrimiento -para algunos, y para otros, la invasión- de América Latina, se puso en tela de juicio la idea de un simple mestizaje –entendido como el cruce de razas– que desconocía la violencia con el que esta mezcla se habría llevado a cabo y, en su reemplazo, se propusieron conceptos como el de hibridez³⁸, que sirvió de base para desarrollar los conceptos de interculturalidad y pluriculturalidad.

Estos dos últimos conceptos tienen en su origen la discusión en torno al carácter de sometimiento, dominación y subalternización originados en los procesos de conquista y colonia, que se perpetuaron con la implementación de la modernidad y el desarrollo. Son claramente políticos y reivindicativos. Sin embargo, según lo explica Catherine Walsh (2005), lo pluricultural –a diferencia de lo multicultural– aludía a procesos de mestizaje que dieron como resultado “la convivencia histórica entre pueblos indígenas y pueblos afros con blancos-mestizos, pero, al igual que lo multicultural, se basa en el reconocimiento de la diversidad existente, desde una óptica céntrica de la cultura dominante y “nacional” (Walsh, 2005, p. 45).

Es decir, el concepto se emparenta con una cultura de élite que en los procesos independentistas se consolidaron como dominantes e inscritas en pensamientos blancos de Occidente (o lo que denominan algunos autores como culturas blanqueadas). Desde esta perspectiva, se reconoce que las culturas indígenas y negras enriquecen los países en los que se encuentran. Sin embargo, este reconocimiento se hace más desde una idea limitada de la cultura que desde su episteme y saber; por lo tanto, no afectan las

³⁸ *Acuñado por Néstor García Canclini, antropólogo argentino con residencia en México, que desarrolló el concepto en su libro Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad (1990).*

instituciones ni las bases estructurales de las sociedades. Curiosamente la interculturalidad, aunque entendida de manera diferente, como ya lo veremos más adelante se ha concretado bajo un discurso similar al de la pluriculturalidad, a través de la denominada Educación Intercultural Bilingüe –EIB³⁹.

Teniendo en cuenta que no resulta una tarea fácil para las instituciones escolares, la discusión de fondo, el proyecto modernizador de la región optó por un modelo de sociedad, que desconoció toda esta rica gama de diferencias. En vez de incorporar, desde sus inicios, estas diversas lógicas, culturas, cosmogonías, epistemes, etc. a un proyecto de nación, prefirió ocultarlas, invisibilizarlas o subsumirlas a una propuesta dominante occidental y, por ello, en la actualidad, cada diferencia se incorpora a las escuelas, a las políticas públicas y a las demás instituciones como parches y asuntos que se van adhiriendo conforme vayan apareciendo.

Esta sumatoria de diferencias bajo el concepto de interculturalidad hizo que el filósofo y abogado peruano, Fidel Tubino, propusiera una distinción entre la interculturalidad funcional y la interculturalidad crítica. Para Tubino, la primera, está justamente asociada a las maneras ya mencionadas de EIB y se caracteriza por una incorporación de las diferencias que “no cuestiona las reglas de juego y es perfectamente

³⁹ *Hay mucha literatura que analiza la EIB y que de reseñarla, haría perder el eje de la discusión. Solo como ilustración es importante decir que hay, por lo menos, tres grandes discusiones: 1) La incorporación de niñas y niños de comunidades indígenas a las escuelas occidentales, con el fin de que aprendieran español –o portugués en el caso brasilero– y, a partir de ello, ingresaran a los ciclos regulares de la escuela occidental. 2) La incorporación de maestros y maestras originarios de las comunidades indígenas a la escuela occidental con la intencionalidad que, desde la propia cosmogonía que implica su lenguaje, las niñas y los niños se insertaran en la educación occidental; 3) la coexistencia no solo de culturas étnicas sino de diversidades y diferencias más amplias. En este caso, la escuela busca las estrategias y didácticas para que las diferencias regionales, de estrato social, religioso, diversidad funcional, de género, entre otras, logren encuentros de saberes y no se constituyan en motivo de discriminación y conflicto a su interior.*

compatible con la lógica del modelo neo-liberal existente. (...) El interculturalismo funcional no es otra cosa sino el multiculturalismo anglosajón de la acción afirmativa y la discriminación positiva”. (Tubino, 2005, párr. 4). Concepto que bien podría servirnos para el ejercicio que, desde las políticas públicas, se realizan, solo que desde la propuesta poblacional.

Es cada vez más evidente que se desarrollan políticas específicas para las denominadas poblaciones vulnerables, las cuales, coincidentalmente, tienen que ver con las diferencias, que suelen encontrarse en condiciones de pobreza, violencias o discriminaciones sistemáticas. Así pues, en la mayoría de nuestros países latinoamericanos existen líneas de atención prioritaria para los/las niños/as, para los/as adultos mayores, para comunidades indígenas, para comunidades negras, para población LGTBI, para mujeres, para personas en situación de discapacidad, para campesinos, y se abren nuevas líneas conforme esas diferencias se van haciendo visibles, gracias a movimientos sociales o porque se van constituyendo en peligro para el sistema o la economía. Resulta muy sugerente que las diferencias antes planteadas no corresponden al patrón de hombre, “blanco”, joven, productivo, heterosexual, urbano, modelo sobre el que se tejó la sociedad moderna/occidental.

Volviendo a Turbino (2015), la interculturalidad crítica es una filosofía que se refiere a un proyecto societal viable, el cual difiere del planteado en la democracia radical y propone nuevas “ciudadanías interculturales y democracias multiculturales” (párr. 5). Explica también que tiene la cualidad de ser alternativo al modelo actual de sociedad y se alza como “una oferta ético-política de democracia inclusiva de la diversidad alternativa

al carácter occidentalizante de la modernización social” (párr. 5). Además, puntualiza el autor que no se está en contra de la modernización, sino de su “sesgo homogeneizante y occidentalizador” (párr. 5) y, en ese sentido, lo que se busca con la interculturalidad es abrir espacio para “(...) crear nuevas formas de modernidad. Lo que está en juego y en discusión, entonces, es la posibilidad de crear y recrear la modernidad desde múltiples tradiciones” (2005, párr. 6)

En este sentido y muy en línea con autores decoloniales o de los estudios culturales latinoamericanos, se estaría reconociendo la existencia o coexistencia de varias modernidades y, por ello, no se trataría de excluirlas, sino de reconocer esas tantas formas de modernidad que se pudieron desarrollar en distintos puntos del planeta. Una discusión más cercana a propuestas como el diálogo interepistémico (Santiago Castro-Gómez), ecología y sociología de las emergencias (Boaventura de Sousa), pedagogías de la crueldad (Rita Laura Segato) o de la diáspora afrodescendiente (Santiago Arboleda).

Desde una postura un poco más radical, Catherine Walsh (2005) enfatiza que, para el Ecuador, la interculturalidad es un principio ideológico y político que se origina en la Confederación de Naciones Indígenas del Ecuador (Conaide) y que busca transformar las actuales estructuras de la sociedad con el fin de proponer “poderes locales alternativos” que deriven en un tipo de sociedad distinta.

La interculturalidad es distinta [de lo pluricultural], en cuanto se refiere a las complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales de múltiple vía. Busca desarrollar una interrelación equitativa entre pueblos, personas,

conocimientos y prácticas culturalmente diferentes; una interacción que parte del conflicto inherente en las asimetrías sociales, económicas, políticas y del poder. No se trata simplemente de reconocer, descubrir o tolerar al otro o a la diferencia en sí. Tampoco se trata de volver esenciales identidades o entenderlas como adscripciones étnicas inamovibles. Se trata, en cambio, de impulsar activamente procesos de intercambio que permitan construir espacios de encuentro entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas” (...) Es argumentar no por la simple relación entre grupos, prácticas o pensamientos culturales, sino por la incorporación de los tradicionalmente excluidos dentro de las estructuras (educativas, disciplinares o de pensamiento) existentes (...) En este escenario, la tierra, la cultura y la educación dejan de ser el centro de las luchas reivindicativas o, mejor dicho, dejan de ser ejes desarticulados ligados a la adquisición de derechos, como fueron en los años ochenta. Dentro de la perspectiva y lucha política actual la atención está centrada en intervenir en los campos de marginalización y subalternización. Uno de esos campos es el conocimiento (...) política epistémica/interculturalidad epistémica. (Walsh, 2005, pp. 42-47)

Fernando Sarango, líder indígena ecuatoriano, desarrolla una tipología del concepto de interculturalidad: la interculturalidad subordinada, la cual entiende desde la diferencia colonial y corresponde a la establecida desde los procesos de conquista y colonización española; la que se implementa en el marco de la modernidad y se expresa a través de las leyes para el “respeto de las diferencias” sin efectos prácticos; la interculturalidad folclórica, que se exotiza con fines comerciales; y, finalmente, la

interculturalidad “como práctica de vida y como reconocimiento de plurinacionalidad, es decir, como producto de la autodeterminación en una relación compleja de unidad en la diversidad dentro de un territorio estatal” (Sarango, 2010).

Posiblemente Walsh está más cercana a Enrique Dussel y Juan José Bautista de realizar proyectos transmodernos (que vayan más allá de la modernidad) y que rompan definitivamente con las lógicas modernas, o en la línea de autores como Arturo Escobar, la peruana Marisol de la Cadena o el argentino Mario Blaser, quienes abogan por las ontologías relacionales o de las propuestas del Buen vivir que han promovido Arturo Escobar, Juliana Flórez, Aníbal Quijano, etc.

El debate antes descrito pone sobre la mesa una discusión por las diferencias, que se distancia de aquellas sobre la identidad. Las diferencias, desde el marco de la interculturalidad, se entienden como un proyecto epistémico y político que va más allá del sentir identitario en torno a un país o una cultura específica; más bien, enfatiza y rescata la hibridez y la mezcla como parte constitutiva de lo que somos.

Como puede apreciarse, la discusión sobre la diferencia –ya sea en su rastreo académico desde las disciplinas o desde su reflexión política– lejos de llegar a un consenso, se abre cada vez más a nuevas interpretaciones y construcciones que responden a las lógicas propias de la producción de conocimiento y a las particularidades en las que se produce, especialmente cuando hablamos del Abya Yala.

Puede creerse entonces que las discusiones sobre la diferencia tienen aun un fuerte sesgo antropológico/cultural por la centralidad en el concepto de cultura (multiculturalidad, pluriculturalidad, diversidad cultural, interculturalidad) que he

mostrado hasta aquí. Sin embargo, no es así, pues esa centralidad, al contrario, ha desantropologizado la cultura y la ha colocado en un eje transversal para pensar la vida, el conocimiento y las relaciones sociales. Un giro muy latinoamericano también que reconoce su diferencia cultural y construye desde allí.

Así las cosas, lo cultural toma nuevos aires en las teorías feministas, las decoloniales, las perspectivas de la subalternidad, los estudios culturales contemporáneos, las epistemologías del sur, las ontologías relacionales, entre otras. Todas ellas, en todo caso, en una clara desmarcación del paradigma racional, de la economía capitalista y del consumo desmedido, de la cultura de la basura y el desecho, de la explotación de las personas y la naturaleza, de las subjetividades individualistas y la universalidad y la monoepisteme.

3.6. *Diferencia vs. igualdad*

Cuando en 1790 se llevaba a cabo el proceso de insurrección en Saint Domingue, que terminó con la independencia del pueblo haitiano, se estaba luchando no solo por la libertad de un país, sino por la abolición de las formas de esclavitud que desde la Antigüedad han marcado la historia de la humanidad. Con ello también se expresaba el ideal de una sociedad libre, igualitaria y fraterna, lema oficial de la todavía incipiente modernidad. Sin embargo, esos principios, poco a poco, fueron derrumbándose y si bien la esclavitud, como sistema económico y forma de organización social fue abolida y repudiada por la sociedad, lejos de desaparecer se actualizó y reconfiguró con las

sociedades modernas y encontró en el capitalismo y el consumo desbocado maneras insospechadas de sostenerse y fortalecerse.

De esta forma, mientras se instauraba el nuevo paradigma político-social bajo el estandarte del progreso, también se dejaba a la vista un escenario que puso en discusión pública formas de dominación y de maltrato que no se consideraban como tal hasta el momento. Los movimientos de mujeres cumplieron un papel importante, pues develaron condiciones de opresión que las ponían en desventaja. Así, la igualdad de derecho entre los sexos o la igualdad de género se fue abriendo paso en la sociedad para denunciar condiciones de inequidad de las mujeres, que no solo tenían que ver con su participación en la vida pública y el acceso a derechos fundamentales como la educación, sino que involucraban las decisiones sobre su propio cuerpo y su existencia en el mundo.

Los desencantos de la modernidad rápidamente hicieron que la igualdad, fuertemente proclamada por el movimiento de mujeres y por los grupos de personas negras, se constituyera en bandera que cobijó también a indígenas, niñas y niños, personas en situación de discapacidad y, en general, a quienes sentían y, en la actualidad siguen sintiendo, que los derechos son un privilegio para algunos y no una condición para todos.

Los resultados de estos movimientos han sido evidentes pero insuficientes. Hoy en día, bajo el manto del capitalismo, el consumo descontrolado y el discurso del desarrollo, emergen nuevas maneras de esclavitud y se radicalizan viejas formas de desigualdad. La trata de personas, la explotación sexual, la mano de obra barata en grandes empresas de los países desarrollados, la extrema pobreza, entre muchos otros

fenómenos contemporáneos, y asuntos como el feminicidio, el infanticidio, las difíciles condiciones para acceder a la educación o a la salud o para contar con agua potable, por nombrar solo algunas cosas, constituyen ejemplos irrefutables para seguir luchando por la igualdad.

Ahora bien, estas actualizaciones de la esclavitud y de la desigualdad han intentado ser mitigadas con políticas públicas que enfocan sus acciones y recursos en lo que se han denominado poblaciones vulnerables. Sin embargo, lejos de acabar con la desigualdad, han surgido nuevas demandas que se extienden a un número cada vez mayor de personas y grupos humanos. Para los expertos y las expertas, el problema de las políticas públicas es que están construidas para controlar las insatisfacciones, para frenar o retrasar las manifestaciones de inconformidad que emergen de un sistema que, desde sus raíces, fomenta la inequidad.

El desarrollo era, y sigue siendo en gran parte, un enfoque de arriba abajo, etnocéntrico y tecnocrático que trataba a la gente y a las culturas como conceptos abstractos, como cifras estadísticas que se podían mover de un lado a otro en las gráficas del “progreso”. El desarrollo nunca fue concebido como proceso cultural (la cultura era una variable residual, que desaparecería con el avance de la modernización) sino más bien como un sistema de intervenciones técnicas aplicables más o menos universalmente con el objeto de llevar algunos bienes “indispensables” a una población “objetivo”. (Escobar, 2007, p. 86)

Desde esta lógica, la igualdad se convierte en discurso del desarrollo, solo que opera como herramienta de contención ante las luchas y movimientos que genera el creciente y evidente empobrecimiento de la mayoría de los ciudadanos y las ciudadanas del mundo y, las políticas públicas se constituyen en la manera legitimada (y ya naturalizada como única) de redistribuir la riqueza y permitir a “los más necesitados” ciertos accesos a bienes y servicios, los cuales deberían estar al alcance de todos, pero que muchas veces reproducen, nuevamente, las condiciones de inequidad.

Así lo reflexionan Faure y Morales (2007), en torno a cómo las mujeres se incluyeron en el nuevo modelo democrático pero de manera diferenciada

(...) en un modelo de ciudadanía asistida, donde el mercado es el asignador de los recursos, determina lo social y lo político, con un Estado mínimo y marginal y una concepción tutelar del ciudadano/a que no reconoce los derechos sociales como demandables (...) muchos fueron los programas que convirtieron a la “mujer pobre” en su población objetivo. (...) En ese modelo la mujer no goza de ciudadanía plena y mucho menos se plantea la equidad de género como objetivo. De hecho, la aplicación de ese modelo llevó a que las mujeres de los estratos altos se incorporaran al modelo del varón para obtener un status social y las de los estratos bajos quedaran en situación de pre-ciudadanía. (p. 6)

Ahora bien, para Castro-Gómez y pensadores de las teorías decoloniales, la modernidad recogió y actualizó la “matriz de dominación de los procesos colonizadores” (Castro Gómez, 2000, p.130) y, a través del Estado, no solo aplicó un control de la

población, sino que se encargó de configurar imaginarios en torno a ella y sus condiciones de vida. En este marco, la igualdad se equipara a la homogenización y, a través de las políticas públicas y los conocimientos científicos, se producen o afianzan imaginarios que no solo agudizan las desigualdades, sino que generan procesos de estigmatización y discriminación: las/los negros son pobres, los pobres son ladrones, las personas en situación de discapacidad son improductivas, los/as ancianos son inútiles, los campesinos son ignorantes, las comunidades indígenas son subdesarrolladas, las mujeres son débiles, los migrantes son delincuentes, etc.

Desde estas lógicas, se relievan las identidades comunes –homogéneas– relacionadas con la nación, con los gustos o con las condiciones compartidas (edad, etnia, sexo, etc.), mientras desaparece la diferencia como asunto de la propia vida. En palabras de Castro-Gómez (2000) se constituyen “alteridades que, en nombre de la razón y el humanismo, excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de las formas de vida concretas” (p.145). No obstante, a la modernidad contemporánea no le interesa prescindir de esas diferencias, las transforma en “alteridades” que ordena para incorporarlas al sistema, siempre y cuando, puedan ser útiles para su propuesta de sociedad. En muchos casos, esa utilidad está en la capacidad de servir como ejemplo de lo que no es aceptado. Aprendimos entonces a vivir con miedo de todo aquello que se sale de la normalidad.

Por lo tanto, en medio de discursos y prácticas nebulosas, aprendimos que lo contrario a la igualdad es la diferencia y, por ello, luchamos por acabar con todo lo que no se parece a nosotros, mientras simultáneamente creamos modelos, referentes. Una

persona con discapacidad, una persona LGTBI, un negro, una mujer, una indígena, un migrante constituyen afrentas al desarrollo, a la moral, a las buenas costumbres, al orden natural de las cosas, a la organización social, a la economía, a la identidad, y cuando no se usa la violencia física para su aniquilación (el feminicidio, etnocidio, infanticidio, etc.), se acude a la violencia estructural (la discriminación, homofobia, misoginia, e incluso la pobreza y la falta de oportunidades).

Toda esta racionalidad de la homogenización se incorpora a la vida cotidiana afianzando imaginarios sobre lo que es normal y lo que no. Así entonces, casi de manera automática, juzgamos a quien no se viste bien, nos incomodamos con las niñas y los niños con discapacidad que se incorporan a la escuela “normal”, sospechamos de los negros que encontramos en la noche en un callejón, dudamos de las capacidades de alguien en silla de ruedas, justificamos el abuso a las mujeres, violentamos a les trans en la calle, etc.

Difícilmente nos cuestionamos sobre las condiciones materiales en las que se encuentran estos grupos de personas⁴⁰, sino que asumimos su diferencia como alteración al orden normalizado y hasta cuestionamos “los privilegios” que se les otorga a dichas personas por vía de la política pública, evidenciando más rechazo a la diferencia.

En este orden de ideas resulta muy importante volver a la consigna de las feministas de los años sesenta, cuando enunciaban en sus luchas: “lo contrario de la igualdad es la desigualdad no la diferencia”. Es indispensable mantener la lucha tanto por

⁴⁰*He evitado, hasta dónde me ha sido posible utilizar “poblaciones” o “población” en tanto alude a una categoría que justamente homogeniza las diferencias. Muy propia del discurso del desarrollo, “las poblaciones” se han constituido en la manera de agrupar bajo unos rasgos homogéneos a ciertos grupos de personas que comparten un carencia similar, frente a las condiciones de desigualdad se les apellida como vulnerables y, con ello, se focalizan los recursos de las políticas públicas y, de paso, como se dijo dentro del texto, se discrimina, se separa.*

la igualdad como por la diferencia, porque la primera nos permite ampliar nuestras oportunidades, con el propósito de tener condiciones de vida dignas para estar en este mundo, mientras que la segunda nos alienta a valorar la riqueza que hay en la diversidad de costumbres, pensamientos, formas de ser y, sobre todo, en las variadas maneras de vivir que se ajusten a nuestras cosmogonías, necesidades, nuestros pasados y presentes. Esto porque, como lo dice De Souza Santos (2005), “tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza y tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza” (p.44).

Así pues, la diferencia no es contraria a la igualdad, sino complementaria. Lastimosamente se entrecruzan en tanto es sobre la diferencia que recaen los mayores niveles de inequidad, los cuales incrementan la desigualdad material, simbólica y cultural, aunque no es exclusiva suya.

CAPÍTULO IV - ¿DE QUÉ DIFERENCIA HABLAMOS?

Según los recorridos hechos, puedo decir que estamos ubicados frente a una forma de pensamiento que, ya sea que se rastree en la filosofía, en la antropología más contemporánea o en otras disciplinas, se entiende en oposición a discursos y teorías universales o totalizantes. La diferencia se emparenta con las discusiones que rechazan reducir la vida, las prácticas, la cultura, los sujetos, los conocimientos, etc. a una sola episteme.

Teniendo como premisa general lo dicho anteriormente, pretendo a continuación dar a conocer el resultado de la sistematización teórica que hice en torno al pensamiento de la diferencia. Para ello, propongo unas categorías que denomino “atisbos”, porque ciertamente no profundizo en estas, debido a que, como ya se dijo en otro momento, es algo que está en construcción y que muchas veces no aparece etiquetado como pensamiento de la diferencia. Atisbos porque el rastreo permite ir identificando temas y características de la necesidad y apuesta política de deshomogeneizar y, en ese sentido, de la constitución de una epistemología propia que bebiendo de las diferentes vertientes críticas, encuentran su propio lugar en la diferencia. Cabe decir que es un ejercicio analítico, pues en realidad estas categorías se encuentran en relación y su separación resulta difícil.

4.1. *Primer atisbo: Construcciones de la otredad*

Dentro del acopio de información queda claro que uno de los puntos importantes con asiento en el pensamiento de la diferencia son las construcciones del sujeto o sujetos

otros. Grupos particulares van apareciendo en la producción de conocimiento como parte de reflexiones atadas a un grupo o “población” con características específicas que reclaman voz y un lugar visible como cultura y sujeto epistémico en la sociedad moderna contemporánea. Sin embargo, esta “aparición” individual o colectiva –cada vez más– apela a lo interseccional, porque se evidencia que, a lo largo de la historia, confluyen múltiples procesos de dominación sobre ciertos sujetos. Por tanto, en el atisbo sobre construcciones de “sujetos otros”, doy cuenta de cuatro categorías, cuyos desarrollos en la región han marcado nuevos escenarios de discusión: la raza y la etnia; las mujeres y el género; la discapacidad; y el campesinado.

4.1.1. De la raza y la etnia

Como parte de la búsqueda de “un pensamiento propio”, motivado por la necesidad de separarse de la tradición “ibero”, que ahogó a nuestros países, se hizo necesario un reconocimiento y una reconstrucción de lo que somos como naciones y como región. Para lograrlo, era menester reconocerse a sí misma, distanciarse de la cultura española y verse frente al espejo para definir quién se era. Este ejercicio se llevó a cabo, en un principio, desde lo racial. Con la Independencia fue innegable que no éramos españoles, pero tampoco indígenas, y que, además, existían otras mezclas, las cuales hacían parte del nuevo grupo social en estas tierras abandonadas por la corona.

Ya en Simón Bolívar se evidenciaba un reconocimiento a la “desigualdad física y moral” y a como “La naturaleza hace a los hombres desiguales en genio, en temperamento, fuerzas y caracteres (Zea, 2005, p. 172, citando a Bolívar), pero se

requería un discurso de unidad que evitara el debilitamiento del movimiento independentista por la pugna interna entre dichas desigualdades.

Leopoldo Zea (2005), citando a Bolívar, explica que las desigualdades físicas y naturales que menciona *El Libertador* se refieren específicamente al color de la piel y las características de las personas por pertenecer a un lugar particular. Por ello, más adelante dirá que las leyes crean desigualdades ficticias y que esas desigualdades solo se superarán:

(...) cuando el hombre sepa respetar en el otro su identidad, cuando no pretenda imponerle la suya. La ficción descansa, así, en este compromiso. Compromiso sin el cual la ficción igualitaria queda en eso, en ficción. Legislar para las desigualdades, conciliar yuxtaposiciones, serán las formas más eficaces de poner fin a situaciones que parecen justificar, por el contrario, formas de dominación.
(p. 173)

Años después, en las teorías latinoamericanistas se reactualizan, con José Martí, las discusiones sobre lo racial. Para el cubano, las discriminaciones que se dan en las sociedades no son naturales, no hacen parte de la manera como se desarrolla la vida, sino que son de carácter social:

No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores de lámpara, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la Naturaleza, donde resalta, en el amor

victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color. Peca contra la humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas. (Martí, 1970, p. 26)

El gesto de Martí no es solo un reconocimiento a esa diferencia de cuerpos, sino al rechazo de quienes tejen odios y discriminaciones en torno a dichas diferencias. También el Ché Guevara reflexionaba sobre las distancias que se crean entre los pueblos, y se preguntaba cómo era posible que unos se impusieran sobre otros, aislándolos e imposibilitando trascender las fronteras. Dice El Ché que los latinoamericanos:

Son productos de nuestra civilización, de nuestro sustrato cultural (...) de todo lo que ha madurado durante años y años, de lo que se ha agregado al indígena primitivo, con el negro que se trajo, con el español que vino a colonizar las razas de otros lugares del mundo, por nuestras condiciones sociales específicas y que han creado este hombre americano que habla prácticamente el mismo lenguaje, y que de todas maneras se entiende siempre en cualquier lugar donde se exprese. (Guevara, 1961, p.154)

Aquí, Ernesto Guevara relievaa también la mezcla de la que somos los latinoamericanos y si bien también luchará por una unificación en Centroamérica y en Latinoamérica, entiende que esta debe hacerse desde las particularidades que nos definen.

Ahora bien, ni Bolívar, ni Martí, ni Guevara desarrollan profundos discursos sobre la diferencia, solo reparan sobre una de las particularidades que dejaron marcados los cuerpos y las mentes de los latinoamericanos: lo racial. Sin embargo, sostengo que los tres pensadores, en tres momentos históricos distintos, son conscientes de lo que nos constituye como región y, por ello, llaman la atención sobre las mezclas y las relaciones de dominación que se dieron a partir de ellas.

En nuestra historia más contemporánea, las luchas desde las comunidades afrodescendientes son también por un reconocimiento epistémico en torno a los aportes que las negritudes han hecho al mundo. Autores como el antropólogo colombiano Santiago Arboleda Quiñones, hablan de la “diáspora afrodescendiente”, con la cual desarrollan un pensamiento que reclama visibilidad a las condiciones de vida de las comunidades negras y a sus aportes en la sociedad. Particularmente, Arboleda (2019) ha hablado de “**el genoetnicidio**” para mirar desde un lugar histórico la racialización y exclusión de las comunidades afrodescendientes en el conflicto armado; y su concepto de diáspora afrodescendiente le permite hacer una coexión global de esos procesos de exclusión y de pauperización de las condiciones de vida de las personas negras en muchas partes del mundo.

La alusión a Arboleda tiene que ver con dos elementos importantes: por un lado, su foco en las comunidades negras, y por otro, conectar la reflexión local con discusiones y reflexiones de alcances más generales. Asunto nada menor cuando, justamente, para el momento que terminé de escribir este documento (2020), en medio de la pandemia del COVID-19, en Estados Unidos se ha desarrollado un movimiento de gran magnitud en

contra del asesinato de George Floyd, a manos de policías blancos. Lo de Floyd es uno de los miles de casos que cuenta la historia de brutalidad policía contra los afroamericanos y, en general, de procesos de discriminación de una buena parte de los norteamericanos hacia esa población.

Sin embargo, esta acción contundente traspasó a la comunidad negra y a los Estados Unidos, porque días después de las primeras protestas (26 de mayo), se extendieron por otros países europeos y de Latinoamérica (Canadá, Francia, China, Rusia, Venezuela y otros) y, además, concitó a los y las migrantes que, particularmente en el Gobierno de Donald Trump, han sido sistemáticamente hostigados, perseguidos y tratados de manera indigna. También atrajo a las propias personas norteamericanas que llevan a cabo luchas contra este tipo de atropellos. En este contexto, *la diáspora negra o afrodescendiente* es un concepto que permite hilar estas y otras luchas de comunidades negras, pero, además, sobre otros cuerpos racializados.

Otra vertiente de la diferencia en este foco racial podemos encontrarlo en los trabajos de la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui y otras tantas intelectuales de Centroamérica y Perú, quienes vienen discutiendo en torno al sujeto indígena, sobre su lugar marginal en la producción de conocimiento y de sostenibilidad de la vida. Las comunidades originarias son todavía invisibilizadas y sus saberes peyorizados; son nombrados, desde la lógica occidental/moderna, como primitivos, míticos y no científicos, y han sido, literalmente, borrados de la historia nacional de nuestros países, como lo evidencia Rivera.

Con propósitos similares, el guatemalteco Emilio Del Valle Escalante desarrolla en varias de sus obras la manera como se ha constituido “el ser indio” como un problema, como sujeto subalternizado. Del Valle propone un ejercicio de descolonización que visibilice el encubrimiento de los genocidios al pueblo maya (y a otras comunidades indígenas) y al sujeto social y político de los pueblos originarios

También podemos ubicar en esta categoría de lo racial las discusiones en torno a lo latinoamericano que, como veíamos al comienzo de este documento, ha cobrado fuerza con el Abya Yala, en un intento de enfatizar un pasado indígena, el cual hace parte de lo que nos constituye como habitantes de esta región. A través de la autodenominación Abya Yala, existe un marco teórico, el cual aboga por una reivindicación de lo que nos hace diferentes, como región.

4.1.2. De las mujeres y otras diferencias de género

Ya hemos visto cómo los procesos revolucionarios en Centroamérica (Cuba, Nicaragua) animaron la producción intelectual y la organización política de los grupos de base, lo que impulsó una explosión del pensamiento crítico. Sin embargo, como también se dijo, el marxismo más radical e incluso algunas de sus derivaciones, configuró un sujeto revolucionario, el cual invisibilizó a muchos colectivos sociales que acompañaron las luchas de cambio.

Monserrat Sagot (2014) discute cómo, dentro del paradigma independentista, no se reconoció a todos los sujetos ni se les dio el mismo lugar, y tampoco se trabajaron las formas de dominación que se daban al interior de los sujetos revolucionarios. La

nicaragüense Sofía Montenegro, coincide con Sagot y agrega que, a pesar del papel fundamental que jugaron las mujeres en los procesos revolucionarios (que para el caso de Nicaragua se evidenció en la constitución de la Asociación de Mujeres Nicaragüenses Luisa Amanda Espinoza, AMNLAE), estas no aparecían en las filas visibles de las organizaciones, y las propias agendas de las mujeres quedaron subsumidas a otros objetivos revolucionarios:

El triunfo sandinista abrió para las mujeres mayores posibilidades de participación en la esfera pública y para la introducción de nuevas perspectivas sobre su realidad. Dado que el pensamiento oficial del sandinismo era que la emancipación femenina se aseguraba con que las mujeres participaran en las tareas orientadas por la revolución, AMNLAE emergió orgánicamente vinculada al partido en el poder, cuyas prioridades determinaban su agenda política y su quehacer social. La organización femenina única fue dotada con similares tareas y estructuras que las demás organizaciones de masas creadas por el sandinismo, y no tuvo la autonomía para desarrollar una identidad ni un modelo organizativo propio, adecuado para las mujeres y el objetivo planteado de la emancipación.

La existencia de una organización solo de mujeres era vista con recelo por los prejuicios sexistas imperantes en el sandinismo, en tanto el discurso feminista era percibido como un discurso “divisionista”, “antihombres” o incluso, “burgués”. Para garantizar el rumbo de la organización se ubicaron en su

conducción a mujeres líderes del partido, con estilos y métodos de trabajo centralistas y verticales. (Montenegro, 2016, p. 308)

Montenegro es muy crítica con la postura interna del movimiento revolucionario y lleva a cabo un ejercicio sistemático en torno a cómo, a partir de la AMNLAE, se construyeron nuevas iniciativas feministas que decidieron enfrentar al bloque del sujeto revolucionario y adelantar su propia lucha sobre las desigualdades de género. En esta misma línea, la historiadora costarricense Patricia Alvarenga Venutolo, lleva a cabo un trabajo en el que identifica los lugares que va tomando la mujer en la sociedad; primero como víctima y luego como culpable de la seducción, dependiendo de su papel, menos o más visible, en los escenarios públicos. Desde este contexto, Alvarenga, deja ver cómo los discursos políticos hegemónicos (liberales, comunistas, etc.) sella una especie de contrato (no explícito pero sí evidente), en el que se marginaban las demandas de las mujeres de las luchas obreras pues “las feministas representaban una amenaza a la unidad de la clase trabajadora” (Alvarenga, 2012, p. 103)⁴¹.

Montenegro, Sagot y Alvarenga, así como los nicaragüenses Ileana Rodríguez y Erik Blandón, contribuyen a fracturar las categorías totalizantes sobre los sujetos, propias de los paradigmas marxistas que guiaron los ideales revolucionarios sandinistas y de otras

⁴¹ *Puede constar este llamado de las autoras en la Antología Nicaragüense, editada por Clacso, en la que se acopian 20 textos de diferentes autores, con un orden cronológico. Efectivamente, en los primeros diez textos, escritos por hombres y cuyo énfasis está en la descripción de la Revolución sandinista, no existen alusiones concretas a las mujeres y su papel en la revolución. Es apenas con los textos de Ileana Rodríguez, Erik Blandón y Sofía Montenegro (textos 10, 11 y 12, respectivamente) que aparecen de manera explícita las organizaciones, las luchas, las agendas y los aportes de las mujeres en este proceso.*

partes de la región. Así, de manera explícita, se pone en el debate social el tema de la “diversidad” al interior de los procesos sociales.

En el caso específico de Blandón, no solo mantiene la discusión por las mujeres en los procesos sociales y políticos en Nicaragua, sino que introduce dos aspectos muy importantes que descentran las discusiones sobre la revolución y lo social en este país: vincula al sujeto homosexual y a la cultura –y no solo la política– como lugar de resistencia. El mestizaje es un concepto transversal en sus discusiones y pone en evidencia otras tensiones discriminatorias que se invisibilizan en los procesos sociales:

El Torovenado ha sido visto hasta ahora, por la tradición letrada, igual que El Güegüense, como producto del mestizaje cultural, donde se funden las diferencias entre el indoamericano y el europeo, para dar lugar a una nueva identidad: la nicaragüense. Se obvia la realidad de una cultura parodiando a la otra. La del estado, religión y costumbres del ladino que el indio carnaliza. No se reconoce ahí que a la persistencia pluriétnica se agrega la diferencia sexual. El Torovenado no es, por eso, cifra de un proceso transculturador, como el que define Fernando Ortiz, porque en la combinación de uno y otro símbolo no hay síntesis dialéctica, o contrapunto armonioso, sino la reunión de dos contrarios antagónicos, que se repelen. No hay la síntesis del mestizaje. El toro vino de Europa con el conquistador, que domino e impuso su civilización; el venado, es propio de tierras de Mesoamérica, representa la cultura aborigen, la que fue sometida por la fuerza, pero que no cesa su resistencia. (Blandón, 2016, pp. 290-291)

La cita de Blandón me permite argumentar la aparición de unas discusiones que ponen un acento especial sobre “otras diferencias”, invisibilizadas incluso por los mismos autores críticos de cada época. En este caso, los homosexuales, la cultura oral, la resistencia desde la cultura y no solo desde la política. En esta misma línea tenemos que nombrar los estudios en torno a las diversidades sexuales, que vienen abriendo muchas reflexiones sobre la deshomogenización de los géneros; es decir, las distintas formas de ser hombre trans, mujer trans, lesbiana, gay, etc. y las distintas maneras en las que se conjugan múltiples opresiones en esos abanicos de *ser*.

Además, nos dicen que las diversidades sexuales ya no se agotan en el LGTBI, sino que han ido ampliándose y diversificando en la medida en que las personas se niegan a ser encasilladas y encuentran que sus cuerpos y sus emociones no se explican en una etiqueta. El género fluido, intersexual, queer, pansexual y otros han ido entrando a la escena, no solo para proponer una discusión muy nutrida sobre el género y sus múltiples manifestaciones y configuraciones, sino para afirmar la diferencia tanto del género como de la vida misma, de las relaciones y de las subjetividades. Al respecto, por mencionar solo algunos académicos destacados, debemos referirnos a los argentinos Mauro Cabral y sus fuertes discusiones sobre la medicalización y psicologización de los cuerpos no heterosexuales; Eva Giberti, que ha trabajado sobre los sentidos de lo trans; y Blas Radi, quien viene proponiendo una fuerte discusión sobre el cissexismo, privilegio cis, y la violencia epistémica; los colombianos Camilo Posada y Nikita Simone Dupuis Vargas, con sus reflexiones sobre la situación de los hombres trans; y las salvadoreñas Karla Avelar y María Cidón, junto con las mexicanas, Marina Fernanda Espejo y Priscila

Suárez, quienes han venido proponiendo una discusión muy sistemática sobre el ser trans-migrante en América Latina.

Finalmente, es importante reparar sobre los estudios en torno a las nuevas masculinidades, que también cuestionan los estereotipos en torno a lo que significa ser hombre y serlo en nuestra América y nuestros tiempos. El cubano Julio César González Pagés y la *Red Iberoamericana y africana de masculinidades*, congrega a un importante número de académicos y activistas quienes, desde hace más de 15 años, vienen preguntándose por el canon de ser hombre, la salud masculina, las paternidades, la guerra, las violencias contra las mujeres, entre otros temas relevantes. Nuevamente, en los debates desde esta vertiente del género, prima la necesidad de la deshomogenización que reivindique las múltiples formas de ser hombre, en clara controversia con el modelo único patriarcal y autoritario impuesto en nuestras sociedades.

4.1.3. De la discapacidad y los cuerpos anormales

Hasta mediados del siglo pasado, la discapacidad seguía siendo una enfermedad que debía ser curada; ya fuese que estuviera en el cuerpo o en la mente, era necesario intervenir los cuerpos anómalos para normalizarlos y traerlos, hasta donde fuese posible, a la vida productiva. En este orden de ideas, la psicología y la medicina gobernaron todo tipo de teorías y discusiones sobre la discapacidad que, básicamente, terminaron por colocar en un lugar de subalternidad y dependencia a las personas que tenían esta condición. Las maneras de nombrar que iban de lo minusválido a lo tonto, desvalido y deficiente hasta el incapaz, tullido, torpe y discapacitado, dan cuenta de la

invisibilización e inferiorización en la que estuvieron las personas con discapacidad, a quienes no se les reconocía sus capacidades y posibilidades de aportar y estar en el mundo.

A partir del Movimiento de Vida Independiente (MVI) que nace y se extiende desde Estados Unidos hacia el resto del mundo, en los años 60 y 70, se desarrolló un camino teórico y político de comprensión sobre la discapacidad que ha encontrado un importante nicho en América Latina. Muchos y muchas académicxs así como activistas llevaban, aislada y silenciosamente, discusiones importantes sobre nuevas maneras de entender la discapacidad, pero poca trascendencia tenían en las ciencias sociales. Hace cuatro años, Clacso aprobó la creación del Grupo de Trabajo (GT) Estudios críticos en discapacidad, cuyas acciones en su primer trienio (2016-2019) consistieron en abrir espacio para abordar el tema en eventos tan importantes como, el Congreso ALAS, y en revistas especializadas en ciencias sociales⁴².

Desde su encuadre crítico y decolonial, autoras como Dora Inés Munévar, Alexander Yarza, Sonia Rojas, Aleida Fernández y Ana Yineth Gómez en Colombia; Anahí Guedez Mello en Brasil, Laura Sosa, Paula Danel, Lelia Schewe y Pablo Vain en Argentina; Berenice Pérez, Jhonathan Maldonado y Diana Vite, en México; Mónica Arias Monge, en Costa Rica; María Noel Miguez, en Uruguay; y Carlos Ayram, en Chile, entre otrxs, han constituido un importante espacio de trabajo que, interpelando el discurso moderno occidental (estudios críticos), han derivado hacia una comprensión compleja de

⁴² *En este sentido, se han sostenido en ALAS 2017, 2018 y 2019 mesas sobre discapacidad. Se publicó un libro en 2019 con el sello Clacso y se editó un monográfico en la Revista Nómadas de la Universidad Central - Bogotá, Colombia, reconocida en Suramérica por su postura crítica y de punta en debates en las ciencias sociales.*

la discapacidad, la cual repara sobre las particularidades de lo que se llama “población con discapacidad” y, por lo tanto, aboga por su deshomogenización.

Desde estas discusiones ya no solo la educación y la salud ocupan un lugar importante, sino que el género, la sexualidad, el derecho a ser padres/madres, la raza y muy particularmente la reivindicación a la existencia de los cuerpos “chuecos”, “torcidos”, “tullidos” y “disca” emergen como posibilidad para interpelar la normalidad y abrazar la diferencia en un mundo que ataca todo lo que no se alinea con los patrones y modelos de eficiencia.

4.1.4. *Otras subalternidades*

Aunque ya hablé de Ileana Rodríguez, quiero retomar en este momento y para fines de lo que va configurando *el pensamiento de la diferencia latinoamericano*, la reflexión que la autora desarrolla en relación con el sujeto subalterno. Rodríguez describe el lugar de subalternidad del campesino en la cultura nicaragüense y no solo hace que este aparezca (pues hasta ese momento solo había sido parte de “la masa” revolucionaria), sino que le va caracterizando en función de sus prácticas culturales, económicas, políticas y sociales.

En este proceso, Rodríguez cuestiona fuertemente la construcción de subalternidad que los líderes intelectuales revolucionarios hicieron sobre el sujeto popular, sobre el campesino. Con la figura del “hombrecito”, Ileana ahonda en el imaginario en torno al cual una población requiere de un líder que los salve y, la revolución, se convierte en eso: un grupo de intelectuales, “hombres nuevos” que en

nombre de y para los “hombrecitos” (clases populares/campesinos”) llevan a cabo la lucha revolucionaria.

Rodríguez reconoce que en algunos de esos intelectuales (el Ché Guevara) hay una intención de reducir dichas distancias entre estos dos tipos de hombres; sin embargo, como lo vimos con Montenegro, se haría a través del adiestramiento; es decir, la conversión del “hombrecito” a un “hombre nuevo”. No se trataría entonces de un reconocimiento a la diferencia, sino que de una nueva manera de ocultar, invisibilizar y subalternizar las diferencias.

Asimismo, Fals Borda, en Colombia, llevó a cabo un trabajo de visibilización y deshomogenización de los campesinos en ese país. Describió con detalle a los pobladores rurales de las zonas andinas y sus diferencias culturales, sociales y económicas con los campesinos de la costa atlántica. Su objetivo no fue solo dar cuenta de las necesidades particulares que unos y otros tenían, sino mostrar la importancia que la población campesina tuvo en la construcción diversa de identidad colombiana y de nación, la cual, sistemáticamente –y por cuenta del desarrollo y el progreso–, se invisibilizó y desestimó.

Este primer atisbo requeriría ser complementado con muchos otros trabajos de “otros subalternos” que han ido apareciendo en las discusiones y reflexiones de académicxs latinoamericanxs: trabajadoras sexuales, migrantes, presidiarios, habitantes de calle, trabajadoras domésticas, trabajadores ambulantes, entre muchos otros. Estos estudios tienen un doble propósito; por un lado, visibilizar, poner a los ojos de todos la existencia de todas estas poblaciones y, por otro, romper con las lecturas homogéneas y

totalizantes que se hacen de y sobre ellos, como los trabajos de Ileana Rodríguez o Fals Borda en torno al campesinado.

En cualquier caso, lo que quiero enfatizar con este atisbo es la existencia de una intención explícita de trabajar sobre la diferencia (sexual, étnica, popular e incluso etaria), al tiempo que se discuten y ponen en tensión las formas de producción de conocimiento

–académico, letrado– de esas diferencias. Así entonces, podría decirse que existe una vertiente del pensamiento de la diferencia que se concentra en “hacer aparecer” a las poblaciones históricamente silenciadas e invisibilizadas, tanto por los procesos coloniales y neocoloniales como por las élites que ostentan el conocimiento bajo paradigmas racionales propios de la modernidad.

Dentro de estas referencias también se genera la necesidad de, por una parte, hacer ver otras diferencias a su interior (un campesino andino no es igual a uno caribeño; los trans tienen particularidades en relación con las lesbianas, etc.) y, por otra parte, evidenciar las matrices de dobles (y hasta triples y cuádruples) procesos de discriminación de algunas de estos grupos (una mujer negra no es igual que una mujer blanca de ciudad; un hombre con discapacidad visual no tiene las mismas condiciones que una mujer ciega, etc.), en cuyo seno emerge la interseccionalidad para dar cuenta de estas “microdiferencias”, pero sobre todo, de las huellas de dominación y subalternización mixtas. Las acciones colectivas y los movimientos sociales cobran una gran importancia en esta vertiente, pues a través de sus demandas y formas de

conseguirlas, se logran conocer y reconocer estas poblaciones diferentes como motores de cambio y transformación social⁴³.

Teóricamente, podríamos ubicarnos en “la decolonialidad del ser” en relación con lo que se ha denominado una matriz de construcción del imaginario sobre “el otro”, que se ha perpetuado con el proyecto moderno y el sistema/mundo, a partir de sus dispositivos de dominación, los cuales subalternizan a los que se han ubicado fuera de los centros de poder.

Esta construcción del imaginario respecto a la otredad descansa sobre conceptos binarios que fueron sobreponiendo un ideal y modelo de persona sobre otro que resultaba su contraparte. Sin embargo, la manera particular como ese imaginario del otro ha afectado a cada persona o grupo racializado, a cada mujer u hombre, es diferente y escapa de los intentos de explicaciones universales. La colonialidad del ser discute esos ideales de ser humano cimentados sobre procesos patriarcales, racializados, productivos, entre otros y abre la puerta al reconocimiento de otros sujetos epistémicos, políticos y comunitarios.

⁴³ *No es el caso en este momento hacer una descripción de lo que han sido los estudios de la acción colectiva en la región y los giros que estos dieron, pasando de los movimientos populares a los nuevos movimientos sociales, y lo que provisionalmente ahora se llaman los movimientos sociales contemporáneos, pero resulta importante señalar algunos de los y las autoras que han trabajado este tema en clave Latinoamérica. Aquí solo algunos títulos: Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina (2005), de Gerardo Caetano (comp.); América Latina y los movimientos sociales: el presente de la “rebelión del coro (2010), Marisa Revilla; Lecturas emergentes. El giro decolonial en los movimientos sociales (2015), de Juliana Florez; Movimientos sociales en América Latina: perspectivas, tendencias y casos (2017), de Allen Cordero y Paul Almeida (eds.); Estudios rurales y movimientos sociales: miradas desde el Sur (2017), de Norma Giarracca; y los que se han realizado por cada país, que son innumerables.*

4.2. *Segundo atisbo: El camino de las justicias epistémicas*

Una vez aparecen en la escena social y académica la amplia gama de temas y poblaciones que nos configuran, *el pensamiento de la diferencia latinoamericana*, en mi concepto, se consolida y avanza hacia su profundización. La importancia de que “aparezcan” nuevos sujetos y temas es su carácter localizado: cuerpos, territorios e historias particulares.

Este giro permite la emergencia de un sinnúmero de cosmogonías, formas de vida, prácticas y lógicas de pensamiento. Con ello, los científicos sociales, cada vez más interdisciplinarios, se abocan a entender y dar cuenta de propuestas alternativas al proyecto moderno/occidental. Al hacerlo, ya no solo se hace un fuerte cuestionamiento al paradigma racional de Occidente, sino que se interpela dicho paradigma con experiencias de otros mundos, con pluriversos que nos presentan otras formas de conocer y de relacionarse y, por lo tanto, se constituyen como alternativas al discurso unívoco y universal de un solo mundo.

Autores que se inscriben en las perspectivas poscoloniales y decoloniales profundizan en este tema como *epistemicidios* (De Sousa, 2010), *racismo epistémico* (Grosfoguel, 20007) o *violencia epistémica* (Castro-Gómez, 2007). Desde los estudios decoloniales se identifican ciertas continuidades de los procesos de dominación, los cuales, teniendo un “origen” en la colonización, se transforman, naturalizan y arraigan en nuestra sociedad actual. La colonialidad del saber (que por supuesto no está desligada de la colonialidad del ser y del poder) no solo denuncia la invisibilidad de los saberes no occidentales, sino las lógicas de producción de ese conocimiento como

estrategia para acallar otros saberes. Esta colonialidad del saber nos ha impedido dar cuenta de actores, conocimientos, saberes y prácticas de existencia que, “desde el mismo momento en el que se colonizó la vida, han estado en procesos de lucha de re-existencia y de insurgencia material y simbólica” (Albán, 2006, p. 61)

La colonialidad del saber, además, definió formas de producción de ese conocimiento y también circuitos de circulación que lo legitiman o no, en función de parámetros epistémicos universales. Es por eso que el libro y la escritura (lo que se denomina cultura letrada) se privilegian y se erigen como las maneras legitimadas no solo para “guardar” o “conservar” el conocimiento, sino para socializarlo y difundirlo. En esta misma lógica, solo el conocimiento que pasa por la academia; es decir, el que se piensa desde teorías y autores y se convierte en escritura, se considera conocimiento. La oralidad, los sentidos, la experiencia, las lógicas pedagógicas que se dan en las prácticas sociales son consideradas precientíficas, poco rigurosas, no comprobables, etc.

Lo que se evidencia es que la legitimidad del conocimiento está ligada a los grupos y/o sujetos que lo producen y, desde tal lógica, quienes han sido subalternizados como sujetos, también lo han sido como productores de conocimiento. Desde esta perspectiva De Sousa Santos nos advierte que:

Por otro lado, al basarse en una diferenciación, la injusticia epistémica supone la universalización de un criterio (o saber) particular, por lo que podríamos decir que toda injusticia es siempre, y de alguna manera, injusticia epistémica. En este sentido, la justicia cognitiva -o epistémica, diré indistintamente- es un aspecto inseparable de la justicia social. (Santos 2003, p. 73)

Estamos hablando entonces de una discusión que, por un lado, cuestiona la objetualización que se hace de ciertos sujetos o poblaciones al producirse conocimientos **sobre** ellos (sobre América Latina, sobre las comunidades afro, sobre las personas con discapacidad, etc.) y, por otro evidencia la marginalización que se les ha hecho como sujetos epistémicos por su nacionalidad, origen racial, lengua, género, edad, etc. Desde los estudios decoloniales, se enfatiza que estas prácticas aparecen con los procesos coloniales pero se actualiza con la modernidad y la globalización.

De acuerdo con Quijano (1992), “por lo demás, no hay mucha diferencia entre la represión colonial histórica -sobrevvenida sobre los modos de conocer y producir conocimiento tanto como sobre las perspectivas, imágenes, símbolos y significados de los territorios conquistados” (p.438) y aquellas que se ejercen con pueblos, como los migrantes, las trabajadoras domésticas o los hombres trans, a quienes se les ubica siempre desde un lugar de anormalidad y, por lo tanto, de desigualdad epistémica.

Algo que el pensamiento crítico nos ha permitido entender es que, a pesar de cierta historia compartida, cierta unidad cultural, cierto pasado común, ni siquiera Europa es homogénea. Nos ha revelado que Occidente y la modernidad que conocemos no son tampoco las únicas formas ni de Occidente ni de modernidad y, por supuesto, nos ha dejado ver que hay mucho más que Occidente en el mundo. En ese marco, también hemos ido comprendiendo que, particular y extraordinariamente, Latinoamérica es diversa, múltiple, heterogénea y se ha resistido a ser enmarcada, clasificada y explicada desde un solo paradigma, desde una sola postura epistemológica.

El pensamiento crítico construyó las herramientas para develar la racionalidad instrumental, el capitalismo, el desarrollismo, la universalidad del conocimiento, las verdades absolutas e inamovibles, el paradigma científico, etc. Sin embargo, estamos transitando hacia otro lugar: proponer sobre lo develado, construir sobre lo agrietado. No afirmo que haya desaparecido el pensamiento crítico o que ya no sea necesario, no. En mi recorrido, pude evidenciar la existencia de una línea que sigue trabajando desde ese lugar de enunciación, *lo crítico*, y desde allí se generan nuevas preocupaciones y discusiones en torno al eurocentrismo, el sistema/mundo, los procesos integracionistas, las relaciones con los centros de poder, las relaciones entre centro y periferia, entre muchos otros. Creo, igualmente, que esta línea debe mantenerse, fortalecerse, renovarse, pues es fuente de muchas otras posibilidades de producción de conocimiento y de activación de la creatividad, entre ellas del pensamiento de la diferencia.

No obstante, afirmo también que existe otra línea del pensamiento crítico que yo describo como *pensamiento de la diferencia latinoamericano*, porque se ocupa de la singularidad de América Latina. Se trata, siguiendo a Dussel y Hinkelammert, de un tercer momento de la filosofía o del conocimiento universal, esta vez desde América para el mundo, no porque se pretenda universalizante, sino porque las discusiones que está poniendo en juego interpelan nuestra forma de vida y llaman la atención sobre nuestra condición de humanidad.

No tengo mayor conocimiento de cómo ha transcurrido el pensamiento de la diferencia en Europa y Estados Unidos, supongo que autoras como Silvia Federici, Donna Haraway, Judit Butler, o autores como Jürgen Habermas, Edgar Morín y muchos

otros que han planteado, por ejemplo, las teorías de la complejidad, las reflexiones de lo posthumano y que, ciertamente, han alimentado posturas como el especismo, el animalismo y otras corrientes, se han planteado problemas que desde su contexto particular les resulta no solo pertinentes sino necesarias.

Desde América Latina, se hace evidente una amplia gama de caminos que incluso aún no se nombran como pensamiento de la diferencia, pero que proponen revisiones y apuestas a pensarse desde otros lugares: la tierra y el territorio (Porto-Gonçalves, 2009 a; Escobar, 2014-2015), hacer cartografías del agua (Ulrich Oslender, 2017), el Buen vivir (Arturo Escobar, 2015; Juliana Flórez, 2015; Aníbal Quijano, 2014), conocer desde el sentipensar (Orlando Fals, 1979; Andrea Bonvillani, 2015), generar diálogos interepistémicos (Santiago Castro-Gómez, 2007), desarrollar pedagogías de la crueldad (Rita Laura Segato, 2018), construir conocimiento desde las grietas (Catherine Walsh, 2013), impugnar el ecogenocidio (Santiago Arboleda, 2019), transitar hacia epistemologías relacionales (Mario Blaser y Marisol de la Cadena, 2019) y muchísimas aristas más que responden a esa lógica de la diferencia que tenemos instaurada y que nos configura.

Es decir, un *pensamiento de la diferencia* que pretende separarse de la lógica lineal y hegemónica de producir conocimiento; que discute la idea de verdad y legitimidad de un conocimiento, el cual se agencia desde centros de poder para mantener dominación sobre otras lógicas y formas de saber; una forma de pensamiento que se entiende múltiple, plural y diversa, porque responde a procesos sociales y culturales diferentes y a necesidades particulares. Un pensamiento que reconoce muchas otras

formas de conocer y busca poner en diálogo y en igualdad de condiciones todas las posibles formas de conocimiento, que denuncia la invisibilización que se ha hecho de otros saberes y los legitima; un pensamiento que busca la justicia epistémica.

4.3. Tercer atisbo: *La experiencia y el sentipensar*

Desde la revisión de producción de conocimiento, pude identificar que el pensamiento crítico sigue estando atado a una de las marcas del paradigma de la modernidad/occidental: la racionalidad, entendida aquí como forma de producción de conocimiento centrada en el pensamiento/en la cabeza, en la racionalización. El pensamiento de la diferencia, poco a poco, abandona dicha lógica para incorporar lo que somos más allá de lo racional: lo mítico, lo poético, lo natural, lo orgánico, lo sentimental.

Desde esta postura, se reconoce un saber que fue desconocido, invisibilizado, satanizado, deslegitimado y/o aniquilado para permitir el predominio de un conocimiento occidentalizado; un saber que, sin embargo, no desapareció, sino que encontró estrategias para camuflarse, hibridarse o permanecer escondido, relegado al ámbito de lo íntimo y cotidiano; un saber que recupera el afecto, la intuición, la subjetividad y la unidad como posibilidad de agenciar la potencia de la vida y de los sujetos; un saber que a diferencia del conocimiento hegemónico no desfragmenta ni al individuo ni a los procesos, sino que busca entenderlos en su complejidad, más allá de las disciplinas científicas.

El sentipensar que propuso Fals Borda es quizás el más claro referente de esta línea de trabajo. He descrito ya las diferentes aristas de la propuesta sentipensante, la cual

sigue estando presente en las acciones y formas de reflexionar de muchos colectivos, por lo que no volveré sobre ella. En cambio, quiero resaltar los abordajes que, por ejemplo, desde las teorías feministas se vienen adelantando en dos sentidos: la experiencia y el cuerpo.

Los movimientos feministas más directamente vinculados al activismo social, suelen considerar la teoría como algo sospechoso de reproducir las condiciones de desigualdad opresiva ligadas a una "división del trabajo" que opone jerárquicamente- el pensar al hacer, la abstracción de los libros a la concreción de la vida material, la especulación mental al contacto físico con la realidad diana, la clase media intelectual al mundo popular, etc. (...) La teoría sería-para estos grupos- un discurso de autoridad culpable de repetir la censura mantenida durante siglos por el dominio conceptual del Logos (masculino) sobre la cultura del cuerpo y del deseo que asocia naturalmente lo femenino a lo subjetivo y a lo afectivo, al yo personal. (Richard, 1996, p. 734)

A esta postura radical de alejarse de la teoría por considerarla una lógica masculina, Richard describe otra postura que, por el contrario, encuentra en la teoría herramientas para modificar el sistema de imágenes, discursos, símbolos que están presentes en la racionalidad dominante. Considera que la teoría permite contraponer y circular otras discusiones y otras lógicas de conocimiento. En lo que sí coinciden ambas posturas es que es necesario revalorizar la experiencia no en contra de la teoría sino para

“(...) invertir el sistema conceptual de la oposición logocéntrica gobernada por la jerarquía masculina de lo razonante lo mental, lo inteligible que ha reprimido lo sensible, lo físico, lo afectivo e intuitivo (...) (Richard 1996, p.734).

Efectivamente, las perspectivas de los feminismos comunitarios, los feminismos negros, los feminismos indígenas, entre otros, resaltan la importancia de la experiencia en la producción de conocimiento, dado que las relaciones de las mujeres con su cuerpo y con los territorios, son el primer campo de saber. La experiencia permite la deshomogenización y desuniversalización de las luchas feministas, al tiempo que se ponen en el escenario de lo público y lo político. La experiencia como aquello que afecta el cuerpo y los sentidos, en donde el conocimiento tiene asidero para pensar más allá de lo individual y vivencial y para transformar las relaciones sociales.

También las ontologías relacionales (Blaser y De la Cadena, 2019; Oslender, 2017) recuperan de las comunidades indígenas y pueblos originarios posibilidades de conocer a partir de una relacionalidad no solo con otras personas, sino con otros seres de la naturaleza. Lo relacional va más allá de la simple interacción, pues enfatiza en las distintas formas de encuentro, en igualdad de condiciones, entre humanos y no humanos. Reconoce a lo no humano como seres con memoria, saberes e historia que deben ser escuchados, percibidos y sentidos para conocer. Desde esta perspectiva, se cuestiona la actitud orgullosa y logocentrada de lo humano que se niega a conocer desde sus sentidos y señala que no reconocer a otros seres como poseedores de saber es lo que ha puesto al planeta en peligro de extinción.

Otro camino en esta identificación de la experiencia como lugar de producción de conocimiento lo encontramos en las nuevas perspectivas críticas sobre la discapacidad. Desde una impugnación al conocimiento científico/médico que clasificó y describió sus cuerpos desde la anormalidad y la enfermedad, confinándolos a la dependencia no solo de movimiento sino de autonomía de la vida cotidiana, las personas con discapacidad han venido generando una importante lucha para su reconocimiento como sujetos y ciudadanos que están en y producen sociedad. Esta lucha se hace desde el propio cuerpo, el que ha sido desechado, deshabilitado, invisibilizado y violentado por un orden social y un orden de saber/poder que les ha negado su lugar en el mundo.

Así, acceder a la experiencia concreta de la PcD [Persona con discapacidad] puede develar la expropiación de la que ha sido objeto ya que ésta confluye en la corporalidad (...) Se trata de comprender que, en el plano experiencial, la corporalidad niega la perfección corporal de la razón occidental, ya que el cuerpo de la discapacidad pareciera que desborda el proyecto de perfectibilidad humana que le reprime, dado que con su presencia cuestiona la racionalidad culturalmente instituida. Es en el cuerpo de la discapacidad donde se inscribe la singularidad de la discapacidad en cuanto experiencia humana. (Vergel, 2020, p.65)

Nuevamente, desde los estudios contemporáneos de discapacidad, se relievaa la interseccionalidad para dar cuenta de las maneras en que los cuerpos “anormales” “chuecos” “descompuestos”, etc., han estado sometidos a múltiples violencias y, por lo tanto, constituyen experiencias distintas, que han permitido la emergencia de un campo

de saber, el cual , con mucha fuerza, se empieza a hacer visible, incluso en la escena académica y desde las ciencias sociales, para arrebatarle a la medicina tradicional su hegemonía de saber sobre estos cuerpos y estas experiencias. En definitiva, el conocimiento de la diferencia apuesta por otras formas de conocer, las cuales cuestionan los discursos que han establecido que la razón y sus lógicas son las únicas para relacionarse con el mundo, reconocerlo, comprenderlo, apropiarlo y resignificarlo.

4.4. *Cuarto atisbo: De lo local al mundo.*

En el primer capítulo, cuando discutía las escisiones que se han dado entre saber y conocer, mencionaba que desde el paradigma racional occidental se desarrolló toda una lógica que privilegia la autoría individual del conocimiento y naturaliza, como nos lo propone Javier Torres (2010) una “división del trabajo” entre quienes piensan y producen conocimiento y quienes hacen trabajo manual.

En esta perspectiva, solo quienes se hallan en los centros legitimados (academia, gobiernos, organismos y organizaciones reconocidas) producen conocimiento verdadero, mientras los demás producen saberes (en esa distinción que también en el primer capítulo desarrollé), o bien, acciones colectivas para el hacer o para la acción política (separando el pensamiento del hacer).

Las/los/les intelectuales que han girado hacia el pensamiento de la diferencia (y valga decir también la mayoría de las perspectivas críticas) no solo dan cuenta de conocimientos complejos al interior de los colectivos sociales, sino que han regresado a lo comunitario como fuente de una producción de saberes diferentes que se arraigan en la

memoria, las necesidades y las condiciones particulares. De esta manera, entran en la escena temas y asuntos del interés de comunidades concretas y que, desde un pensamiento académico, no tenían antes mucha cabida.

La constitución de las naciones, el capitalismo, el subdesarrollo, la democracia y la revolución fueron temas con un carácter totalizador, los cuales se convirtieron en eje de la producción de conocimiento en la región. Como puede inferirse, la política (desde cierta perspectiva más formal) y la economía dominaban el mundo de la academia. Visibilizadas nuevas poblaciones, nuevas realidades, nuevas demandas, emergían también otros temas que habían permanecido en el ostracismo: el medioambiente, las identidades, las nuevas ciudadanías, las economías solidarias, el extractivismo, la cultura y la interculturalidad, los medios de comunicación, la sociedad de la información y el conocimientos, más reciente las nuevas tecnologías, la diversidad y la diferencia como ejes de discusión, el territorio, la soberanía alimentaria, los derechos humanos, la globalización no solo económica, el arte, la ciencia y la producción de conocimiento, los procesos de normalización, el cuerpo, la ciudad, la seguridad, el cuidado y muchos otros temas que se han ido haciendo visibles y que le son propios a la vida cotidiana de las personas en diferentes espacios y temporalidades.

Afirmo que este es un nuevo atisbo al *pensamiento de la diferencia latinoamericano*, porque de la mano de las perspectivas críticas más contemporáneas –como se dijo antes– se posibilita una gama infinita de temas para las ciencias sociales que son de la preocupación de los ciudadanos locales, los cuales, sin embargo tienen la capacidad de conectarse con sensibilidades y luchas globales que van derivando en la

necesidad de romper con las formas unívocas y generales de entender los problemas sociales.

En esta línea se evidencian dos asuntos muy importantes: una intención política explícita de hablar desde América Latina para reivindicar su lugar de productora de conocimiento y no ventrílocua del que se produce en centros de poder; y conectarse con otros mundos que comparten historias de dominación y subalternización. En estas dinámicas, se ubican los llamados diálogos sur-sur o los estudios transnacionales.

Ejemplos de ello se hallan por todas partes, desde los Grupos de Trabajo de Clacso que, en su mayoría, se nombran latinoamericanos y afirman el conocimiento desde la región y para el mundo, pasando por congresos como los de Lasa, Alas, los mismos foros mundiales, entre otros (en los que “el pensamiento latinoamericano” cada vez se deja ver con mayor fuerza y potencia), hasta los eventos de carácter local realizados por colectivos específicos conectándose con procesos de personas de diferentes países del mundo. También en esta lógica podemos ubicar lo que se ha denominado “la protesta global de 2019”, que conectó movimientos y protestas de diferentes y heterogéneas partes del mundo, como Sudán, Hong Kong, Líbano, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador. Así se tejen puentes académicos y de lucha colectiva que, teniendo un interés en lo local o en el ámbito de lo privado (los cuerpos, la violencia intrafamiliar por citar solo algunos ejemplos), se conectan con debates y movimientos del orden mundial (como lo ambiental, el desempleo, la educación, entre otros).

Retomando entonces lo dicho hasta ahora, el pensamiento de la diferencia en América Latina, está en construcción y avanza a pasos agigantados –muchas veces

todavía bajo el nombre de lo crítico— en múltiples discusiones, temas y debates. Por su relativa juventud, es un pensamiento que se nos presenta fraccionado, multifacético y, como tiene que ser, diverso. Es decir, se convoca la diferencia para sustentar los debates por los derechos de los seres no humanos, las luchas por el territorio, las discusiones sobre las diversidades éticas, entre otros, pero no se nombra como pensamiento de la diferencia, sino que adopta el nombre particular de la lucha que tiene (afirmación de lo étnico; ontologías de lo relacional; diaspóricas de lo afrodescendiente, discapacidad, etc.), incluso a veces camuflado en discursos institucionales, como el de poblaciones.

También se hace evidente que el pensamiento de la diferencia es colectivo, móvil y comunitario, ya sea porque se impulsa desde grupos sociales específicos o porque quienes avanzan en su teorización han cuestionado su lugar de investigadorxs intelectuales y, con ello, su autoría individual del conocimiento. Asimismo, puedo afirmar que es un conocimiento geopolíticamente situado: América Latina. Desde allí tienen lugar en lo vital: la comunidad, el barrio, el cantón, el municipio. Este carácter *situado* le da también su singularidad, pues no pretende generalizarse o universalizarse, aunque si logra conectarse con otras luchas y reflexiones globales.

El pensamiento de la diferencia se sustenta en el reconocimiento de la historia, tanto si se hace de manera sistemática, por expertos o académicos que recuperan hitos y acontecimientos para dar cuenta de un pasado que nos constituye como región, como si son apuestas de líderes y grupos específicos, los cuales han encontrado que en los legados y la memoria se afirma la singularidad y se transforma la vida. Además, este pensamiento se enriquece con múltiples conocimientos, no es unívoco ni autocentrado y, por ello,

reconoce formas y actores distintos de producirlo; enfatiza que al poner en juego dicha multiplicidad se configura un ecosistema del conocimiento, el cual permite comprensiones complejas de la realidad. En este camino, quiero recuperar ahora unas categorías que emergen del trabajo con los colectivos sociales con quienes compartí en Costa Rica y Colombia.

TERCERA PARTE: COLORES, PUNTADAS, FORMAS



Figura 9. Tejidos andinos. Tomado de Siskin (s.f.).

SISTEMATIZACIÓN DESDE LOS COLECTIVOS SOCIALES

CAPÍTULO V - COLECTIVOS DE LA DIFERENCIA⁴⁴

La tercera parte de este documento tiene como propósito dar cuenta, de manera sistemática, de los hallazgos en torno a las formas y sentidos de producción de conocimiento en el seno de los colectivos sociales. Para ello, he organizado la información en cuatro capítulos que agrupan rasgos de dicha producción, los cuales nos permiten diferenciarlos y encontrar sus relaciones.

Para iniciar, en este capítulo presento a los seis colectivos que participaron en la investigación, planteando antes dos elementos importantes para comprender la importancia del trabajo con ellos: primero, la transformación que se ha registrado entre los colectivos y movimientos sociales en las tres últimas décadas, y segundo, la incorporación de la academia en el hacer mismo de los colectivos. En tal sentido, inicio con una conceptualización que da cuenta del primer elemento, y abordo, posteriormente, el tema del extractivismo epistémico para desarrollar el segundo.

La psicóloga social colombiana Juliana Flórez nos ofrece en su libro *Lecturas emergentes. El giro decolonial en los movimientos sociales* (2015) un interesante análisis de los cambios que sufrió el movimiento social en América Latina. Nos ilustra sobre el lugar de las identidades en torno a los ideales políticos e ideológicos que, si bien generaron fuertes movimientos y luchas en contra de dictaduras y malos gobiernos, también fueron erosionando el movimiento social encasillado en ciertas luchas

⁴⁴ En todo este apartado utilizaré el nombre del colectivo cuando las transcripciones correspondan a reuniones del grupo, indicando el tipo de reunión. Utilizaré el nombre propio de la persona y el genérico “Comunicación personal” para indicar entrevistas, conversaciones informales, intervenciones en espacios particulares de los/as integrantes del colectivo o de los/as participantes en sus actividades.

(revolucionarias, de izquierda, contra el poder del Estado), desconociendo otras de carácter más cotidiano, local y vital. Identidades fijas y en masa (estudiantes, trabajadores, mujeres, campesinos) en las que no eran admisibles luchas particulares, pues ellas debilitaban la revolución; organizaciones jerárquicas y centralizadas en líderes; utopías globales y estructurales, entre otras, caracterizaron los movimientos y la organización social entre los años 60 y 90.

Lo anterior es ampliamente abordado por la historiadora costarricense Patricia Alvarenga quien, en sus estudios sobre los movimientos sociales y comunales en Costa Rica, nos habla de la manera en que se fueron insertando las mujeres a uno de los partidos más representativos de ese país: Vanguardia Popular. Nos dice que su inserción fue, en principio, a través de temas que las ubicaba en su “naturaleza femenina”; es decir, su condición de madres y esposas. Por ello, sus demandas principales no eran feministas, sino relacionadas con la vivienda y la crianza de los hijos. Dice Alvarenga que la discusión de género no tenía lugar en ese momento, pues prevalecía, por un lado, el discurso de la lucha obrera, y por otro, una tradición pacífica del pueblo costarricense que no podía irrumpirse por luchas particulares. Según la autora:

En la visión que las aliancistas comparten de la historia nacional, las contradicciones de género están ausentes y la mujer es invisibilizada en el nosotros de los costarricenses caracterizados por nuestro apego a las buenas tradiciones liberales, nuestra dedicación al trabajo, nuestro gran apego a la vida pacífica. (Alvarenga, 2005, p. 63)

Se requerirá un camino muy largo, como lo muestra la autora, para derivar hacia discusiones propias de las condiciones de las mujeres y fortalecer así tanto los movimientos como las organizaciones de estas y, por lo tanto, también su visibilización en la historia como sujetos de cambio y transformación social. Esta situación también la describe Sofía Montenegro (1997):

En el partido y en las organizaciones populares afines imperaba la concepción tradicional de un sujeto privilegiado de la revolución (el proletariado) donde las mujeres, eran vistas como “factor agregado” al proceso de cambio social. Se presuponía que el establecimiento del socialismo traería aparejada la emancipación de la mujer, por lo que bastaba integrarlas a la producción y a la participación política. Por ello, en los tres períodos de AMNLAE, la organización nunca tuvo estrategias ni un discurso que apuntara con claridad a la consecución de los proclamados objetivos de emancipación para las mujeres. (...) La consolidación de las luchas feministas explota una multiplicidad de ideologías que se acercan a otras ideologías (marxistas, socialistas, etc.) así que se diseminaron los objetivos. Si bien esto puede verse como un problema por la dispersión y la posible debilitación del movimiento también habla de la diversidad y la manera como la diferencia, lo particular escapa siempre a lo normalizado, general u homogéneo. (Montenegro, 1997, pp. 309-310)

Efectivamente, como lo dice Montenegro, se creía que esas otras luchas fracturaban y debilitaban la organización por dentro; por tanto, no era deseable dispersar ni el objetivo

ni los reclamos ni, mucho menos, la identidad del movimiento. Por supuesto, si bien al comienzo esas identidades homogéneas ayudaron a procesos que hoy en día son evidentes en las mejoras de las condiciones de vida de muchas personas, también es cierto que no lograban convocar todas las voces y, por el contrario, un buen número de estas se sentían excluidas, lo que acabó por erosionar organizaciones formales como los sindicatos o las federaciones de trabajadores, etc. No digo que hayan dejado de existir o no sigan teniendo un papel importante en los movimientos sociales por su legitimidad y capacidad de diálogo con los gobiernos, afirmo que a su lado coexisten otras formas de organización y acción colectiva, las cuales, compartiendo los mismos propósitos generales, atraen a otros sujetos, quienes llevan a cabo su resistencia de manera muy diferente.

A partir de la década de los 90, indica Flórez, hay una emergencia de esas identidades y luchas múltiples desconocidas en los grandes movimientos sociales: es la década de los movimientos de mujeres campesinas, de los/as ambientalistas, de los/as animalistas, de la comunidad LGTB y otro sinnúmero de diferencias que proponían nuevas discusiones y reivindicaciones, las cuales no solo pasaban por derrocar al Estado o transformar las grandes estructuras, sino que esperaban transformar su ámbito más local e inmediato y tender puentes con los hacedores de políticas públicas.

Con base en esta reflexión que nos propone Flórez, es importante realizar algunas precisiones frente a los colectivos sociales en general y los que acompañaron esta investigación. Para ello, recojo mi experiencia de un poco más de 10 años trabajando con grupos sociales diversos, en el seno de un equipo de investigación con una trayectoria de

más de 20 años⁴⁵. Desde mi vinculación al grupo, he participado en proyectos que han involucrado: jóvenes escolarizados y desescolarizados, campesinos, personas LGTB, mujeres, comunidades raciales y, en los últimos cuatro años, personas con discapacidad. En tal sentido, si bien enfocaré la reflexión en los seis grupos con quienes trabajé particularmente para esta tesis doctoral, haré, en varios momentos, referencias a las experiencias acumuladas con colectivos de trabajos anteriores.

5.1. *Sobre el extractivismo epistémico*

Antes de iniciar directamente con los colectivos y sus saberes, debo comenzar con la reflexión –que por lo menos en Colombia aún pesa muchísimo– en torno al imaginario de una distinción y división entre academia y grupos sociales/ colectivos. Es conocido por muchos, y sobre eso se ha escrito ya bastante (Rodero, 1984; Grosfoguel, 1992; Castro-Gómez, 2005, Espejo, 2009 y muchos más), un fenómeno que entre los años 80 y 90 se conoció como la “oenegización” de la intervención y de la investigación social, la cual tuvo como principal crítica el “extractivismo académico”.

En el marco de las polémicas sobre los proyectos de extractivismo económico, se identificó un fenómeno similar relacionado con la extracción de saberes y conocimientos de comunidades vulnerables u originarias. Esta denuncia se hizo de manera particular y, por mucho tiempo, contra las ONG, las cuales, en búsqueda de dineros que provenían de

⁴⁵ *Me refiero al grupo de investigación Comunicación-Educación de la Universidad Central, reconocido por Colciencias (organismo nacional que visibiliza y avala la producción de conocimiento en Colombia). El grupo inició labores en el año de 1996 y ha tenido una importante y constante producción en tres líneas de trabajo, una de ellas es movimientos, organizaciones sociales y territorios. Si se quiere profundizar en la producción del grupo se puede consultar la página: <https://scienti.minciencias.gov.co/gruplac/jsp/visualiza/visualizagr.jsp?nro=0000000002406>*

instituciones del Estado u organismos internacionales, desarrollaban proyectos de intervención e investigación, diagnosticando una y otra vez a los mismos grupos sociales (casi siempre llamados vulnerables).

Sin embargo, este fenómeno no se dio solamente en estas organizaciones, sino también en las universidades, cuyos equipos de investigación se aprestaron a ir a las comunidades para conocerlas y “estudiarlas”. Después de un tiempo de inmersión, se alejaban de ellas para escribir artículos académicos que circulaban entre los y las colegas, pero nunca entre los/las pobladores/as. Como resultado de esta práctica, muchas comunidades generaron sentimientos de desconfianza y de rechazo a los estudios que sobre ellas se hacían, lo que llevó a un hermetismo de estas frente a las investigaciones, particularmente académicas o científicas.

En el 2013, el intelectual indígena del pueblo Mississauga Anishinaabe⁴⁶, Leanne Betasamosake Simpson, acuñó el concepto de “extractivismo cognitivo”, que no solo se refería a la extracción de información sobre poblaciones vulnerables, sino a la sustracción violenta de conocimiento local, popular o de los pueblos originarios, que eran luego descontextualizados o presentados como propios por los intelectuales e investigadores. Betasamosake recuerda que en el informe de la *Comisión Mundial de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y desarrollo* (1980) impulsó y avaló el conocimiento de los pueblos indígenas sobre la naturaleza, pero que su postura estaba relacionada con cierta

⁴⁶ Comunidad localizada cerca de Ontario, Canadá.

(...) idea de que el conocimiento tradicional de los pueblos indígenas hace parte de algún tipo de secreto sobre cómo vivir en la tierra de una manera no explotadora que la sociedad en general necesita apropiarse. Pero la mentalidad extractivista no busca una conversación y un diálogo entre iguales, sino extraer ideas que los científicos o los ambientalistas creen que pueden ser asimiladas a los parámetros de la cultura occidental (Betasamosake, citado por Klein, 2012).

[Traducción propia]

A pesar de haber sido fuertemente discutido y denunciado este asunto del extractivismo académico, epistémico o, como lo denomina Grosfoguel (2016), ontológico, todavía en el 2017 se seguían pensando mecanismos para evitarlo. En el *Recuento de la movilización estatal en defensa de la Madre Tierra*, llevada en Oaxaca-México, en 2017, se plantearon aspectos como los siguientes:

Se deben poner en duda las formas en que se realiza la investigación. No se puede seguir permitiendo el uso de metodologías que únicamente sirven para extraer información en las comunidades sin generar a cambio ningún beneficio. (p. 19)

Hay una perversión en la generación de conocimiento y de investigación. Los investigadores están en una lógica de acumulación de información. No están aportando investigación fresca ni nuevos conocimientos. (p. 38)

Nos proponemos aprovechar nuestros saberes tradicionales y generar nuevos conocimientos con métodos en que los investigadores y las comunidades actúen conjuntamente para combatir toda forma de extractivismo académico. (p. 51)

Ahora bien, ¿por qué plantear esta reflexión en este documento? Porque toda esta discusión tenía de fondo la división entre saber y conocimiento, planteada en el segundo capítulo de esta tesis; es decir, un binarismo que entendía el saber de las comunidades como una especie de insumo (en bruto), que era debidamente procesado y convertido en conocimiento por los académicos, otorgándole valor social y cultural (equiparando este proceso con la extracción de materia prima como el petróleo u otros minerales que al procesarlos y convertirlos en hidrocarburos u otros elementos industriales, adquieren un mayor valor). De esta manera, se legitimaba el extractivismo epistemológico. Sin embargo, muchas comunidades y grupos sociales fueron poniendo resistencia a estas prácticas científicas, hasta el punto de negarse a aceptar a la academia o los grupos técnicos de las organizaciones no gubernamentales en sus territorios.

Esta situación tenía que ver con dos cosas: la primera, que las comunidades más estudiadas frecuentemente eran aquellas que se ubicaban en las líneas de pobreza o de vulnerabilidad; y la segunda, derivada de esta primera, que los líderes sociales de las comunidades originarias o de las comunidades no contaban con formación académica –muchos incluso no habían pasado por la escuela y mucho menos por la universidad–, lo cual los volvía blanco de discursos muy elaborados que terminaban vinculando a sus comunidades en proyectos de los que no comprendían en su totalidad los objetivos. Estas

dos situaciones validaban a la academia para “sacar a la luz” el conocimiento que se encontraba en esas comunidades pero, lógicamente, de manera formal y racional.

Ahora bien, ya sea por las políticas de universalización y democratización de la educación que se han implementado a lo largo y ancho del mundo⁴⁷, por las políticas relacionadas con la diversidad cultural, o por aquellas que hablan de la democratización del conocimiento a través de las nuevas tecnologías, lo cierto es que los líderes, lideresas, campesinos, autoridades de pueblos indígenas y de comunidades afrodescendientes, etc. ya no solo poseen el saber propio de la interrelación con su entorno y sus ancestros, sino que tienen y reconocen saberes expertos, conocimientos escolares y académicos y tienen la capacidad de interactuar con ellos, interpelarlos, cuestionarlos o usarlos según sus necesidades.

Así pues, una característica de los seis grupos con los cuales trabajé (Siwo Alar, Astradomes y Colectiva Caminando de Costa Rica; y Fortaleza de la Montaña, IBI-Tekoa y Corcunpaz, de Colombia) es que o son parte de la academia o mantienen relaciones fluidas con ella, y esta relación les permite decidir cuándo la vinculan o no a sus proyectos.

De manera diferente y en niveles diversos, la mayoría de quienes conforman los grupos o sus líderes tienen carreras técnicas, tecnológicas o profesionales en áreas tan diversas como la administración, la economía, la psicología, la educación inicial, las ciencias sociales, la medicina veterinaria, la comunicación, las artes, entre otras, quienes no tienen ese acercamiento formal con la educación, han tomado cursos y capacitaciones

⁴⁷ *Aunque las cifras de acceso a la educación, particularmente a la educación superior siguen teniendo muchos problemas en América Latina.*

en temas también variados como administración, computación, derechos humanos, derechos particulares. Otros, en franca oposición a la escuela y al conocimiento formalizado, son lectores y lectoras consagrados que conocen muy bien las discusiones relacionadas con su tema o sus luchas a partir de un ejercicio autodidacta:

Campesino Autodidacta

Video 3 Fabriciano, campesino de Cundinamarca (comunicación personal, 10 de junio 2018).

En tal sentido es necesario recalcar que, aunque para muchos subsista un imaginario relacionado con “la ignorancia” de los colectivos sociales –frecuentemente promovido por el mismo Estado y otras instituciones⁴⁸ –; en realidad, este juicio se hace desde estereotipos y posturas logocentradas. Por lo tanto, un elemento fundamental en la relación con los grupos con quienes trabajé y he venido trabajando desde hace diez años es que no toman distancia radical con la academia porque muchxs de ellxs son académicxs, pero subvierten la academia convencional. Hacen parte de nuevas generaciones o de generaciones anteriores que se han cualificado, que utilizan la academia (en sentido amplio) para reflexionar sobre sus realidades y tejer puentes con el Estado y con otras instituciones. La academia se convierte en espacio estratégico:

Para nosotros es importante trabajar con la Universidad porque son un puente para visibilizarnos en escenarios que nosotros no llegamos. Fortaleza es reconocida en

⁴⁸*En Colombia, por ejemplo, se evidencia que desde el Estado se siguen promoviendo discursos exotizantes de la cultura, de atemporalidad o de subdesarrollo para los pueblos indígenas; para los campesinos, el discurso de atraso, ignorancia y subdesarrollo justifican políticas de industrialización del campo y de implementación de tecnologías de cultivo que van en contra de sus prácticas; y para las comunidades negras, los discursos en torno a que son carentes de cultura, perezosos, atrasados y pobres siguen siendo el combustible para la formulación de políticas que producen el territorio en contravía de su historia.*

todos los espacios de resistencia de la región pero poco en los espacios académicos que inciden en las políticas públicas. Para nosotros, abrimos espacios en la academia y estar en la misma mesa con expertos y técnicos del Estado discutiendo sobre el territorio es estratégico en estos momentos. (Colectivo Fortaleza de la Montaña, comunicación personal, 12 marzo de 2018)

Interactuar con otras mujeres, expertas y que llevan muchos años pensando y reflexionando sobre su cuerpo, intelectuales que comparten con nosotros su conocimiento, nos permite abrimos a nuevas preguntas, fortalecer alianzas y consolidar sororidades. Nosotros hacemos lo que hacemos gracias a que aquí hay artistas, antropólogas, comunicadoras y sus redes nos llevan a otras mujeres profesionales que nos abren la mente y el corazón. (Colectiva Caminando, reunión de planeación actividad en Hojanca, 21 de noviembre de 2017).

La relación de Astradomes con la academia es distinta, dentro de las mujeres asociadas no hay ninguna con estudios universitarios, incluso muchas solo tienen estudios básicos. Sin embargo, ellas saben que pueden aliarse con universidades y otras instituciones para avanzar en procesos de formación de carácter técnico o en su tema de interés.

Organizamos unas capacitaciones para el uso de los computadores porque cuando tenemos salida, muchas no tienen a dónde ir, pues sus familias no están acá, así que pueden aprender a usar el computador y pasar el tiempo y comunicarse con su

familia. Pero también hay muchas capacitaciones en las leyes que hemos conquistado para las trabajadoras domésticas, hacemos encuentros, seminarios, traemos a profesores, a gente del Gobierno y nosotras mismas exponemos lo que logramos para nosotras. Así también hemos logrado que nos escuchen en el Ministerio del Trabajo pero también con la ONU... Nosotros hemos aprendido mucho y sabemos que trabajando con esas organizaciones logramos también financiación para sostenernos como organización. (Astradomes, comunicación personal con Carmen, 27 de octubre de 2017)

Partiendo entonces de no separar la academia de los colectivos sociales, en tanto hay académicos en ellos o existen relaciones fluidas entre estos dos escenarios, es importante preguntarse qué significa trabajar con los colectivos sociales contemporáneos, porque estos ya no *esperan ser iluminados por el conocimiento experto*, sino tejer puentes entre diversos saberes. En la actualidad, muchos colectivos deciden si quieren o no trabajar con las y los investigadores, en qué condiciones y para qué lo hacen. Hoy por hoy, según mi experiencia, el trabajo con los colectivos es más de co-construcción, de alianzas en las que se acuerdan productos concretos dependiendo de sus intereses, grado de consolidación y necesidades; son los colectivos quienes están definiendo el papel de los y las investigadoras que llegan a sus prácticas.

Si algo podría decir para iniciar este capítulo es que uno de sus más importantes conocimientos hoy es su relacionamiento posicionado y empoderado con el saber académico, lo cual, en gran medida, ha ayudado a frenar el extractivismo epistemológico. Esta introducción como entrada general que además de señalar una característica

fundamental de los colectivos, ubica también metodológicamente este caminar con ellos, porque queda claro que mi papel no fue el de llevar un conocimiento experto, sino más bien el de generar espacios para conversar sobre sus prácticas y saberes.

5.2. *Seis colectivos, muchas experiencias*

Para iniciar este recorrido, presento a continuación los seis colectivos con quienes viví esta experiencia de investigación y los compromisos que establecí con ellos en el marco del trabajo que acordamos. No es una caracterización, pues espero que sean sus conocimientos y sus propias voces las que hablen en detalle de cada uno de ellos. Solo presento la manera como enuncian su trabajo, a través de sus propios medios o como me lo explicaron en el primer encuentro.

5.2.1. *Colectiva Caminando*



Figura 10. Logo Colectiva Caminando. Tomado de Colectiva Caminando (s.f.).

En su página de Facebook, se indica: “Somos una colectiva feminista que busca por medio del arte y las caminatas performáticas generar espacios de crítica, denuncia, reflexión y sororidad” (*Facebook, Colectiva Caminando, 2018*). Con ellas participé en dos de sus puestas performáticas: una en San José y otra en Hojancha. Además estuve en más de 10 reuniones cotidianas de la Colectiva y algunas reuniones informales en la casa de una de sus animadoras, Laura Contreras.

Después de mucho conversar, explicando los objetivos de la investigación, la Colectiva me invita a dos cosas como compromiso con ella: primero que apoye el registro visual de los eventos que tengan durante el tiempo que las acompañe y, segundo que les ayude a dar ideas sobre las maneras de sistematizar su experiencia. (Colectiva Caminando, primera reunión con todo el colectivo, 10 de septiembre de 2017)

El trabajo con la Colectiva lo llevé a cabo de septiembre a noviembre de 2017. En principio, trabajé de cerca con cuatro de sus integrantes, pero pronto me di cuenta de la participación de otras mujeres y hombres jóvenes en diferentes actividades.

5.2.2. Colectivo Siwo Alar



“Somos una organización de y para hombres trans en el país. Buscamos como colectivo luchar por el reconocimiento y el ejercicio pleno de nuestros derechos humanos. Nos enfocamos en objetivos políticos, educativos y de acompañamiento.

A finales del 2015, varios hombres trans dimos inicio a un proceso de agrupación, con la idea de generar un espacio de apoyo y de acompañamiento para poder hablar de nuestras vivencias, experiencias, y compartir el proceso de transición. El planteamiento en ese momento fue formar un grupo de pares y empezar a luchar públicamente por el reconocimiento de nuestros derechos humanos”. (Facebook, Swio Alar, sf).

Con este grupo trabajé principalmente entre octubre y noviembre de 2017, en placenteras conversaciones que tuvimos en la casa de Jean Matarrita (en San José), uno de los iniciadores del colectivo. En este espacio, compartí almuerzos, poemas e historias

íntimas y discusiones en las que estuvieron permanentemente Tomás y Mike. En algunas ocasiones, me encontré con otros integrantes del colectivo.

Jean y Tomás me dicen que ellos quieren formular un proyecto para presentar a una organización para obtener algo de financiación. Me explican que el grupo anda un poco disperso y que creen que la manera de volver a recoger a los integrantes y sus intereses es con un proyecto. En esa línea, entonces, defino mi compromiso con Siwo Alar: generar una dinámica de trabajo que les permita tener un documento que pueda constituirse en un proyecto. (Siwo Alar, segunda reunión con el colectivo, octubre 3 de 2017)

5.2.3. Astradomes. Asociación de trabajadoras domésticas



Figura 12. Plegable informativo Astrodomes [Fotografía]. Tomado de archivo personal (Rojas, 2020).

Con Carmen Cruz, su actual presidenta y asociada desde sus inicios, tuve la oportunidad de asistir a muchos de los eventos en los que participan con otras instituciones gubernamentales, nacionales e internacionales. En su sede (Curridabat, San José), participé en talleres de formación y reuniones de las asociadas durante los meses de septiembre, octubre y noviembre.

Carmen me dice que ella va a estar viajando y que debemos acordar muy bien cómo vamos a trabajar, pues es un tiempo en la que ella se está moviendo mucho. Me cuenta de su agenda de los próximos dos meses que incluyen viajes internacionales. En medio de la conversación, surge la necesidad de elaborar material para la página web que una chica de Francia les estaba ayudando a hacer. Acordamos que haría algunas entrevistas a varias integrantes de la organización para, de allí, producir material que sirviera a la página. (Astradomes, Comunicación personal, Carmen, septiembre 4 de 2017)

Asimismo, se me indica que en total son 500 asociadas, pero como grupo funcionan de manera permanente unas seis, quienes están en las diferentes capacitaciones, espacios de diálogo con el gobierno y de gestión de recursos. Astradomes fue el primer grupo con el que me encontré al llegar a Costa Rica, y mi interacción con Carmen, Rosita, Adela y Sara me dio la confianza de seguir adelante, pues conecté con unas mujeres entusiastas, amables y muy orgullosas de sus logros. Entre septiembre y noviembre de 2017, las vi tomando talleres, dando conferencias, haciendo gestión con un ministerio y preparando proyectos.

5.2.4. IBI-Tekoa. Aldea de la tierra



Figura 13. Afiche III Festival a la Mama. Autora Natalia Ramírez (2010)

IBI-Tekoa es una agrupación que trabaja por la promoción de hábitos amables con la Naturaleza, a través de actividades culturales, artísticas, educativas, rituales, entre otras. Juan Carlos y Natalia son los principales animadores del grupo, y en su casa no solo tuve amables y profundas conversaciones, sino que me invitaron a compartir de su vida vegetariana, sencilla y rural. Estuve en tres Festivales a la Mama, en dos festivales de trueque, varios talleres de reciclaje y en una caminata ecológica.

Su sede se ubica en el municipio de Sopó, a 30 minutos en bus intermunicipal de Bogotá. Con IBI-Tekoa tuve mi primer encuentro en el 2016 y, posteriormente en el 2017, en dos investigaciones en las que trabajamos con la modalidad de coinvestigadores locales. Mi reflexión con ellos recoge esos dos años y se complementa con el acompañamiento realizado en el 2018 en actividades que se planificaron de mayo a diciembre.

Tú te metes en las actividades –me dice Natalia–. Ya conoces, pronto tenemos un trueque y en junio es el Festival. Nos ayudas en toda la organización y sería muy importante que nos apoyes con revisar nuestros medios de comunicación: la página, el “face”, lo que tenemos de promoción ... Ya estamos definiendo el afiche de este año para el Festival... Me dice también que quieren tener un espacio académico en la Universidad Central para presentar el libro *Un error en el sistema*, que editó Juan Carlos. Yo le digo que sí es posible organizarlo. (IBI-Tekoa, comunicación personal, Natalia, marzo 24 de 2017)

El núcleo del grupo está integrado por seis jóvenes, pero en las reuniones que sostuve con ellos participaban activamente unos 12. En las diferentes actividades, se pierde la cuenta pues suelen llegar diferentes chicos y chicas y, como detallaré en su momento, suelen aparecer nuevos aliados.

5.2.5. Fortaleza de la Montaña



Figura 14. Afiche promocional V Festival del Guaque. Tomado de Fortaleza de la Montaña (s.f.).

Esta es una asociación comunitaria juvenil que trabaja en iniciativas y alternativas que propendan por el fortalecimiento del tejido social y la defensa de su territorio de montaña andina y páramo (que hace parte de Guasca, Cundinamarca). “Con el proyecto *“Jermentado autonomías”*, resignificamos el espacio de la cocina campesina, de un espacio de dominación a una posibilidad de liberación y jermentos de autonomías, a través de intercambios de conocimientos tradicionales con conocimientos científicos y un ejercicio pedagógico-gráfico intergeneracional (Asociación Comunitaria Fortaleza de la Montaña, Página oficial, 2018).

Con este grupo, no se sabe nunca cuántos son. En sus reuniones a veces llegan 20, otras 12, y dependiendo de la actividad específica, “caen hasta 50”. Talleres en el parque, encuentros de mujeres, taller de chicha, Festival del Guaque, Chicha Rock, reuniones del colectivo, entre muchas otras actividades he podido compartir con el colectivo, que tiene su sede en el municipio de Guasca, a tres horas de Bogotá, en bus intermunicipal.

Luisa, Pradita⁴⁹ y Víctor me explican en qué procesos están en este momento, particularmente el de la Escuela de Formación Monte Eutimia y la importancia que tiene el mismo en su hacer. Después, me dicen que están interesados en que los acompañe en dos cosas: de un lado en recoger distintas voces de personas mayores, de campesinos, de finqueros, de autoridades gubernamentales, de neorurales y de jóvenes, en torno a lo que significa ser campesino, pues se insertaría muy bien en un proyecto que están haciendo de sistematización de sus prácticas pedagógicas con una profesora de la Universidad Pedagógica Nacional. También me dicen que están en un nuevo proceso de mirarse y que les gustaría que diseñáramos un taller de cartografía social en torno a los conflictos del territorio. Yo asiento y acuerdo con ellos que estos dos asuntos serán mis aportes, pero teniéndolos como coequiperos

⁴⁹ Todos se dirigen a Fernando Prada, uno de los Fundadores del Colectivo, como Prada o Pradita. En tal sentido, y porque él así lo decidió, en el documento aparecerá como Prada o Pradita

en este proceso pues estamos hablando de mucho trabajo. (Fortaleza de la Montaña, diario de campo, marzo 25 de 2019)

Conocí a Fortaleza en el 2016, porque asistí el Festival del Guaque por invitación de un amigo. La energía del grupo y la cantidad de personas que asistieron a ese festival me llevaron a proponerles su participación en una investigación con la universidad en el 2017 bajo la modalidad de coinvestigadores. Durante febrero y noviembre de 2018, trabajamos en el marco de la tesis doctoral.

5.2.6. *Corcunpaz. Reserva campesina*

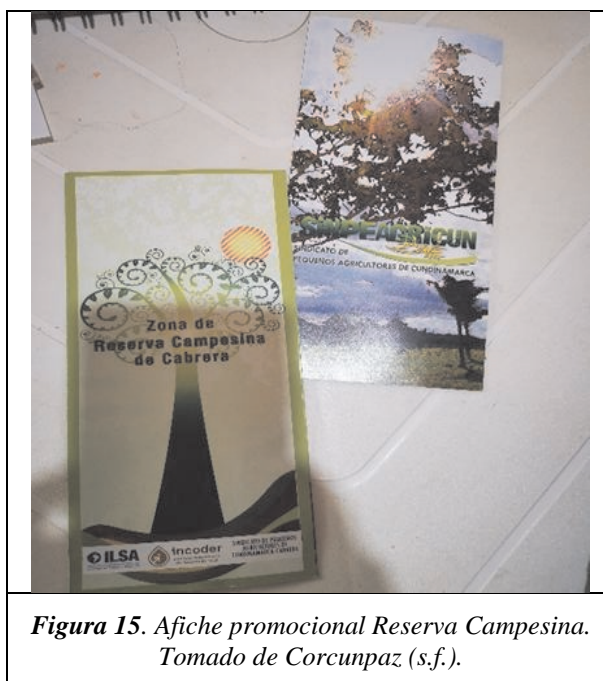


Figura 15. Afiche promocional Reserva Campesina. Tomado de Corcunpaz (s.f.).

Las zonas de reserva campesina son una figura legal en Colombia, que se logró después de una larga y constante lucha de los campesinos. Corcunpaz (Corporación Cuna de Paz) aprovechó esa figura para mantener una historia de organización social

campesina de más de 30 años. Jóvenes y adultos llevan a cabo acciones en defensa del campesinado y de uno de los páramos más grandes del mundo: El Sumapaz.

Con Paola, Orlando, Nato, Wilmer, Inés y Steven, recorrimos el territorio y estuvimos directamente en las casas de los campesinos conociendo sus historias de cultura y organización social. Corcunpaz tiene su sede en Cabrera, municipio que queda a seis horas de Bogotá, en bus intermunicipal. En Corcunpaz hay siete personas pero, como parte del Grupo impulsor, acoge a quienes promovieron la Reserva Campesina que son aproximadamente 15 personas más, quienes tienen una gran actividad en el municipio.

El diálogo con Corcunpaz me llevó al siguiente compromiso con la organización: Realizar entrevistas a campesinos mayores para recoger la memoria de la lucha campesina del municipio. No se establecieron en este momento cuántas entrevistas se harían, pero se estimó inicialmente que se esperaba conversar con diez campesinos y campesinas. (Corcunpaz, primera reunión, febrero 16 de 2019)

Una compañera de trabajo me pidió apoyo para realizar unos talleres de cartografía social con este colectivo a finales del 2018 y allí conocí su historia de lucha campesina, que me motivó a proponerles su vinculación a la investigación de la tesis doctoral. Con Corcunpaz trabajé entre febrero y noviembre de 2019.

De esta manera, inicié un camino diverso pero enriquecedor con los colectivos, en el cual pude ver que los conocimientos configurados y producidos allí son de diferente orden y obedecen a distintos intereses y necesidades; algunos son muy evidentes, pero

otros se confunden en el hacer propio y cotidiano, por lo que, a veces, los mismos integrantes de los colectivos no los reconocen como saberes. Dado lo anterior, a continuación intento poner en evidencia esos diferentes niveles y formas de conocimiento que hacen parte de los colectivos y caracterizan su accionar.

Como es de suponerse, este es un ejercicio netamente analítico, en el que intento dar una organización a lo encontrado y presentar categorías, aunque en realidad estas últimas siempre están mezcladas (en trama), lo que su distinción nítida no siempre resulta sencilla. Como lo expresé en el capítulo I, mi guía de trabajo con los seis colectivos fue la escucha, el respeto a sus ritmos, la disposición a conocer e involucrarme y la intuición que fue muy útil para saber cómo conectar mis preguntas y objetivos con sus dinámicas y necesidades.

Como desarrollaré en los capítulos VI y VII, los colectivos tienen lógicas de trabajo que han aprendido de sus acercamientos a la educación popular, las cuales congeniaban completamente con las metodologías que podían implementarse desde la investigación. En tal sentido, aproveché los talleres, encuentros y pedagogías que utilizan como parte de su trabajo con las comunidades, para producir, desde sus propias metodologías, la información para la investigación. A su vez, algunas herramientas de la investigación, como la cartografía social o las entrevistas, fueron incorporados por los colectivos para sus objetivos particulares.

Nuevamente, para la sistematización del trabajo con los colectivos, partí de la información para establecer las categorías. Transcribí las conversaciones, entrevistas y talleres, revisé la documentación escrita (cartillas, folletos, páginas web, etc.), las

fotografías y los videos y fui comparando con los diarios de campo. En esta labor, logré identificar cinco categorías, pero opté por trabajar con profundidad las tres que organizan este documento: los saberes colectivos o de la organización, los saberes y conocimientos y los del saber/hacer o pedagógicos. Estas, además, se conectaron de manera “más fácil” con las discusiones y categorías que emergieron en la sistematización teórica.

Compartí la versión anterior a la evaluación de las juradas, con cada uno de los colectivos de quienes recibí comentarios, indicaciones y precisiones frente algunas de las cosas expuestas. Colectiva Caminando y Fortaleza particularmente, hicieron una importante retroalimentación y manifestaron su asombro frente a los saberes que yo lograba identificar en cada uno de los colectivos. Swioa Alar me agradeció el reconocimiento a su dinámica pues consideraba que lo relatado ayudaba al proceso de empoderamiento y visibilización del grupo; además de algunas precisiones y anotaciones generales no hubo cambios sustanciales al texto. Con Corcunpaz y Astrodomes no pude interactuar frente a los resultados del documento; me agradecieron el envío y me señalaron que buscarían la manera de leerlo pero, debido a los tiempos acotados que yo tenía para la entrega, no estaban seguras/os de alcanzar a enviarme comentarios, razón por la cual no pude integrar sus aportes.

Para finalizar debo decir que consulté con cada colectivo si debía o no dejar sus nombres dentro del documento y ellos me dijeron que podía usarlos salvo en los casos en que alguno/a de los/as integrantes me hubiese pedido que omitiera su identidad. En tal sentido, los textos tienen las voces, con nombre propio, de quienes acompañaron

este ejercicio de investigación. ([Anexo 4. Consentimientos informados tanto de identidad como de imágenes](#))

He mantenido los diálogos casi textuales para no interpretar sus palabras en las transcripciones, para ello tengo los otros momentos de escritura en el texto. En algunos casos muy puntuales y para cosas también muy específicas hice algún tipo de edición que obedeció a un criterio formal de legibilidad. En la mayoría de los casos mantuve sus voces tal y como aparecen en sus conversaciones.

CAPÍTULO VI - DE LOS SABERES COLECTIVOS

El acompañamiento a los colectivos, o dicho de mejor manera, mi caminar con ellos, me permitió proponer tres grandes categorías para enunciar los conocimientos identificados: los que corresponden a cómo se organizan, los conocimientos relacionados con el objeto de lucha y, finalmente, aquellos más ligados a su saber/hacer. En este capítulo presento los que corresponden a la primera categoría; es decir, aquellos que dan cuenta de sus lógicas organizativas, mismas que involucran desde los elementos que les proporcionan cohesión, pasando por las maneras como asumen responsabilidades, hasta sus estrategias de trabajo en red.

Ya se dijo páginas atrás que la incorporación de la reflexión sobre subjetividad a la teoría social y a las organizaciones civiles, condujo a la visibilización de un sinnúmero de otras luchas: la diversidad racial, la diversidad sexual, la diversidad funcional⁵⁰, las luchas por la identidad, por la tierra, por los animales, por la naturaleza, por la calle, por el acceso a la tecnología, a la comunicación, etc., que exigieron también nuevas maneras de constituirse. Estas nuevas maneras de actuación colectiva pueden resultar incomprensibles o leerse como débiles ante los ojos de quienes militaron o participaron en grupos u organizaciones sindicales, de juventudes, de maestros, etc. Sin embargo, como espero evidenciar, son formas colectivas que corresponden a otro orden y momento social, que entrañan unos saberes de importantes proporciones.

⁵⁰ Desde teorías más contemporáneas –aunque no sin discusión- es una manera de nombrar la discapacidad.

6.1. *Del organizarse y actuar: en-red-ando*

Como ya lo anotaba en la introducción a este apartado, Juliana Flórez daba cuenta de un proceso organizativo que pasó de una centralidad en la identidad a una que se amplió a las subjetividades. Esto conllevó una importante transformación en las organizaciones sociales, pues aquellas que surgieron como respuesta a las dictaduras y a otros procesos de violencia del Estado, se consolidaron en torno a identidades fijas que articulaban sus luchas: trabajadores, estudiantes, campesinos (así en masculino). Estas maneras de identificación derivaban en lealtades que, en muchos casos, ignoraban otras luchas más particulares.

Los estatutos, la carnetización/afiliación de sus miembros, la organización jerárquica, un único objetivo y la identidad en torno a él eran pilares de las agrupaciones sociales de los años 80-90, y en esos elementos se depositaba en gran parte su consolidación. Hoy en día, esos asuntos resultan formalismos estratégicos para el acceso a recursos, pero no para sostener el colectivo.

Estoy hablando entonces de unos colectivos nuevos, que tienen prácticas organizativas diversas y cuyo funcionamiento se constituye en un saber muy particular que, descrito en palabras, puede resultar obvio o sencillo, pero que al internarse en la vida de los colectivos, se torna muy complejo. Para dar cuenta de dichos saberes, utilizaré la imagen/metáfora de la red, porque considero que ayuda a entender esta dinámica. Sin embargo, como espero explicitar en las siguientes páginas, no es una red con una sola forma sino, por el contrario multiforme. De hecho, como lo sugiere el subtítulo de este

apartado, es más bien un *en-red-andando*, un ir y venir que incorpora las lógicas de la red tecnológica pero también las del tejido social.

Para la argentina Denise Najmanovich⁵¹ (2011) la noción de red tiene muchas perspectivas, pero su sentido más general como “patrón de interacciones”, resulta muy útil para entender las maneras en que se llevan a cabo los procesos sociales, pues a través de este concepto, es posible ver los múltiples vínculos o interacciones (formales e informales) de los individuos. Además, siguiendo con Najmanovich, las redes dinámicas permiten pensar “la complejidad organizacional en su devenir transformador y en su multidimensionalidad” (p.129) y también son una importante herramienta para reflexionar sobre los procesos cognitivos que se dan a su interior. Así las cosas, las redes no son ni solo formalismos ni procesos lógicos o lineales, sino más bien una combinación de relaciones, procesos, saberes e interacciones que se dibujan de manera distinta, según la amplitud y las necesidades.

El concepto de red se ha hecho muy familiar en nuestros días, gracias a “las redes sociales”, las cuales son una herramienta que atraviesa las dinámicas de socialización y circulación de información, especialmente de la población más joven, pero no exclusivamente de ella, pues también han impactado las formas tradicionales de la política, el trabajo y la gubernamentalidad. El uso masivo de las redes sociales ha socavado, en muchos casos, la idea de lo social y suelen confundirse los aplicativos

⁵¹ La profesora Denise Najmanovich es bioquímica con maestría en Metodología de la investigación y Doctorada en Epistemología de Universidad Católica de San Pablo en Brasil.

tecnológicos, como Facebook, Twitter, Instagram, etc., con el proceso de comunicación en sí mismo y, en estos aplicativos, pareciera que se agota la interacción.

No obstante, los colectivos sociales nos proponen un tipo de organización e interacción que, por un lado interpelan las formas tradicionales de organización de los movimientos y organizaciones sociales y, por el otro, recrean el concepto de red social que, con o sin aplicativos tecnológicos, funciona desde otros horizontes. Para entender el alcance de este concepto de red y de en-red-ando, daré cuenta de algunos elementos que describen el funcionamiento de los colectivos.

6.2. *El discurso que cohesion*

En primer lugar, como se dijo en otro momento, las acciones de los colectivos surgen espontáneamente a partir de preocupaciones vitales y para enfrentar dificultades propias pero que, casi siempre, se conectan con preocupaciones o problemas globales. De esta manera, las experiencias de abuso y maltrato de unas jóvenes se conectan con la lucha internacional contra la violencia hacia las mujeres; el cambio de cédula o de cuerpo se enlaza con un movimiento LGTBI de órdenes también internacionales, y así con los diferentes asuntos que dan cuenta de cada colectivo.

Lo anterior hace que, efectivamente, se constituyan unos referentes comunes, unas reflexiones compartidas que son, más o menos –dependiendo de las dinámicas particulares–, habladas, discutidas, sistematizadas o formalizadas en cada colectivo. Estoy hablando de marcos teóricos, por ejemplo, de derechos humanos, feministas, ambientalistas, etc., que sirven para dar sustentos argumentativos a los colectivos, pues,

como se planteó antes, desde sí mismos opera la academia y, en estos casos, permiten formalizar los horizontes de sentido.

La violencia tiene muchos tipos, muchas formas que incluso nosotras mismas las hemos invisibilizado en muchos espacios, pero sobre todo en el espacio privado. Por eso, nosotras hacemos vida la consigna de las feministas de “lo privado es público”; creemos efectivamente que existe un sistema capitalista, neoliberal que perpetúa formas de violencia que inician en la casa. Un sistema que mantiene la supremacía masculina como eje organizador de la sociedad y que por ello no solo sigue sosteniendo que el hogar corresponde a lo privado y en pareja se resuelven los problemas, sino que legitima el maltrato, el abuso como mecanismo para amedrentar y evitar que se saque a la luz pública estas formas de violencia. Se requiere entonces vomitar, abortar toda esta violencia patriarcal que nos reprime todos los días. No podemos permitir seguir siendo víctimas; vamos a salir a las calles, vamos a acuerparnos para no estar en esas letanías como víctimas crucificadas por el patriarcado. (Colectiva Caminando, actividad en Hojanca, 25 de noviembre de 2017)

Sin embargo, no son estos discursos elaborados y académicamente trabajados los únicos ni los más importantes que dan la cohesión a los grupos. Más bien, son aquellos que se tejen en torno a ciertos “ideales” o “principios”, que no siempre se definen o estructuran de manera acabada, los que unen a los integrantes de estos colectivos.

Significa que, por ejemplo, se respetan las afiliaciones a diversas corrientes políticas, religiosas, deportivas, etc., en tanto ellas no se contraríen con las acciones que se llevan a cabo dentro de los colectivos.

De hecho, esta flexibilidad de los discursos ha permitido que existan grupos como LGTBI católicos o cristianos o mujeres pro-vida en colectivos con claro tinte feminista. Porque si bien es evidente que la mayoría de los colectivos se organizan en contra de prácticas tradicionales y, por lo tanto, podría decirse que están más cercanos a discursos de izquierda que a los de derecha⁵², lo cierto es que se niegan a ser identificados en esas clasificaciones, porque se mueven más por lo que persiguen que por afiliaciones herméticas.

Así, beben de teorías de las ciencias sociales o políticas que les hagan sentido, aquellas que se ajusten a su horizonte compartido, pero estas no construyen un discurso único y homogéneo para todos sus integrantes; por el contrario, ese sentido es una elaboración permanente que se actualiza con los nuevos integrantes a partir de su vinculación, pero que se concreta en la experiencia de cada uno/a dentro del colectivo.

Ya ubicados en el espacio, escuchamos a Julián, quien ha preparado una reflexión sobre geopolítica como parte del proceso de formación para los jóvenes del servicio social. La exposición versa sobre la microeconomía, demanda y oferta, globalización, desajuste en la acumulación de la riqueza, extracción y explotación

⁵² *Es justo decir que también hay numerosos colectivos que se organizan en torno a principios y luchas más tradicionales: religiosas, no al aborto, conservadores, militares y muchos otros, de los cuales no me he ocupado en mis investigaciones, aunque los he reseñado. En todo caso, considero importante conocerlos y reflexionar también sobre sus formas organizativas, para saber si se corresponden con algunas características de las aquí descritas o si están haciendo otras propuestas.*

minera, concentración de la riqueza; para esto, va empleando la ubicación geográfica y mostrando claramente elementos y diferencias entre el norte global y el sur global. Las ideas planteadas por Julián, buscan generar cuestionamientos en los jóvenes y van vinculando cada una de las temáticas con la realidad local del municipio de Guasca. Resulta muy interesante como Julián vincula toda esta reflexión con la salida a las fincas agroecológicas que hicieron el sábado anterior. (Fortaleza de la Montaña, Taller sobre Globalización y fabricación de Chicha, mayo 18 de 2018)

A diferencia entonces de los movimientos sociales de los 90, en que los discursos de izquierda claramente guiaban y fundamentaban el hacer de la organización, podríamos decir que ahora son los marcos teóricos críticos, amplios, flexibles y abiertos a la creatividad, los que ayudan a comprensiones del hacer, pero no constituyen el eje de cohesión. Hablo de diversas corrientes y disciplinas que alimentan una red de conocimientos propios y devenidos de la experiencia, la cual da lugar a los principios que guían el hacer del grupo. Esto implica que no hay un discurso único y común a todos sus integrantes, sino más bien, unas líneas de pensamiento y de discusión que se comparten y se muestran fluidas, cambiantes, que se resignifican con cada práctica.

Dado que estos colectivos se constituyen con personas de diferentes disciplinas y usan una variedad de marcos provenientes también de diversos campos del conocimiento, podemos decir que existe un ejercicio inter y transdisciplinario, el cual opera de manera concreta en los proyectos y acciones que desarrollan. Como se verá en detalle en otro capítulo, muchos de estos colectivos se han acercado a los conocimientos populares y a

las teorías que les ayudan entenderlas y relievarlas: asuntos sobre los saberes ancestrales, las cosmogonías otras, el uso de plantas medicinales convocan marcos epistémicos que bien podrían acercarse a lo que describíamos en el Capítulo III sobre las luchas “desde abajo” y “con la tierra” que desarrolla Arturo Escobar. Justamente, este autor menciona que los discursos de la izquierda fueron importantes en un momento determinado, pero que hoy en día requieren una transformación que se está llevando a cabo con otros colectivos, los cuales acuden a nuevas epistemes y nuevas luchas vitales.

6.3. *Entre la legalización y la informalidad*

Una característica que desmarca a los nuevos colectivos sociales de sus antecesores es la organización. La mayoría de estos colectivos no cuenta con organigrama, ni funciones, ni estatutos ni las formalidades que demandan ciertas formas de organización colectiva. Tampoco llevan un registro de sus integrantes ni poseen procesos de carnetización. De los seis colectivos que participaron en esta investigación podría decirse que Astradomes y Corcunpaz tienen un tipo organizativo más formal y tradicional que, sin embargo, no se apega a él.

[Organizacion Astradomes](#)

Audio 1. Astrodomes (comunicación personal, Carmen, 10 de noviembre 2017).

Nosotros preferimos trabajar solo con trabajadoras domésticas, pero en algunos casos se trabaja con agricultores, pescadores, etc. Nuestra organización funciona con afiliadas que pagan una cuota muy baja, porque pues el salario que ellas ganan es muy bajo así que no se les va a pedir un poconón de plata; es más bien

... yo diría que una manera para que las compañeras se comprometan, pero la verdad es que cumplidas, cumplidas somos solo como seis o siete que andan pagando esa afiliación. Sin embargo, las compañeras, paguen o no paguen, hacen parte de la organización, porque pues esto es para todas nosotras y lo que nos interesa es que sepan de las normativas, de cómo hacer cumplir sus derechos. (Astrodomes, comunicación personal, Sara, 12 de noviembre, 2017)

En el caso de Astradomes, el origen de su conformación (luchar por mejorar las condiciones laborales) así como las características de quienes hacen parte del colectivo (mujeres migrantes y trabajadoras del servicio doméstico) fueron elementos importantes para que se hubiese definido una estructura más tradicional como “organización de mujeres”, pues así lograban establecer un diálogo formal con los entes gubernamentales, eje de la acción política de este grupo. En tal sentido, mantienen una estructura jerárquica no solo interna, sino en sus relaciones con instituciones que agrupan otras organizaciones homólogas.

Corcunpaz, por su parte, recoge la historia organizativa de los antiguos grupos de lucha campesina que en Colombia se dieron desde movimientos de izquierda, liberal y popular. Esta tradición organizativa campesina es el eje del hacer del grupo, por lo que mantiene formas y dinámicas propias de esa historia. Asimismo, cuando el municipio (Cabrera) logra constituirse como Zona de Reserva Campesina, es el sindicato de trabajadores campesinos el que acoge esta lucha y se convierte en el interlocutor con los

gobiernos locales y nacionales, entre otras razones, porque la formalización era necesaria para recibir los recursos y establecer los planes de desarrollo en su calidad de Reserva.

Así pues, tanto Astrodomes como Corcunpaz mantienen una estructura jerárquica, cédula de constitución, estatutos y los demás elementos formales de un grupo que se institucionaliza para cumplir con las demandas legales. Sin embargo, a pesar de estar así constituidos, su dinámica de trabajo sobrepasa y hasta interpela ese estilo organizativo en lo cotidiano. Por lo tanto, los estatutos y las otras formalidades solo se usan para convocatorias que así lo requieran, pero en el día a día permiten el ingreso permanente de quienes quieran estar allí, en tanto se comprometan con lo que se hace.

Lo que sucede es que Corcunpaz nació como un bracito del Comité de impulso que agrupa a las organizaciones que han hecho parte de la Reserva campesina. Nosotros, casi todos estamos en el Comité de impulso y en la Reserva, lo que pasa es que con Corcunpaz hemos hecho como... como otra manera de formalizarnos para tener recursos y para... como le dijera, como para animar otra vez a la organización ¿si me entiende? Es como renovar y vincular a la juventud para que se mantenga toda la tradición de organización campesina pero con la nueva generación. Entonces pues estamos varios ya mayores pero no tanto y muchos jóvenes como Weimar, Steven o Tato que son hijos, hijos de los que están en el Comité impulsor, por ejemplo. (Corcunpaz, comunicación personal, Paola, agosto 17 de 2019)

Para el caso de los demás colectivos, es mucho más evidente esta flexibilidad de organización; incluso para algunos, la idea de formalizarse genera tensiones permanentes. Por un lado, legalizarse, tener una cédula, registro o papel formal de la organización marca un actuar normativo que puede limitar su campo de acción⁵³, lo que les resta potencia y flexibilidad para mantener su actuar en red. Sin embargo, también facilita el acceso a recursos del Estado o de otras organizaciones. Por otro lado, no formalizarse les impide presentarse a convocatorias, de organizaciones estatales, privadas o internacionales, pues la mayoría de ellas exigen demostrar historia como organización, capacidad en el manejo de recursos, balances administrativos, etc., pero ganan en autonomía y flexibilidad organizativa.

Al final, muchos colectivos terminan siendo estratégicos; es decir, adoptan la figura legal más amplia y menos formal que les permita mantener distintas relaciones con las instituciones y cierta sostenibilidad económica, pero que no impida sus actividades espontáneas, el manejo de sus tiempos o sus prácticas *en-red-adas*, tanto internas como externas:

Sonia: Tú decías antes, Juan Carlos, que tu vinculación o la vinculación de IBI-Tekoa con la Alcaldía les generó preguntas, ¿cuáles eran esas inquietudes?

Juan: Justamente dejar de ser independientes, era como responder a un horario; nosotros éramos de los que nos íbamos una semana entera a otro sitio y después volvíamos y estábamos dos semanas acá, después nos volvíamos a ir. Eso con la

⁵³ La legalización o constitución formal pasa por definir, entre muchos otros elementos, un objeto social claro y específico, que deja por fuera muchas acciones, realizadas por los colectivos, así que temen encasillarse

Alcaldía como que se acabó, pues digamos que no se acabó pero sí se limitó. Entonces dudamos mucho porque queríamos conservar eso. Pero también vimos que era una oportunidad para hacer cosas con el apoyo de la institución, llegar a más chicos. Igual sabemos que es temporal, o sea, no aspiramos a pensionarnos y ... no, es una cosa que de pronto pasa un año, quizás dos... La idea es conseguir la tierra y apenas esté la tierra, nos vamos a dedicar a la tierra, pero mientras tanto es una posibilidad y está bonito, trabajamos con muchos niños y hay cosas que son más fáciles.

Sonia: Pero ustedes están constituidos, tienen Cámara de Comercio y todos esos papeles legales, digamos una organización formal ¿cómo han manejado eso, cómo va el asunto frente a eso?

Natalia: ¡Uy! es súper complicado, al comienzo sí como que queríamos, sí habíamos querido, pero ya no. Ya lo descartamos porque son muchos papeles. Es que antes era como que nos tocaba pedir papeles prestados, alguien que nos recibiera el dinero y después nos lo diera, entonces nos tocaba pagarle a alguien y bueno ahí.... Pero ya encontramos la forma de que nos paguen directamente a nosotros. Juan Carlos se afilió a la Cámara de Comercio como organizador de eventos, con Nit y ya, entonces a él se lo dan como persona natural que organiza eventos...

Sonia: ¿Crees que hay ventajas de mantenerse así como están en este momento o sería mucho más ventajoso constituirse?

Natalia: Pues constituirse tiene ventajas, que uno puede buscar más financiamiento digamos a nivel internacional y cosas más grandes, pero también amarra mucho, además que hay que ir al contador que ... todas esas cosas jartas, a mí me gusta más así, me siento más libre así. (IBI-Tekoa, comunicación personal, 3 de marzo de 2016)

Laura: Nosotras no tenemos misión, visión, objetivos... no, nooo, algo como más orgánico. Nosotros hacemos lo que nos gusta y lo que nos ha gustado es escuchar a la gente y partir de las experiencias cotidianas de todas las personas. Creemos que lo otro es quitarle la espontaneidad al grupo.

Sonia: ¿Pero cómo logran los recursos, por ejemplo, de la Oficina para las mujeres?

Meli: No, pues si tenemos una papelería, que el seguro, que los estatutos... una vez alguien nos ayudó con eso. ¿Te acuerdas, Lau? Fue Gabriela, ella sabía de esos papeles y nos dijo que era mejor, que para los recursos y sí... es verdad, eso ayuda pues, por ejemplo en la salida del 25 nos dan los recursos para el hotel, para las meriendas y eso pues nos permite ir hasta Hojancha... pero como que eso no es lo único, lo que nos mantiene juntas, como dijo Lau, es hacer lo que nos gusta. (Colectiva Caminando, comunicación personal, noviembre 10 de 2017)

Puede decirse que existe un aprendizaje entre estar afuera y dentro de la formalización, el cual se maneja para los intereses del colectivo, pero no para que lo

determinen, entre otras razones, porque han entendido que esa visibilidad los pone como blanco de grupos políticos en los que no creen y a los que les huyen constantemente.

Ahorita que están en campaña pues vienen y nos dicen que les interesa trabajar con nosotros, que como la gente nos conoce, pero noooo. Meterse con cualquier grupo político: de derecha o de izquierda o de centro, cualquiera, es matar al colectivo. Individualmente podemos ser de cualquier gusto político pero ninguno somos... como le digo, militantes, y nos cuidamos de que nos relacionen. Mire, a Viticor, como su papá fue alcalde y él es conocido, le dicen que se lance a la alcaldía que porque es joven... pero no. Es que inscribirse, que a uno lo identifiquen con un grupo político es acabar con la autonomía, es limitarse a pelear allá con los que quieren los proyectos extractivistas... eso es matarnos, acabar con nosotros. (Fortaleza de la Montaña, comunicación personal, Prada, octubre 17 de 2019)

Ahora bien, otro aspecto que implica la legalización es la figura del representante legal que suele convertirse, en algunas organizaciones, en un decisor, un líder formal asunto que suele reñir con las lógicas organizativas de los colectivos en las cuales esa figura de liderazgo es algo más espontáneo, rotativo y asociado a ciertas acciones y coyunturas. Esto se aborda a continuación en el siguiente apartado.

6.4. *Liderar o asumir responsabilidades*

Aunque en cada colectivo sobresalen unos rostros que pueden interpretarse como líderes o lideresas, es frecuente que incluso esta palabra no sea usada para referirse a una persona en particular, sino más bien a una acción puntual o coyuntural. Priman organizaciones más horizontales, en las que hay una distribución de responsabilidades o actividades de acuerdo con las capacidades y los deseos de cada quien; así, el liderazgo no se traduce en una división jerárquica de funciones ni en un cargo que orienta o da línea al grupo, sino que corresponde a un reconocimiento, una valoración que se hace a alguien en un momento determinado por su tenacidad, constancia, disciplina o por sus habilidades o capacidades particulares. Así, “el liderazgo” suele ser algo rotativo y depende más de una actividad particular que de una jerarquía.

Vamos realizando cosas según se van presentando... hay personas que asumen... voy a decir el liderazgo pero no es eso... hay personas que como que asumen la responsabilidad. Entonces la carga queda más sobre una o dos personas las demás colaboramos, apoyamos, pero luego eso es diferente y son otras las que asumen ... así vamos trabajando. Sabemos que es un espacio de trabajo constante en la que cada una aporta lo que sabe y es un trabajo de todas, no de unas... un trabajo que no depende de una sola persona; es que te bota a los protagonismos, los protagonismos no tienen lugar en esta lógica. (Colectiva Caminando, reunión preparación intervención en San José, octubre 27 de 2017)

Esta dinámica de trabajo podría comprenderse desde reflexiones como las que nos propone Blaser, en el marco de las ontologías relacionales. Para el autor, las nuevas formas de organización y de hacer política (ontología política) no se basan en la representación:

La lógica relacional se ha expresado en forma más evidente con la noción de ‘mandar obedeciendo’ y con la figura del delegado, que no representa sino que tiene tareas específicas que le han sido delegadas por la comunidad. En este caso, no existe la distancia entre el representante y sus representados pues la relación es más bien de parte a todo, como un brazo al cuerpo. (Blaser, 2018, p. 9)

Aunque en los colectivos con los cuales se trabajó en esta investigación no es explícito el “ser delegado por la comunidad”, encontramos vestigio de ello en una especie de acuerdos tácitos entre el mismo colectivo en torno a quienes asumen las responsabilidades y, como se dijo antes, en la rotación de los roles. Ahora bien, es muy evidente que no trabajan con el principio de representación.

Este pensamiento de la diferencia agenciado desde las ontologías relacionales –de las que ya se habló en otro capítulo–, plantea que el ejercicio político de estos nuevos colectivos, justamente agrieta la estructura del presidente, el vicepresidente, el secretario, etc., propios, por ejemplo, de los sindicatos y que, en su momento, fueron útiles para mantener la cohesión tanto del discurso como de las acciones. En las organizaciones de los 80 y 90, había toda una estructura que identificaba las funciones, roles y cadenas de mando que operaban en los colectivos; asuntos que, como ya se dijo y se reiterará más adelante, no son constitutivos de los colectivos contemporáneos, pues el afecto, las

habilidades, la experiencia y el tiempo con el que se cuenta para hacer una actividad definen quién y cómo se “lideran” las acciones. Parafraseando a Blaser, es la relacionalidad, es decir, el tipo de relaciones que se tejen entre los integrantes del grupo, lo que define la manera de actuar y maniobrar dentro del colectivo.

Aún cuando hayan algunas personas a quienes se les reconozca por su capacidad de gestionar o entablar diálogos institucionales, las responsabilidades se asumen colectivamente y cambian de acuerdo con las necesidades y con algo que resulta fundamental en estos colectivos: la experiencia. Sobre ello volveré más adelante, pues desde mi visión, es uno de los saberes altamente valorados en los colectivos y merecen una descripción más detallada. Suficiente por ahora insistir en que no existe un único/a líder/esa y, por lo tanto, no es una función exclusiva de una sola persona, sino que se trata más bien de capacidades que se ponen en juego con cada actividad; característica de vital importancia para *enredarse*.

6.5. *Enredarse*

Debido al auge de las tecnologías, la idea de red se ha hecho más familiar entre nosotros y constantemente escuchamos asuntos como “redes sociales” o “trabajo en red” para aludir a una intermediación de los dispositivos y sistemas tecnológicos en las relaciones. Sin embargo, para los colectivos, el trabajo en red tiene un sentido muy amplio, que si bien usa la tecnología como medio, cobra vida en el “cara a cara”.

Si algo sorprende de estos colectivos es el sinnúmero de relaciones que establecen en muchos niveles: con pares que se van uniendo al colectivo sin cláusulas de

permanencia, ni condiciones, ni requisitos, solo van llegando y se vinculan, por lo general a tareas específicas.

Sonia: ¿Cómo es el proceso de vinculación a IBI-Tekoa? Es decir, alguien los escuchó a ustedes en una charla que dio Juan Carlos en un colegio y dice “yo quiero pertenecer a ese grupo”, ¿qué hace la persona que tenga interés?

Natalia: Empezar a asistir a las actividades que hacemos. No hay así como un llene acá este formato y desde ahora queda vinculado, no lo hemos hecho, yo creo que si sale esto de la empresa, sí toca empezar a hacerlo, como hacer una base de datos de los chicos, también como decirle usted quiere participar en esto, toca cumplir con ciertas horas de trabajo con ciertas funciones, pero pues hasta el momento no... la gente llega a las convocatorias para preparar el Festival o la feria, llegan los que quieren ir, o sea, no hay algo así como el distintivo de yo soy miembro o algo así, es como muy informal.

Sonia: ¿pero no hay digamos una necesidad de vínculo permanente para saber que están vinculados?

Natalia: El vínculo permanente es como de amistad, digamos como que ya todos saben que el trabajo que se está haciendo, es necesario dadas las circunstancias del mundo, ellos lo saben y pues, nosotros también lo tenemos presente, entonces cada vez que hay oportunidad de hacer algo, unimos fuerzas. Digamos que es una forma muy fuerte sin cosas formales. Carolina, la amiga que te decía antes, siempre le decimos hay que hacer tal cosa y ella siempre dice ‘de una’ y ella se encarga de toda la gestión y nosotros tratamos de colaborarle. De ahí es empezar a

acordar cómo, cuando, etcétera, detalles, pero como que siempre está esa disponibilidad... es como un vínculo de amistad y pues la gente ya sabe, lo que decía ahorita, ya como que tienen cierta trayectoria y la gente sabe que cuando hay feria o trueque, hay un escenario y hay un micrófono y hay unos instrumentos y hay una mesa para montar un puesto, entonces la gente ya sabe y aprovecha y llega. (IBI-Tekoa, IBI-Tekoa, comunicación personal, 3 de marzo de 2016)

También sus relaciones son con instituciones del Estado y organismos internacionales que, como vimos en el apartado anterior, han aprendido que son el camino para la obtener recursos, pero también el mecanismo para conocer proyectos de estas organizaciones y sus lógicas de intervención. Como menciona Juan Carlos, de IBI-Tekoa, es también “una manera de circular o distribuir los recursos”, (Comunicación personal, marzo 23 de 2018) pues en los gobiernos locales hay mucho dinero que llega, pero se pierde en corrupción o porque no se ejecuta, y es aquí donde los colectivos encuentran una oportunidad. Igualmente, estas relaciones institucionales agilizan elementos, como el uso de los espacios públicos o de enceres y facilitan diálogos y trabajo con otras instituciones, como las escuelas, los sistemas de salud, etc.

Afiliadas 500, pero cada una en su casa, pero de esas hay un grupo que sabemos lo que se ha logrado y somos quienes movemos la Asociación. Por ejemplo, ahora el 5 trabajamos con el Ministerio del Trabajo, el Instituto Nacional de la mujer y la Caja Costarricense del Seguro Social, vienen a esta sede para darnos

capacitaciones sobre el seguro por medio tiempo, porque como acaba de salir estamos en el trabajo de que las compañeras se vayan empapando de eso. (Astrodomes, comunicación personal, Rosita, 27 de octubre de 2017)

No obstante, las relaciones más interesantes son las que logran establecerse con otros colectivos locales, nacionales e internacionales. Con cada grupo intenté hacer un mapa de relaciones que, más o menos, se vería así: [#mapa de relaciones](#).

Según se aprecia en los mapas, las relaciones se constituyen de manera diferenciada, sin marcar límites o jerarquías categóricas. Se establecen puntos de convergencia que derivan en otras actividades y otros encuentros. Esos puntos y esas relaciones se construyen sobre la marcha y sobre las necesidades y, aunque no se “usen” frecuentemente, permanecen y se activan cuando es requerido. De esta manera, un grupo de teatro de México o una asociación de mujeres de Bolivia hacen parte de la red sin que se mantenga comunicación permanente o medie un contrato o una formalización, simplemente reaparecen por un viaje en el que se necesita hospedaje para una de las integrantes.

Así nosotros le mandamos a Guatemala, El Salvador, Honduras y todos los demás países lo que hicimos de la Ley; ellas allá ven y empiezan a trabajar según lo que necesiten; lo hicimos aquí en Costa Rica es como un ejemplo y ahí vamos enviando a las compañeras que lo piden. Yo envió estas cosas a varias de las Federaciones, por ejemplo, ahorita tengo una presentación el 3 de noviembre aquí

en el Barrio Amón de cómo ha sido el paso a paso de la Ley, el convenio. Vienen invitadas de las federaciones de otros países y gente de aquí mismo. El 6 voy a Perú, allá van a hacer una actividad y pues yo voy a acompañar a las compañeras de Perú. (Astrodomes, comunicación personal, Carmen, octubre 26 de 2017)

También se constituyen esas relaciones para apoyar una causa, por solidaridad o como lo diría IBI-Tekoa, estas relaciones se hacen por “parche⁵⁴” y simplemente se “cae” en las actividades:

Juan: pues con muchos nos conectamos por Internet, por afinidad de ideas, también voz a voz, yo tengo un amigo y bueno así quedamos conectados. Nosotros tratamos cuando hay actividades similares, ir a esas actividades o también cuando vamos a organizar algo como contactar a toda esa gente que sabemos que está haciendo algo parecido, para que también participen en las cosas que nosotros hacemos. Hay un grupo de gente con el que mantenemos contacto, que está en la base de datos de Internet y a ellos es a los que les llega siempre la información de las cosas que hacemos y pues ellos ya saben cómo funciona y allá llegan.

Sonia: ¿Es decir, cada quien aporta y colabora en las actividades que se plantean, pero mientras no hay actividades cada quien sigue en sus asuntos?

⁵⁴ Parche es una expresión colombiana que indica amistad, ya sea entre dos o más personas. El parche se usa como expresión coloquial que inicialmente se le asociaba con jóvenes de bandas callejeras, pero hoy por hoy es una expresión de los/as jóvenes para significar, ante todo, la lealtad con otros por el afecto.

Juan: Sí, más o menos así. Por ejemplo, ayer vino una amiga que siempre va al Festival y casi siempre lleva danza, es una amiga cercana a nosotros que también trabaja en Guatavita con cosas muy, muy similares, entonces ella ya sabe que el *Festival a la mamá* es como en julio entonces siempre viene, siempre nos encontramos ahí; o por ejemplo, este sábado va a haber *Bogotá basura cero*, entonces ella va a ir y nosotros también para apoyarlos. Así hay muchos, hay un amigo que es Hare Krisna, que también tiene cosas similares, entonces también desde hace varios años, ellos van y dictan conferencias, cuando hay actividades, pero mientras tanto ellos están con su trabajo por allá. Son como grupos diferentes que se unen ahí. Están también los de Bolivia, por ejemplo, y cuando vienen a Colombia, porque vienen seguido, siempre se hace algo con ellos. Hace dos años coincidieron con el *Festival a la mamá*, entonces estuvieron de lleno en el festival y eso también fue un aporte importante, entonces digamos que es muy relativo (IBI-Tekoa, comunicación personal, Juan carlos, junio 17 de 2018)

Efectivamente, es el afecto y el compromiso con las luchas no es solo lo que une a estos grupos sino lo que logra cohesionarlos a largo plazo. No es una relación intermitente, pues siempre se está ahí; más bien, es una relación de oportunidades para uno u otro, de solidaridades, de intercambios y de fortalecimiento desde múltiples acciones, ya que también la diversidad caracteriza a estos colectivos. Por ejemplo, la lucha común puede ser la defensa de las mujeres contra el maltrato y el abuso, pero unas hacen talleres, otras teatro, otras radio, otras poesía; algunas lo hacen desde la denuncia,

otras desde la sanación de los cuerpos; otras desde la incidencia en las leyes, etc., y así van uniendo esfuerzos para hacer grandes y pequeños encuentros.

El trabajo en red resulta de gran importancia porque asuntos que agobian a las organizaciones más formales, como la logística para recibir invitados internacionales o nacionales, el pago de viáticos, etc., requieren de muchos formalismos, los cuales demanda tiempos y procesos administrativos desgastantes. En los colectivos, en cambio, esos asuntos se resuelven de manera más cotidiana y sencilla, porque pasan por mecanismos de solidaridad y reciprocidad: se reciben en las propias casas a los invitados extranjeros/as, se buscan estrategias diversas para lograr la alimentación de quienes participan en la actividad (asumir o rotarse entre los integrantes del colectivo la alimentación de sus invitados; hacer trueques con otros colectivos o con establecimientos que apoyan o conocen a los colectivos; realizar ollas comunitarias, entre otras); el transporte para los/as invitados o para artículos que se requieren en los escenarios, se resuelve prestando un carro de un familiar o un amigo o amiga y, en general, se acude a otros colectivos y al “parche” para lograr las logísticas de cada una de las actividades.

[Campesino Trabajo en Redes](#)

Video 4 Corcunpaz, campesino de Cundinamarca, comunicación personal, Yesid, 21 de junio 2018).

Por ello, algo que sorprende mucho es la rapidez con la cual pueden organizar un evento nacional o internacional. Si para muchas instituciones formales, se requiere de una planeación de un año o mínimo seis meses, para los colectivos un par de meses resulta

suficiente. Claro está que existe una experiencia acumulada, la cual da seguridad y permite la ejecución de las ideas:

Laura me llamó para que les ayudara en la preparación de los materiales que se van a llevar a la marcha del 25 de noviembre en Hojancha. Llegué a la casa de Laura como a las seis de la tarde y media hora después llegó Meli, y después Bere. Como a las ocho de la noche se conectó por Internet Carmenza. Mientras ellas me van contando asuntos de su vida y de la Colectiva, van construyendo el guion para el programa radial. Interrumpen la conversación conmigo para cambiar palabras, reforzar conceptos, proponer temas al guion. Simultáneamente, van verificando quién se debe ir un día antes, en qué lugar nos recogerá el transporte para llevarnos hasta Hojancha, si confirmó la Directora del INAMU, quién tiene los pasacalles, si necesitan más refrigerios “El agua, que no se olvide el agua porque con ese calor” – dice Bere, y me cuentan que en una actividad anterior nadie reparó en el agua y después de una hora todas estaban a punto de desfallecer, así que reunieron como pudieron plata entre todas y compraron agua (risas). Carmenza, desde su casa dice “Hay que abordar lo de la victimización, porque va a estar una mujer con su testimonio y es importante no dejarla en el papel de víctima”. Todas asienten y Laura toma el guion y escribe algo allí (yo supongo que tiene que ver con lo que Carmenza acaba de decir). Entre tanto, yo he estado doblando plegables, organizando cintas y colocando materiales en una

caja. Les pregunto hace cuanto tiempo están organizando esta salida y me dicen: – Desde hace un año– y se ríen.

Lo de Hojancha pues hoy, en este momento, –prosigue Meli– bueno, ya hace dos semanas decidimos que fuera allá porque logramos el apoyo del INAMU, ¿verdad?, pero hoy nos sentamos a pensarla concretamente. Pero decimos hace un año porque cuando termina una marcha empezamos a pensar en la otra ¿verdad? Cada 25 de noviembre estamos en un lugar diferente, eso es ya parte de la Colectiva, hemos estado en San José, en Heredia, en San Ramón... en varias partes, porque necesitamos estar en esos lugares, entonces como que ya sabemos lo que hay que hacer.

Laura se levanta para hacer café y té, pues ya son las tres de la mañana y el sueño nos empieza a bajar el ritmo. Meli se levanta y me dice “Tu nos vas a apoyar en el registro, ¿verdad? Casi siempre José o Jean nos ayudan, pero esta vez no nos pueden acompañar. Yo le contesto que por supuesto, que llevo mi cámara fotográfica para dejar registrada la actividad. Continuamos conversando y organizando el material y hacia las cuatro de la mañana hemos terminado, así que Laura nos trae mantas para dormir en la sala en donde nos acomodamos Meli y yo. (Colectiva Caminando, diario de campo, 23 de noviembre de 2017)

Ahora bien, esta dinámica de red o de enredarse conlleva el intercambio de saberes tanto para los integrantes de los colectivos como para las poblaciones más amplias con quienes trabajan. Este intercambio de saberes se hace igualmente por afecto y sin que medien contratos o formalismos de derechos de autor o imágenes institucionales, sino que se entiende como parte del hacer en el colectivo: entregar y compartir lo que se sabe. Estos intercambios imprimen a cada colectivo y a sus actividades variedad, complementariedad, posibilidades de expansión y de conexiones nuevas, y fortalece la organización interna de los grupos así como la permanencia de sus miembros.

Asimismo, permite, además, que cada integrante del grupo encuentre afinidades y, por lo tanto, motivos para explorar y quedarse en el colectivo. Existe una gran capacidad para fluir hacia grupos similares, hacia otras generaciones o hacia otros sectores sociales o contextos, lo cual depende, particularmente, del hecho de compartir valores, ideales o propósitos que convocan la acción conjunta.

Por lo dicho anteriormente resulta difícil establecer con total claridad cuántas personas integran cada colectivo, así como sus edades o procedencia, pues las maneras de enredarse puede convocar dentro del colectivo tanto a niños/as de colegio y profesores de universidad como a profesionales de una disciplina específica y a campesinos de un tipo de producción particular; a jóvenes en procesos de formación y a abuelos y abuelas con poca o sin formación académica; a mujeres, hombres y diversos/as sexuales comprometidas con las diferentes causas; a nacionales o a extranjeros; y la lista puede

seguir, porque la pertenencia a los colectivos está definida por las acciones y las heterotopías que unen y dan solidez al grupo.

Hoy tenemos la cita en el parque para un taller de lana y tejido. Ya han llegado Luisa, Pradita, Víctor, Fernanda, José, Pipe y Adriana... Han dispuesto lanas y unos palos o parte de palos (horquetas) en la tarima de cemento que tiene el parque. Al cabo de media hora, hay más o menos 10 personas, que se van acercando poco a poco a donde estamos nosotros. Víctor presenta a Cecilia como una guardiana de la ruta de la lana, que nos va a enseñar a tejer con los dedos. Cecilia inicia su explicación en la que yo me concentro con la idea de aprender y empezar a realizar mi tejido... no sé cuánto tiempo estuve concentrada, pero cuando levanto la mirada veo cerca de 30 personas alrededor nuestro. A mano izquierda, reconozco a tres de los niños que estuvieron en la salida ecológica y con ellos hay unos seis chicos de sus mismas edades (entre los 11 y 15 años); a mi lado derecho, hay cuatro mujeres de edad mayor, dos de ellas estuvieron en el encuentro de mujeres guardianas. En otros puntos veo varios grupos de jóvenes (en unos tres en otros cinco y en otros seis) compartiendo y ayudándose con el tejido. Una señora mayor se anima y dice que ella también teje y que va a su casa a traer un tejido que está haciendo, pero en telar... En fin, estoy sorprendida de la cantidad de gente que hay en el parque, de la diversidad de edades y de género así como de la cantidad de caras conocidas que he visto en otras actividades y que se vuelven a encontrar aquí. En general, pareciera que se conocen entre sí porque

pasan de un lado a otro mientras Víctor, Prada y Fernanda hacen como rondas en los grupos. Luisa está sentada en la tarima tratando de hacer su tejido y los demás chicos conversan y también están tejiendo. (Fortaleza de la Montaña, Taller de tejido, agosto 18 de 2016)

En esta lógica, *estar* en el colectivo es un asunto de conectarse y “se cuenta con uno pá las que sea”. Eso significa que en una actividad específica pueden hacerse presentes unas personas con ciertos intereses, pero en otro momento son otros integrantes del grupo quienes asumen la actividad. Por supuesto hay algunas personas que están presentes en casi todas las acciones pero por lo general se encuentra variedad en la participación.

Si se necesitara una lista de quienes hacen parte del núcleo del grupo, podría elaborarse con quienes asisten a las reuniones más formales, aunque esto igualmente varía de un encuentro a otro. Así por ejemplo, Siwo Alar no tiene establecidos días y horas específicas, sino según tienen un proyecto o quieren pensar una propuesta, establecen un ritmo de trabajo intenso, el cual puede, después, disminuir o casi desaparecer, para reencontrarse frente a una nueva actividad. Astradomes, tiene los domingos –que es el día de descanso de las trabajadoras domésticas–, en los que aprovechan para encontrarse en gesto de descanso, pero también para discutir acciones y/o avanzar en procesos de formación.

Por su parte, Fortaleza de la Montaña se reúne todos los sábados después de las tres de la tarde para monitorear, evaluar, planear o discutir sobre asuntos que son de su

interés; muchas de sus acciones más grandes son realizadas los domingos. IBI-Tekoa se reúne en torno a los proyectos concretos y, particularmente, la casa de reciclaje convoca por lo menos una vez al mes a la mayoría de los integrantes del colectivo, para discutir nuevos proyectos y reflexionar sobre asuntos de sus intereses. La Colectiva Caminando se encuentra semanalmente, cuando hay actividades en marcha, en jornadas que incluso pueden tomarse las madrugadas; allí no solo profundizan sobre temas que atraviesan su hacer, sino que abren espacio para la sororidad. Corcunpaz se encuentra mensualmente para organizar sus actividades y mantener lo que para ellos significa la lucha campesina.

En los seis colectivos, cuando así lo demandan las acciones, sus encuentros se hacen más frecuentes y extensos, para que todo salga bien. No obstante, pueden pasar semanas en las que no se encuentren, pues cada uno de los integrantes de estos colectivos trabaja, estudia y/o desarrolla otras actividades que a veces no les permiten reunirse. Con esto quiero decir que si bien hay algunos ritmos que marcan a estos colectivos, lo cierto es que se ven alterados por las condiciones de existencia de sus integrantes o de los mismos colectivos.

Esta forma de organización trabaja con la incertidumbre permanente, algo que han aprendido a manejar los colectivos, no sin preocupación y un poco de ansiedad, porque nunca se está seguro de con cuántas personas se cuenta para llevar a cabo los procesos.

Yo creo que debemos pensar muy bien si es mejor una actividad grande o varias pequeñas, porque es que movemos cosas, nos dedicamos a la preparación de la actividad cultural, nos vamos, sacamos un salón invitamos a gente de la UCR y

¿para que lleguen solo 10 personas? Por ejemplo, en la última invitación que hicimos por el grupo de “WhatsApp” llegaron apenas como ocho y eso que decíamos que invitábamos a birras (risas). (Siwo Alar, reunión de formulación proyecto, 27 de noviembre de 2017)

Usualmente nadie lucra por estar en los colectivos, cada quien tiene sus actividades propias de subsistencia, lo cual hace que sean “los tiempos libres” los que se dediquen al colectivo. Por ello, no tener trabajo puede ser una razón para que una persona se “pierda”; es decir no vuelva o se desaparezca por una temporada. Asimismo, estar en un trabajo formal puede restar tiempo para el colectivo, lo que también puede menguar la participación. En ninguno de los dos casos estas ausencias cortas o largas son razón para impedir que las personas regresen al colectivo cuando lo deseen. Los proyectos que logran financiación son un descanso porque aseguran el desarrollo de las actividades e incluso permiten mitigar los esfuerzos económicos que se hacen del “propio bolsillo”.

Dejemos un rubro de transporte, para que podamos reconocerle a Felipe la gasolina del camión... Lleva ya un año prestando el camioncito para transportar cosas, llevarnos a un lado y al otro y ni siquiera cuando tuvo el accidente le pudimos ayudar para las reparaciones; esta puede ser una manera de devolver algo de lo que él nos ha aportado. (Fortaleza de la Montaña, reunión del grupo, agosto 4 de 2018)

Así pues, enredarse implica, para resumir, relaciones diversas, de niveles distintos con otros colectivos y con otras instituciones; significa comprometerse con lo que se hace y con las personas; involucra los afectos y las solidaridades; supone asumir responsabilidades en diferentes momentos y de diverso orden; conlleva estar, pero no permanecer estáticamente; es conectarse y desconectarse.

Para algunos/as expertos/as, esta lógica organizativa dispersa las acciones, debilita la incidencia y la fuerza del movimiento social y no permite focalizar ni recursos ni acciones, lo que explicaría -según ellos/as- por qué ya no se ven importantes transformaciones en los asuntos de la vida pública; para otros/as, el problema fundamental es que ya no existen planteamientos políticos ni ideales y que hay una suerte de fragilidad discursiva en los colectivos.

Sin embargo, para los que he denominado Colectivos Sociales Contemporáneos (CSC), esta forma de operar ha sido su manera de subsistir y, como veremos más adelante, de resistir y re-existir. En países como Colombia, donde ser líder social pone en riesgo la vida, la “informalidad” tanto del colectivo como de sus integrantes salvaguarda la integridad física. Por otro lado, y aunque parezca ilógico, es precisamente tal dispersión y desformalización lo que asegura la continuidad y permanencia de las acciones, porque ofrece una gran flexibilidad que no riñe con la subsistencia diaria y propone un panorama amplio de acciones y posibilidades para encontrarse, quererse y ayudarse, y esto se hace por el mero hecho de “estar juntos, juntas, juntas”.

Asimismo, estos colectivos están convencidos de que la transformación inicia en sus ambientes próximos (su propio cuerpo, familias y amigos, vecinos, paisanos, etc.) y

eso va permeando otros escenarios macro. Propongo contundentemente que “el enredarse” es un conocimiento que se aprende en el hacer, en el ser y en el estar, y que es uno de los saberes más importantes para estos colectivos.

CAPÍTULO VII - DE LA VARIEDAD DE SABERES Y CONOCIMIENTOS

Enredarse implica no solo una serie de relaciones y acciones, sino también redes de conocimientos que, en mi comprensión de los colectivos, son también los articuladores y cohesionadores de estos. En la medida en que se pasa tiempo con ellos, van aflorando los marcos de discusión, los conceptos, las maneras de comprender y describir los fenómenos que trabajan.

Para dar cuenta de esta afirmación, en este capítulo he organizado la red de conocimientos que circulan en los colectivos y que, solo con fines analíticos, los presento separados, porque en realidad actúan imbricados, superpuestos, conectados. Así, en primer lugar presento aquellos que identifico como académicos; es decir, que dan cuenta de referentes, reflexiones e incluso autores que se abordan en la academia. En segundo lugar, describo los conocimientos “otros”, los que han ido apropiando de sus contextos territoriales, de sus problemas de acción, de sus luchas y que surgen de la interacción con niños, niñas, mayores, campesinos, etc. Finalmente, doy cuenta de los conocimientos propios, los que han logrado configurar como un cuerpo de saberes que se ponen en acción en las reuniones, cuando programan alguna actividad o cuando se encuentran con las diferentes poblaciones u otros colectivos.

7.1. *De los saberes y conocimientos académicos*

Los colectivos tienen formas y conocimientos distintos, cada uno de ellos acorde con sus luchas e intereses; ya sea porque son o han sido universitarios o porque se han

acercado a la academia para recibir formación específica, los colectivos despliegan conocimientos formales que permiten sus diferentes acciones. Un conocimiento que resulta común a la mayoría de los colectivos que participaron en esta investigación es el relacionado con lo legal.

Quienes siguen luchas territoriales conocen muy bien la normativa que ha dado lugar a declaratorias gubernamentales para correr la frontera agrícola, delimitar los páramos, establecer las reservas naturales, modificar el territorio. *El Plan de Ordenamiento Territorial (POT)*⁵⁵ define la gestión y el uso de los suelos y contempla un proceso de socialización con las comunidades antes de su aprobación. Sin embargo, lo cierto es que los escenarios y la maneras en que se suelen realizar dichas socializaciones no garantizan que, efectivamente, sea conocido y comprendido por la mayoría de la población. Ahora bien, conocer este plan es fundamental para generar las discusiones en los escenarios de participación ciudadana.

Querían pasar la hidroeléctrica por todo el centro de Sopó y sabíamos que eso significaba deforestar, incluso tocar al Cerro Pionono⁵⁶... Nosotros estudiamos y con ayuda de gente de la Nacho⁵⁷, trazamos la trayectoria del proyecto y lo hicimos

⁵⁵ *Figura utilizada en Colombia por las autoridades locales (Alcaldes) y Consejos municipales que, se supone, tiene una vigencia de tres periodos constitucionales (12 años), sin embargo, cada alcalde a su turno hace uso de lo que se denomina “Revisión del POT”, que permite transformar o modificar de forma “excepcional” normas de ese plan. Por ello, en muchos lugares se ha convertido en una herramienta polítiquera, que utilizan los gobiernos locales para favorecer ciertos tipos de negocios o de apropiaciones de la tierra.*

⁵⁶ *Parque ecológico del municipio de Sopó en Cundinamarca, Colombia. Hace parte del complejo ecológico que se conecta con otros parques y páramos de Guasca y Cabrera (municipios de Cundinamarca)*

⁵⁷ *Nacho es la forma cariñosa y habitual como se llama a la Universidad Nacional de Colombia.*

público... Nos unimos con otro parche de Chía y de Tabio⁵⁸ y llevamos objeciones al municipio y, por lo menos por ahora, eso está parado. (IBI-Tekoa, reunión del grupo, febrero 21 de 2018)

(...) bustedes los de Bogotá creen que nosotros semos unos ovejos porque nos ven con ruana y sombrero y con botas sucias pero nosotros no semos ningunos inorantes⁵⁹, nosotros semos campesinos que sabemos trabajar la tierra y por eso la defendemos [sic]. Después me explicó cómo estaba formulado el Plan de Ordenamiento Territorial, cuántos kilómetros le quitaba al cultivo porque se redefinía como reserva natural y me dio el detalle de cómo ese nuevo plan respondía a intereses de políticos de la región. La verdad quedé atónita con tanta información y me avergoncé en silencio porque evidentemente yo ni siquiera tenía conocimiento del POT de Bogotá mucho menos de este de Sogamoso y El Crucero⁶⁰. Al final, me dijo con mucha vehemencia “por eso lo que queremos es que bustedes nos ayuden es a que lo sepa la gente, las autoridades, la gente que toma medidas porque si aprueban ese POT nos acaban al campesino, nos dejan sin tierra pa cultivar la cebolla y la papita” (Campesino del municipio de El Crucero, Departamento de Boyacá, Colombia, comunicación personal, mayo 27 de 2016)

⁵⁸ *Municipios de Cundinamarca, Colombia. Sopó, Tabio, Chía, junto con otros hacen parte de lo que se ha denominado Ciudad/región, un concepto que integra a municipios cercanos a Bogotá para formar un corredor económico y turístico –casi siempre a favor de la ciudad que si bien genera fuentes de empleo, las mismas van en contra de su cultura, uso del territorio que suele llevar problemas de degradación ambiental. Algunos de estos municipios se han convertido o bien en “ciudad dormitorio” (lugares que usan las clases altas de Bogotá para descansar en la noche o los fines de semana) o “ciudad trabajo” (porque se localizan industrias en donde trabajan personas de clase baja de los mismos municipios o de los barrios deprimidos de Bogotá).*

⁵⁹ *Bustedes, semos, inorantes son expresiones propias de los campesinos de varias regiones de Colombia. Corresponden, respectivamente a: ustedes, somos, ignorantes.*

⁶⁰ *Dos municipios del departamento de Boyacá, Colombia.*

Fortaleza, IBI-Tekoa y Corcunpaz han profundizado (en grupos de estudio y en alianza con universidades o amigos y amigas) en un conocimiento específico sobre los procesos legales que permiten o no el desarrollo de proyectos de extracción minera o de construcción de condominios que cambian y afectan el uso del suelo. Asimismo, algunos integrantes de los colectivos se han vuelto expertos en el manejo de herramientas jurídicas y de participación ciudadana que permiten hacerle frente a dichos proyectos (consulta populares, tutelas, derechos de petición, etc.). Ninguno de ellos es abogado, pero conocen en detalle las normas legales y los caminos para su interpretación y uso en bien de los territorios:

Nosotros logramos movilizar la consulta popular para detener el proyecto de minería en el páramo.. hicimos muchas reuniones para estudiar y explicarle a todo el pueblo qué era lo que estaba proponiendo el alcalde y logramos que todos hicieran preguntas y se dieran cuenta que eso era poner en peligro nuestra Reserva campesina y sacamos la consulta y la consulta ganó, para que no se hiciera el proyecto. (Corcunpaz, reunión del grupo, junio 21 de 2019)

Pero en el marco de los conocimientos legales, los del territorio no son los únicos y, si de reivindicar derechos se trata, es necesario conocer la legislación relacionada con algunos grupos poblacionales particulares. Carmen, presidenta de Astradomes, me da una lección de las leyes costarricenses no solo en torno al *Código del Trabajo* sino que teje

con mucha fluidez este conocimiento con las disposiciones que se dan en relación con los migrantes y con las mujeres.

[#luchas legales Astrodomes](#)

Audio 2. Astrodomes, comunicación personal, Carmen, octubre 26 de 2017.

Sonia: ¿Y el proyecto era exactamente sobre qué?

Rosita: Sobre el artículo 12 y el artículo 104 del Código de Trabajo. Era modificar un día libre a la semana, modificar el salario y modificar el horario. Hicimos el proyecto y duramos 18 años. Cuando se logró aprobar, nos dejaron el horario de 12 horas y nosotras nos fuimos a meter y a decir que no queríamos ese horario. ¡Eran 12 horas!

Sonia: Entonces, ¿fueron logrando cosas de a poquito?

Rosita: Sí, primero el Código de Trabajo. Luego el horario. Después vino el Día Nacional de la Trabajadora Doméstica, que es el último sábado de marzo. Después, logramos cambiar la ley en el 2009

Sonia: ¿La ley sobre qué era?

Rosita: Sobre eso, modificar el Código de Trabajo. Después de eso, seguimos luchando, ahora por lo del seguro de medio tiempo, y el convenio no se daba, no se aprobaba, por un párrafo. Sí, y era que salió borroso un párrafo. Ya había pasado todo el camino, llegó a la asamblea y allí se dan cuenta que un párrafo estaba borroso. Tocó regresar nuevamente al Ministerio de Trabajo para que hicieran la revisión. De ahí, ya comenzamos a hacerlo nosotras, porque era en el 2011 y ya estábamos en el 2014 y no se hacía. Entonces, ahí ya hablamos con ejecutivos y hablamos con la presidenta: “Doña Laura, usted no se puede ir y

dejarnos este convenio sin rectificar, porque usted es mujer y tiene que ayudar a las mujeres”. Y gracias a Dios sí, bastante nos ayudó con eso. (Risas) (Astradomes, Comunicación personal, Rosita, noviembre 29 de, 2017)

Decía en el capítulo IV, cuando describía el primer atisbo sobre las construcciones de otredad, que el pensamiento de la diferencia dinamizado en el marco de las teorías feministas –y más recientemente con los estudios en discapacidad– reflexionan ampliamente sobre la interseccionalidad para enfatizar en las múltiples discriminaciones que sujetos o grupos sociales han padecido a lo largo de la historia, por asuntos de etnia, color de piel, edad, etc. Efectivamente, lo interseccional es un concepto propuesto por las feministas negras –y apropiado después por otros grupos de personas–, quienes evidenciaron que no solo su lugar de mujeres conllevaba dominaciones históricas sino que su color de piel y origen racial arrastraba siglos de explotación y discriminación, los cuales no se superaban con los discursos feministas de mujeres blancas, de clase media y formadas en importantes universidades de los países colonizadores. Los feminismos negros permitieron cruzar diferentes variables que evidenciaban dinámicas estructurales de subalternización.

Carmen nunca me habló de la interseccionalidad, pero con toda seguridad su saber logra recoger las problemáticas de ser “nicas”⁶¹ o salvadoreñas, así como las múltiples injusticias y desigualdades que se dan por ser trabajadoras domésticas y, como lo explica, por ser “ser grandes” (mayores de edad).

⁶¹*Expresión utilizada para referirse a las personas originarias de Nicaragua.*

Me llama la atención la manera como Carmen hace énfasis en que hay muchas compañeras de Costa Rica y de Cali que “ya están grandes” (personas mayores) y que han luchado mucho por la Federación en cada país. De aquí me dice que entonces no es solo que sean mujeres que han trabajado toda la vida en el servicio doméstico sino que ahora son mujeres grandes que necesitan descansar, muchas no tienen ahorros para vivir. Entonces, “lo que nosotras pensamos con este trabajo es pensar hacia el futuro que somos mujeres, extranjeras, trabajadoras del hogar y mayores... ¿si me entiende? Son muchas cosas que se... unen y esa es nuestra lucha. Porque ahorita que somos jóvenes todavía una trabaja y hace pero después... por eso lo del seguro no es algo pequeño es algo muy importante al futuro. Pensar en cuando ya no podamos trabajar, como Rosita. (Astradomes, comunicación personal, noviembre 10 de 2017)

También con los temas sobre las leyes, pero para otros objetivos, Siwo Alar, me cuenta la importante lucha que inició su grupo en torno a los procesos legales necesarios para que en su documento de identificación se reconociera la identidad de género de las personas trans, la cual continúa, porque no es igual en todas las provincias.

Make me cuenta que él empezó en San ramón, de donde él es. Inició solo como un asunto personal, cuando decidió que no quería tener su nombre de nacimiento (de mujer) porque sencillamente no se sentía a gusto. Fue varias veces a la oficina regional y allí no lo tomaban en serio

-(...) Incluso alguna vez me agarré con un guarda porque insistía en llamarme por mi nombre de mujer y me mostraba la foto y me decía que correspondía... Fue terrible. Al final, yo decidí usar el “conocido como”⁶², con mucha pelea, pero lo logré. Eso me dejó inquieto y molesto, por eso, cuando llegué a San José y conocí a Siwo Alar, una de las cosas que me motivaron fue hacer toda la lucha para el cambio de nombre. Este cambio es algo que respalda la Corte Interamericana de Derechos Humanos y también está en los Principios de Yogyakarta. Hasta el momento el “conocido como” es una herramienta legítima que está consignada en el Código Civil, en su artículo 58, y las personas trans la hemos convertido en una herramienta para hacer valer nuestro derecho a la identidad, pero lo que pasa es que ese no es el nombre registrable y entonces hay muchos procesos legales que no se pueden hacer y, por ello, pues, lo que buscamos es que se permita ese cambio en la cédula como tal. El trabajo que hemos hecho ha presionado al Gobierno de Costa Rica que presentó opinión consultiva a la Corte Internacional de Derechos Humanos y se está esperando respuesta... esperamos que sea positiva. (Siwo Alar, reunión grupo, 19 de octubre de 2017)

⁶² *Es una información opcional que una persona puede solicitar que se incluya en su documento de identidad. Para ello: “(...) debe avisar a la persona en ventanilla y además cumplir estos requisitos: 1. Debe ser de uso público, continuo y notorio, para lo cual tenés que aportar documentación que lo respalde. 2. No puede constituir nombres groseros, obscenos, palabras ofensivas, alias, apodos o diminutivos de tu nombre legal. 3. Tomá en cuenta que el “conocido como” podés suprimirlo pero no podés cambiarlo o modificarlo constantemente”. (Tribunal Supremo de Elecciones de Costa Rica, s.f). Efectivamente, unos meses después de esta conversación, se logró la aprobación del cambio de nombre de las personas trans. Hoy en día es un derecho ganado.*



Figura 16. Estrategia de divulgación del Colectivo Siwo Alar. Tomado de Siwo Alar (s.f.)

En los casos mencionados, que utilizo como ejemplo, quiero resaltar que no se trata simplemente de un aprendizaje enciclopédico y súper-especializado propio de los profesionales en leyes, sino de un ejercicio de apropiación de ese conocimiento para argumentar sus luchas y sustentar sus acciones dentro de escenarios formales, como las instancias de gobierno local. Se me puede objetar que no se trata de un conocimiento producido por los colectivos, sino que viene de la academia, y ciertamente así es; sin embargo, lo que resulta novedoso es que justamente se saca del lugar de “experto”, es decir un conocimiento que está en manos solo de unos profesionales, y se convierte en un saber de todos. Obviamente, muchos procesos específicos deben ser llevados y realizados por profesionales del Derecho para que tengan validez, pero hay un uso cotidiano que

permite sustentar el trabajo e incluso seleccionar al abogado o abogada que acompañará sus luchas. Hay una reapropiación, una resignificación de ese conocimiento para los intereses de los colectivos.

Ahora bien, no es solo en el ámbito del derecho que se da esta apropiación, los colectivos reconocen y navegan con mucha experticia por discursos de género, política, participación, derechos humanos, desarrollo económico, soberanía alimentaria, comunicación comunitaria y muchos otros que interpretan para incorporar a sus reflexiones, no solo como un conocimiento enciclopédico, sino como uno que cobra sentido en las acciones concretas que desarrollan.

La Colectiva Caminando trabaja el tema de la violencia contra las mujeres y, en ese marco, hila sus actividades en torno a un robusto cuerpo teórico de género, ya sea en sus intervenciones públicas o en sus piezas comunicativas radiales:

Hoy estamos para reflexionar sobre la violencia contra las mujeres, esa violencia que recibimos día a día las mujeres solo por el hecho de ser mujeres en la vida cotidiana, en la calle, en nuestras casas, en el trabajo, en lo público, en lo privado y ¿esto por qué? Porque vivimos en un sistema machista y patriarcal, en donde se privilegia a algunos solamente por ser hombres y a otras solamente por el hecho de ser mujeres.

Y también en el día de hoy nos unimos a distintas luchas que se llevan en América Latina y en el mundo. En el marco del 25 de noviembre, queremos traer en la memoria de las niñas asesinadas en Guatemala. 55 niñas quemadas mientras

estaban en una especie de protección, de seguridad del Estado, en el Hogar Virgen de la Asunción. Acompañamos a todas las mujeres de Guatemala que están en pie de lucha exigiendo justicia para todas esas niñas y también que están en la defensa del territorio, del agua, del territorio agua y del territorio cuerpo. También acuerpamos a las compañeras en Brasil que hace unas semanas se tomaron las calles para denunciar el retroceso en la legislación federal por el derecho de las mujeres a decidir sobre nuestros propios cuerpos. (Colectiva Caminando, actividad en Hojancha, 25 de noviembre de 2017)

[Cuña Radial – Cuña Radial. Colectiva Caminando](#)

Video 5 Cuña radial para Mujeres, cuerpos y calle. Colectiva Caminando.

De la misma manera lo hace Siwo Alar que ha encontrado en las teorías feministas uno de sus mejores aliados para dar sustento a sus relaciones con otras instituciones, para generar reflexiones al interior del grupo o para presentarse en discusiones públicas.

Una de las cosas que hemos pensado mucho es desde donde debemos construir nuestra masculinidad, si lo hacemos desde los patrones tradicionales y opresores o si hay otras alternativas. Con esa idea nos hemos acercado a las teorías feministas que discuten el papel de las mujeres en la sociedad y la manera como históricamente han sido invisibilizadas por una conducta machista y patriarcal. A veces, nos dicen que acercarnos a los discursos feministas es ir en contra de nuestra condición de hombres trans, pero nosotros no creemos eso, al contrario

creemos que es una manera de afirmarnos en nuestra masculinidad pero desde otros... otros referentes.



Hemos sido discriminados y por eso podemos estar al lado de una población que también ha sido discriminada: las mujeres; por eso es importante apoyar al movimiento feminista; es solidaridad, pero también es político, porque se trata de romper, sacudir, remover un sistema patriarcal cimentado sobre la opresión, la menos valoración, la injusticia. El movimiento feminista de la primera ola ayudó a las mujeres a conquistar derechos civiles y políticos y de allí se extendió a otras demandas y reivindicaciones pero también abrió el camino para reflexiones que han sido bases para las comunidades LGTBI cuando la diferencia y la diversidad aparecieron en sus discursos y su activismo y también ahora cuando interpelan a los hombres por mantenerse en prácticas que a nosotros mismos nos ahogan y se

nos imponen como peso. Por eso, desde los discursos feministas y queer y trans podemos cuestionar la forma en que se construyen las masculinidades y reflexionamos sobre el tipo de hombres que queremos ser. (Siwo Alar, reunión grupo, 20 de noviembre de 2017)

Para el caso de los grupos que trabajan en torno al territorio, su conocimiento particular no solo es desde el derecho, sino desde la historia, la economía y la política.

Guasca ha sido el ambiente propicio para ese tipo de migraciones porque hay un pacto histórico colonial que durante todo el tiempo lo están refrendando con muchas cosas. Nosotros somos “godolandia”⁶³. El partido conservador hace los eventos más importantes y ocupa los cargos más importantes en las asambleas de Guasca; hay pensamiento Mariano por todo lado, tan es así que el colegio se llama Mariano Ospina⁶⁴. Este pensamiento y esta... digamos cultura conservadora, se activa con las elecciones. Una ve como gente que ni siquiera vive en Guasca llega en estas fechas y usando su nombre –porque eso tiene mucho peso– se hace candidatizar o apoya los procesos electorales. Nosotros en Guasca no tenemos la variedad de candidatos que hay en otras regiones... ustedes vieron que solo hay Centro Democrático y Partido Conservador (lo mismo,

⁶³Esta expresión es utilizada permanentemente por el grupo para referirse al municipio como un territorio que valora fuertemente los principios conservadores tanto políticos como culturales.

⁶⁴Expresidente de Colombia (1946-1950), considerado uno de los más fervientes representantes del Partido Conservador del país y exacerbador de la lucha entre liberales y conservadores. En su gobierno, fue asesinado Jorge Eliécer Gaitán (liberal), uno de los líderes populares más importantes de todos los tiempos del país. Con el asesinato de Gaitán, los historiadores marcan el inicio de la violencia en Colombia. A Ospina se le reconoce como autoritario y como un gobierno de claros tintes dictatoriales.

risas...) y lo más liberal que tenemos es Cambio Radical que es el señor que si gana va poner a todos a escuchar el himno nacional todos los días.... ese es el candidato de avanzada. Entonces imaginen ustedes: una herencia colonial que se ha cimentado en el machismo, el patriarcado y en la élite de casta. En Guasca, los terratenientes son quienes tienen asiento y deciden por los miles de campesinos; entonces nuestra migración es de ciudadanos de élite que llegan a mantener y a expropiar las tierras de los y las campesinas para construir sus condominios o establecer sus grandes casas de recreo generando importantes destrucciones al paisaje, al ecosistema, al agua. Todo ello configura una estética finquera que predica “yo quiero permanecer pero no como un campesino sino como un finquero” (Fortaleza de la Montaña, reunión preparación cartografía social, abril 21 de 2018)

Persiste en la gente el imaginario de que Cabrera es un pueblo de izquierda. Caso puntual en Icononzo, entraron los paramilitares en una zona en la que estaba la guerrilla. Sin embargo, cuando uno le pregunta a la comunidad sobre las cosas que hizo las FARC, sobre el sufrimiento que dejó a esa gente, ellos lo hablan pero no con resentimiento, lo hablan con tranquilidad, como asuntos que se hicieron para beneficio de muchos. En cambio, a los paramilitares que no entraron directamente al municipio sí les tienen resentimiento. Ellos a la izquierda no le temen, porque sentían que podían trabajar, pero como estaban en un ámbito de centro-derecha, si decían algo pues los marcaban y hasta mataban. Todo esto hizo que Cabrera fuera tachado de un pueblo izquierdoso pero también permitió que

estuviera libre de esa tendencia paramilitar y de esa tendencia de terratenientes, pues fueron expulsados y se dieron cuenta que les era imposible entrar. (Corcunpaz, comunicación personal, Weimar, septiembre 16 de 2019)

Para finalizar este primer punto de los saberes expertos o académicos, es oportuno indicar que también se ponen en juego los conocimientos propios de su formación particular para el sostenimiento del colectivo. Por ejemplo, Fortaleza de la Montaña cuenta con dos contadores, quienes son los encargados de mantener en perfecto estado las cuentas y los procesos contables de la Fundación, al tiempo les sirven para su sustento y el de sus familias; la comunicación social, saber particular de uno de los integrantes de IBI-Tekoa, ha sido muy útil no solo para tener medios de comunicación propios, sino para visibilizarse en medios masivos regionales o nacionales y movilizar contenidos o reclamos del grupo; la formación en teatro de algunas de las integrantes de la Colectiva Caminando se ha tornado fundamental para sus apuestas públicas, a través del *performance* (una de las principales maneras de comunicar y visibilizarse en las comunidades); asimismo, la medicina veterinaria no solo permite a Paola, de Corcunpaz, sostener su negocio de alimentos para ganadería, sino que resulta fundamental para apoyar algunas acciones que el grupo realiza directamente con los campesinos en sus fincas.

Otros grupos con los que he trabajado tejen sus acciones en torno a saberes específicos y especializados como la arquitectura, la danza o el canto. Arquitectura expandida, por ejemplo, es un grupo constituido por jóvenes de esa profesión que llevan a cabo proyectos comunitarios en la ciudad de Bogotá y sus alrededores para la

construcción colectiva y con materiales reciclables de espacios físicos como bibliotecas comunitarias, centros culturales locales, espacios recreacionales, entre otros. Su pretensión es que a través de procesos de participación comunitaria se hagan reapropiaciones para el uso de los espacios públicos y posibiliten el fortalecimiento de las comunidades.

Por su parte, Familia Ayara es un proyecto que recupera la cultura hip hop para formar en ella a jóvenes en situación de calle o en condiciones de pobreza, quienes no encuentran futuro en sus vidas; mediante el *break dance*, el grafiti y el rap los y las jóvenes se forman en la danza, la expresión pictórica y el canto propios de esta cultura, al tiempo que aprenden a configurar proyectos de vida y a recuperar la capacidad de soñar que sus difíciles condiciones de vida les arrebató en algún momento⁶⁵.

Asimismo, el teatro es la herramienta fundamental para los procesos pedagógicos de EntreTránsitos, colectivo LGTBI, que pone en circulación sus fuertes discusiones en torno a los tránsitos de género y a los cuerpos “anormales” para las poblaciones infantil y juvenil. También Polimorfias, colectivo de mujeres con discapacidad, interviene espacios públicos e institucionales a través de performance para visibilizar las barreras físicas de los espacios, para lo cual utilizan pegatinas o *stickers* elaborados por una de sus integrantes, quien es diseñadora gráfica.

Así pues, a partir de las redes, los colectivos incorporan además otros saberes académicos expertos que, según sus necesidades, están relacionados con la globalización,

⁶⁵ De este proceso emergió la importante agrupación musical ChocQuibTown, que se ha constituido como ejemplo. Si bien no todos y todas logran tener esa fama y reconocimiento, muchos se convierten en artistas locales de este género o formadores en *break dance*, grafiti o rap para otros niños/niñas y jóvenes.

la fotografía, los agroquímicos, los cuerpos y la menstruación el derecho laboral, la discapacidad y muchos otros más. Estos son apenas algunos ejemplos de esos saberes académicos que circulan en los diversos grupos y que me permiten afirmar que no solo hay una academia activa dentro de los colectivos, sino que existe un uso práctico, permanente y resignificado de esos conocimientos para el sustento individual y grupal, el cual ayuda a dotar de sentido su hacer.

7.2. *De los saberes y conocimientos otros*

Reitero que solo con fines analíticos voy a abordar en este apartado los saberes que se derivan de fuentes no académicas dejando claro –y lo recalcaré siempre que sea posible– que se tejen con los saberes académicos y los que he denominado del saber/hacer, los cuales se describirán más adelante. Cada grupo tiene unos saberes particulares que han acogido e incluso que, en algunos casos, se han constituido en parte de su lucha, porque buscan salvaguardarlos. Los grupos que he mencionado aquí como cercanos a luchas sobre el territorio, tienen en común su interés por recuperar, circular y valorar saberes otros: populares, campesinos, ancestrales.

Así, tanto IBI-Tekoa como Fortaleza y Corcunpaz han venido intencionalmente recuperando y poniendo en diferentes escenarios asuntos como: el cultivo sin agroquímicos, recuperación y uso de plantas o árboles medicinales, fabricación tradicional (por parte de abuelas y madres) de chicha, recuperación de semillas, siembra de productos olvidados (quinua, amaranto, chía), preparación de alimentos con

germinados y muchos otros que logran acopiar a través de un respetuoso y cuidadoso acercamiento con campesinos, comunidades indígenas, abuelas y abuelos de las regiones.

No siempre los guardianes se autodenominan así... algunos sí se reconocen, se han reconocido así, pero otros no. Algunas, como las guardianas de la montaña ahora se reconocen así, pero a través de un proceso de dar valor a su saber. Con Fortaleza trabajamos al lado de esas personas que sabemos que tienen saberes muy importantes, pero que los han ocultado porque parece que no son útiles. Entonces, nosotros los visitamos, les hablamos y les proponemos cosas para que vuelvan a hacer visibles esos saberes. En muchos casos, quizás somos nosotros como Fortaleza quienes los o las nombramos así, porque les reconocemos como guardianes o guardianas por su hacer, porque, independientemente que hagan otros oficios, ellos llevan la tierra en su vida, la conocen... Por el hacer y por el sentir y por el saber también porque son personas que saben sobre su territorio. El guardián, la guardiana son sabedores. Vea, no todo sabedor es guardián, pero todo guardián es sabedor. Porque puede haber sabedores que usan su saber en otros escenarios, para su bienestar propio o simplemente no lo comparte. El guardián tiene que tener un saber que lo entiende colectivo y que, por lo tanto, lo comparte. El guardián usa el saber para su comunidad, es para el beneficio de su colectividad, porque es alguien que no ha querido que se pierdan los saberes, quiere salvaguardarlos y está en la disposición de compartirlos. Por ejemplo, don Carlitos es un sabedor sobre montes nativos y especies nativas y el no, no es para

él, sino que está en la disposición de querer compartirlo, de que eso no se quede solo con él, sino que se siga replicando; por ejemplo, para las personas que se piensen la reforestación, en el cuidado del monte, el cuidado del agua. (Fortaleza de la Montaña, primera reunión, marzo 25 de 2018)

Don Fabriciano es custodio de semillas, él hace mucho tiempo lleva pensando cómo mantener y preservar la manera tradicional del cultivo, y no es solo por un asunto de tradición o en contra de los sistemas modernos, sino porque entiende que es un asunto político y de soberanía alimentaria, de reconocimiento del campesinado. Don Fabriciano nos cuenta que desde muy temprano entendió que su misión en la vida era la de preservar las semillas nativas, aquellas que sus ancestros conservaron por generaciones. Seguramente, en ese momento él no sabía la importancia política de ese hacer y ese saber, pero sí lo hizo como una forma de resistencia frente a lo que veía que pasaba con otros campesinos de su región. Hoy en día, no solo las preserva, sino que parte de su trabajo en la organización [Mercado Orgánico] es socializar ese saber y lo hace a través del mercado campesino y de lo que hacemos en la organización. Para Don Fabriciano, las semillas son parte esencial de la vida y del legado de muchas generaciones, que nos dejaron gran diversidad de especies, sabores y alimentos, y eso es para él como el... el fundamento de la cultura, además que hace parte de las formas de existencia de las mismas comunidades. Él ha sido perseguido por guardar las semillas, pero eso no le importa, sabe salirse de esos problemas y mantiene su

lucha por preservar las variedades de semillas nativas, al punto que hoy mantiene alrededor de 150 especies distintas de maíz, frijol, alverja, lenteja, habas, trigo, almidón, arracacha, patatas, cubios, hortalizas, yerbas aromáticas, etc. (Corcunpaz, comunicación personal, junio 22 de 2019)

Por su parte, Siwo Alar, Colectiva Caminando y Astrodomes han encontrado en las experiencias/vivencias un acumulado de conocimiento que se presenta e incorpora a sus discusiones y acciones comunitarias; el maltrato, la discriminación, el abuso, entre otros son saberes y conocimientos encarnados que se derivan de los propios cuerpos de sus integrantes y se visibilizan como lucha y resistencia.

¡Ay Dios mío! La historia mía es muy larga. Bueno yo nací en Alajuela, San Carlos. Yo soy... migrante en mí mismo país. Mi papá y mi mamá me llevaron a Limón. En Limón terminé mi infancia. A los 16, eh, vivimos 16 años en Limón. Después nos vinimos para San José. Mi mamá fue toda la vida trabajadora doméstica y yo empecé, digamos que a los 13 años a ayudar en la cocina a una maestra. Después de eso, mi mamá siguió trabajando aquí en San José, pero no me podía tener con ella, entonces me metí a un colegio de monjas, duré dos años, menos de dos años. No me iba muy bien ahí (risas), en ese tiempo las monjas eran muy raras. Casi que le dije a mi mamá: “O me saca de aquí o yo me saco”. Entonces, ella me sacó, pero me dijo: “Te me vas a trabajar en casas porque yo no te puedo tener en mi trabajo”. Yo trabajé 30 años en oficio doméstico, 30 años.

Primero tenía que lavar, después me casé y seguí trabajando por horas para ayudarle a mi esposo para comprar la casa. Yo lo que quería estudiar era Enfermería, pero no se podía. Bueno, entonces yo me organicé con la alianza de mujeres... Ellas me invitaron a un taller, entonces yo fui. Y la pregunta que me hicieron era que si yo trabajaba y yo decía que no, que no trabajaba. Y era cuando trabajaba en hacer oficio en las casas, iba por horas, hacía oficios en taller que teníamos en mi casa. Cuando yo me di cuenta de lo que hacía yo en mi casa, las compañeras de la alianza me pidieron que organizara trabajadoras domésticas. Yo con mucho miedo porque era un reto muy raro, pero yo me animé y me fui a un Parque Central en San José a hablar con mujeres, y todas teníamos los mismos problemas, que nos habían violentado los derechos, que no nos pagaban, que no nos daban vacaciones, todo eso. Entonces, hice un grupo de 20 mujeres que era lo que permitía la ley ahí en la asociación. Yo creo que eso se pudo porque ellas sabían que yo también era trabajadora doméstica, que no era solo ideas, sino que vivía las mismas cosas que ellas y pues eso da confianza y así inicia todo esto... (Astradomes, comunicación personal, Rosita, 15 de noviembre de 2017)

Berenice: Este es un espacio de sanación de cuerpos y sanación de espíritus. Si nosotras decimos eso piensan que somos una secta o algo así... (risas) pero no se trata de eso. Hemos aprendido que la espiritualidad es una de las cosas que debemos cultivar y que nos han obligado a negar y hasta a quitar de la vida y de la conciencia hablada. No se habla de eso porque se cree poco serio. En nuestras experiencias de vida nos hemos dado cuenta que muchas cosas nos han quitado: la

alegría, la afectividad, que nos han quitado la fe y la confianza en nosotras mismas. Es una forma de romper con esa educación en torno al miedo, nosotras crecimos con miedo, con la idea del pecado, de la culpa y eso es todo un proceso. Nosotras somos muy duras con nosotras mismas, mantenemos este asunto de “nunca se te queda bien” y eso repercute en la manera como te relacionas con los demás. Por eso, cuando hablamos desde nosotras, hacemos espacios de sororidad que nos conectan pero sobre todo nos alientan a la lucha. No nos gusta sentirnos víctimas aunque reconocemos el dolor, preferimos recuperar nuestra experiencia para llevarla al debate, para hacerla vida y para transformar. (Colectiva Caminando, reunión grupo, octubre 13 de 2017)

Todos estos saberes, tanto los populares como los de la experiencia –para darles un nombre genérico– suelen constituirse en el centro de su accionar o el eje en torno al cual tejen sus prácticas, pues tienen un carácter reivindicativo. Efectivamente, la jerarquización e institucionalización del conocimiento, propias de la modernidad, dejó por fuera, invisibilizó y hasta buscó exterminar (lo que autores como Mignolo y Quijano han denominado “epistemicidio”) muchos de estos conocimientos por considerarlos no científicos y que iban en contra del proyecto económico, social y cultural de la modernidad.

Recordemos que el segundo de los atisbos que describía en el quinto capítulo hace referencia justamente a las justicias epistémicas (de Sousa Santos); es decir, esa línea del pensamiento de la diferencia que se ha concentrado no solo en mostrar cómo se llevaron a cabo los procesos de aniquilamiento de los saberes otros, sino que ha avanzado hacia la

recuperación y legitimación de los mismos. Argumentando valores de veracidad, objetividad y comprobabilidad del conocimiento –desde unos parámetros particulares– se deslegitiman prácticas como la que nos narra don Fabriciano:

Nosotros guardamos la mejor semilla, la más sana para el siguiente cultivo; eso nos asegura mantener la calidad de la papa, la alverjita... pero ahora eso está prohibido porque como nos traen las semillas, porque como hay que comprar las semillas y esas que se compran, ya no se pueden guardar, sino que toca volverlas a comprar cuando se quiere sembrar, pues entonces ya uno no es dueño de la semilla, sino que hay que comprarla, y esa semilla es mala porque no es fuerte y entonces hay que comprar que insecticidas, que pesticidas, que una cosa y otra para que crezca y se mantenga de los bichos... entonces... si usted como campesino guarda la semilla pues vienen y se la destruyen y hasta uno se gana su sanción porque eso está prohibido. Y pues eso ha hecho que ya no haiga que la papa turra, que la pastusa, que la deaño, que la tocarreña, que la... usted va a la plaza y solo encuentra sabanera y pastusa y esa que llaman cero o R14 que son papas grandes y bien redonditas eso sí, bien bonitas pero que tienen químicos y que no son de las que nosotros producimos aquí y se va perdiendo, se va perdiendo esas variedades. ¿Usted sabe cuántas clases de papa tenía Colombia? Más de 200 y ¿cuántas hay en el mercado? si acaso pastusa, sabanera y criolla, ya no se puede hacer un ajíaco de verdad, verdad (risas). (Corcunpaz, comunicación personal, Fabriciano, junio 22 de 2019)

[#Campesino-Semillas campesinas](#)

Video 6 Fabriciano, campesino hablando de las políticas sobre semilla, comunicación personal, junio 22 de 2017.

De esta manera, el saber tradicional de la siembra se ha ido reemplazando por un saber tecnificado, lo cual no constituiría problema sino es porque en ese tránsito el campesino se criminaliza y sus prácticas de mucho tiempo buscan ser exterminadas. Efectivamente, para los colectivos que defienden el territorio, además de la tierra como materialidad de la vida, está en juego la cultura, la memoria, la historia así como el futuro. Los saberes campesinos, ancestrales, significan para estos grupos mantener la existencia de la humanidad, su alimentación y también su habitar en el planeta, porque hacen referencia a conocimientos sobre cómo vivir siendo parte del ecosistema.

Ahora bien, ¿cómo asumir el cambio corporal cuando se transita de un cuerpo femenino a uno masculino o viceversa? Eso es algo que no se encuentra en los libros; por lo tanto, es la experiencia de los mayores la que guía, da seguridad y acompaña a los que inician ese proceso. El saber experto deja en manos de la psicología o la psiquiatría este proceso, conduciendo, la mayoría de las veces, a una conversión de esta experiencia, a un desistir de esta transformación que se considera patológica. En tanto, colectivos como Siwo Alar o TransColombia⁶⁶ han encontrado en su dura vivencia de transformación la mejor manera de acompañar a otros/otras en ese camino. Sus casas o una sede improvisada se convierte en el espacio de encuentro para compartir miedos, logros,

⁶⁶ *Colectivo de mujeres trans con el que trabajé en el 2015 en Bogotá.*

preguntas, comprensiones de lo que les está sucediendo, en ambientes tranquilos, relajados, sin juicios y sobre todo sin pretensiones de ser cambiados/as:

Yo empecé a recibir a las muchachas porque yo tuve que vivir esto sola y fue muy difícil....ellas llegan, me hablan, me preguntan (mija estas canas no son gratuitas –risas-) y yo las acompaño. Algunas llegan y duran hasta un año buscando como quieren verse antes de atreverse a salir a la calle, entonces yo las maquillo, les prestó pelucas, zapatos para que ellas exploren, y un día se ven al espejo y dicen “esa soy yo”... pero después eso no es así de fácil, después está el miedo a salir a la calle y yo las acompaño hasta que se sientan seguras. (Linda Lucía, TransColombia, comunicación personal, 2016)

Tomás llega con otro amigo a casa de Jean lo mira y le dice: ¡Uyyy! como hemos perdido cintura. El chico (que luego supe que se llama Bryan) tímidamente, pero con una sonrisa dibujada en el rostro le dice que sí... Los tres se felicitan y luego Jean le pregunta cómo le ha ido con las inyecciones (entiendo que se refiere a efectos secundarios) y el chico le dice que muy bien, que no se ha sentido mal y que por el contrario está complacido porque ya ve los efectos (y se toca la cara en la que asoma un vello muy inicial). Jean me mira y me hace ademán de que me acerque, yo voy.

–Mira estas son las hormonas– me dice, mientras destapa un paquete con una cápsula y una jeringa, debemos aplicarlas semanalmente. Al principio, a uno le da

miedo ponérselas a sí mismo, por eso Bryan viene acá para aprender a quitarse el miedo, pero luego hablamos, me cuenta sus frustraciones, sus felicidades, porque eso es importante, y como yo soy el mayor, pues ellos me ven como el que sabe. Bueno, además yo ya pasé por las cirugías y eso les da confianza, es mucho mejor que ir al psicólogo, que está siempre pensando que tienes un trauma o algo así. (Siwo Alar, reunión del grupo, octubre 20 de 2017)

Estas experiencias han sido objeto de reflexión académica desde los estudios trans; particularmente, Nikita Simone Dupuis Vargas, Camilo Losada y Blas Radi han descrito ampliamente la importancia que cobran los espacios de acompañamiento de pares hacia el tránsito de género y los cambios corporales, debido al abandono, la discriminación y negligencia de los sistemas de salud. Ellos exponen los maltratos a los cuales son sometidos y cómo no solo se les trata como enfermos o desequilibrados mentales, sino que incluyen la demora en los diagnósticos, medicinas, tratamientos etc., lo que empuja a los jóvenes a utilizar toda suerte de medicamentos caseros, poniendo en riesgo su salud. Aquí, dice Losada (2016), se vuelve fundamental el acogimiento que hacen los hombres mayores que ya han pasado por dichas vivencias. La experiencia se convierte en el conocimiento más importante de los colectivos.

Nuestro trabajo se junta con otras propuestas que ayudan a pensar la vida misma. Nosotras actuamos fuertemente en lo político, en lo público, visualizando el femicidio, mostrando el machismo, la violencia de género, pero sabemos que esto debe pasar por otros asuntos que atañen a nuestra vida íntima/privada, pero que

tienen repercusiones en lo público. Por ejemplo, hemos venido trabajando con estas chicas de México sobre la menstruación consciente, que pasa por la reflexión sobre los estigmas, ¿ves? Es una convocatoria a que pensemos a que se nos ha señalado y juzgado por un proceso natural como la menstruación, pero al mismo tiempo se comercializa con ella, entonces de qué manera pensamos en este proceso de una manera diferente, de que hace parte de nuestros cuerpos de mujeres y que no es algo malo o que se debe esconder y, por el contrario, debemos entender y conocer muy bien. Esto va pegado a cambiar hábitos que nos dañan, que maltratan nuestros cuerpos, como el uso de las toallas sanitarias comerciales o los tampones, y cambiarlas por dispositivos como las toallas de tela o la copa menstrual, que son más amigables con el medio ambiente y con nuestra corporalidad. También sobre cosas que debemos tomar; una chica de Nicaragua nos enseñó lavados y bebidas con diferentes plantas para ayudarnos con las molestias, pero para superarlas y no convertirlas en problemas. (Colectiva Caminando, reunión del grupo octubre 13 2017)

Estos saberes despreciados o invisibilizados son, sin embargo, los que sustentan a varios de los colectivos sociales, los cuales, de diversas maneras, fortalecen sus luchas al tiempo que sus solidaridades. En el caso de TransColombia, Siwo Alar y la Colectiva Caminando, existe un común denominador: sus propios cuerpos portan experiencia y conocimiento. Por ello, lo vinculan a su reflexión, pero también a su forma de relacionarse. Ser guía, acompañar, se ha constituido en un saber otro, que se forja de la

vivencia misma del cuerpo, el cual se reflexiona, se sistematiza y se devuelve a la práctica.

Cada colectivo se va haciendo en el camino y ya sea con saberes de otros muy lejanos, antepasados, abuelos y abuelas o con unos más recientes o sus pares y contemporáneos, han descubierto que existe una riqueza infinita para seguir no solo luchando sino re-existiendo. En palabras de Boaventura de Sousa Santos, se trata de aceptar que hay una diversidad de saberes con los cuales se puede interpretar y vivir el mundo, se trata de entender que existe una diversidad epistemológica y reconocer:

(...) la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico. Esto implica renunciar a cualquier epistemología general. A lo largo del mundo, no solo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlo. (De Sousa Santos, 2010, p. 50)

Así lo han experimentado los colectivos para quienes las palabras de Boaventura son una formalización académica de lo que ellos ya vienen haciendo en su práctica diaria: poner en diálogo lo que tienen de su formación académica/científica; lo que derivan de su hacer permanente, lo que se origina en la experiencia del propio cuerpo y lo que constituye un legado de abuelos y abuelas y de tradiciones más allá de todos los tiempos. Siguiendo con De Sousa, esto es, sin embargo, una contra-epistemología, porque desafía el pensamiento moderno y su universalidad, así como la legitimidad en una sola episteme: la científica.

7.3. *De los saberes y conocimientos propios que convocan*

Para recapitular y establecer la distinción con lo que describiré en este apartado, debo recordar que en este capítulo he dado cuenta de los conocimientos académicos que los colectivos despliegan como parte de su acción colectiva; también me referí a aquellos que se recuperan de los mayores (abuelos y abuelas), de los ancestros o de la historia comunitaria; presenté los conocimientos que hacen parte del organizarse y actuar políticamente a través del enredarse; y, finalmente, propuse que la experiencia constituye un lugar de conocimiento que no solo conecta a los integrantes de cada colectivo, sino que les permite articularse a luchas más globales y amplias. He dicho también que he presentado estos saberes de manera separada solo con fines analíticos, porque en sus prácticas resulta difícil su distinción o trazar con toda nitidez los límites entre unos u otros.

Lo que ahora me propongo, en la misma lógica anterior, es retratar una serie de conocimientos que, si se quiere, se derivan de su propia dinámica de trabajo y hacen parte de un ejercicio más o menos sistemático de circular ciertos conceptos o reflexiones que se han construido en el grupo. Debo decir que son conceptos derivados de su acción, de lo que su trabajo por varios años les permite decantar y, en ese sentido, son una mezcla de academia, experiencia, saber/hacer y conocimientos populares. Ahora bien, solo daré cuenta de aquellos que en mi proceso de acompañamiento pude identificar como los más reiterados y transversales, pero debo advertir que existen muchos más que no siempre afloran con la misma claridad de los que describiré a continuación.

El posible desbalance en la descripción de los conocimientos de los colectivos que se pueda percibir obedece básicamente a tres cosas: la trayectoria (estamos hablando de colectivos que tienen más de diez años de existencia y otros con tres); el tiempo de acompañamiento (con los colectivos de Costa Rica pude apenas estar en un trabajo permanente de dos meses y medio, mientras que con los de Colombia he construido una relación de cinco, tres y dos años) y, la limitación de mi propia comprensión, que no logró reconocer todos los conocimientos alojados en estos colectivos.

Los conocimientos aquí presentados fueron emergiendo en varios encuentros, momentos y actividades compartidas con cada uno de los colectivos; por ejemplo, espacios de reflexión colectiva, en los balances, en las actividades formales que llevan a cabo y en conversaciones más o menos estructuradas que tuve con sus integrantes. Por ello, su lectura puede percibirse como pasajes a veces más articulados, otras con leves saltos. No fue necesario indagar directamente por los conceptos, sino que estos emergieron como parte de la reflexión, de las apuestas, de la pedagogización, que ellos realizan.

Finalmente, no haré en este apartado un esfuerzo por tejer estos conocimientos con reflexiones o categorías académicas, por lo menos no con cada uno de los conceptos que presento, pues considero que ellos tienen la fuerza, complejidad y desarrollo necesarios para ser presentados por sí mismos. Ese tejido lo intentaré hacer en el último capítulo; por ahora, ya que son conocimientos relacionados con el hacer y lucha particular de cada colectivo, los presentaré en el seno de cada uno de ellos, ya que su sentido solo se entiende en su dinámica particular. Estos son sus conocimientos propios.

Como ya se ha podido identificar a lo largo del documento, Fortaleza de la montaña y Corcunpaz tienen una clara defensa al territorio y han generado una reflexión profunda en torno a eso que denominan territorio, campo y campesino. Han comprendido que no se trata de conceptos estáticos, sino que se construyen históricamente en medio de tensiones, conflictos y prácticas (económicas, culturales, simbólicas, políticas, etc.), por lo que el asunto de los conflictos también ha hecho parte de su construcción discursiva/reflexiva.

7.3.1. Fortaleza de la Montaña

Recordemos que los integrantes de este colectivo son en su mayoría jóvenes que no pasan de los 30 años, aunque convocan saberes e intereses de niños/as, adolescentes y de personas de la tercera edad. Estos jóvenes tienen padres/madres y abuelos/as que cultivaron la tierra para el consumo propio y para comercializar y, hoy en día, se mantienen en sus fincas, cada vez más reducidas, porque se han obligado a vender sus tierras. Los jóvenes de Fortaleza estudiaron en Bogotá (y muchos/as vivieron en la gran ciudad aunque, por su relativa cercanía, muchos/as decidían ir y venir diariamente), pero regresaron a su municipio porque no se convencieron del estilo de vida que les proporcionaba esta.

Sin embargo, como ellos mismos lo dicen, son “los campesinos sin tierra”, porque al volver de la ciudad se han encontrado con un territorio cada vez más urbano, de terratenientes que compran tierras para acumularlas y desplazan a los campesinos a las zonas más montañosas o a otros municipios. Estos campesinos sin tierra no tienen dónde

cultivar, aunque se han preocupado por retener ese saber y apoyar a los adultos y mayores que aún cuentan con su tierra. Esta experiencia les ha hecho reflexionar de manera sistemática sobre el territorio, concepto que atan a los que aluden al conflicto, la memoria y el ser campesino.

Territorio. “Es el conjunto de tierra, tiempo, energías fluctuantes que nos han permitido crecer y desarrollarnos como seres biológicos e integrales. Es un espacio geográfico configurado por una diversidad de sentires, memorias, construcciones colectivas y conflictos. Es el lugar del que uno se siente parte, es memoria. Más que un lugar para habitar es el lugar al que se pertenece. En donde se genera la conexión”. (Taller de cartografía social, junio 9 de 2018)

“El territorio es diversidad por dos elementos: el factor humano que se entiende que es diverso porque tiene diferentes historias, diferentes experiencias que nos han formado como personas y el factor ambiental porque estamos en un lugar en el que hay una alta biodiversidad. Para nosotros, el territorio es la vida humana y no humana, la vida animal y vegetal y la inerte todo eso hace parte de esa diversidad.

Todos somos territorio, porque no solo el espacio físico soporta el tema minero o el del cuidado, sino que nuestros cuerpos soportan esos temas. Así, el territorio somos cada uno de nosotros, somos un territorio móvil, pero cada cual es un territorio. Somos espacio-sentido, que nos permite ser de varios territorios. Todo esto tiene que ver con el sentido que le hemos dado a nuestro propio cuerpo a

través del sentir y de la experiencia de cada uno de nosotros. La influencia que también tienen los cuerpos en ese sentido de protección, de habitarlo, de generar agradecimiento con la tierra por lo que nos da”. (Fortaleza de la Montaña, Minga, actividad del colectivo, junio 28 de 2018)

“Territorio es el espacio, que para nosotros es la tierra que trabajamos, pero para otras personas puede ser el acuático, el marino, en donde otras personas pescan y hacen otras actividades. La relación entre el espacio al que uno pertenece y ese significado que uno le da, como que uno va al mar pero uno siempre será de la Montaña, pero es curioso porque todo está interconectado, entonces somos del mismo ecosistema, de la misma montaña”. (Segundo taller de cartografía social. Septiembre de 2018)

“No nos vemos como un territorio romántico, sino como un escenario de tensiones que soporta la armonía pero también el caos, los conflictos y las disputas. Es un lugar de fuerzas antagónicas que pasa por como entendemos este espacio físico y por la significación y el sentir que le damos. Esas diversas discusiones entran en disputa porque conllevan prácticas específicas, que afectan y producen el territorio, lo cargan de historia, sentido y existencia”. (Fortaleza de la Montaña, Jornada de planeación recorrido a las fincas, abril 14 de 2018)

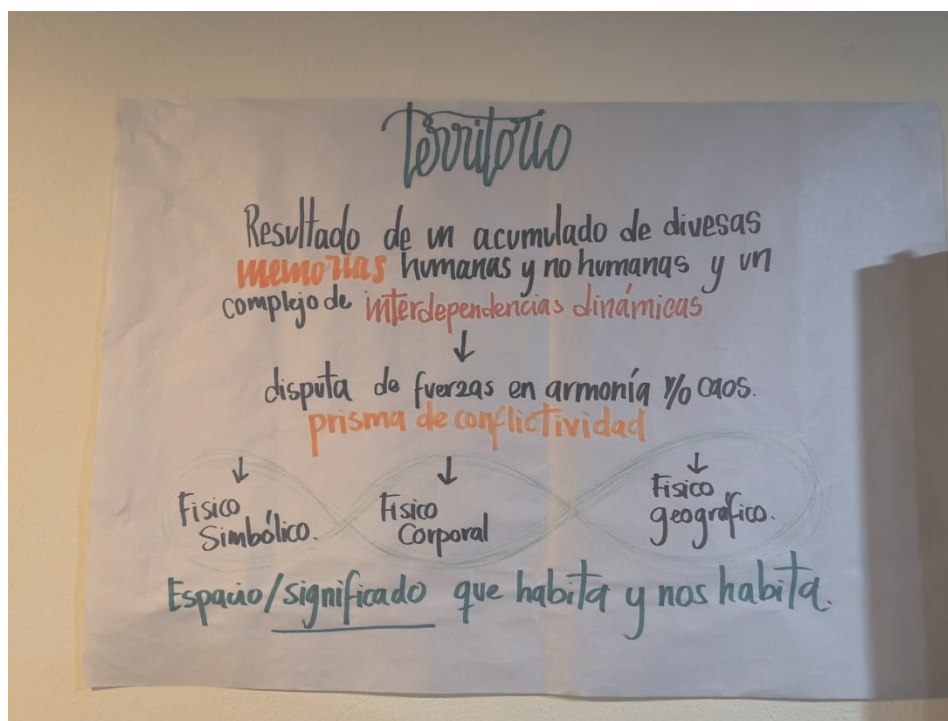


Figura 18. Territorio. Cartelera encontrada en Raíces Campesinas (restaurante-café en el que suele reunirse el colectivo). Tomado de archivo personal (Rojas, 2019).

Sus enunciados sobre el territorio están en el marco de una lucha permanente, la cual, en Colombia, está marcada por una historia de violencia de más de 50 años, que le da cierta especificidad a esa lucha. Por ello, el concepto de conflicto aparece con fuerza en las maneras en que se piensa la tierra y al campesinado. Una noción que, en su práctica, cobra tres sentidos: como problema y/o confrontación, como conflicto armado y como potencia.

Conflicto. “Entendemos el conflicto como esas consecuencias y tensiones que provocan una problemática. Aquellas situaciones que nos ponen en riesgo, ya sea de manera directa e indirecta, afectando nuestra humanidad o el entorno natural. Para nosotros, el conflicto es lo que aparece cuando una problemática que crece

no es atendida en el momento indicado y termina deteriorando y afectando las condiciones materiales de la tierra y del territorio. Para Fortaleza, el conflicto es nodal, atraviesa su hacer permanentemente, porque estamos en un territorio de gran diversidad y riqueza que está constantemente siendo atacado con proyectos que atentan contra esa riqueza y nosotros nos organizamos para defenderlo. Por eso, estamos siempre en situaciones de conflicto y acompañamos los conflictos que las campesinas y los campesinos identifican como atentados a ellos.” (Fortaleza de la Montaña, primera reunión, marzo 25 de 2018)

“Ahora bien, en nuestra región se hace necesario entender la escala del conflicto y la intensidad del conflicto, porque hemos vivido décadas de una violencia armada que ha desterrado, confinado o asesinado a campesinos, pero también una violencia propiciada por una oligarquía y un conservadurismo que hace del territorio una propiedad privada y lo convierte en mera zona de descanso; un conflicto que transforma el territorio y su productividad: que pasa de una zona agrícola y lechera para volverla residencial, de vacaciones y productiva, es decir monetaria. También creemos que los conflictos evolucionan y se transforman en el tiempo; es decir, el conflicto es histórico. Fortaleza nace del reconocimiento del conflicto como problema y como violencia; nace de la sensibilidad hacia la historia de padres y abuelos que cultivaron la tierra, que en sus palabras añoran los tiempos que tenían sus animales, sus cultivos y que ahora ven cemento y edificios que los rodean; somos una especie de intermedio entre un pasado y un presente que deteriora la tierra y el territorio. En ese sentido, el conflicto nos

constituye, nos alienta, nos moviliza se vuelve potencia porque nos impulsa y nos hace más creativos”. (Fortaleza de la Montaña, Jornada de planeación recorrido a las fincas, abril 14 de 2018)

Como puede verse en los fragmentos anteriores, la memoria aparece conectada con sus maneras de comprensión del territorio y del conflicto. La memoria interpela, en muchos momentos, el sentido lineal de la historia, porque esta no se entiende individual ni de hazañas, sino que se le concibe como afectividad que se construye en lo comunitario, en la interdependencia.

Memoria. “Son más bien memorias, en plural, pues son acumulados de los humanos pero también de las criaturas no humanas: las montañas tienen unas memorias acumuladas de los tiempos geológicos. La memoria nos dice cómo han sido esas vivencias entre varios sujetos de vida. La memoria como el recuerdo, la nostalgia, la añoranza, constituye nuestras vidas y nos permite vernos y encontrarnos”. (Fortaleza de la Montaña, Taller de cartografía social, junio 9 de 2018)

“La memoria nos ayuda a entender cómo hemos habitado y cómo nos ha habitado, en doble vía, el territorio. No entendemos la memoria como algo estático sino como algo dinámico que está presente en lo que proyectamos en lo que hacemos y en lo que evocamos. La Memoria es cambio y transformación”. (Fortaleza de la Montaña, Segundo taller de cartografía social. Septiembre de 2018)

“La memoria es como una sopa, un revuelto de cosas de aquí y cosas de allá, es entonces como el todo de un lugar. Cuando caminamos lo que vemos y sentimos conlleva a que culturas y familias se mezclen con la tierra, con sus recuerdos, con sus luchas, con sus pasados y con sus deseos. La memoria es también identidad, son nuestras raíces, son los caminos que caminamos. Tenemos en la piel una memoria que es dolor, por ejemplo, cuando nos ha habitado el territorio con la violencia, con diferentes violencias, en diferentes momentos”. (Fortaleza de la Montaña, Encuentro con mujeres guardianas de la lana, octubre 19 de 2018)

En este caso, por supuesto, un eje de su hacer está en un territorio que se denomina campo y, por lo tanto, los sujetos que lo habitan son los campesinos. Por ello, el cómo definen al sujeto campesino, y la forma en que los y las integrantes del colectivo se asumen o no campesinos es también una reflexión que los atraviesa permanentemente

Campesino. “Es quien mantiene una relación con la tierra, sea que la trabaje o no, pero siempre teniendo en cuenta que está en relación, en interacción con todas las formas de vida. El *ser campesino* lo entendemos como interactuar y acariciar la tierra y la semilla; es nuestro vínculo con la tierra y con el agua; es lo que somos por nuestras raíces, costumbres y diversidad. Los campesinos son gentes que conviven en naturalidad en la montaña, en el monte y con el ecosistema natural, y que mantienen la existencia humana a través de sus prácticas agrícolas. Comparten con su gente, trabajan la tierra y la siembran. Para nosotros, ser

campesino es trabajar y proteger la tierra, aplicando la reciprocidad, para así darle sentido a la protección y al cuidado tanto de ella como de nosotros mismos”. (Fortaleza de la Montaña, comunicación personal, Cristela⁶⁷, septiembre 23 2018)

“Entendemos que somos sentipensantes en nuestra relación con la tierra, la semilla, la naturaleza y que su construcción como sujeto le da una relación a esos tres elementos. Campesino no es solo el que trabaja la tierra, sino también aquel que la cuida. No solo es quien se quiere beneficiar de la tierra, sino el que está cuidando de ella. Ahora bien es importante entender que no estamos ante una idea homogénea ni romántica del campesino, entendemos que hay una diversidad de sujetos campesinos, una heterogeneidad del campesino, inclusive habitando el mismo territorio. Así como la diversidad está presente en el territorio, también lo está en el campesino, hay una importante multiplicidad de seres y sentires. Nosotros hemos estado más cercanos a esos seres que tienen un *ethos* armónico, de afectividad con la tierra; una lógica no tan... tan antropocéntrica... pero también tenemos otros *ethos* campesinos que no lo sienten tan así. Nosotros hemos hecho una apuesta política por sentir y recuperar ese campesino que se relaciona armónicamente con la tierra, porque al final es el corazón que le metemos, la intensión de “somos uno”; ser uno con estas montañas, con esta

⁶⁷ Doña Cristela es una campesina de la región que se unió al grupo hace dos años porque tiene un saber en torno al uso de semillas germinadas con las cuales prepara diferentes dulces y tortas. Además realiza una recuperación de semillas de papa. En tal sentido, la finca de doña Cristela es una de las que visitan los chicos de secundaria que prestan el Servicio Social del Estudiantado.

semilla”. (Fortaleza de la Montaña, Minga⁶⁸, actividad del colectivo, junio 28 de 2018)

“Reconocemos las condiciones históricas que le son propias a los campesinos y que generan diversas maneras de entender el territorio: algunos de quienes hemos trabajado y caminado el territorio podemos tener una idea diferente de la tierra y del ser campesino a la que tiene el campesino de hace 50 años o más. Todos habitamos otras formas distintas y hemos vivido otras historias y otros conflictos. Como en la película de Transformes⁶⁹, el campesino y la tierra se transforman y se vuelven uno solo; uno solo porque el campesino no va a llegar y coger la tierra y ¡ah esa es la tierra! No. La recoge y la siente y eso llama, uno sabe que es de allá. Uno *sabe* la tierra, la *siente*, la ha trabajado, la ha respirado”. (Fortaleza de la Montaña, Taller de cartografía social, junio 9 de 2018)

“Ser campesino es quien tiene un legado, una memoria: no solo se nace también se puede llegar a ser campesino. Hay personas que nacen en el campo y sencillamente no lo sienten. Ser campesino es un proceso de transformación que inicia desde que se es pequeño: cuando su abuelo, su papá le dice cómo se

⁶⁸ Minga es una modalidad de trabajo comunitario, muy propia de las grupos indígenas que consiste en que todos aportan de alguna manera: trabajo (preparación de alimentos, actividades específicas de lo que se quiere hacer como remover tierra, plantar árboles, pavimentar calles, etc) y/o insumos: (comida, herramientas de trabajo, tierra, semillas, cemento, etc) para lograr un bien común que beneficia a la comunidad. En Colombia, la Minga tiene un carácter muy político porque con las características mencionadas, se ha constituido en una manera de protesta y movilización social. Ver, para mayor ilustración y solo como ejemplo, la Minga indígena: https://es.wikipedia.org/wiki/Minga_Ind%C3%ADgena

⁶⁹ Es una película de acción y ciencia ficción estadounidense. En total, se produjeron seis películas, en 2007, 2009, 2011, 2014, 2017 y 2018. La alusión en este conetexto seguramente tiene que ver con la manera como los transformers, siendo autos, se convierten en robots gigantes con una fuerte relación con sus conductores, haciendo que se constituyan en una unidad para luchar.

siembra esa semilla, cuando lo lleva allí al río, cuando lo lleva al huerto... Ser campesino es conocer la gente con la que usted habita porque de ahí también se da lo de transformar, porque no solo usted siembra frijol, sino que aquel vecino también siembra alverja y el otro transforma el maíz, entonces ya es una construcción”. (Fortaleza de la Montaña, Minga, actividad del colectivo, junio 28 de 2018)

“Ser campesino es una decisión política. Una cosa es tener una forma común de vida o de comportamiento en torno a la tierra, y otra es la decisión de asumir esa forma de vida. Tenemos unos *ethos* campesinos cuidadores, hay otros con *ethos* más liberales productivamente, pero que tienen una conexión con la tierra, tienen una historia; hay otros *ethos* campesinos que quieren sacudirse de lo que les queda de ese ser campesino. Hay otros que están en esa búsqueda, como nosotros que estamos en esa permanente búsqueda de ese lugar político de ser campesino”. (Fortaleza de la montaña, comunicación personal, recorrido por fincas, mayo 5 de 2018)

“Quienes hacemos parte de Fortaleza somos los campesinos sin tierra, porque nuestra generación ya no la tiene; somos una generación que fuimos a la ciudad y mientras estudiábamos, los gobiernos obligaron a nuestros padres y abuelos a vender su tierra en el campo, la que cultivaban y los desplazaron al pueblo, a la ciudad. Nosotros y nosotras sentimos el llamado de la tierra y aunque no la tenemos, nos conectamos con quienes sí la tienen y nos unimos a ellos y ellas para

cultivarla, para sentirla y para recuperarla. Somos los campesinos sin tierra, pero la estamos buscando, es el sueño. Mientras tanto la acariciamos a través de los saberes de otros y otras, acompañamos sus luchas, defendemos la montaña, defendemos el agua, defendemos la producción campesina”. (Fortaleza de la Montaña, Minga, actividad del colectivo, junio 28 de 2018)

7.3.2. *Corcunpaz*

A diferencia de Fortaleza, los integrantes de Corcunpaz viven en el campo y lo trabajan. Sus padres, madres, abuelas y abuelos les dejaron la tradición agrícola y ellos y ellas la conservan y la mantienen. Aunque muchos viven en el casco urbano (uno que está lejos de tener las condiciones de una ciudad y más bien se asemeja a un pueblito que mantiene un aire de pasado), todos y todas tienen “un pedacito de tierra”. Muchos de sus integrantes han estudiado carreras profesionales o técnicas, lo que los obligó a vivir en Fusagasugá o en Bogotá, pero su amor por la tierra los devolvió al municipio.

Este colectivo convoca a personas de más de 30 años, aunque en los últimos años se han vinculando jóvenes de menos de 25 años. Esto obedece, básicamente, a su empeño de formar a las nuevas generaciones en el legado de organización campesina que tiene el municipio. Esta tradición campesina, sin embargo, no es solamente una herencia, es una lucha que llevan en la sangre. Por ello, igual que para Fortaleza, el territorio, el campesino y el conflicto son conceptos que ponen en la mesa en sus reuniones, pero su tejido se hace desde la historia de organización y lucha campesina.

Territorio. “Es el espacio que trabajamos, el que tiene la historia de nuestra lucha campesina, las luchas agrarias que cobraron vidas de campesinos. Es el lugar que habitamos cada uno de nosotros y en donde hacemos las diferentes actividades de acuerdo con la topografía y todos sus componentes. Es todo lo que tiene que ver con el agua y con el bienestar de las familias. Es el lugar donde nos criamos, donde crecimos y donde aprendimos a trabajar con la tierra. Es eso por lo que se tiene arraigo porque nos da la vida con el agua y con la tierra que se cultiva”. (Corcunpaz, reunión del grupo, marzo 30 de 2019)

“El territorio es un espacio geográfico, el cual tiene sus características propias ya sea por sus habitantes, su cultura y tradiciones, y que tiene saberes que se transmiten de generación en generación para apropiarlo. Es lo que tenemos a nuestro alrededor y que podemos cuidar, transformar y mejorar, pero siempre de acuerdo con las necesidades de los campesinos, no de los afanes de gobiernos de turno”. (Corcunpaz, entrevista grupal con adultos mayores, abril 26 de 2019)

El territorio es la finca, la comunidad, la familia y los amigos que nos cuidan y que nos conocemos desde siempre. En Cabrera no hay extranjeros, si usted trabaja nunca se va a morir de hambre, porque alguien le da un pedacito de tierra y usted ya tiene con qué comer y el otro le da un poco de leche y el otro fríjol y usted se da cuenta de la riqueza que tiene. El territorio es esa riqueza, nosotros no somos pobres aquí, tenemos dificultades y problemas, pero no nos falta la vida”. “El territorio es el agua, los árboles, los animales, los bichos, el viento y el páramo. Es el que se hizo con Juan de la Cruz que nos dio a los pobres y

campesinos la tierra para cultivarla y nosotros ahora la defendemos porque es nuestra, porque sabemos que muchos dejaron la vida para que ahora tengamos el territorio en nuestras manos. El territorio es eso que hace parte de mí y me forma como persona”. (Corcunpaz, Conversación con líderes comunitarios, mayo 3, 2019)

Al ser una zona de confluencia e historia de guerrilla y, por lo tanto, de enfrentamiento con fuerzas del Estado y con paramilitares, los cabrerunos saben lo que significa vivir permanentemente con el conflicto, ese que se gestó desde la violencia política “por allá en el 45 [1945]”, y por eso mismo, no solo dijeron SÍ al plebiscito por la paz de 2016, sino que empezaron a buscar sus propias maneras de entenderla y agenciarla. Para este municipio, la paz es un tesoro que quieren salvaguardar, porque entienden que la violencia, venga de donde venga, no trae nada bueno. Sin embargo, su tradición organizativa, su legado campesino y su historia de violencia, les ha dado una comprensión muy amplia sobre esto que denominan conflicto.

Conflicto. “Nosotros aún somos estigmatizados, aún nos dicen que somos tierra de guerrilleros. Aquí hubo mucha violencia, hubo muchas tomas del ejército y también de la guerrilla, pero nosotros aprendimos que no comemos cuento a ningún bando... Sí hay una idea de izquierda, pero fue la que nos dejó Juan de la Cruz Varela, que era de ideas liberales, pero ante todo era campesino, y luchó por nosotros los campesinos. Conflicto sí, y es todo ese que se da porque nos quitan

los derechos, porque nos arrebatan la tierra o porque nos empobrecen y nos estigmatizan. Pero después de todos esos enfrentamientos y luego con el Acuerdo de Paz, nosotros hemos venido haciendo una tierra de paz... creemos y queremos la paz, pero sabemos que esa no la da ningún gobierno, la hacemos nosotros. Antes que uno se peleaba o hablaba pasito, porque este era liberal, porque el otro era amigo de guerrilleros o porque... sí por muchas cosas, eso hacía el conflicto, eso nos ponía a pelear y matarnos entre nosotros mismos. Con Juan de la Cruz, aprendimos que hay que enfrentarse es contra los que nos quieren joder, contra los que nos creen menos... por eso dicen que tenemos conflictos, porque no agachamos la cabeza, porque sabemos lo que tenemos que hacer para arreglar nuestros problemas y para salir adelante con o sin gobierno”. (Corcunpaz, Conversación con líderes comunitarios, mayo 3, 2019)

“Los conflictos del municipio están por la lucha de la tierra... con la lucha campesina nosotros logramos la definición de nuestro territorio como Reserva campesina y como eso lo defendemos con el corazón, pues entonces nos están atacando que con la frontera agrícola, que con el Parque Nacional, que con la delimitación de páramos, y eso es para ponernos a pelear entre nosotros. Pero eso está difícil, porque el conflicto es lo que nos traen de ajuera, es lo del acueducto para la ciudad, es el problema con la CAR, son esas vías que no nos dejan sacar los productos y la comunidad, ya sabe que si los alcaldes no hacen nada, pues nosotros mismos vamos a Bogotá y hablamos y si tampoco, pues ya sabemos como organizarnos y no nos da miedo trabajar pa’nosotros. Después de haber

vivido la guerra, el conflicto es lo que quiere acabar con la paz”. (Corcunpaz, reunión colectiva del grupo, marzo 30 de 2019)

“Uno quiere que las nuevas generaciones que vengan se apersonen de las problemáticas que hay, que defiendan el territorio como lo hicieron nuestros abuelos, sí, como uno lo está haciendo, porque Cabrera, por el hecho de tener el páramo más grande del mundo, tiene una amenaza muy fuerte, tiene amenaza de los bloques petroleros, tiene amenaza de las hidroeléctricas, porque dicen que eso está ahí, pero que en cualquier momento pueden quitarle legalidad a esa consulta popular, tenemos el turismo que quieren imponer desde el Estado, un turismo mal manejado no es bueno para acá, sería, sería desastroso. Entonces es una amenaza que tenemos muy grande, antes las grandes multinacionales y ante el gran Estado que quiere arrebatarlos lo que es de nosotros, en esa delimitación de páramos, lo que uno mira es que ellos quieren sacar a todo el campesinado y quedarse ellos con el territorio... pero ya, el hecho de que el Estado sea dueño de todo, eso tiene un riesgo muy grande, que es lo que uno ha analizado o hemos analizado con algunas personas”. (Corcunpaz, Conversación con líderes comunitarios, mayo 3, 2019)

Por supuesto, y como ya se describió, Cabrera es tierra de campesinos. Su historia cuenta como, en otrora, fue un extenso territorio en manos de una sola familia que empleaba –en terribles condiciones– a campesinos para que produjeran la tierra, y esas condiciones fueron gestando las luchas campesinas. Ícono de esa lucha es don Juan de la Cruz Varela, campesino que ganó un liderazgo dentro de su gente, el cual le llevó, con

los años, a ocupar cargos públicos en el gobierno. A don Juan de la Cruz Varela se le reconoce por su carisma, pero también “su temple liberal”, que le dio poder y visibilidad al campesino y logró que las tierras quedaran en manos de ellos. Por eso, en este municipio, todos tienen “una parcelita”. Esto ha constituido una identidad muy fuerte del ser campesino, de su relación con el campo y lo que allí se hace.

Ser campesino. “Campesino es el que trabaja la tierra y produce la comida para saciar las necesidades de las personas en lo que tiene que ver con el hambre. Esta es una palabra que ni en la Constitución se encuentra y debido a esta razón ha sido muy estigmatizado, violando sus derechos. Ser campesino es luchar y estar atento para seguir en la organización”. (Corcunpaz, Comunicación personal, José⁷⁰, abril 28, 2019)

“Ser campesino es algo que lo enorgullece a uno, saber qué es ir a embarrarse, qué es ir a trabajar la tierra, qué es saber que sembró y que cogió después el fruto de ese trabajo, eso es lo más hermoso que hay. Que mucha gente en las ciudades lo miran al campesino como el zarrapastoso, maltragiado, el maloliente, pero saben que si esa persona no produce, pues no tienen qué comer allá grandes manjares en la mesa, entonces ese es un orgullo que lleva uno de haber sido criado en el campo y conocer”. (Corcunpaz, reunión del grupo, junio 21 de 2019)

⁷⁰ Don José es un campesino muy estimado en el municipio porque fue uno de los primeros presidentes de la Junta de Acción Comunal, animado por Juan de la Cruz Varela a quien recuerda con mucho aprecio y nostalgia. Su historia con el líder campesino y su papel en la Junta se rescata en el grupo para dinamizar diálogos con jóvenes de las escuelas.

“Ser campesino significa querer a los animales, ser campesino significa trabajar en pro y en conservación de nuestra misma naturaleza, ser campesino significa ser valiente en diferentes aspectos; por ejemplo, ser valiente en la convivencia con los diferentes seres de la naturaleza: nosotros los campesinos queremos las culebras que aterran a muchas personas, pero nosotros las vemos y las miramos no con un ojo destructivo, sino al contrario, con un ojo más amigable hacia ese animal que para otras personas es de terror. Ser campesino significa ser uno con muchas herramientas para subsistir; significa el amor a Dios, el amor a Dios en el sentido de que uno mira cada día la naturaleza y ve que esas acciones propias de la naturaleza obedecen a un ser supremo, eso nos lo da el ser campesino, porque nos damos cuenta del día a día. Ser campesino significa pureza, significa lealtad, significa compromiso, significa amor, una persona campesina es la persona más sana que puede existir, solo quiere trabajar, sacar adelante una familia y es amista para con todos los seres de la naturaleza, los seres inertes, no inertes y para con nosotros mismos, ser campesino es un orgullo que llevamos todos nosotros en nuestra sangre desde nuestro nacimiento”. (Corcunpaz, entrevista grupal con adultos mayores, abril 26 de 2019)

“Ser campesino es compartir con la gente las tradiciones, el conocer uno su territorio, y conocerlo desde los diferente ámbitos naturales; por ejemplo, estar uno caminando, embarrarse, que le caiga a uno la lluvia, cargar, hacer esfuerzos físicos, por llevar algo a su casa, o llevarle algo al vecino, caminar por donde solamente hay naturaleza pero no hay nada de tecnología, la tecnología es de la

misma naturaleza. Ese sentir es hermoso, pero ese sentir no lo tiene otra persona que no sea campesina, lo tenemos nosotros los campesinos porque compartimos, porque interactuamos”. (Corcunpaz, conversación personal, Joaquín, julio 12 de 2019)

[Para mí ser campesina es](#)

Audio 3. Corcunpaz, Comunicación personal, Adela, campesina, mayo 11 de 2019).

“El campo nos produce todo, nos da todo, nos ofrece todo. En el campo tenemos, respiramos el aire, tenemos la fuente donde nos llega el agua. Yo creo que el campesino la pasa mejor que el que está en el pueblo, porque en el campo si uno se ve mal, pues vamos y le esculcamos los huevos a la culeca y hacemos una changua y ya estamos desayunados, pasamos allá al potrero, ordeñamos la vaca y ahí está una canecada de leche así. ¿Qué más queremos? Tenemos a la mano la curuba, la granadilla, tenemos la zanahoria, tenemos la remolacha, la arracacha, hay cerdos, hay conejos, tenemos la vaca, tenemos a la mano, lo que nos provoque salimos y lo vemos ahí, cosa que no pasa si se vive en el pueblo pues allá hay que comprar todo... todito toca comprar”. (Corcunpaz, Conversación con líderes comunitarios, mayo 3, 2019)

Por lo descrito anteriormente, Cabrera es reconocido como un municipio de izquierda que, como ellos mismos lo dicen “sobresale entre tanto godo”, porque,

efectivamente, los pueblos que lo rodean son de orientación más conservadora. Esa etiqueta de “izquierdosos”, la cual en la actualidad se refuerza pues en los últimos 20 años ha tenido gobiernos de partidos no tradicionales (Alianza Verde, Polo Democrático, Asis), también recoge una historia de muchos años, que confrontó a la guerrilla pero, y de manera especial, a los gobiernos y al Estado, como ellos/as mismos/as lo mencionan. Una etiqueta que les ha traído problemas, pero también que les permite, a pesar de muchas cosas, mantenerse en pie de lucha.

Organización/Lucha campesina. “La institucionalidad [el Estado y las instituciones políticas] tiene un alto grado de invisibilidad de algo que hay aquí, que es la capacidad de organización. Por decir algo, cuando se dan las luchas agrarias en el municipio de Cabrera, después de la entrega de armas del 53, se logró la carretera que allá arriba, las escuelas, los nombramientos... Las Juntas de acción comunal, las asociaciones de padres y los campesinos eran los que tenían el derecho y la propiedad sobre esas cosas, porque era su trabajo de organización que lo había logrado. La institucionalización busca borrar esas huellas, por ejemplo, la vía Boquerón a Cabrera, que esa vía se llama oficialmente, el nombre es Juan de la Cruz Varela ya no se encuentra por ningún lado, ya ha sido borrada. Entonces es entender que somos organización, somos comunidad organizada que no se conforma con promesas de lo institucional, sino que recoge lo que padres, abuelos hicieron, una lucha de... de de la tierra, por la tierra”. (Corcunpaz. reunión de del grupo, noviembre 30 de 2019)

“Para nosotros es muy importante el proceso organizativo, pues es como un legado; un legado que nos dejaron desde esa época hasta nuestros días [los campesinos que iniciaron esta lucha] y aunque se ha sufrido la tenemos... a pesar del mismo estigma que se le dan a los procesos organizativos... Uno de los procesos que ha perdurado y han sido la base para los procesos organizativos través del tiempo son las Juntas de Acción Comunal y Asojuntas. Es algo que siempre ha permanecido y aunque algunas sean más activas que otras, siempre funcionan. Obviamente que los procesos sindicales que fueron fuertes en una época y con los cuales se fomentaron temas como el de Reserva Campesina, incluso aquí en Cabrera el Sindicato fue quien estuvo jalonando la Reserva, siguen promoviéndolo y haciendo toda la gestión para que tenga ese reconocimiento. Porque es que Cabrera no es una Zona de Reserva Campesina desde el 2000, no. Este es un proceso que viene de mucho más atrás, es como darle un reconocimiento a todas esas comunidades que desde Juan de la Cruz se gestaron... en realidad, esa figura de la reserva es un reconocimiento a todo ese proceso de luchas agrarias. (Corcunpaz, reunión del grupo, junio 21 de 2019)

Juntas de Acción Comunal

Audio 4. Corcunpaz, conversación personal, Joaquín, julio 12 de 2019

“Nosotros sabemos que la lucha y la organización campesina no es algo fácil. Se han pasado épocas más difíciles en las que algunos líderes tuvieron que irse por amenazas, algunos fueron asesinados por diferentes circunstancias, otros se nos fueron porque ya... fallecieron, por su edad o por otros motivos y todo eso ha

hecho que sea como ondulante el proceso organizativo en el municipio, pero nunca ha muerto. Creo que hoy en día estamos en este espacio en el que somos parte de un proceso organizativo en el que participan varias organizaciones y no solo del proceso sindical, sino de organizaciones productivas, organizaciones de mujeres, de juventud, del adulto mayor, que hace que toda esa pluralidad, toda esa diversidad que hay: cultural, etaria, etc. que hay en el territorio ha permitido que podamos llegar a ese espacio”. (Corcunpaz, Conversación con líderes comunitarios, mayo 3, 2019)

En Cabrera se dio un primer acuerdo de paz, con Juan de la Cruz Varela, que logró que ese grupo [las FARC⁷¹] decidió dejar esa vía de armas para hacer parte de decisiones políticas y administrativas del territorio, eso generó ese primer posacuerdo –diría uno- y lograr entendernos entre las comunidades, aceptar las diferencias de ideas de creencias sobre todo políticas, porque creo que en Colombia el hecho de la falta del acceso a tierras, la falta de garantías y el mismo Estado han promovido, que nosotros nos queramos acabar los unos con los otros, únicamente porque yo soy de un color político y el otro de otro. De ahí se generó toda esa violencia que ha ocurrido no solo en Cabrera, sino en el país y aquí en Cabrera se dio ese proceso en el que los conservadores se podían saludar con los liberarles y los liberales y conservadores con los comunistas, entonces como que se ha llegado a ese grado de entendimiento”. (Corcunpaz, Conversación con líderes comunitarios, mayo 3, 2019)

⁷¹ *FARC-EP: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército Popular. Una de las guerrillas más antiguas del país (1964 -2016) que firmó el Acuerdo de Paz con el gobierno del presidente Juan Manuel Santos.*

“Otra cosa que... creo que van a poder escuchar de otras personas que vivieron, especialmente de esa región es que... y no nos vamos a decir mentiras... es que uno mira y en el tiempo que empezó la guerrilla es que ellos eran los que también exigían que la gente estuviera organizada; esa era una exigencia de ellos para mantener el control del territorio, porque teníamos la ausencia del Estado. Después de la toma guerrillera en el 97, hubo una retoma del Estado y empezaron con represión y no podían ver que la gente se reunía porque se la llevaban con el cuento que es guerrillero y todas esas cosas. A la gente le daba miedo que se la llevaran, que la secuestraran... y llegaron con represión al pueblo y eso hizo que se fracturara esa parte organizativa tan importante que había porque daba miedo. Fue en ese momento que se quedó como quieta y tuvo un bajonazo la parte organizativa y, posteriormente, se volvió a retomar. Porque en Cabrera hay como... como ese algo de adentro que nos impulsa a la organización... ni el miedo, ni la represión hace que eso se acabe... eso se lleva en las venas”.

(Comunicación personal, recorrido hacia las fincas, abril 11 de 2019)

“Ha habido muchos intentos de hacernos olvidar lo que somos como municipio, como comunidad cabreruna. En los periodos de presidencia del señor Álvaro Uribe y con la estigmatización de los medios de comunicación con el interés de romper los tejidos de las organizaciones sociales, para hacer que los jóvenes se aislen, porque esas organizaciones campesinas no convienen a los Estados, menos si son Estados opresores. Ahora también los jóvenes quieren ver otras formas distintas de organizarse, de afinar redes afines a algunos intereses sobre todo de la

parte ambiental que se está retomando, pero aquí hay una conciencia de... por ejemplo... ya hay bastantes muertos de líderes ambientales y va a ser quizás el conflicto más arraigado y por eso... esta es una nueva oportunidad para las organizaciones sociales para captar la atención de los jóvenes que en su mayoría ya tienen una capacidad técnica y profesional que pueden aportar a la defensa de los territorios. En mi caso, yo regresé al Comité de Impulso por eso, antes de lo de la consulta popular, salimos a defender el río.... Y así una cosa lleva a la otra y uno se va vinculando... Y sigue, cuál es la lucha, y sigue... Entonces ya uno va a buscar la historia de lo que narran los abuelos y los padres de uno y así se van generando lazos... bueno de dónde vengo yo, por qué pasó esto, y así uno va formándose constantemente. Entonces le cuentan lo que hizo Don Juan de la Cruz y mucha gente que si no hubiera sido por la organización campesina quizás hoy no seríamos lo que somos” (Corcunpaz , reunión de jóvenes, mayo 4 de 2019)

Los fragmentos anteriores hacen parte de distintos momentos y diferentes personas con las que hablé del Colectivo y como puede notarse la idea de organizarse, de la lucha campesina, es una narrativa constante y permanente que se teje con la historia más lejana pero también con la más reciente. Para los colectivos de Cabrera –no solo para Corcunpaz– la organización campesina es un tesoro que han ganado a punta de trabajo y conciencia, un tesoro que cuidan dedicadamente para que no esté al vaivén de los gobiernos de turno. Por ello, en los últimos cinco años, han venido desarrollando acciones para vincular a los/as más jóvenes, porque ven con temor que las nuevas

generaciones están perdiendo esta historia y este saber. También ello fue una razón que los motivó a pedirme que entrevistara a los ancianos de la región, para recoger sus testimonios de vida y de lucha, con el fin de que puedan, como colectivo, utilizarlo en sus acercamientos con las y los jóvenes.

Los conceptos que he transcrito tanto de Corcunpaz como de Fortaleza de la Montaña nos hablan sin duda de un pensamiento de la diferencia, uno que resignifica la política, la organización y la manera de estar en la vida. Al recoger algunos elementos de las perspectivas decoloniales y de las ontologías relacionales, resulta fácil evidenciar que estos colectivos tienen lo que Arturo Escobar denomina “luchas por la tierra” y “desde abajo”. En efecto, independientemente que sean campesinos sin formación escolar o académica o jóvenes de nuevas generaciones que se han formado en la universidad, estos colectivos parten de reconocer el valor en la construcción de sociedad de un grupo invisibilizado y subalternizado por las élites, los gobiernos y las ciudades: el campesinado. Tratados como objetos y bajo el estigma de ignorantes y atrasados, se han construido políticas desarrollistas y de progreso que no tienen en cuenta sus necesidades, sus condiciones ni sus sueños y aspiraciones. Por el contrario, se minimizan e ignoran sus conocimientos a la luz de la ciencia y de las tecnologías.

La apuesta de estos colectivos conlleva un ejercicio de *justicia epistémica*, en tanto luchan por mantener, conservar y circular saberes olvidados, ignorados o “peligrosos” –como el que tiene que ver con la historia de organización– por la racionalidad moderna. En tal sentido, sus referentes inmediatos, y a veces más

importantes, son las voces de sus vecinos, sus íconos (como Juan de la Cruz), sus abuelos, sus ancestros, sus líderes comunitarios.

A la par con lo anterior, algunos de los integrantes de estos grupos acuden a muchos autores y autoras de las ciencias sociales contemporáneas o de las teorías más clásicas, como las marxistas (aún se suelen escuchar reflexiones sobre el capitalismo o la clase obrera desde esta corriente), que guían las acciones de movilización, o bien, los argumentos contra proyectos extractivos que dañan los territorios y sus comunidades. Sin embargo, estas dos –llamémoslas así– tradiciones: los saberes de su contexto e historia y los de la academia, no riñen entre sí; en sus labios no disputan una legitimidad sino que por el contrario se complementan. Es, en mi manera de entender, un conocimiento que claramente apuesta por la diferencia de epistemes y no encuentra ningún obstáculo para operacionalizarlas en el día a día. Entiendo esto como un acto permanente de encuentro entre saberes.

Destaco también la importante resonancia de estas comprensiones sobre el territorio, el campesinado y lo político con las ontologías relacionales. En los colectivos, este *pensamiento de la diferencia* se halla en aspectos tan puntuales y, a la vez, tan profundos como cuando se afirma que: “el territorio es eso que hace parte de mí y me forma como persona (...) es el agua, los árboles, los animales, los bichos, el viento y el páramo”, “Ser campesino significa querer a los animales, ser campesino significa trabajar en pro y en conservación de nuestra misma naturaleza, ser campesino significa ser valiente en diferentes aspectos, por ejemplo, ser valiente en la convivencia con los diferentes seres de la naturaleza”, “una apuesta política por sentir y recuperar ese

campesino que se relaciona armónicamente con la tierra, porque al final es el corazón que le metemos, la intensión de “somos uno”; ser uno con estas montañas, con esta semilla”.

Estas y muchas de sus afirmaciones dan cuenta de una constante relacionalidad entre los sujetos, lo que hacen y la naturaleza. Lo que cultivan y los seres que hacen parte de su ecosistema no son simplemente objetos para tomar, explotar y usar, son seres que componen el contexto y, por ello, son interdependientes. En estas referencias no hay una jerarquía entre humanos y no humanos, hay una relación que debe guiarse por la conservación, el respeto y la reciprocidad.

Asimismo, su reivindicación por el campo y todo lo que ello significa es, en sus propias palabras, “*una decisión política*”, porque en últimas es legitimar formas diferentes al desarrollo que están en defensa de la vida. Parafraseando a Dussel, una postura que se torna universal, no porque se imponga y se asuma única y totalizadora, sino porque está pensando en la especie, en la vida misma en donde quiera que esta se dé.

Es una reafirmación de su lugar en el mundo, que reconoce lo que está en torno de todos nosotros “que podemos cuidar, transformar y mejorar pero siempre de acuerdo con las necesidades de los campesinos no de los afanes de gobiernos de turno” -como vehementemente nos lo dijo uno de los líderes comunitarios de Corcunpaz-. Una ontología política que no necesariamente espera reemplazar a los funcionarios del gobierno en sus roles, sino que espera socavar su mirada extractivista, jerárquica y orgullosa para proponer la construcción de otros mundos posibles, que den cabida a la sencillez de la vida rural, a otras formas de consumo y, por supuesto, a otras formas de relacionarse entre los sujetos humanos y no humanos.

Por estas y otras razones, como lo detallaré en el último capítulo, encuentro que, desde estos colectivos, se agencian pensamientos y acciones, los cuales están siendo el material para que autores y autoras latinoamericanas transitemos del pensamiento crítico al de la diferencia.

7.3.3. *IBI-Tekoa*

Comparte con Corcunpaz y Fortaleza de la Montaña su apego y lucha por la tierra y por la naturaleza. El cuidado a la Pachamama es eje central de sus acciones y volver a los cultivos propios también lo define. Sin embargo, esta relación con la naturaleza viene desde otra tradición: la apuesta ecológica. Los jóvenes que hacen parte de este colectivo han crecido en un escenario en el que la ciudad ha invadido su espacio natural, lo ha transformado y lo ha moldeado en una mercancía.

Sopó, municipio en el que se concentran las acciones del colectivo, queda solo a media hora de Bogotá, lo cual ha facilitado que se haya convertido en “ciudad/dormitorio”⁷² y, por ello, el paisaje rural se ha visto fuertemente transformado por condominios, conjuntos cerrados y una fuerte infraestructura turística. Una importante empresa colombiana de productos lácteos tiene allí asiento y se ha constituido en uno de los atractivos turísticos del municipio.

⁷² *Se ha acuñado esta denominación para los municipios cercanos a las grandes ciudades, las cuales sirven para que familias adineradas se desplacen en las noches a dormir en fincas, casas o apartamentos lujosos. También se utilizan para descansar los fines de semana, pero trabajan y estudian en la ciudad.*

En todo el corazón de Sopó se encuentra La Cabaña Alpina, un lugar único en el que todas las personas pueden disfrutar de deliciosos postres, sánduches, crepes, perros y productos Alpina, divertirse al aire libre y compartir con sus seres queridos. (La Cabaña, Alpina, <https://www.alpina.com/tiendas-alpina/la-cabana-alpina>).

Así, particularmente los fines de semana, se ve a cientos de personas haciendo largas filas para entrar a La Cabaña, que ofrece un espacio libre para deleitarse con deliciosos postres (una rica y larga tradición del municipio). Claro, los postres de Alpina son industrializados, mientras los que se venden en las tiendas del pueblo o en las veredas son artesanales, caseros.

Asimismo, Sopó se ha promocionado como turismo ecológico y para el deporte extremo, por lo que en ciertas épocas del año hay gran afluencia de extranjeros en el municipio. Los beneficios, sin embargo, de toda esta transformación no han sido para sus habitantes natales, quienes cultivaban la tierra. Ellos y ellas han sido desplazadas a las zonas más rurales y pobres o a municipios aledaños, pues el costo de vida se ha vuelto insostenible y ya quedan pocos lugares para cultivar. En este escenario, los/as integrantes de IBI-Tekoa se cuestionan principalmente por tres asuntos: el consumo, la relación campo/ciudad y lo público/privado.

Consumo. “Nosotros entramos por lo ecológico y de allí llegamos al cuidado del medioambiente, de la naturaleza, la tierra. Cuando nos hacemos conscientes de las

transformaciones del municipio sentimos que estamos inmersos en una sociedad que no nos permite *ser*. El sistema, solo nos da la alternativa del consumo y de la cultura del desecho; es un sistema que hace una división entre el campo y la ciudad lo que impide que sepamos y que no nos interese saber de dónde vienen los alimentos, cómo están siendo cultivados. Una sociedad que no es solidaria y que, bajo una idea de desarrollo o de progreso, acaba con la naturaleza y también con las personas. Por ello, la idea es limpiar nuestros cuerpos a través de estas energías, a través de esta ecología de la vida que nos aleje del ruido del consumo, del desarrollo. Desarrollo que acaba la tierra con sus explotaciones mineras y con el desplazamiento de los campesinos para construir campos de golf, porque eso es desarrollo... Un desarrollo que rompe con esas... con formas de vida propias, que nos ponen caminos que no nos permiten encontrarnos. (IBI-Tekoa, reunión del grupo, febrero 21 de 2018)

“Nosotros creemos que todos somos seres consumidores, partimos de esa idea, pero existen unos consumos solidarios que son los que se han construido a través de los tiempos en el campo, con nuestros ancestros, y hay consumos devastadores que tienen en su centro la cultura del desecho, sin importar qué daño le hagas al ecosistema y a sus pobladores. En el marco de nuestro descontento con estos consumos insolidarios es que aparece el trueque, como experiencia de intercambio de productos, que nos ha permitido pensar sobre el dinero como la única forma de obtener ciertos bienes y sobre el desecho como aquello inútil o como algo que no nos sirve a nosotros pero puede ser útil para otras personas. Se trata de

desestimular la compra descontrolada y sin sentido de cosas que finalmente van a engrosar los basureros. (IBI-Tekoa, encuentro Casa de reciclaje, mayo 23 de 2018)

“El trueque es una manera diferente de negociar y comercializar, cuya importancia radica en el intercambio de objetos, no por su valor comercial sino su valor de utilidad y que, en ese sentido, es importante que se entienda que no se trata de sacar la basura de la casa, lo que ya no sirve, sino de compartir aquello que puede ser útil para otra persona”. (IBI-Tekoa, Charla a niños de noveno grado en colegio público, junio 4 de 2018)

“Nosotros funcionamos con trueque de productos, de saberes y de servicios. Por ejemplo, tenemos una actividad y normalmente las empresas tienen convenios económicos y entonces negociamos, ellos nos dan los micrófonos, las tarimas y nosotros traemos grupos y actividades para el festival. Todo se maneja así, nosotros no... nosotros no tenemos dinero, hacemos puros trueques: pues si quiere venga y me ayuda y yo le ayudo también”. (IBI- Tekoa, comunicación personal, Leo, mayo 8 de 2018)

“El trueque y el reciclaje son formas alternativas a la sociedad de consumo que carcome no solo nuestros bolsillos sino nuestro pensamiento y nuestras formas de sentir. Cuando usted recicla hace conciencia de toda la basura que le dejamos al planeta, ¿viste lo que produce en la cabeza hacer el ejercicio de los ladrillos

ecológicos?⁷³. Cuando la gente empieza a apilar las botellas y se da cuenta que en una semana tiene tres, cuatro, cinco ladrillos dimensiona la cantidad de plástico y de cosas inútiles que compra. El consumo modifica nuestro estilo de vida porque nos hace creer que necesitamos más, mucho para vivir, cuando en realidad es que podemos vivir dignamente consumiendo lo esencial. El consumo capitalista genera dependencia, insolidaridad, despreocupación por el otro y por el planeta. Cuando hacemos conciencia de este consumo hacemos cambios en nuestra vida. El consumo capitalista hace que se pierda la noción de cómo y en dónde se hacen las cosas y el sentido y valor que tienen las mismas. Este consumo hace que se compren cosas que no se necesitan o que “pierden su utilidad” rápidamente convirtiéndose en basura. Cuando las cosas se hacen desechables con prontitud, se llenan los basureros y se maltrata la tierra.” (IBI- Tekoa, comunicación personal, Poveda⁷⁴, septiembre 12 de 2018)

“Para nosotros, el problema más grande que tiene nuestra sociedad es el consumo, el consumo de todo, o sea los medios que nos obligan a consumir y a consumir. Entonces encontramos en el trueque y el reciclaje salidas a ese consumo para que no dependamos tanto de eso. Se trata de darles valor a las cosas por el servicio

⁷³ *Una de las actividades de iniciación en el colectivo (la cual yo llevé a cabo) es la elaboración de ladrillos ecológicos, que consiste en guardar botellas grandes plásticas de gaseosas o refrescos y llenarlas con los empaques de golosinas o los plásticos que cubren algunos productos. Estos ladrillos se utilizan después para construcciones varias, pero la finalidad de este ejercicio es hacer conciencia de cuántas cosas compramos que contienen plástico, cuánta basura llega al basurero e incluso cuántas cosas consumimos que no son necesarias sino que se han vuelto costumbre comprar.*

⁷⁴ Antonio Poveda, es un joven de 18 años que se acerca al grupo para participar en el proyecto de avistamiento de pájaros. Todos le dicen Poveda y él se siente muy cómodo que se le nombre así. Él llegó al inicio del acompañamiento al grupo en el marco de la Tesis doctoral y me sorprendió por la claridad que fue ganando sobre el sentido del grupo.

que pueden prestarle a muchas personas y no por el valor que le dan en la tienda. Con el trueque, vemos que podemos ser solidarios no solo entre las personas sino con la tierra, porque si tú, en vez de acumular o botar a la basura, algo puedes darlo a alguien para que no compre y le dé uso, pues estás haciendo algo importante.” ((IBI-Tekoa, encuentro Casa de reciclaje, agosto 22 de 2018))

“El consumo es también el que nos ha llevado a la idea de que todos debemos trabajar, o sea con un salario, emplearnos... si compramos, si sentimos la necesidad de estar comprando, pues necesitamos ganar un salario, entonces tenemos que trabajar y perdemos nuestra autonomía. La idea del consumo está fuertemente ligada con producir para consumir y en este sentido no nos cabe en la cabeza emplearnos y mucho menos en empresas que solo buscan conectar a las personas con el consumo, como Alpina” (IBI- Tekoa, comunicación personal, Leo, mayo 8 de 2018)

“Para algunos de nosotros, trabajar asalariado es como hacer cosas que van en contra de lo que intentamos decir en el grupo y es, no nos vemos empacando agua en botellas de plástico o haciendo cosas en una empresa que contamina las aguas. En Sopó hay tantas empresas grandes que están en la tarea de educar a los chicos para que salgan a trabajar como obreros, y ahí ya se pensionan y ya. Muchos chicos piensan así, o sea yo cuando salgo del colegio voy a entrar a Alpina y ya. (...) Alpina sale con eso de que ayudamos al pueblo, a su progreso y entonces todo el mundo tiene trabajo, el municipio es un progreso, pero a nosotros no nos

gusta el trabajo que hacen tampoco, ellos contaminan muchos las aguas”

(Comunicación personal, Juan Carlos, marzo 23 de 2018)

“Trabajar en una empresa, institucionalizarse, implica necesariamente someterse a unas normas que incluso van en contra de la dignidad misma del trabajo y de la libertad. Libertad para decidir y para tener tiempo para sí mismo. El consumo capitalista nos ha creado necesidades que no son necesidades reales y para suplir esas necesidades tienes que asumir ciertas cosas como trabajar y someterte a un horario y luego hay ciertas labores que ya como que empiezan a limitar y empiezan a decidir por ti. (...) hay muchos trabajos en los que la gente tiene horarios horribles, sueldos miserables y muy poco tiempo para ellos. Nosotros vemos que lo que ofrece el sistema pues no tiene nada de... bienestar, el bienestar no existe, la calidad de vida no existe. (IBI-Tekoa, encuentro Casa de reciclaje, agosto 22 de 2018)

“Mucha gente dice: ‘lo que yo necesito para progresar es plata’. Está tan metido en la cabeza que es muy complicado llegar a decir no, lo que usted necesita no es plata, es tiempo para hacer cosas, para estudiar, pero hay mucha gente que dice que estamos locos. Lo que necesita el sistema es tener tu tiempo. Tenerte ocupado para que no pienses, entonces una trabajadora está tan acostumbrada a estar en su empresa que pensar en salirse noooo, ¡qué susto!! La idea es tenerte ocupado haciendo cualquier cosa, digamos pasando yogures de una caja a otra, pero no estar con uno mismo. Este sistema se basa en ilusiones, primero te quitan el tiempo, que es lo más valioso que uno tiene, entonces uno tiene que entregar el

tiempo para conseguir dinero y comprar las cosas que ellos le imponen. Hay una traducción de tiempo a dinero cuando el tiempo es para la vida, para vivir, para estar en la vida. (IBI- Tekoa, comunicación personal, Leo, mayo 8 de 2018)⁷⁵

En Colombia ha venido haciendo carrera el concepto de ciudad/región que, básicamente y en teoría, es una propuesta que busca integrar la ciudad con los municipios cercanos a ella. Sin embargo lo que ha sucedido es que las urbes han trasladado algunos de sus componentes a dichos municipios. En el caso de Bogotá, las fábricas que ya no caben en centro urbano se instalan en dichos territorios cercanos; los proyectos de vivienda, extienden los lugares de dormitorio de los bogotanos, y algunos megaproyectos (normalmente de electricidad y agua) se desarrollan en los municipios⁷⁶.

Todo lo anterior, sin embargo, con más claros beneficios para la ciudad que para el campo. De esta manera, Bogotá/región pareciera que se ha constituido en un proyecto de expansión de la ciudad hacia el resto del territorio con una práctica muy colonial, en la que la urbe mantiene una supremacía sobre lo rural bajo discursos de desarrollo.

Sopó es uno de esos municipios que se integran al concepto de Bogotá/región y sus niños, niñas y jóvenes han crecido viendo como, cada vez más, su territorio se convierte en un barrio de élite de Bogotá. Estas circunstancias motivaron el surgimiento

⁷⁵ Estas afirmaciones tienen un espacial sentido en Leo quien decidió salirse de trabajar en Alpina porque sentía que nunca tenía tiempo. Ahora hace malabares y está aprendiendo del circo con lo cual busca ganarse la vida. Dice que se siente libre y más feliz con esta decisión.

⁷⁶ Siendo Bogotá una de las ciudades de América Latina con agua de mayores calidades para el consumo humano, es importante recordar que esta ciudad no tiene fuentes de agua, lo cual hace que se abastezca de los municipios cercanos que si la tienen como Sopó, Guasca, Cabrera, Sibaté, entre otros.

de IBI-Tekoa hace ya más de ocho años y sobre esta relación de la ciudad y el campo, el grupo reflexiona permanentemente.

Ciudad/campo. “Todos estamos insertos en el sistema, es muy difícil salirse de ahí porque eso ya está metido en nuestras cabezas. Hay, hay muchas cosas que, quiérase o no, deben pasar por la lógica del sistema. Sin embargo la opción no es sumarse y acomodarse, sino buscar alternativas; para nosotros no es opción la insolidaridad, el consumo desahogado y sin sentido, ni las distancias que se tejen entre campo y ciudad a propósito del progreso y el desarrollo. Creemos que la ciudad es expulsora: a sus propios habitantes los expulsa porque son improductivos, débiles, como más vulnerables, pero también coloniza al campo y expulsa a sus habitantes porque no se ajustan a su lógica de tiempo, de consumo, de basura. (IBI-Tekoa, comunicación personal, Natalia, septiembre 14 de 2018)

“Nosotros vemos que en el municipio la gente de aquí, la que nació en este lugar solo tiene tres opciones: o se va a otro municipio e intenta allá hacer lo que sabe: cultivar la tierra, sembrar, o se queda pasando mal porque cada vez tiene menos tierra y entonces empieza a sobrevivir, o se inserta a la lógica de consumo que le trae la ciudad: pone un hotel, un restaurante, una tienda de postres, o se vuelve empleado de Alpina o de las otras empresas, y así. La ciudad se come al campo, lo devora, no deja nada de él. Nosotros le seguimos apostando al campo, en todo caso apostar por una vida diferente; una vida de trueque es más fácil en el campo, si se tiene una territa. Hemos dicho que es más fácil en el campo, o sea, en la

ciudad no podríamos hacerlo, porque la ciudad es mucho más costosa, pero el campo realmente es más barato. Por ejemplo, tu pagas el agua vale diez mil⁷⁷ y el transporte lo puedes hacer en bicicleta, ya que todo es muy cerca o se puede ir caminando. El mercado vale mucho menos que el que vale en la ciudad, entonces es más fácil acá” (IBI- Tekoa, comunicación personal, Poveda, julio 4 de 2018)

“Algunos de nosotros nacimos aquí y vivimos un tiempo en Bogotá; otros han vivido siempre aquí, pero han visto cómo Bogotá se ha extendido hasta aquí. Otros son de Bogotá y se vinieron a vivir aquí expulsados de la ciudad, como que nunca se lograron sentir satisfechos realmente con la ciudad y todo. Algunos nos llaman neorurales, no sabemos si lo somos, pero lo que sí sabemos es que la ciudad llena la cabeza de basura en todos los sentidos de la palabra y el campo permite optar por otras posibilidades de vida más tranquilas y más armónicas con la naturaleza. Lastimosamente la ciudad es como, como una enfermedad que va carcomiendo lo que encuentra a su paso y hace eso con el campo.” (IBI-Tekoa, encuentro Casa de reciclaje, junio 20 de 2018)

“Es evidente que hay una diferencia entre la ciudad y el campo, las condiciones del campo te permiten desarrollar esta propuesta de vida y no la ciudad. Ahorita la ciudad es tan cerrada, para nosotros no tiene tantas salidas y la gente allá entra como en una rutina, no sabe de dónde viene su comida, no sabe a dónde van sus desechos, se lo pasa del trabajo a la casa, trancones, todo es cemento, es como un

⁷⁷ Para el momento en que se desarrolló la investigación, \$10.000 pesos equivalían a más o menos tres dólares, lo cual es bastante económico teniendo en cuenta que, por un consumo y en un estrato similar, en Bogotá podría costar aproximadamente unos 8 o nueve dólares.

mundo automático... cierra las mentes. Sabemos que hay mucha gente que quiere eso, quiere irse a la ciudad, pues porque es progreso, entonces es complicado, pero para nosotros no, no es una posibilidad vivir en una ciudad”. (IBI-Tekoa, comunicación personal, Natalia, septiembre 14 de 2018)

“La ciudad solamente viene a extraer cosas del campo y ya, y la gente ve el campo como de allá sale... No, ni siquiera se dan cuenta que de acá sale la comida. La ciudad ve el campo como la jartera, porque allá no hay nada que hacer, es aburrida, pero los fines de semana viene la gente de la ciudad, pasea, come, deja deshechos y se va. Entonces ahí si el campo es descanso y no es aburrido. Creemos que la ciudad construye una relación utilitarista con el campo, lo convierte también en producto, en mercancía. Briceño y Sopó y Chía también son como casas de recreo o de turismo para los bogotanos. Briceño por el Parque y nosotros por el mal llamado ecoturismo o lo que hace Alpina. Lo cierto es que se usa a estos municipios y, como muchas cosas que se usan, luego de eso se botan, se ignoran. Nosotros sentimos que eso le pasa a Sopó cada fin de semana, es usada y luego abandonada. (IBI-Tekoa, encuentro Casa de reciclaje, junio 20 de 2018 junio de 2018)

“Chía es una ciudad pequeña, ya tiene colegios campestres en donde estudian los niños ricos de Bogotá, porque esas pensiones son carísimas, no son para los niños de aquí; tiene centro comercial gigante, tiene todo lo que una ciudad y se siente orgullosa pero qué queda de la diosa Chía, de su historia, de sus ancestros indígenas, de sus campesinos... muy poco, muy poco.. algunas fincas con cultivos

para no morirse de hambre. Sopó todavía conserva por lo menos el pueblo, el centro del pueblo está bien cuidado y es el mismo de siempre... bueno casi el mismo porque ahora hay muchas operadoras de turismo. Bueno, en todo caso esa conservación en parte es porque hay resistencia a cambiar, pero en parte porque eso también es turístico, o sea sirve al mismo mercado”. (IBI-Tekoa, comunicación personal, Natalia, septiembre 14 de 2018)

“Estamos en un sistema que hace una división entre el campo y la ciudad lo que impide que sepamos y que nos interese saber de dónde vienen los alimentos, cómo están siendo cultivados. Una sociedad que no es solidaria y que bajo una idea de desarrollo o de progreso acaba con la naturaleza y también con las personas. El campo produce lo que se come pero en realidad la gente cree que eso no es tan importante... si alguna vez el campo se detuviera a ver, si se percataran de lo importante que es el campesino y el campo... Nosotros creemos que la relación ciudad/campo es poco amigable, es depredadora, es tóxica”. (IBI-Tekoa, reunión del grupo, mayo 19 de 2018)

Por otra parte, las teóricas feministas han discutido por años que los límites entre lo público y lo privado han sido definidos desde una postura patriarcal, la cual otorga mayor importancia a lo público como lugar en el que tradicionalmente se desenvuelven los hombres, y lo privado como el espacio de acción de las mujeres. Parfraseando a Hannah Arendt, lo público, como el lugar de la política y, lo privado, como el espacio

de lo íntimo, por lo tanto de la economía; lo público, el lugar de la acción y lo privado donde ocurre la labor (Arendt, 1993).

Muchos factores han hecho que estas divisiones se tensionen cada vez más y que en los mismos espacios confluyan la economía y la política; lo público y lo privado. Sin embargo, lo público sigue teniendo una fuerte regulación por parte del Estado, que se ha otorgado el derecho a decidir qué es lo público, cómo se utiliza, quiénes y en qué condiciones. Mientras tanto, lo privado se mantiene en cierto lugar de invisibilización que genera complicidades de violencias y desigualdades. Para IBI-Tekoa, la sociedad de consumo también ha afectado las relaciones de los ciudadanos con lo público y lo privado; por ello, en sus talleres y en sus discusiones, ponen este tema sobre la mesa.

Público/privado. “Creo que en IBI-Tekoa hemos entendido la relación entre lo público y lo privado desde diferentes lugares y formas. Los límites entre uno y otro no siempre se pueden ver, pero sí hemos pensado en lo que esos conceptos significan. Nosotros no tenemos un lugar específico para reunirnos, las actividades y encuentros se desarrollan en lugares diferentes, según como sean y lo que necesiten. El Parque de Sopó, Café Fusi3n, la cafetería Delicias de la abuela, el jardín de Anita, el Centro Integral Cultural, el salón comunal, la Casa de la Cultura, la escuela Policarpa Salavarrieta, la calle, los bosques, el Parque Ecol3gico Pionono, la Huerta Avirá, nuestras propias casas –especialmente la de Natalia y la de Poveda– o una casa abandonada, y en general cualquier lugar,

puede convertirse en un espacio para el encuentro y para el desarrollo de actividades.” (IBI-Tekoa, reunión del grupo, mayo 19 de 2018)

“Lo que entendemos es que los lugares públicos son escenarios que sirven de visibilización del trabajo, pero también son lugares que se conquistan, lugares que les arrebatamos a la burocracia y se devuelven a la comunidad, a los y las jóvenes, niños y niñas, a las familias. Cuando el desalojo, no solo peleábamos porque era nuestro espacio, el espacio de Baca Teatro⁷⁸, sino porque era un lugar abandonado que no le prestaba ningún servicio a nadie solo se llenaba de pasto y tierra. Nosotros sin pedirle plata a nadie, solo con trueques, le dimos vida no solo a la casa sino al municipio. La gente empezó a tener otras cosas para hacer el sábado o los viernes, los niños empezaron a venir los sábados a los talleres, conocieron grupos de otros municipios y hasta de otros países... convertimos un lugar de ratas en un lugar de cultura. Hicimos de la cultura un derecho y un bien público, por eso dimos la pelea de mantener la casa”⁷⁹. (Grupo Bacca Tetaro, comunicación personal, abril de 2019)

“Desde el comienzo, quisimos trabajar con la Alcaldía, no de manera formal, sino más bien haciendo uso de algo que creemos también es nuestro. Todos pagamos

⁷⁸ Grupo de teatro que ha estado en la mayoría de los Festivales a la Mama que se han desarrollado. Son muy cercanos a IBI-Tekoa.

⁷⁹ *La Casona, una enorme casa antigua a las afueras de Cajicá –otro municipio cercano a Bogotá–, estuvo abandonada a su suerte durante varios años, hasta que un grupo de artistas la encontró (Bacca Teatro) y soñó con convertirla en un centro cultural. Y como los sueños son para cumplirlos, los jóvenes se hicieron de herramientas, perseverancia y paciencia, y trabajaron durante meses para recuperar la casa de las ratas y las telarañas, y convertir las noches de sábado en veladas de tango y teatro, y las tardes de domingo en ferias de trueque y olla popular.*

impuestos así, que tenemos derecho al uso y acceso de bienes públicos, por eso no es que vamos a pedir un favor, es que queremos usar esto que también es nuestro. “Lo hacemos respetuosamente, pero con contundencia y, bueno, según el gobierno de turno, es más difícil o más fácil. Sin embargo, hemos abierto un camino, buscamos un salón y decimos ¡oiga necesitamos el salón! y si está disponible, pues nos lo prestan. Claro, ellos ven que trabajamos y pues también aprovechan para convocar y así... y pues chévere, invitar más gente y están esos espacios, pues usémoslos.” (IBI-Tekoa, comunicación personal, Juan Carlos, octubre 6 de 2018)

“IBI-Tekoa lucha por los espacios que son de uso de todos, así no necesitamos pedir permiso para usar la Casa de la Cultura u otro espacio público, porque son de todos; seguimos las normas del Municipio (o la burocracia) para acceder a estos espacios pero igual, si por alguna razón no hay respuesta favorable de las autoridades, las actividades programadas se desarrollan. Hay un desgaste, a veces una pérdida de tiempo en esas actividades formales y burocráticas: cartas que van y vienen, buscar a tal funcionario, responder correos, en fin... pero se hacen esas diligencias si eso permite el uso de lo que es de la comunidad, porque en muchos casos los salones permanecen desocupados o bajo llave, ya sea porque nadie los solicita, o bien, porque es un verdadero problema que los presten. Los espacios públicos son entonces lugares de encuentro, pero también de lucha, pues son bienes comunes”. (IBI- Tekoa, comunicación personal, Leo, mayo 8 de 2018)

“La mayoría de nuestras actividades son en espacios públicos: el parque y las calles del municipio para las obras de teatro, los malabares, el trueque, el Festival; cineforos, conferencias, esculturas, ferias y festivales en salones de la alcaldía, del centro cultural, de las escuelas y así... para que la gente sienta que todo eso le pertenece porque es así. Lo que pensamos es que haciendo en la calle y los espacios públicos nuestras actividades no solo visibilizamos lo que hacemos, sino principalmente construimos esfera pública, en la medida en que se invita a usar el espacio, se busca apropiación del mismo y, por lo tanto, hacerlo vital para la comunidad. Asimismo, generamos procesos de formación en la gente, pues allí ponemos a circular nuestros rollos⁸⁰: que las relaciones amables con el planeta, con la naturaleza y con las personas, que reciclar, que el consumo solidario”. (IBI-Tekoa, comunicación personal, Natalia, septiembre 14 de 2018)

“También entendemos que lo privado es como... como lo que nos hace, lo que nos permite vivir en lo cotidiano. Lo privado no hace referencia a la pertenencia individual sino más bien a un estilo de vida que hace parte de lo que se promueve en lo público. El espacio privado se ubica en el lugar de implementar un estilo de vida. Así, nuestras casas todas tienen un lugar así sea chiquito con una huerta, un lugar para acopiar y reciclar. Tener estos espacios en la propia casa nos recuerda que debemos hacer lo que decimos en la calle y por eso vivimos sencilla, cómoda y amigablemente. IBI-Tekoa, comunicación personal, Juan Carlos, marzo 23 de 2018)

⁸⁰ *El rollo, nuestro rollo es una expresión que significa el cuento, el discurso, lo que se hace, lo que se quiere contar.*



“Lo privado es donde compartimos con la familia y los amigos nuestras apuestas de vida, la comida que cultivamos, hacemos trueques más personales, planeamos ideas... Pero como tú ves, nuestra casa es también centro de acopio, es donde estamos haciendo la casa de reciclaje, sirve para algunos de los talleres. La huerta es como... el ejemplo, para que otros chicos y chicas aprendan. Por nuestra casa pasa muchas de las cosas que pasan del colectivo, y eso está bien, porque creemos que este conocimiento es de todos y el hecho que esté ubicado en un lugar específico no significa que le pertenezca a esa persona. Cuando tuvimos la casa en la montaña, todo esto funcionaba allá y la gente ya sabía, iba y venía, llevaba su guitarra, sus cosas para truequear, descansaba, cuidaba la huerta, llevaba otras semillas.... Era de todos. Lastimosamente, nos tocó entregarla, pero la idea de que siga siendo para todos, sigue, pues al final, no es solo el espacio, sino cómo se vive el espacio, cómo se le perciba y se le sienta”. (IBI-Tekoa, comunicación personal, Natalia, septiembre 14 de 2018)

“Tú ves por ejemplo Café Fussion, el restaurante de Alfonso que está en el centro, cuando viene gente de afuera, Antonio nos aporta la comida, pero además en la parte de atrás tiene un salón y nos lo da cuando tenemos reuniones... la gente llega allá y está lleno de canastas, de botellas, sirve de camerino cuando hacemos actividades de teatro en el parque... además, Alfonso nos da la aguadepanelita con aromáticas y es... un espacio público que es privado e íntimo... es un lugar que también es de todos. (IBI- Tekoa, comunicación personal, Leo, mayo 8 de 2018)

“En La Casona vivía el grupo de Bacca Teatro; vivían, es decir, dormían, habitaban esa casa, pero también allí pasaba la cultura, los talleres, la música. En La Casona está la cocina para la familia de Yenny, pero también para las bebidas que se ofrecen a los visitantes... No es tan fácil de explicar, pero para nosotros existe lo público y lo privado, pero están siempre en sintonía, no están divididos, son solo como dimensiones, momentos diferentes. Las huertas están para el consumo personal, pero también ella son salones de clase para las y los jóvenes y vecinos que se inician en las huertas caseras; al mismo tiempo, funcionan como lugar de intercambio de vegetales y frutas. En tal sentido, quienes tenemos huertas, aun cuando la casa no sea de nuestra propiedad, abrimos la posibilidad de recibir a otras personas y tanto maestros como aprendices hacen de la huerta su lugar de intercambio de saberes. (IBI-Tekoa, comunicación personal, Juan carlos, junio 17 de 2018)

“Quizás lo más importante de todo esto es que estamos convencidos que debemos rescatar lo público: los dineros, los espacios, las actividades, la vida de encuentro.

No podemos seguir entregando todo al mercado y a la burocracia. Lo público y lo privado son inventos del sistema, inventos de una sociedad que acumula dinero, saber, experiencia y se la apropia, vuelve todo propiedad privada. Nosotros estamos en contra de eso, también luchamos por cambiar eso. Al final, creemos que existen espacios... espacios flexibles, que nos permiten poner en diálogo nuestros diferentes estilos de vida que son privados pero también públicos... son espacios que transcurren. (IBI-Tekoa, comunicación personal, Natalia, agosto 14 de 2018)

IBI-Tekoa nos adentra al corazón mismo del capitalismo: discute el consumo, la cultura del desecho y de la basura en todas sus acepciones; es decir, tanto para las cosas como para la naturaleza y las personas. Desde el consumo desenfrenado, objeta la relación irracional de la acumulación y el control tanto de bienes como del tiempo, el espacio y la vida. IBI-Tekoa cuestiona dualismos que configuran el mundo moderno, como ciudad/campo, público/privado, sujetos/ objetos, para ver sus nefastas consecuencias en la invasión de los territorios, la pérdida en la calidad de vida, la inequidad en la redistribución de la riqueza, entre otros.

Sin embargo, no se queda en la denuncia, sino que genera propuestas que interpelen fuertemente esas prácticas capitalistas: el trueque, el vegetarianismo, no emplearse, las caminatas por las montañas, el nomadismo, la solidaridad, el uso de material reciclable, entre otras, buscan fracturar el discurso totalizador, pero desde la vida cotidiana. Como se planteó en lo que llamé el *Cuarto atisbo del pensamiento*

latinoamericano, se concentra en las luchas íntimas, locales, cotidianas, que logran conexiones con grandes preguntas y movimientos locales. Conecta su huerto, su casa de reciclaje y el Festival a la Mama con los colectivos mexicanos de saberes ancestrales, el Festival Basura Cero de Bogotá y el movimiento ecológico por el Buen vivir de Bolivia. Un conocimiento de la diferencia que se reafirma local, para tender puentes con preocupaciones, problemas y luchas globales.

Al igual que Corcunpaz, Fortaleza y la Colectiva Caminando, también hay una apuesta por recuperar el conocimiento desde otras lógicas, por los saberes, desde otros sujetos tradicionalmente deslegitimados o por saberes que no se reconocen como tales. Es decir, también transita por lo que llamé en su momento, *el camino de las justicias epistémicas*. En el caso de IBI-Tekoa, no solo se vuelve a los ritos, los conocimientos de ancestros y campesinos, sino que se reconocen saberes, por ejemplo, el de la fotografía, el arte, el malabarismo, la danza, el teatro, como lugares legítimos para construir sociedad, para ocupar los espacios (públicos y privados) y para transformar las formas de vida que erosionan la existencia.

Como también se explicitó en otro momento, el territorio va más allá del espacio físico, y los colectivos de Siwo Alar y la Colectiva Caminando entienden que la lucha y las reivindicaciones empiezan por su propio cuerpo y se extienden y concretan en los escenarios públicos. Con una comprensión muy amplia sobre lo que significa la consigna de “lo personal es político”, que identificara al movimiento feminista de la segunda ola, estos colectivos reflexionan sobre la experiencia y el lugar que ocupa en la transformación social.

7.3.4. *Colectiva Caminando*

Mujeres abusadas, violentadas y con historias que tuvieron que guardar en el seno de su intimidad por muchos años encontraron en el espacio de la colectivización un lugar para gritar y sanar. Este camino les ha hecho reflexionar con mucha seriedad sobre asuntos tan importantes como el cuerpo, la diferencia y lo público.

Cuerpo. “El cuerpo es historia, es fluido, es camino y es resistencia. El cuerpo es desde donde hablamos y nos movilizamos, el que se pone en escena para incomodar, para fastidiar. El cuerpo es lienzo y es bandera. Por eso, nosotras requerimos acuerparnos, unir cuerpos, enlazarlos. Acuerpamos es reconocer que todas las mujeres somos una, sentir el dolor de otras que pueden estar en lugares diferentes pero tú lo sientes; el asesinato de una mujer en Guanacaste a mí me duele, me hace llorar, aunque yo tengo una vida tranquila... Es entonces dolor, pero también rabia y fuerza para la transformación. No es solo una lucha, son muchas formas de lucha. Van cambiando las violencias y debemos aprender a enfrentarlas”. (Colectiva Caminando, reunión grupo, septiembre 20 de 2017)

“La violencia se hace en el cuerpo y, por eso, la resistencia también debe hacerse desde allí. El cuerpo se debilita, se entristece y se ve afectado por los golpes y por el maltrato, se le amilana, luego se le aniquila, incluso si no se le asesina... por eso para nosotras al cuerpo se le debe reivindicar y entonces se le revive, se le transforma y se le dota de fuerza y de saber. El *performance* nos ha dado eso,

herramientas para mostrarlo con fuerza, no disminuido sino con fuerza, con... con incomodidad. (Colectiva Caminando, reunión grupo, octubre 13 de 2017)

“Nuestro cuerpo es materia pero también es espíritu. Este es un espacio de sanación de cuerpos y sanación de espíritus. Si nosotras decimos eso, piensan que somos una secta o algo así... (risas), pero no se trata de eso. Hemos aprendido que la espiritualidad es una de las cosas que debemos cultivar y que nos han obligado a negar y hasta a quitar de la vida y de la conciencia hablada. No se habla de eso porque se cree poco serio. En nuestras experiencias de vida nos hemos dado cuenta que muchas cosas nos han quitado la alegría, la afectividad, que nos han quitado la fe y la confianza en nosotras mismas. La espiritualidad devuelve a nuestros cuerpos una actitud relacionada con lo afectivo, con el respeto a las diferencias. Es una forma de romper con esa educación en torno al miedo, nosotras crecimos con miedo, con la idea del pecado, de la culpa y eso es todo un proceso. Nosotras somos muy duras con nosotras mismas, mantenemos este asunto de “nunca se te queda bien” y eso repercute en la manera cómo te relacionas con los demás. El cuerpo-espíritu nos permite entender la lucha femenina desde otro lugar, desde el que nos da la vivencia del dolor, pero también de la potencia creadora que es el *performance*. (Colectiva Caminando, reunión grupo, octubre 25 de 2017)

Aunque no fue un concepto que se trabajaran siempre, debo reseñarlo en este apartado porque tuvo un lugar importante en una de las largas conversaciones con la Colectiva, el cual pude entender mucho después, en una charla informal, tras la actividad

del 25 de noviembre. Sobre un lugar común, ser mujeres, se construye la posibilidad relacional de trabajar con mujeres indígenas, mujeres trans, negras, nicas, pero también con hombres y hombres trans. Por ello, este es un grupo de mujeres, para mujeres y para la sociedad.

Diferencia. “La diferencia se construye en cada contexto... Lo normal no es lo homogéneo, lo normal es la diferencia. Por ejemplo, yo me críe en una casa en la que la equidad era lo cotidiano, en la que las cosas del hogar se hacían entre papá y mamá; yo vine a saber que eso no era normal cuando entré el colegio y conocí otros casas, otros hogares. También yo estudié en un colegio que había sido de hombres y cuando ingresé, pues había mayoritariamente hombres, y yo ya sabía que yo no quería ser vista como conquista, y por eso me esforcé para sobresalir por mi inteligencia, porque eso me ponía en condición de igualdad y respeto; si hubiese estudiando en un colegio de mujeres, eso habría sido de otra forma, sobresalir, ser inteligente me habría puesto en un lugar de competencia”. (Colectiva Caminando, reunión grupo, octubre 13 de 2017)

“La diferencia está en todo lado y nos reta a entenderla. Hay diferencias de diferencias, algunas que se entienden más que otras, pero están en lo cotidiano. Aprender de ellas en un mundo de reglas que son iguales para todos, como aprender al mismo tiempo, los mismos contenidos; ir a descansar o al baño al mismo tiempo y así, eso es lo que nos enseña la escuela. Nos dice que así somos homogéneos y nos borran de la cabeza la idea de la diferencia, nos hacen olvidar

que estamos en una sociedad con muchas personas multiversas”. (Colectiva Caminando, reunión grupo, octubre 13 de 2017”

“Nosotras somos muy diferentes, nos une la fraternidad, la sororidad, pero ella no nos invisibiliza en lo que cada una es... Una es auxiliar de Odontología, la otra es abogada, la Meli es actriz de teatro... cada una, incluso en sí misma, es diferente. Yo trabajo y soy profesional en el área de la salud, pero también soy poetiza y tengo a mi hijo y tengo a mi compañero. Otras mujeres de la Colectiva no quieren siquiera pensar en tener hijos o hijas, no conciben la vida en pareja con un hombre y así... pero esas diferencias nos ayudan a enlazar más historias, más fuerzas, más posibilidades para comprendernos y para trabajar”. (Colectiva Caminando, reunión grupo, octubre 25 de 2017)

“Entonces, reconocernos así es encontrar formas diferentes de trabajar, no dejarnos llevar por el inmediatez, que también puede violentar, violentar los ritmos individuales, a las personas. Es encontrar formas diferentes al trabajo productivo del capitalismo y enfatizar en el trabajo por el gusto, por la pasión, sabiéndonos unas y diferentes. Entonces sabemos que estamos en una sociedad, machista, patriarcal, homogénea, pero podemos ser diferentes y eso lo vamos aprendiendo, lo vamos interiorizando. No es fácil, no es a veces correcto, pero eso es parte de la lucha, de la tarea”. (Colectiva Caminando, reunión grupo, septiembre 20 de 2017)

Lo personal es político y lo privado es público pero, a su vez, lo público alimenta lo privado y lo personal. En ese circuito se mueven las acciones de la Colectiva,

que no solo son actos performativos puntuales, sino que se incorporan a la reflexión y a la comprensión de lo que hacen.

Público/privado. “Nuestro trabajo se junta con otras propuestas que ayudan a pensar la vida misma. Nosotras actuamos fuertemente en lo político, en lo público, visualizando los feminicidios, mostrando el machismo, la violencia de género, pero sabemos que esto debe pasar por otros asuntos que atañen a nuestra vida íntima/privada, pero que tienen repercusiones en lo público. Por ejemplo, hemos venido trabajando con estas chicas de México sobre la menstruación consciente, que pasa por la reflexión sobre los estigmas, ¿ves? Es una convocatoria a que pensemos a qué se nos ha señalado y juzgado por un proceso natural como la menstruación, pero al mismo tiempo se comercializa con ella, entonces de qué manera pensamos en este proceso de una manera diferente, de que hace parte de nuestros cuerpos de mujeres y que no es algo malo o que se debe esconder y, por el contrario, debemos entender y conocer muy bien. Esto va pegado a cambiar hábitos que nos dañan, que maltratan nuestros cuerpos, como el uso de las toallas sanitarias comerciales o los tampones y cambiarlas por dispositivos como las toallas de tela o la copa menstrual, que son más amigables con el medioambiente y con nuestra corporalidad”. (Colectiva Caminando, Reunión planeación actividad en Hojanca, noviembre 23 de 2017)

“Que nos maten en la casa o en la calle no es un asunto menor, pero se minimiza con asuntos de la vida privada: la falda que llevaba, la hora en la que andaba, el

lugar en el que estaba. Tenemos que enseñar a la sociedad que no es por nosotras, sino por él... la forma de pensar machista que pasan estas cosas. Pero mientras tanto, tenemos que visibilizar y aprender también a defendernos, a sacar las garras... Por eso, fue interesante el taller y el movimiento que hay sobre Autodefensa feminista. Nosotras tomamos el taller con una mujer salvadoreña que vive ahora en México y que son métodos de defensa personal, pero con un enfoque feminista. Estos talleres se trabajan en el marco de la violencia contra las mujeres, entonces no es solo que sepan golpear y defenderse de agresiones, sino que se aprenda a reconocer la violencia, se trabaja en la autoestima, conectarse con nuestros cuerpos y, por supuesto, con las discusiones feministas. Son otras formas de acuerparnos, de encontrarnos y seguir compartiendo historias, experiencias, potencias... Son métodos de trabajar los empoderamientos individuales y colectivos". (Colectiva Caminando, reunión preparación intervención en San José, octubre 27 de 2017)

“Nosotras hacemos normalmente convocatorias a través de nuestro Face... nos encontramos con grupos y con esos otros saberes y nos unimos para juntas convocar a los talleres. La verdad llega mucha gente, porque lo que hemos visto es que muchas de estas cosas se hacen pero de manera comercial, entonces son muy costosos y pues la mayoría de la gente no puede asistir... casi siempre nuestros talleres son gratis o a muy bajo precio, para ayudar a las compañeras que vienen de otros países para sus cosas de comer o de transporte, ¿verdad? Pero no se trata de lucro, sino de abrir espacio para pensar en nuestra condición

de mujeres, entonces llega mucha gente, muchas mujeres. De esa manera, entonces ponemos a circular en la sociedad preguntas y... sacamos de lo netamente individual y personal asuntos cotidianos y naturalizados, como la violencia hacia las mujeres. Las volvemos grito en la calle o normas en las leyes... Las convocatorias son formas de poner en lo público algo de lo que se avergüenza y se lo esconde, que se vive en silencio. Entonces es tomarse la calle, mostrar y decir ante todo ese silencio y dolor que se aguanta en lo privado”. (Colectiva Caminando, reunión grupo, septiembre 20 de 2017)

7.3.5. *Siwo Alar*

Jóvenes trans que también sienten su lucha desde el cuerpo y desde el silencio. Un silencio que se rompe, pero con formas distintas de irrumpir en él. Como ya se planteó en otro momento, es el acompañamiento, la experiencia compartida, su lugar de reflexión permanente. No es solo un asunto de decirse cosas, sino de ayudar a caminar por senderos conocidos por otros; sin embargo, no sientan cátedra, sino que van construyendo junto a los que inician el camino.

Acompañar. “Hemos buscado que el grupo sea como un... un referente, como un lugar para llegar de quienes están en el tránsito en un tema que aún está solapado, ocultado. Jean, Tomás y Mike somos como esas figuras visibles de unas situaciones que se viven en silencio. Nosotros nos mostramos, nos hacemos visibles en el ámbito de lo público y entonces... otros se acercan porque encuentran cercanía y confianza... cuando se presentan a la luz pública una lucha,

una historia muchos encuentran eco, la gente se acercan tímidamente... no siempre en el primer evento o actividad, sino en un ejercicio de convencimiento y de ganar fuerza, valentía, porque nunca se está seguro de dar el paso o de compartir con similares en esta transformación”. (Swio Alar, reunión del grupo, 3 de octubre, 2017)

“Acompañar no es obligar, no es convencer, no es someter... es estar ahí. Acompañar es mostrar la propia experiencia y dejar ver los temores, los dolores, las decepciones y cómo se superaron... pero animar a buscar la propia experiencia y la propia manera de vivirla, pero no en soledad. Nosotros creemos que quizás eso es lo más importante del grupo, que la gente no se sienta sola en un proceso que es individual, pero que cambia todo alrededor: a tu familia, a tus amigos, a tus compañeros de trabajo... es un proceso que puede llegar a ser muy doloroso por la incertidumbre, las dudas y las preguntas que asaltan constantemente. Acompañar es entonces saber que hay alguien que está ahí para sosegar y para tranquilizar ante las dudas, pero no para hacerle el camino a uno. Cada quien debe vivir su experiencia, cada quien tiene que comprenderla, porque solo así se puede después visibilizarla y, sobre todo, acompañar a otros y acompañar las luchas en lo público.... Cuando se entiende que es un proceso de cada quien, pero que es compartido por muchos, entonces se hace conciencia política, porque se entiende que no tendría que ser ni doloroso ni en soledad. (Siwo Alar, reunión del grupo, noviembre 6 de 2017)

De manera muy particular, en este colectivo la idea de visibilizarse tiene una connotación diferente. Si para otros grupos la calle y las puestas en escena en los espacios públicos son su forma de mostrarse y dejarse ver, para Siwo Alar la esfera pública sucede de manera importante en la academia y en los medios de comunicación. Dos de sus miembros se han especializado en temas que importan a esta y, por ello, son constantemente invitados como panelistas a debatir y a compartir o a “hacer charlas” en universidades o escenarios que convocan a académicos o activista sociales. Visibilizarse es para este colectivo una manera de posicionarse desde un lugar que cuenta con legitimidad social.

Visibilizarse. “Visibilizarse es una forma de hacer incidencia política, luchar por los derechos humanos, particularmente de los hombres trans y de las personas trans en general, implica que te crean y que le den seriedad al tema. No podemos presentarnos como personas que hablan y hablan sin saber o sin tener fundamentos... no. Tenemos que abrir espacios que la gente escucha porque saben que son serios, y las universidades son esos espacios o los medios de comunicación, aunque a veces se les critique, a los medios se les cree. Es aprovechar a nuestro favor el... como diríamos... el lugar de legitimidad, de reconocimiento, el valor social que tienen la universidad y los medios para hacer circular conceptos, ideas, luchas y buscar cambios en la sociedad. Desde el cambio de mentalidad hasta lo que hacemos en las leyes. Como decíamos otro día, este es un proceso que se vive en silencio y que agobia y puede llevar incluso

al suicidio... hacernos visibles es decir que no hay nada malo en nosotros, que hay otros que saben lo que estás sintiendo y que se están cosas para que tus amigos o familia te acepten y te respeten”. (Siwo Alar, reunión grupo, 14 de noviembre de 2017)

“Para nosotros ha sido importante saber cómo dirigirse a un público, cómo circular información, cómo generar procesos de visibilización. Hemos aprendido estrategias. Por ejemplo, sabemos que Tomás es serio, da mucha confianza sobre lo que sabe, tiene autoridad académica, entonces es quien más se expone en los eventos de las universidades y en los medios. Yo [Jean] soy como más fuerte, más beligerante, entonces como que me reconocen más en los eventos culturales y en los de activismos. No es que solo Tomás vaya a esos eventos, sino que sabemos que se le reconoce y se valora... Es como hemos entendido y trabajado nuestra visibilización. No se trata solo de decir aquí hay un puñado de hombres trans, sino de decir aquí hay hombres trans formados, que tienen mucha conciencia social, que saben de lo que sucede en la vida pública. (Siwo Alar, reunión del grupo, noviembre 6 de 2017)

La Colectiva Caminando y Siwo Alar tienen en común la centralidad del cuerpo y la experiencia, como ejes de su accionar político; quizás por ello también resulta lógico que hayan sido, especialmente, los referentes de las epistemologías feministas, quienes aportan los elementos para construir su postura. Como expliqué en su momento, *el pensamiento de la diferencia latinoamericano* ha reflexionado sobre las mujeres y las

diversidades sexuales en la esfera pública de la sociedad y por ese camino ha puesto en escena la violencia, como instrumento de los discursos hegemónicos para silenciar y subordinar las distintas subjetividades genéricas. Rita Segato (2018) es explícita en afirmar que, a través de la violencia, se logra la apropiación de los cuerpos; intimidarlos, herirlos, castigarlos, vilipendiarlos, violarlos e incluso aniquilarlos constituyen maneras de mantener propiedad sobre los sujetos y lo que les rodea.

Por ello, la Colectiva sale a la calle a romper el silencio, porque en esa lógica de mantener separado lo público de lo privado se ha justificado la agresión en la casa, de la pareja, del padre, etc. Sus *performance* devuelven a la sociedad, en su conjunto, la responsabilidad de proteger a las mujeres contra esa violencia naturalizada. Una violencia que Siwo Alar encuentra también en los sistemas de justicia que obedecen a una clara tradición patriarcal y heterosexual, violencia que desconoce las identidades diversas en nombre de un discurso biologicista y naturalista sobre la sexualidad, el género y el sexo. Violencia que Nikita, Blas y otros colectivos y teóricos trans, queer y en discapacidad han denunciado como un ejercicio de objetivización de sus cuerpos y su ser “(...) que se entiende como un correlato de la desautorización y descalificación epistémicas y sus mecanismos han sido evidenciados y cuestionados también: infantilización, patologización, devaluación de la integridad moral e identificación con amenazas patriarcales (...)” (Blas, citando a Stone, 2019, p. 32).

Ante tal violencia, la estrategia de estos colectivos es la de re-existir: empoderar lo íntimo y privado para irrumpir en lo público, trazar un puente entre estas dos esferas de la vida que se complementan. Por ello, el acompañamiento, la sororidad, y el acoger

constituyen apuestas para revitalizar el espíritu, los ánimos y para fortalecer los lazos que permiten volver a la calle, a los medios masivos, a las conferencias, a la luz pública.

En esa misma línea, estos colectivos se enmarcan en las corrientes del *pensamiento de la diferencia latinoamericano*, que discuten las construcciones de otredad: mujeres, dominadas y violentadas y diversidad sexual, hombres trans. Sus apariciones públicas que, dicho sea de paso se sustentan fuertemente en medios de comunicación y el arte, buscan controvertir, incomodar, interpelar las posturas naturalizadas en torno a lo que es ser mujer/hombre, los roles que deben cumplir en la sociedad y el cómo deben comportarse. Desde este lugar impugnan la homogenización y discuten sobre la posibilidad de construir diversas maneras de ser hombre y mujer que no se apeguen a los cánones del discurso moderno. Nuevas feminidades, nuevas masculinidades que, ante todo, dignifiquen la vida y abanderen la diferencia.

7.3.6. *Astradomes*

Si hay una lucha que sea reconocida y altamente valorada en la sociedad costarricense, es la de las trabajadoras domésticas. En este momento hay más organizaciones que agrupan a esta población, pero cuando Astradomes comenzó eran un puñado de mujeres temerosas, “ignorantes” –como dice Rosita– pero convencidas que podían mejorar sus condiciones laborales. Se abrieron camino entre el poder de quienes las empleaban, entre quienes las discriminaban por su oficio o procedencia y por su condición de mujeres.

Resulta muy difícil describir en Astradomes esto que he denominado conocimiento propio porque, a diferencia de los espacios que tuve con los demás colectivos, no tuve oportunidad de asistir a un encuentro propio de Astrodomes. Llegué en una época del año en que Carmen y Rosita -y en menor medida Adela y Sara- están en actividades que las conectan con organizaciones externas (invitadas a otros eventos) y no aquellas en las que convocan a las asociadas. Con el grupo ampliado participé en varios eventos de capacitación.

Por lo anterior, recojo como uno de sus saberes más importantes aquello que ya he mencionado en otros momentos y que tiene que ver con la capacidad para ver de manera muy orgánica su lucha con otras diferencias y su saber para dialogar/negociar con instancias gubernamentales y otros sectores de la sociedad. Así pues identifico en ese hacer la interseccionalidad y la intersectorialidad como saberes particularmente explícitos y transversales en el hacer de Astradomes.

Interseccionalidad/Interinstitucional. “En Costa Rica hay muchas organizaciones de migrantes y, de hecho, nosotros tenemos mucha relación con el Servicio Jesuita para migrantes que son de sacerdotes y ellos nos dieron capacitaciones para nacionalizarnos. ¿Y eso por qué es importante? Porque nos cuesta mucho dinero renovar la cédula de residentes. Cuando ya llevamos más de diez años nos cambian la cedula cada cinco años, pero eso es mucho trámite y muy costoso, y eso es como más de 200 dólares, y si uno logra la nacionalización, pues ya no se va a pagar todo eso. Entonces cada vez que hay

algo que se relaciona con los migrantes pues también corremos la voz: ya tenemos las redes, tenemos grupos, tenemos WhatsApp”, tenemos todo. Logramos, por ejemplo, tener representantes de la sociedad civil en el consejo de gobierno. Ser migrante nos pone en una situación de mayor vulnerabilidad. Si yo soy nacionalizada, pues ya tengo acceso a muchos servicios, y si tengo la residencia, pues a algunas cosas, pero si mi nivel migratorio es cero, pues no tengo derecho a nada, estoy... estoy en el aire. En Costa Rica pues la mayor población de migrantes son nicaragüenses, luego están los colombianos y en tercer lugar son haitianos y así. Entonces eso, eso debe tenerse en cuenta, hay que luchar por varias cosas al tiempo, como unir esfuerzos porque si logras lo del trabajo estás mal por ser migrante, y si no es eso es por ser mujer, y si no, porque estás mayor. Nos toca pensar siempre como en todas esas cosas, nos toca estar pendiente de esas leyes y todas se las damos en capacitaciones a las compañeras”. (Astradomes, comunicación personal, Carmen, 20 de octubre de 2017)

“Me llama la atención como Carmen hace énfasis en que hay muchas compañeras de Costa Rica y de Cali que “ya están grandes” [personas mayores] y que han luchado mucho por la Federación en cada país. De aquí me dice que entonces no es solo que sean mujeres que han trabajado toda la vida en el servicio doméstico, sino que ahora son mujeres grandes que necesitan descansar, muchas no tienen ahorros para vivir. Entonces, “lo que nosotras pensamos con

este trabajo es pensar hacia el futuro, que somos mujeres, extranjeras, trabajadoras del hogar y mayores... ¿si me entiende? Son muchas cosas que se ...unen y esa es nuestra lucha, porque ahorita que somos jóvenes todavía una trabaja y hace pero después... por eso, lo del seguro no es algo pequeño es algo muy importante al futuro; pensar en cuando ya no podamos trabajar, como Rosita”. (Astradomes, comunicación personal, noviembre 30 de 2017)

“Carmen: Nosotras no somos un sindicato, sino una organización que hemos luchado por muchos derechos que son de interés para otras mujeres o para otros trabajadores. Por eso, siempre nos relacionamos también con los sindicatos y por eso nos conocemos, porque estas luchas compartidas nos han cruzado muchas veces en el camino. Yo le quiero dar la palabra a Rosita para que ella nos presente algunos elementos de esta nueva lucha que ganamos que es el seguro por medio tiempo.

-Rosita: A mí siempre se me catalogado como una persona peliona [voces del público], luchadora. Bueno luchadora y peliona, porque si no luchamos, no existimos, si no tenemos la persistencia, no se logran las cosas. Nosotras hemos tenido eso de ser luchadoras, constantes, persistentes. Ese es el ejemplo que he dejado de mi parte a Astradomes después de 26 años y que fui una de las veinte fundadoras que no claudicamos y que las compañeras han seguido el ejemplo. Digo ejemplo porque así es. Como ya lo dijo Carmen, ella ha aprendido de mí y de otras compañeras y ahora ella también le enseña a otras compañeras. (...) Lo del seguro que ha sido una lucha de muchos años no es solo para nosotras,

inclusive para una trabajadora que va a cuidar a un adulto mayor, a adulta mayor va por horas o quienes cuidan niños les puede servir también este reglamento que nosotras logramos sacar. Lastimosamente, no lo pudimos copiar para darlo una a una pero lo dejamos aquí para que lo conozcan y tengan el conocimiento de cómo asegurar a esas trabajadoras por medio tiempo y por horas. Por eso, nos invitaron hoy porque estos logros son para todas las mujeres. (Astrodomes, reunión del grupo, septiembre 4 de 2017)



Figura 20. Intervención de Astrodomes en el Encuentro Agenda política de personas con discapacidad, diciembre 2017. Tomado de archivo personal (Rojas, 2017).

“Sonia: En varios momentos de esta conversación has mencionado a la población migrante y al trabajo con la Dirección de migraciones, ¿en qué momento esa condición de ser migrantes le da una forma o un sentido diferente a la lucha que ustedes estaban haciendo?”

Rosita: No, pues eso fue que se fue viendo porque inclusive cuando fuimos a hablar con diputados el descaradamente nos dijo: “¡Ay pero cómo van a lograrlo ustedes! Si no son votos por ser migrantes”. Sin embargo, él después lo hizo, porque yo en un periódico lo denuncié, le saque un montón de cosas ahí en el periódico”. (Astradomes, Comunicación personal, Rosita, noviembre 29 de 2017)

“En todo caso, la diferencia en ser migrante es que los migrantes tienen un poco más de... experiencia porque hay organizaciones como la de migrantes nicaragüenses, esta otra que es de mujeres migrantes, pero eso salió después. Cuando nosotras iniciamos, nada que ver con los migrantes. Esas luchas vinieron saliendo después de nosotras. Lo que pasa es que primero nos encontramos como trabajadoras domésticas, luego vimos que éramos todas mujeres y después que la mayoría eran nicaragüenses; por eso, fuimos uniendo luchas que entonces no solo con el Ministerio de Trabajo sino que con la Oficina para las Mujeres y que con la Dirección de Migraciones y así... eso se fue dando, en la lucha, ahí aprendimos”. (Astradomes, Comunicación personal, Rosita, diciembre 1 de 2017)

“Carmen me habló de cómo funcionaba en Colombia la Organización, quiénes estaban al frente de la misma y me conversó largamente sobre unas particularidades de las trabajadoras domésticas en mi país; después me hizo un panorama de la condición de las mujeres en otros países describiendo similitudes y particularidades. Me dice que con la Oficina de Migración han podido identificar a mujeres no solo nicaragüenses sino de El Salvador y Guatemala y que cuando ella ha viajado a los congresos que reúne a las Direcciones de los

diferentes países, ha hecho el esfuerzo por hablar con las representantes de El Salvador y Guatemala, para conocer y entender más lo que hacen y las condiciones de las esas mujeres en Costa Rica”. (Astrodomes comunicación personal, Carmen, 10 de noviembre 2017)

Ahora bien, por las características del grupo –en otro momento expliqué que tiene una organización más formal e institucional– y por quienes lo constituyen (mujeres migrantes en su mayoría que solo cuentan con los domingos para encontrarse) se puede evidenciar que su saber está mucho más ligado al saber/hacer que al desarrollo de conceptos. Como ya lo dejé reseñado en apartados anteriores, este colectivo posee un importante y profundo conocimiento de las normativas y las leyes relacionadas con el trabajo y la migración; sin embargo, en mi comprensión del grupo, su saber más importante está en la manera de moverse por los espacios institucionales, cómo sus integrantes dialogan con esos escenarios, los caminos que han aprendido que deben realizar para lograr transformaciones a las leyes y, desde ahí, en la vida de las mujeres trabajadoras domésticas.

Por ello, más que conceptos, son asuntos y formas de operar que se constituyen en saberes muy arraigados y fundamentales para la sostenibilidad de esta organización que tiene más de 20 años de existencia. En torno a esto, Rosita y Carmen mantienen contundencia y fuerza en sus acciones, pero al mismo tiempo carisma y humildad para volver sobre lo que se ha hecho.

“Sonia. Después de tantos años, 20 en esta lucha permanente ¿qué le queda a Rosita?.

Rosita: Yo agradecida, aprendí de las mujeres, porque no es que yo sé todo, yo también aprendí de ellas, me dejaron muchas enseñanzas, en el sentido de que tenemos que trabajar por la diversidad y en la diversidad, que no todas somos iguales, que no todas somos como uno pretende. Digamos como fui yo que peleaba, que iba, que hablaba, yo antes le decía a Carmen que quería que todas fueran así pero no, no es así. Hay que aprender de la diversidad. También en ser insistente y persistente, hay que luchar y echar pa’ lante. Yo quisiera que fueran como yo fui (risas), guerreras, insistentes, persistentes. Pero bueno, ahí está la asociación y hay que echar pa’ lante, porque si no la casa se pierde y la coge del Estado, pero que cada una sea lo que quiere en la asociación y que siga sintiendo que ahí tiene un espacio. Yo espero que lo ganado no se pierda que haya alguien que siempre quiera seguir aunque es difícil, yo sé pero hay que hacerlo”.
(Astradomes, Comunicación personal, Rosita, diciembre 1 de 2017)

Astradomes tiene una alta visibilidad en los medios de comunicación, no porque sea una acción planificada desde la organización, sino por sus conquistas en la esfera institucional; sin embargo, los medios no son su mayor fortaleza. Tienen una página web que no se actualiza con frecuencia y sus convocatorias y comunicaciones internas se hacen a través del WhatsApp. Tanto Carmen como Rosita son frecuentemente invitadas como expositoras y panelistas en mesas de trabajo, particularmente en grupos de

activistas cuya experiencia se valora mucho y se coloca como ejemplo para emular en otras luchas, como fue el caso de la mesa de discapacidad a la que asistí con ellas.

Sin duda, Astrodomes tiene una organización más tradicional que responde a la lógica de afiliadas, de roles establecidos (presidenta, vicepresidenta, etc.), que ha empezado a generar tensiones dentro del colectivo, pues Carmen y Rosita sienten que llevan la mayor carga del trabajo al ocuparse de casi todos los frentes: lo administrativo, la gestión, la capacitación y la incidencia en las leyes. A pesar de su estructura formal que quizás la ubica más en los colectivos sociales de los 80 y 90, su experiencia nos sirve para argumentar la manera como incluso organizaciones más rígidas han ido girando hacia lógicas que les permitan mayores posibilidades de actuar en conjunto con otros y con otras.

Así entonces, lo que inició bajo la etiqueta (identidad) “trabajadoras del hogar” ha tendido puentes con las luchas de migrantes, las discusiones feministas y las reflexiones en discapacidad (esto último por las condiciones de salud que termina afectando a muchas mujeres, ya sea por su edad o por los trabajos que deben realizar). Este colectivo en particular no ha construido un discurso académico en torno a esos debates, pero se ha insertado en ellos y los ha apropiado y usado para convocar, motivar y sobre todo, unir esfuerzos no solo nacionales sino internacionales.

Si hay un colectivo, de los seis que participaron en esta investigación, que traspasa fronteras, es sin duda Astrodomes. Sus intervenciones y participaciones en otros países no son casuales, espontáneos, ni esporádicos, hacen parte de su accionar permanente gracias a dos cosas: están en la Secretaría General de la Confederación

Latinoamericana de Trabajadoras del Hogar que funciona en toda Latinoamérica y han establecido relaciones con organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Organización Internacional de Migraciones (OIM), a través de proyectos financiados por ellos.

Sin que sea un discurso transversal y trabajado de manera explícita, las relaciones en red con organismos internacionales de diferente naturaleza, como los ya mencionados, han colocado a Astrodomes en una línea de los estudios transnacionales –insisto, sin que ellas lo expliciten o lo hayan pensado así– e incluso en las perspectivas sur-sur, que se puede encontrar en la apropiación de las realidades que sus integrantes tienen respecto a lo que pasa en otros países de la región, como lo narrado por Carmen sobre las mujeres salvadoreñas y guatemaltecas en Costa Rica.

Como expliqué al inicio de este apartado, transcribí estos saberes casi sin intervención mía, porque creí necesario dar cuenta de la coherencia en la construcción de estos conocimientos que son propios de cada colectivo y, que como se vio, aunque compartan un concepto –como el territorio o lo público y lo privado–, tienen matices en cada grupo porque están íntimamente relacionados con su hacer. Es decir, que son conceptos, conocimientos que han emergido en el seno de los colectivos mismos.

Ahora bien, ¿cómo emergen?, ¿cómo es que están allí? En el proceso de diálogo con mi directora, ella hacía esta pregunta y me indicaba si acaso era algo que yo como investigadora había propiciado, asunto que me parece muy importante aclarar. Todos estos conocimientos son ejercicios que los colectivos han ido construyendo en su larga o

corta trayectoria; algunos de ellos los tomé de su página *web*, o sus redes sociales; otros, transcribiendo lo que escuché cuando asistí a sus actividades (por ejemplo, en las conferencias de Astradomes o de Siwo Alar, en la actividad del Parque de Hojancha con la Colectiva, en el taller de permacultura de IBI-Tekoa, en la reunión del Comité de impulso de Corcunpaz o en la minga para la Escuela Eutimia de Fortaleza, etc.); muchos aparecieron en los ejercicios que acordamos que yo haría como parte de mi compromiso con ellos (entrevistas a personas mayores, a las fundadoras) y, finalmente, la gran mayoría de estos saberes fueron haciéndose presentes en el proceso de acompañamiento que realicé con cada grupo, en los que tenía largas conversaciones o en las que escuchaba sus charlas con otras personas.

En este ejercicio de acompañamiento pude evidenciar que muchos de estos saberes se explicitan en, por ejemplo, los espacios de “evaluación” o “balance” (los que denomino más adelante como parte del proceso reflexivo y que son del saber/hacer) que operan como formas de mantener discusiones compartidas, formar a los/as nuevos/as integrantes, consolidar las apuestas y actualizar, justamente los conceptos. En algunas ocasiones, muy pocas en verdad, propicié que se explicitara uno de estos conocimientos, como en el caso de femicidio con la Colectiva (porque yo lo conocía como feminicidio) o las nociones de tiempo que insistentemente aparecían en las conversaciones con IBI-Tekoa.

Por ejemplo, los encuentros en la casa de Jean con Make y Tomás (Siwo Alar) para elaborar el proyecto con el que participarían en una convocatoria para buscar recursos, sirvieron para formalizar sus apuestas y sus comprensiones sobre los diferentes

aspectos de la propuesta que querían presentar; en torno a esto ellos generaban muchas discusiones de lo que han venido haciendo y de cómo entendían una u otra cosa. Algo similar pasó con Carmen y Rosita, quienes también me pidieron que les ayudara con la formulación de un proyecto para una convocatoria (algo que surgió pues no estaba planificado). También en los talleres de IBI-Tekoa, Corcunpaz o Fortaleza aparecen varias de estas reflexiones. También en diferentes productos de comunicación como los programas de radio de la Colectiva.

Insisto que hice un ejercicio de análisis que me implicaba separarlos del hacer, lo cual hace más difícil su comprensión, pues es en esos escenarios de estar con los demás accionando sus prácticas, en los que afloran y cobran sentido. Esa complejidad fue la que me llevó a transcribirlos sin mucha discusión de mi parte y separarlos para poder evidenciar su riqueza con el riesgo de quitarles potencia. En todo caso, en el siguiente capítulo en el que doy cuenta del hacer, muchos de estos conceptos nuevamente se evidencian dentro de sus prácticas concretas.

También debo decir que no todos los colectivos han hecho un ejercicio de sistematización o formalización de estos saberes (algunos como la Colectiva, Fortaleza y Siwo Alar tienen documentos escritos por su propia cuenta, que han resultado de trabajos con otras organizaciones o que se formalizan para presentar proyectos), otros lo han hecho para elaborar productos como sus conferencias, notas de prensa o material pedagógico, pero la mayoría se conversan, se dicen en voz alta, se transmiten oralmente en el encuentro, en el carnaval, en el *performance*, etc., desafiando también las maneras de circular esos saberes.

CAPÍTULO VIII - DEL SABER/HACER: PEDAGOGÍAS ALTERNATIVAS

Este capítulo recopila algunas –solo algunas– prácticas que permiten ver un saber que es acción, un conocimiento que se pone de manifiesto en las formas del hacer. Para ello he organizado el material en cuatro categorías. Inicialmente, una metodología explícita y transversal –aunque de manera distinta– a los seis colectivos, relacionada con el recorrer, transitar o caminar con los pies o con los cuerpos; posteriormente, hablaré de la experiencia como eje que conecta con otros y produce pensamiento; y finalmente, la práctica de revisar, volver sobre lo que se hace que aparece como reflexividad, evaluación, balance.

Decía como introducción a este apartado, que los colectivos –o por lo menos muchos de ellos– han ido estableciendo una relación de más paridad con las instituciones académicas que definen una manera particular para el trabajo conjunto. Por ello, acompañar sus procesos o desarrollar una investigación de sus prácticas pasa por un importante ritual de aceptación –diferente en cada colectivo–, que pareciera, en muchos casos, poner a prueba a los investigadores para medir su confiabilidad y también su capacidad para, literalmente, embarrarse los pies.

Así, en las primeras reuniones que tuve con los colectivos para explicarles qué era lo que quería hacer o qué buscaba la investigación, fui interpelada para indagar cosas sobre mí; no sobre mi experiencia laboral o mis títulos académicos, sino mis condiciones de apertura, mis sensibilidades sobre sus luchas.

Estoy en la primera reunión con Corcunpaz, están todos sus integrantes y después de escucharme sobre lo que pretendo hacer y cómo hacerlo, Rafael me interrumpe de manera abrupta y me dice: pero usted si sabe algo del campo, porque yo vine cuatro horas caminando. Camino y hago cátedras de la vida. Conozco el campo, conozco las semillas, busco las que se están perdiendo y tengo... esa ... esa cercanía ¿y usted? ¿Es guapa para caminar, sabe algo del campo?”

La pregunta me tomó por sorpresa así que eché mano de mis raíces: Yo soy ciudadina; nací y crecí en Bogotá -Le dije. Sin embargo mi madre y mis tías son campesinas, de Miraflores, Boyacá⁸¹ y tengo una conexión con esa región desde muy pequeña pues allí pasaba siempre mis vacaciones. Luego le conté lo que hacía en Miraflores y le dejé claro que, a pesar de eso, no puedo decir que soy conocedora del campo pero si tengo gran sensibilidad a las cosas que allí suceden. (Corcunpaz, reunión grupo, febrero 16 de de 2019)

Lo anterior se explica por dos razones: la primera, como se dijo antes, por la desconfianza que en algún momento se desarrolló con la academia debido a sus prácticas extractivistas. La segunda, por el carácter mismo de los conocimientos que están en el seno de los colectivos y que no solo aluden a los que se pueden recuperar de manera tangible, como conocimientos populares, ancestrales, académicos o especializados, etc., sino que se refieren a “las formas de hacer”, las cuales no suelen estar escritas ni hablarse

⁸¹ Boyacá departamento de las montañas Andinas de Colombia, limítrofe con Bogotá. Miraflores es un municipio de Boyacá a unas ocho horas de Bogotá.

directamente, sino que se “descubren” en lo cotidiano, solo bajo sus términos. En tal sentido, se requiere “poner se en obra”, “arremangarse las mangas” o “embarrarse los zapatos”⁸². Dado lo anterior, lo que describo ahora son, por darles un nombre, saberes del hacer que están cercanos a procesos pedagógicos/metodológicos y que se despliegan de diferentes maneras en las prácticas de los colectivos: un saber/hacer.

Argumentaré que este saber/hacer de los colectivos se constituye en una pedagogía, una manera de “enseñar”, una forma de socializar, actualizar y producir nuevo conocimiento desde la experiencia vital, por ello, apoyaré mi reflexión en el concepto de pedagogías decoloniales que desarrolla ampliamente la norteamericana/ecuatoriana Catherine Walsh. Para ella, las pedagogías decoloniales permiten la configuración de “metodologías organizacionales, analíticas y psíquicas, que orientan rupturas, transgresiones, desplazamientos e inversiones de los conceptos y práctica heredadas” (Walsh, 2013, p. 64), entendiendo por “heredado” el saber de la escuela formal occidental que no solo invisibiliza otros saberes sino maneras de conocer diferentes a la lógica, el libro, la compartimentalización, etc. Lo pedagógico decolonial para Walsh es también una herramienta política para el reconocimiento y la reconstrucción de esos lugares otros que han sido invisibilizados y negados.

Para la autora, las pedagogías que se dan al interior de las comunidades son “prácticas, estrategias y metodologías que se entretajan con y se construyen tanto en la resistencia y la oposición, como en la insurgencia, el cimarronaje, la afirmación, la re-existencia y la re-humanización” (Walsh, 2010, p. 29), pues frecuentemente están atadas

⁸² Expresiones populares que en últimas significa acercarse a las dinámicas y cotidianidades de la gente, desde sus propias prácticas.

al deseo de transformar escenarios que no se quieren perpetuar: la muerte de saberes populares, el abuso y la violencia a las mujeres, la discriminación a las diversidades sexuales, las condiciones indignas del trabajo, entre muchas otras. Estas pedagogías también se plantean contrarias al sistema educativo de Occidente, que expulsa por su rigidez y también por su disciplinamiento. Como lo vimos anteriormente, una lógica de enredarse no admite los horarios inflexibles ni el autoritarismo del conocimiento, sino que demanda justamente una *ecología de saberes* en la que no solo estén presentes muchos conocimientos, sino muchas maneras de conocer.

En ese marco de reflexión, para la descripción de estos *saber/hacer* he hecho uso de algunas *palabras/frases/conceptos* con las cuales espero visibilizar su complejidad, aunque soy consciente que su comprensión puede escapar a este ejercicio de escritura pues, justamente, involucran la experimentación, el hacer.

8.1. *Recorrer, transitar: pensar con los pies*

En contravía del discurso moderno en torno a la razón como eje fundamental del conocimiento –y que se ubica en la cabeza–, para muchos colectivos, en el cuerpo y todos sus sentidos está la posibilidad de conocer: en los pies que habilitan el desplazamiento físico dentro de un espacio, y en otros órganos que permiten recorrer los significados, símbolos e historias construidas en y para esos espacios. Ahora bien estos recorridos tienen diversas lógicas y objetivos dependiendo de los colectivos y sus apuestas. Particularmente, para quienes vienen trabajando en torno a luchas por el territorio, la manera de conocerlo es, como ellos mismos lo dicen, con los pies, caminándolo.

Los recorridos los hemos pensado no por la división política/administrativa sino por... cuencas que organizan al territorio en una lógica vital que es la del agua como principio, como columna vertebral que nos acerca a las concepciones que podamos llegar a tener. Porque es vital para nosotros mostrar y reconocer esos cuerpos de agua desde el páramo, desde las quebradas, desde las cuencas (...). Allí nos encontramos con las personas que han tenido sus propias reflexiones y sus propias vivencias del territorio desde esa relación con el agua, principalmente pero también con otros....otros actores del territorio". (Fortaleza de la Montaña, Jornada de planeación recorrido a las fincas, abril 14 de 2018)

Hay que empezar el trabajo yendo a las casas de los campesinos, el trabajo no es completo si ustedes no caminan el territorio (risas), bueno hay lugares que toca ir en moto por lo lejos y por lo montañoso, pero... pero lo que quiero decir es que hay que ir a buscar a los campesinos y conversar con ellos en su propio espacio, subir la montaña, embarrarse los pies. Ahí es en donde están los verdaderos insumos para entender el territorio" (Comunicación personal, recorrido hacia las fincas, abril 11 de 2019)

Sentir el territorio mientras se camina: ver el cambio de paisajes y colores, percibir el frío o la tibieza del aire, escuchar los silencios y las bullas, olfatear los aromas de las flores o la boñiga, trepar las altas montañas o atravesar pequeñas quebradas, perder

el aire subiendo la montaña o resbalarse en el lodo son, para los integrantes de los colectivos con apuestas en los territorios, la mejor manera de estudiarlo, entenderlo y comprenderlo.

Según Susana Barrera (2000), mapear los territorios ha sido una actividad casi tan antigua como la misma humanidad; en maderos, trozos de papel y otras superficies, el hombre ha tratado de plasmar referentes para moverse en la tierra, en el mar o en el cielo. El mapa como instrumento de poder ha estado al lado de emperadores, reyes y gobernantes de todos los tiempos y el qué y cómo se representa el territorio se ha ido modificando a través de la historia con el propósito de lograr la mayor precisión posible de los mismos. También los procesos de colonización de las Américas así como el expansionismo económico y político del capitalismo, contaron con la cartografía como una importante herramienta de representación de los territorios. Sin embargo, la rigurosidad y científicidad que otorgó a esta disciplina un aura de objetividad y neutralidad ha sido muy cuestionada en los últimos años.

La crítica que desde las ciencias sociales emergió para interpelar el conocimiento científico e instrumental como único, universal, objetivo y verdadero, también llegó a la geografía y a la cartografía. Así, de la materialización y objetivización que se hizo de los territorios como espacios que se podían mapear y cuyas convenciones universales permitían su caracterización, se ha girado a la idea de los territorios como espacio de relaciones que vincula componentes físicos, vivenciales, históricos y simbólicos que dotan de sentido la manera como se les define.

El territorio entonces no es preexistente a la cultura y a las relaciones sociales sino que es una construcción; es decir, que el territorio se produce. Según Raffestin (2011) y Capel (2016), esa producción es el resultado de la convergencia de prácticas sociales diversas (de producción, de acción política, de circulación, de comunicación, etc.) y de actores también diversos que se disputan no solo la posesión sino el significado de ese espacio simbólico. El territorio es entonces histórico, se transforma y se modifica como producto de esas múltiples relaciones afectando y cambiando también a quienes lo habitan. Produce y es producido en interdependencia con fuerzas de diversa índole: naturales, sociales, políticas, productivas, culturales, etc.

En línea con esta misma lógica, mapear no significa solo dar cuenta de las condiciones materiales de los territorios, sino que implica un reconocimiento, una resignificación de la historia y de los procesos que lo han configurado. Frente a políticas desarrollistas que solo ven recursos, los habitantes de un territorio ven tradición, legado, usurpación, lucha, vida, destrucción y muchas otras cosas que materializan formas concretas de vivir y de relacionarse. Desde esta mirada, el territorio es un ser vivo o como lo define Arturo Escobar es una “condición de posibilidad” que se define por las formas de relación que se establecen entre humanos y no humanos

El territorio se concibe más que como una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas (para el caso de comunidades afrodescendientes en Colombia, véase Escobar, 2010a). Para poder captar ese algo más, es crucial atender a las diferencias ontológicas. Cuando se habla de la montaña como ancestro o como entidad sintiente, se está referenciando una

relación social, no una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o son solo) relaciones instrumentales y de uso (Escobar, 2012, p. 13).

Así las cosas, entendiendo el territorio como sujeto viviente, resulta más claro por qué no se puede dar cuenta de él solo a través de una representación, de un mapa, sino que su comprensión debe pasar por el cuerpo, por los sentidos, por los pies. Los cinco colectivos⁸³ con luchas atadas a los territorios iniciaron su diálogo conmigo después de hacer una larga caminata, en la que se hablaba poco pero se conocía mucho.

Lo anterior tenía varias implicaciones: percibir el territorio con todos los sentidos y aprender así lo que significa para quienes viven en él; reconocer en el recorrido los cambios, las afectaciones, las dimensiones y los aspectos materiales y simbólicos que lo componen; reflexionar, conceptualizar, expresar el territorio a partir de la experiencia. No solo los campos, veredas, calles o senderos, sino las propias casas, fincas, de quienes los habitan hacen parte de estos recorridos. Para dar solo algunos ejemplos, con Fortaleza de la Montaña tuve caminatas de hasta cuatro horas seguidas, en medio de espesas neblinas propias de las madrugadas en zona de páramos, porque debía acompañar a los lecheros desde su ordeño hasta llevar su producto al centro de acopio. Con Corcunpaz tuve jornadas también muy largas para llegar a escuelas perdidas entre la espesa montaña y así comprender las travesías de niños/niñas y jóvenes para acceder a la educación; con IBI-Tekoa recorrí las veredas y realicé la caminata ecológica hacia el Monte Pionono para

⁸³ *Me refiero a los tres con quienes trabajé para la tesis doctoral: Corcunpaz, Ibitekoa y Fortaleza de la Montaña, pero también con quienes he tenido experiencias anteriores: Mercado Orgánico, Asopricor. Por eso, hablo en singular y en plural porque en las otras investigaciones estuve con un equipo de trabajo.*

sentir a “la Pachamama”; con la Colectiva Caminando, fui a varias de sus apuestas en las calles de San José y viajé hasta Hojancha para dimensionar y ver su trabajo; con Astradomes, fui a las casas de algunas de las integrantes de la organización, estuve en la sede y participé en varias de sus actividades en diferentes puntos de la ciudad.

En todos los casos, desplazarme a los espacios en que se llevan a cabo las actividades me permitió sintonizarme con sus territorios, reconocerlos, percibirlos y generar unas sensibilidades en torno a ellos. Muchos de estos asuntos no los entendí en su momento, sino en escenarios diferentes o incluso en la organización y sistematización de los audios. Particularmente, con Siwo Alar y Astradomes, no había realizado esta reflexión porque no recorrí con ellos ningún territorio específico como parte de la investigación; sin embargo, en la revisión de mis diarios de campo y de las grabaciones me di cuenta que el encuentro con Carmen en la sede, en la casa de Rosita o en algunos de sus eventos, así como mi llegada a la casa de Jean para encontrarme con Siwo Alar, me permitieron, como extranjera, familiarizarme y reconocer lugares de San José que no habría conocido e incorporado a mi experiencia de no haberme desplazado a ellos.

Como era un lugar nuevo para mí, me fui con mucho tiempo de sobra, previendo que fuese lejos, pero la llegada al lugar resultó más sencilla de lo que esperaba. Me sentía un poco nerviosa, no estaba muy segura de cómo debía tratar con hombres trans (ya lo había hecho con mujeres pero era la primera vez con hombres trans) y me asustaba un poco que fuera en la casa de uno de ellos (Jean)... Por esa razón, decidí que no iba a llegar temprano... así que me di varias

vueltas por el centro del barrio antes de tocar a la puerta. Como soy tan desorientada rodeé la casa para identificar lugares, colores, referentes que me permitieran ubicarme para cuando tuviera que regresar. Pronto me di cuenta que estaba a una cuadra de un estadio de fútbol (Después Jean me contó que se trataba del Estadio Ricardo Saprissa Aymá), que este día se encontraba cerrado. También me encontré con una especie de plaza de mercado en la calle que me hizo recordar los mercados móviles de mi barrio y empecé a sentirme más segura. Después de dar esa vuelta tan grande llegué a una avenida principal que intencionalmente quise dibujar en mi mente para ubicarme espacialmente pero me distrajo un Cosechas que me hizo sonreír pues sentí que me merecía una de esas deliciosas bebidas. Sin darme cuenta deambulé por el Parque Central, reconocí la Municipalidad y la Parroquia. Al cabo de un tiempo no solo me sentía más tranquila, sino que me resultaban familiares algunas calles y tiendas del barrio. Al final llegué a las 2:10 minutos. (Swio Alar, reunión del grupo, 3 de octubre, 2017)

Esta relación con el espacio me ayudó a redimensionar, por ejemplo, el tamaño de San José que, en principio, me parecía pequeño, pero también a darme licencias de cómo y por dónde moverme, no solo para encontrarme con los grupos, sino para mis momentos de ocio en la ciudad. Esta idea de “caminar” es central para algunos de estos colectivos que han hecho una conceptualización –para decirlo en lenguaje académico– de lo que ello significa:

Caminar el territorio es fundamental. No es lo mismo que trabajarlo y habitarlo. Caminar es una relación directa con la naturaleza. También hay un vínculo con la memoria. Al caminar se trabaja, entiende, y defiende la tierra y se hace por amor, no porque toca, sino porque sinceramente nace. Si no se camina ni se trabaja, es muy difícil entender el territorio. Para nosotros, hacerlo es parte del trabajo que hacemos con los nuevos integrantes, pero también con los y las investigadoras y se ha convertido en fundamental para el trabajo que hacemos con los chicos de servicio social del estudiantado⁸⁴. Los viste en la salida, puede que lleguen con pereza a cumplir, pero después de terminada la jornada es como si hubieran descubierto algo, están diferentes y nosotros aprovechamos esa sensibilidad que abre esas caminatas, para ponerlos en otras sintonías con el territorio. (Fortaleza de la Montaña, comunicación personal, Prada, octubre 17 de 2019)



Figura 21. Recorridos fincas vereda La Trinidad, municipio Guasca. Tomado de archivo personal (Rojas, 2019).

⁸⁴ Como parte del Programa Alianza para el Progreso (1972), en Colombia se implementó el Programa Nacional de Alfabetización, que buscaba abolir el analfabetismo en personas mayores que nunca habían accedido al sistema educativo. Además de personal capacitado en la educación para adultos, se vinculó a jóvenes de último grado de educación básica (grado 11) para acompañar este proceso. Cuando se alcanzaron las metas de alfabetización, este acompañamiento de los llamados “estudiantes de 11” se convirtió en el servicio social del estudiantado, el cual consiste en una actividad obligatoria de mínimo 80 horas, que debe hacerse en una comunidad, organización, institución o proyecto social y es requisito para graduarse (Resolución 4210 de 1992) y ratificado en la Ley 115 o Ley General de Educación (1994).

Una actividad obligada es la caminata al Pionono. No solo conlleva la idea de reconocer el paisaje y ponerse en relación con la Pachamama, sino que es un medio, diría yo, un medio de entender, de aprender, de... disponer la mente para el aprendizaje. Solo con discursos y con conferencias no es posible generar sensibilidades, es vital caminar, subir, sentir el frío y el viento de la montaña. Caminar es como.... un aprendizaje en sí mismo. (IBI-Tekoa, comunicación personal, Juan Carlos, junio 17 de 2018)

[#Recorriendo el territorio](#)

Video 7 Breve trayecto por carretera de Cundinamarca. Tomado de archivo personal (Rojas, 2018).

Para la Colectiva Caminando y para los tres grupos que trabajan en torno a luchas por el territorio, “caminar” es además un medio, un método de aprendizaje que vincula las sensaciones –lo que se percibe a través de los sentidos– y los ejercicios de racionalizar, reflexionar, verbalizar el territorio.

Cuando pensamos en el nombre de Colectiva Caminando, usamos el caminar como metáfora y realidad. De un lado, alude a nuestros caminos y tránsitos para entendernos mujeres empoderadas y liberadas de experiencias de abuso pero de otro significa ocupar los espacios con nuestros cuerpos, recorrerlos. Estar en la calle, incomodar con nuestras caminatas, con las consignas, con los atuendos; apropiarnos de lo público para expresar lo privado. (Colectiva Caminando, comunicación personal, octubre 13 de 2017)

[#MarchaHojancha](#)

Video 8 Marcha/performan Día Internacional contra la No violencia hacia las mujeres. Tomado de archivo personal (Rojas, noviembre 2018)

Muchos jóvenes no conocen en donde viven. Cuando hacemos los recorridos con los chicos de servicio social del estudiantado, les preguntamos cosas como si saben en dónde queda la finca de la señora Anita, si saben cuál es la zona de mayor producción de leche, si identifican la ruta de la lana, en fin... pero muchos solo conocen el pueblo y si acaso el camino a la finca de sus padres o familiares... Con decirle que conocen más la ruta a los rumbeaderos de La Calera en Bogotá⁸⁵. Por eso, una de las primeras actividades que tenemos es la caminata, son varias caminatas que no solo nos permiten reconocer eso que está en los mapas, sino particularmente a sus pobladores. En los pies se comprende el territorio porque ellos nos llevan a explorarlo y con el olfato, la vista y el oído nos apropiamos de él. (Fortaleza de la montaña, comunicación personal, recorrido por fincas, mayo 5 de 2018)

Las caminatas al Pionono son fundamentales, no solo porque reconocemos el monte y la montaña sino porque mientras caminamos sensibilizamos, tomamos conciencia de nuestra relación con la tierra, con la Pachamama. Hemos tenido suerte que siempre nos acompaña un sabedor o sabedora de la región y cuando estamos en la cima nos ayudan con ceremonias de agradecimiento al viento, al

⁸⁵ *La Calera es un municipio cercano a Bogotá y paso obligado antes de llegar a Guasca. Por su ubicación, se ha constituido en un mirador y, por lo tanto, un sitio turístico de Bogotá en torno al cual se han configurado una serie de bares y sitios para bailar (rumbeaderos) muy costosos.*

agua, a la montaña misma. Caminar es nuestra forma de pedagogizar, de enseñar sobre la naturaleza y la tierra misma. (IBI-Tekoa, comunicación personal, Natalia, agosto 14 de 2018)

Como ya se desarrolló de manera extensa en el apartado de la crítica, para Fals Borda, una de sus premisas en torno al sentipensar también se sustentó en recorrer los espacios y los territorios. Los campesinos caminaban, navegaban con el sociólogo y le mostraban los lugares, lo que hacían en ellos, al tiempo le decían lo que pensaban de la vida y su entorno. Mientras se recorría, los agricultores o pescadores sabían si estaba o no preparada la tierra para trabajarla, si el mar estaba “picao”, si iba a llover... Todo esto lo sabían porque “olían la lluvia” o “sentían la furia de las olas”. De hecho, Fals Borda reconoce que el concepto de sentipensar se deriva de esta práctica de los campesinos, quienes van reflexionando a medida que realizan sus labores y caminan sus territorios.

8.2. *Otros tránsitos: Pensar con los espacios*

La idea de desplazarse y recorrer no solo tiene que ver con los grandes territorios ya mencionados, sino que involucra otros espacios. Como vimos anteriormente, el concepto del territorio como sujeto viviente ha implicado ampliar su comprensión. En países como Colombia, en los cuales la guerra generalizada ha acabado con la vida de miles de personas, se levantaron voces en torno a generar nuevos espacios de protección. *La escuela como territorio de paz* logró en muchos casos acuerdos para que en ella no entrara la guerra, sino por el contrario, facilitara diálogos y espacios de convivencia.

En las décadas de 1970 y 1980 se hizo famosa la consigna: “La Escuela Es Territorio De Paz”. De hecho, en los lugares más visibles de instituciones educativas en campos o ciudades, se colocaron vallas o se pintaron murales que anunciaban una campaña en favor de la escuela como un territorio neutral en medio de la guerra. Como campaña, el gesto visible al público anunciaba el reclamo generalizado de respetar el Derecho Internacional Humanitario, y se colocaba allí, con la intención de hacer un llamado a quienes participaban de la guerra, para que no involucraran los espacios interiores de las escuelas en los actos de confrontación. (Ávila, 2019, p. 29)

Las escuelas significaron un nuevo territorio simbólico que salvaguardaban la vida y permitían un escenario de negociación. Un territorio dentro de otro territorio que albergaba la diferencia, pero también la tradición de homogenización de la educación occidental. Un espacio de silencios y de violencias sutiles que se desvanecían ante la crueldad de la guerra pero que podían ser igualmente devastadoras para sus habitantes. Así, entre la tensión de huir de la violencia política y las llamadas microviolencias de la escuela, se constituyó un nuevo campo de estudio: la escuela como territorio, con sus fronteras físicas y simbólicas, sus usos, sus dinámicas y sus relaciones internas y externas.

En una orilla muy diferente, la evidencia de un fenómeno llamado femicidio (en Costa Rica, y feminicidio en otras partes de Latinoamérica) ponía de manifiesto que la

casa, el hogar, se había convertido en un territorio de violencia para las mujeres y para las niñas y niños. Los índices de violencia dentro de la familia alarmaron a la sociedad y se puso en debate público la existencia de una especie de “tierra de nadie” gobernada por conductas patriarcales y machistas, que perpetuaban abusos y asesinatos.

Inspiradas en la expansión del concepto de territorio, los movimientos feministas empezaron a poner en el debate público el hogar, la casa, la familia como un territorio íntimo y privado que requería ser intervenido cultural y socialmente para transformarlo. Así, la función principal de protección y refugio asignada a la vivienda/casa y que Hanna Arendt (2001) denominara “fenómeno pre-político, característico de la organización de lo privado” (p. 45), quedaba expuesta y cuestionada por prácticas autoritarias, casi siempre de los padres o de los hombres de la casa hacia las mujeres o los/as más chicos. También en su interior se reconocieron dinámicas, fronteras, prácticas que dialogaban con el espacio más general y, por lo tanto, se propuso pensar en la constitución histórica, simbólica y cultural de ese territorio privado.

Con los dos ejemplos anteriores, se puede apreciar que el concepto de territorio se expande y permite encontrar relaciones entre lo micro y lo macro, entre lo público y lo privado, entre lo local y lo global. Justamente, estas diferentes formas en que se lee el territorio se hicieron palpables, aunque de manera diferente, en los seis colectivos que participaron en esta investigación, para quienes el espacio de la casa, de un lado, y el del cuerpo, de otro, se constituyen en territorios que también se podían recorrer.

Se trata de construir formas nuevas de relacionarnos, cómo a pesar del cansancio, del hambre, de lo que genera cada una de estas actividades no perdemos la afectividad, la alegría, la vitalidad. Es una forma de estar individual, colectiva y políticamente. Una forma diferente de acompañarse que no se exige que se siga a alguien, que no es olvidar a las personas, colocar a una colectividad que puede ser muy bello, muy hermosa, pero poner la colectividad por encima de las personas, de los intereses individuales... no es eso de “le debes a la colectiva”. Construimos lugares seguros, lugares en los que se discute y se activan dolores y que se dicen cosas, ¿verdad?, pero sientes que no se va contra ti, es ante todo un lugar que te protege, un lugar seguro. Y esto no es que ya está o estaba porque lo pensamos y ya, se hizo un espacio seguro, No. Eso también se construye. Son espacios en los que hay espacio para actividades individuales pero también colectivas y ambas se llevan con el mismo compromiso. Somos cercanas, como hermanas y no es que nos veamos seguido pero se construyen esos sentimientos, esos lazos. En casa de Meli, en la de Laura, o en la sala de ensayo nos acuerpamos, nos encontramos, nos pensamos. (Colectiva Caminando, reunión grupo, octubre 13 de 2017)

En este caso, la propuesta tiene que ver con reconocer su casa: espacio íntimo y público a la vez, porque allí viven la vida cotidiana con sus familias, sus parejas, sus amistades, pero también se abren al encuentro con sus pares, con sus cómplices, con quienes comparten sus luchas. El territorio es tan grande como la ciudad imaginada de la

que me hablan desde el sofá de sus casas o como el pueblo o país que dejaron y sobre los cuales se tienen recuerdos y apegos, pero también es tan pequeño como su casa, esa que se transforma o adecúa para recibir, ensayar, conversar, acoger, aprender, administrar, respirar o sencillamente abrazar y escuchar. Aquí no tuve largas caminatas pero sí extensas jornadas de conversación, de preparación de guiones, de revisión de computadores, de compartir cenas, de alistar materiales y de conexiones solidarias.

Así como recorrer el territorio con los pies se constituye en metodología para comprenderlo, aquí también se hacen recorridos de las vidas, de los objetos. Son maneras de *hacer* que generan cercanías, solidaridades y complicidades. Más que los pies, en este transitar los territorios del cuerpo y del espacio íntimo/público son los ojos, los oídos, el olfato y hasta el gusto los que dan cuenta de discursos, experiencias, actitudes pero también de dolores, frustraciones, alegrías, triunfos, cicatrices, tensiones.

Debo llegar hasta el terminal de transporte de Sopó y allí tomar un colectivo que dice San Javier, que me llevará hasta la vereda Las Violetas. El colectivo toma la variante y en un punto determinado desvía hacia la derecha por un camino sin pavimentar muy angosto. El bus debe pasar por el puente del río Teusacá y seguir la carretera curva que llega a la cima de la pendiente en la cual, a mano derecha, se ven los banderines que visibilizan el nuevo proyecto de construcción de casas en conjunto cerrado. Una vez se inicia el descenso, justo cuando vuelve a ser plana la carretera, debo bajarme y pasando la carretera a mano izquierda encuentro la finca “La Bohemia”, lugar de la cita con Natalia.

La puerta de acceso a La Bohemia es en madera muy gruesa (quizás un roble) una vez Natalia me abre la puerta, me conduce hasta la habitación en donde vive con su hija y su compañero, justo a mano izquierda. En el quicio de la puerta hay un letrero con el símbolo de IBI-Tekoa “Aldea de la Tierra”. El cuarto es pequeño y a su interior hay otro cuarto pequeño, como closet y un baño. Hay tres muebles en la habitación: una cama doble, un tocador y una cómoda pequeña. Se ve por todo el cuarto, ropa de la niña y sobre el tocador los pañales ecológicos a los cuales dirijo mi atención tan pronto como los veo. Natalia me enseña uno de ellos: tiene la forma de un pañal solo que el lugar de absorción es removible pues se trata de una tela parecida a la toalla que cubre una buena parte del pañal y que se cambia para lavarse una vez ha sido usado. En esta época de lluvia, me dice Natalia, representan un pequeño inconveniente pues demoran en secar y si no tienes suficientes, pues te quedas sin pañales. Esa es la razón por la cual tanto la ropa como los pañales de Violeta invaden el cuarto.

Saliendo del cuarto y manteniendo el camino a mano derecha de la finca, encontramos un tendedero que está ocupado en su totalidad por ropa de la niña. Siguiendo esta dirección, Natalia me lleva a conocer la bodega en donde han venido guardando todas las cosas que les regalan para reciclar: llantas, cartón, las botellas plásticas, madera vieja, varillas y rieles de metal, ropa usada, muebles en mal estado, en fin lo que yo llamaría chécheres. Contigua a la bodega está la huerta, en la que se ven claramente tres espacios grandes uno de verduras, otro de maíz negro y otro de aguas aromáticas. Desde aquí, Natalia me enseña en donde

está el espacio para el abono orgánico. (IBI-Tekoa, diario de campo, septiembre 14 de 2018)

Carmen me lleva hasta la casa de Rosita, quien me está esperando. Es una casa de dos pisos, grande a mi vista. Entramos y Rosita me recibe con mucha amabilidad, me invita a sentarme en el comedor me ofrece un café y luego se dispone a que hablemos... –¡Ay Dios mío! La historia mía es muy larga– y con esa frase comenzamos una larga charla de más de dos horas.

Al terminar me lleva a un cuarto que, según sus palabras, funciona como una oficina secundaria de Astradomes. Como Rosita, por su edad, no siempre puede ir hasta la sede, su sala, comedor y este cuarto se vuelven sitios para reunirse con las afiliadas más comprometidas. En esta casa se definen eventos, participaciones, actividades y viajes. El cuarto que me enseña efectivamente luce como oficina, se ven unos trofeos sobre los cuales pregunto. Son reconocimientos a Rosita de los que ella se siente muy orgullosa. La casa es entonces un híbrido entre lo privado: Rosita, sus hijos su vida sencilla de mujer mayor, y lo público: Carmen y las otras mujeres con quienes planean la siguiente capacitación, el siguiente paso de la organización. (Astradomes, Comunicación personal, Rosita, noviembre 29 de 2017)



Figura 22. Casa de Rosita, fundadora de Astradomes. Tomado de archivo personal (Rojas, 2017)

En los dos casos anteriores es muy claro como la vida personal (privada) abre espacio para la del colectivo (lo público); entre pañales y trofeos emergen materiales y dinámicas de lo que se hace con la comunidad o con los integrantes del grupo. No hay una línea tajante que divida los dos escenarios, quizás porque en realidad no existe, no para quienes han encontrado con el colectivo una apuesta para la vida.

Aunque esto pueda parecer obvio, según mi experiencia, no lo es tanto, porque en mi trabajo con colectivos más formales o más institucionalizados el lugar en donde ocurren los encuentros es la sede, el centro de operaciones. La sede propone una lógica diferente de relación centrada en la información, en muchos casos marcando distancia y jerarquías. Por ejemplo, el acercamiento a los sindicatos suele hacerse a través de sus directivas, en sus oficinas (desde las más sencillas hasta algunas más lujosas); las cabezas

visibles del sindicato permiten o no el encuentro con otras personas de este y se constituyen en el puente para lograr ese contacto, el cual, generalmente, suele llevarse a cabo en la sede. Entiendo que en muchos casos hay razones de seguridad que obligan a tener estas dinámicas de organización más vertical que, en mi opinión, incorpora lógicas de la organización social moderna (jerárquica, institucionalizada, controladora, etc.). Por el contrario, los colectivos a los que aludo en esta investigación, entienden su hacer distanciándose e interpelando esas formas de organización tradicionales y se vuelcan a formas más horizontales (descritas en este texto como el enredarse) que privilegian el encuentro antes que la autoridad.

Mostrar los cambios de los cuerpos o sus cicatrices, hablar de las heridas o experiencias funestas, discutir y reflexionar en torno a un proyecto o una actividad, construir posturas, agitar la palabra o los silencios son otras maneras de recorrer el territorio; en este caso, uno que pareciera más pequeño y limitado, pero que en realidad es tan amplio y complejo como cada experiencia de vida y como cada actividad que se desarrolla. Se mueven mesas para abrir espacios, se adecúan sillas o cojines y se improvisan meriendas⁸⁶ para pasar las jornadas de trabajo y generar las condiciones del recorrido, ese que inicia con una historia o con una idea.

Llevo conversando más de dos horas con Mike, Tomás y Jean y les digo que debo salir ya, pues tenía otro compromiso. Ellos me invitan a quedarme, pues hoy es una reunión del grupo, vienen varios chicos a tomar birras. Yo lo dudo, pero

⁸⁶ En Costa Rica, meriendas, picaritas o *snacks*; en Colombia, mecato, pasabocas o refrigerios. Se refieren a alimentos ligeros que se ingieren entre comidas para calmar el hambre.

decido llamar para cancelar mi compromiso. En un instante, la mesa del comedor se corre contra una de las paredes, se sacan más sillas que se disponen a izquierda y derecha del sofá, la compañera de Jean saca una bandeja con pasabocas y Mike dice que en la nevera hay cerveza fría. Yo ayudo en lo que veo que puedo. Al cabo de un rato -ya eran como las 8 de la noche-, llega un chico con su compañera y se saludan muy amistosamente con Jean y Mike, luego me presentan. Después fueron llegando más personas algunas solas, otras en compañía, hasta que sumaron unas diez. Se aplaudían el hecho de que habían subido de peso, tenían barba, perdían cintura y comentaban sobre cómo les estaba yendo con sus hormonas. Debo decir que me perdí en muchos momentos de la conversación, hay un lenguaje, unas convenciones que son tan propias no solo del grupo, sino que están atadas a su vivencia personal que no logro entender... supongo que será un tema de conversación con el grupo. (Siwo Alar, reunión del grupo, noviembre 6 de 2017)

Después de un viaje de 20 minutos en moto y montaña arriba, llegué a la finca de don Delio. Él me hizo sentar en una especie de comedor externo en el que había una silla de mimbre y una mesa cuadrada de madera que daba contra la pared. Allí comenzamos la entrevista. Mientras conversamos, doña María (esposa de don Delio), ha estado barriendo, alimentando gallinas que recorren el espacio, ella entra y sale de la cocina. Al cabo de una hora aproximadamente, la señora María

nos alcanza aguadepanela caliente con queso y una mogolla campesina⁸⁷, ella nos dice que la tomemos ya porque está –“Apenas para el frío” – (...) Cuando terminamos, don Delio nos enseña algunas partes de la finca: donde tienen dos vacas, un huerto y unos cultivos de fríjol. Steven me dice que es importante estar en su casa porque él ya no sale al pueblo, pero que esa casa es histórica, pues fue la primera que tuvo teléfono y, por eso, en tiempos de la lucha campesina con Juan de la Cruz, era un sitio estratégico para avisar de llegada de políticos o de guerrilla. La casa se configuró como una especie de centro de comunicaciones que sirvió a la lucha campesina (Corcunpaz, comunicación personal, recorrido hacia las fincas, abril 11 de 2019)

Digo que este es un saber/hacer porque se ha constituido en un *modus operandi* de los colectivos, el cual no se lleva a cabo exactamente de la misma manera, pero que se entiende fundamental para acoger y para la cohesión del grupo. Recibir en la casa es un sinónimo de recibir en la vida y, por lo tanto, de estar dispuesto a tejer relaciones que van más allá de lo instrumental. Abrir las puertas de la casa es abrir las puertas a la intimidad, y eso significa configurar afectos que autorizan para recorrer la vida misma de quienes hacen parte del colectivo. Como vimos también con TransColombia, es refugio, protección y “aula” de aprendizaje, pues en ella se pueden llevar a cabo ciertas acciones con seguridad y sin miedo a ser lastimados/as (maquillarse, entaconarse, aplicarse las

⁸⁷ Es una merienda muy propia del campo, especialmente de tierras frías en Colombia: aguadepanela (agua dulce en Costa Rica) acompañada de queso; la mogolla campesina es un pan redondo endulzado con panela o miel y que tiene una consistencia un poco dura.

inyecciones, supervisar la pérdida de cintura), mientras se aprende a salir a la calle. La casa permite el cambio corporal paulatino y con él los inicios de nuevos caminos.

En Fortaleza de la Montaña se dan algunos matices a esta comprensión de la casa como territorio pues, algunos de sus integrantes llevan a cabo ciertas actividades del colectivo. Por ejemplo, en la casa de Víctor, se hizo el taller de globalización y preparación de chicha tradicional; en la casa de Andrea, en el último piso en un cuarto en obra gris, funcionan las reuniones semanales de los sábados y a este espacio le llaman la guacacueva (Guasca y cueva en clara alusión a la baticueva de Batman). Este cuarto del último piso y el antepatio de la casa de Víctor sirven a estos propósitos de reunión, manteniendo una diferencia entre el espacio privado (de las familias que lo habitan) y el público (como aula o salón de reuniones), aunque es evidente que niños/as, abuelos, padres y madres se “asoman” para ver qué están haciendo e incluso se vinculan a las actividades de manera más puntual.

Sin embargo, el espacio habitado (que ellos/as traducen constantemente como la finca) es un referente de suma importancia para el trabajo de Fortaleza. Desde el comienzo fueron insistentes en que debía ir a la casa de los campesinos para conocerlos, tomar bebidas calientes en sus comedores o mientras se recorre el huerto; ir a la finca tiene un carácter profundamente pedagógico. De hecho, entre las actividades que Fortaleza desarrolla con las y los chicos del servicio social del estudiantado, están las salidas a las fincas y huertos del municipio, para propiciar el encuentro de los estudiantes de secundaria con sus maestros: los campesinos.

La entrevista era con doña Cristela, pero al poco tiempo de iniciar llegaron don José y don Pablo, quienes se disponían a clasificar papas, pero se unieron a la conversación. La casa es muy grande y tiene la organización de las casas campesinas antiguas: un patio central en torno al cual se disponen muchas habitaciones, en este caso seis, y se ve una cocina y un baño. La mesa que está en el centro es rectangular y muy grande. En ella hay parte de los germinados que están explorando y trabajando. En el suelo, a mano izquierda y sobre costales, hay tendidas un montón de papas, que servirán como semillas que han estado rescatando. Así, la casa es lugar de encuentro y de trabajo tanto de la organización como de doña Cristela y sus hijos.

La casa de doña Cristela es uno de los espacios que Fortaleza visita con los estudiantes de servicio social del estudiantado, allí ella y su hija mayor reciben a estos chicos y les enseñan a reconocer algunas de las semillas que han rescatado y también les enseñan sobre el proceso del germinado. La casa está dispuesta para ver el proceso y aprender cómo se lleva a cabo este proceso. (Fortaleza de la Montaña, comunicación personal, Cristela, campesina que tiene proyecto de germinados, septiembre 23 2018)

Sumado a lo anterior, para cuando estaba terminando este trabajo, Fortaleza buscaba con ilusión un espacio al que se referían como “la casa”, para concentrar muchas de las actividades que hacían. Efectivamente, negociaron en las afueras del pueblo una casa en ruinas, la cual me llevaron a conocer, para que me conectara con este que se

constituía en su nuevo proyecto, su nuevo sueño compartido. A la entrega de este documento, se habían hecho dos mingas para recuperarla. No se trata solo de un espacio físico, se trata del lugar en el que va a confluír su diversidad: la oficina de asesoría contable que tienen Prada y Víctor, el espacio de encuentro de Fortaleza, la tienda campesina, un espacio cultural y un “hotel” para recibir a los parches que vienen a visitarlos para apoyar actividades. Un territorio de acción política y de resistencia pública por y para el territorio.

8.3. *Del transformar, cambiar: pensar con el cuerpo*

Las políticas desarrollistas que llevaron al destierro y al despojo de las tierras originaron importantes reflexiones en torno al territorio. La mayoría de veces, estas políticas se sustentaron en una comprensión del territorio como objeto que justificaban el desplazamiento. Salir del territorio generaba desarraigo y, podría pensarse entonces que su olvido. Sin embargo, las miles de historias de desplazados y movilizaciones humanas tienen en común que, a pesar de las experiencias traumáticas de migración forzada, el territorio se llevaba en la memoria, en el cuerpo, e intenta echar raíces en otros lugares.

También puso al descubierto que la violencia perpetuada contra comunidades campesinas y pueblos originarios afectaba a los cuerpos y, muy particularmente, los cuerpos de las mujeres. Parafraseando a Rita Segato (2008), “la extrema violencia utiliza los cuerpos de las mujeres como parte de la “apropiación” de los territorios, puesto que indica la posesión de lo que puede ser sacrificado en “aras” del control territorial” (Grupo cuerpos, territorios y feminismos, 2019, párr. 9), lo cual significaba que el cuerpo se

constituía en el primer territorio a conquistar. Todas estas situaciones permitieron entender que el territorio no es una externalidad, no es el espacio de afuera, sino que nos habita, lo llevábamos con nosotros, inicia con nuestro propio cuerpo. De esta manera, podemos decir con los estudios trans que:

Las corporalidades no han sido masas inertes, tampoco han sido maniqués contemplativos del tiempo, las corporalidades, en plural, han sido y son un complejo producto de procesos históricos, sociales y culturales, un lugar/territorio en donde convergen y se disputan significados, símbolos y representaciones de los sujetos y de la vida en sociedad, un lugar donde se establecen las normas para la configuración de su dimensión material, simbólica y de poder. (Lozada, 2016, p.33)

Más atrás indicaba que el hogar y la escuela se configuraban como territorios con grandes implicaciones y relaciones para los escenarios públicos. Allí también los cuerpos docilizados, subalternizados y dominados se manifestaban contra prácticas que mantenían relaciones de poder y que legitimaban la violencia (explícita o sutil). La escuela, el hogar, la guerra y la política tenían en común cuerpos que se constituían en territorios de disputa, tensión y lucha.

Pensamos el cuerpo como nuestro primer territorio y al territorio lo reconocemos en nuestros cuerpos: cuando se violentan los lugares que habitamos se afectan nuestros cuerpos, cuando se afectan nuestros cuerpos se violentan los lugares que

habitamos. Estas enseñanzas nos las mostraron compañeras de muchas partes de Latinoamérica sobre todo del mundo rural e indígena. (...) Entonces, cuando pensamos el cuerpo-territorio, este nos ayuda a mirar cómo la violencia deja pasos en nuestros cuerpos pero además se conecta con las invasiones más globales a nuestros territorios, y con los intereses económicos de los de arriba. (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017, p. 13)

Teniendo en cuenta lo anterior, no es difícil entender que para estos colectivos el cuerpo se constituya en otro territorio. No es solo vehículo, herramienta o depósito de órganos o sentimientos, sino es un entramado de historias, huellas, memorias, acciones, símbolos. Es un cuerpo individual y, al tiempo, uno colectivo; es un cuerpo íntimo, pero también público. Como cuerpo íntimo e individual es lienzo que descubre cicatrices dolorosas o de transformación.

Después de hablar sobre lo que el colectivo entiende por sororidad, una de las chicas, D⁸⁸, me dice que ella entiende que “es eso que se encuentra cuando no solo se puede contar las experiencias y compartir el dolor sino transformarlo”.

-Yo, me dice D, tuve en mi cuerpo atorado por muchos años mi propia experiencia en la que me sentía sucia y despreciable. Pensé siempre que yo lo había provocado y por eso, cuando llegué aquí, tú me veías vestida y tapada de los pies a la cabeza, porque creía que era lo correcto. Chica, más o menos 13, 14, 15 años, y con una relación de confianza que creía tener con mi primo, cinco años

⁸⁸ Aunque las dos personas que relatan su historia lo hacen de manera abierta y espontánea, por respeto a su intimidad, omito sus nombres y me referiré a ellas como D y como S.

mayor, tuve que vivir muchas veces que él se masturbaba delante de mí y hacía que yo misma me tocara para su gusto. Nunca me llegó a tocar él mismo, pero yo siempre lo sentí como una violación. No podía hablar con mi madre, porque no me hubiera creído y quizás la hubiera destruido; no tenía amigas, no tenía cómo entender esto.

Cuando llegue a la colectiva por una actividad que hicieron en el auditorio de la UCR, me acerqué con el pretexto de participar en las apuestas de la calle. La Colectiva me acogió en la casa de Meli, allí estuve muchas veces organizando cosas, hasta que un día rompí en llanto y todo se detuvo por un momento. Conté todo esto y ellas sin ningún asomo de juzgamiento me abrazaron. Vinieron muchas nuevas conversaciones sobre mi caso, pero sobre casos de otras mujeres, de otras chicas. Luego, Meli y Laura, con talleres de teatro, me llevaron a cambiar mi cuerpo, mi mente, mi espíritu. Reconocer mi cuerpo no como algo malo e incitador sino como un cuerpo vulnerado que merecía ser sanado. Me empecé a mirar nuevamente en el espejo y poco a poco fui cambiando lo que me ponía, los colores, el largo de la falda y del escote. Ahora me ves, no soy la misma que llegué. El taller de menstruación consiente fue el punto máximo para que yo me liberara. Ese día supe que nunca fue mi culpa, que siempre el problema fue de mi primo. (Colectiva Caminando, comunicación personal, noviembre 17 de 2017)

Yo tengo un diario, un libro escrito y con dibujos [S me deja ver algunos dibujos aunque me indica exactamente lo que debo leer. Es evidente que no me autoriza ni

a ver ni a leer todo] en donde narré la experiencia sobre lo que fue el proceso de la operación de senos. Lo pensé mucho, porque... aunque no los quieras [los senos], aunque sientas que no te quedan, hacen parte de ti, de tu cuerpo. Tuve muchas dudas, tuve preocupaciones y sí... en algún momento lloré. Pero tomé la decisión y lo hice. No saben lo que significó después de la operación verlos aún ahí y verme con dos grandes cicatrices, morado el pecho y todavía dos bultos... adolorido. Yo casi me muero, ¿me sometí a todo esto para que no se vayan? Claro, después me di cuenta y me explicaron que la inflamación dura bastantes días y eso no permite ver los resultados. Después de unos meses, un día frente al espejo me quito las vendas y ya no tengo nada... el descanso después de eso fue indescriptible... el alivio de no fajarse, de no tener miedo de que se notaran, en fin... Pero esto lleva a un cambio por dentro, no es solo lo externo, es lo que tú eres y lo quieres ser... yo cambié, no con la operación, sino cuando entendí lo que la operación había hecho en mi vida. Eso es lo que comparto con quienes llegan nuevos o quienes están pensando en la operación. Yo he aprendido que compartir una experiencia tan íntima y fuerte como esta es como una manera de aprender y de concientizarse, es una forma de mostrar caminos... (Siwo Alar, comunicación personal, 27 de noviembre de 2017)

En ambos casos, las cicatrices que dejaron marcada la piel cuentan una historia que, de forma diferente, también marcaron un cambio, una transformación. Para las mujeres de la Colectiva, esas cicatrices denuncian pasados de abuso en torno a los cuales se constituye una experiencia común que el feminismo posmoderno ha entendido como la

manera de realizar una deconstrucción de nociones generalizadas y/o universales. En otras palabras, “le abre paso a una pluralidad de narrativas metodológicamente autosuficientes, con un lenguaje y un universo propios y, además, sin caer en el esencialismo [...] se trata de liberar el conocimiento de las ataduras impuestas por la Ilustración” (Heras, 2009, p. 70).

Estas cicatrices generan en la Colectiva narraciones de historias silenciadas que, al ponerse en común, operan como mecanismo que invita a la discusión, al debate, a la reflexión sobre situaciones, las cuales parecen ser únicas, pero se descubren como situaciones de muchas otras y, en esos momentos, de acuerdo con Heras (2009), se “(...) provoca la conciencia de los oprimidos ya que permite que la propia experiencia sea una fuente de conocimiento válido y valiosa, ya que cambia la percepción que las mujeres tienen del mundo y enriquece su conocimiento (p. 75).

Así la experiencia íntima e individual transita hacia un escenario de lo público y colectivo. Apalabrar⁸⁹ estas vivencias personales son entonces un método, un saber/hacer para producir una reflexión colectiva que luego se transforma en una acción también pública, porque el cuerpo se convierte en el eje de la acción: el *performance* es su manera de expresar, de decir, de denunciar y de compartir la experiencia individual.

⁸⁹*En muchas comunidades indígenas se utiliza esta expresión que significa comprometerse con la palabra y poner en las bocas, mentes y corazones de todos algo que se quiere o está haciendo. Hoy en día, esta expresión ha sido recuperada por algunos académicos y colectivos para referirse a poner en colectivo asuntos de interés común.*

Las chicas se han vestido de negro y llevan en su cabeza un velo también negro que les cubre la cara. Van caminando en la calle...por momentos en silencio, por momentos gritando consignas. Cada una lleva en sus manos un cartel, cada cartel es el nombre de una mujer asesinada. Así muestran la indiferencia y la realidad del femicidio.



Figura 23. Performance caminata 25 de noviembre 2017, Día contra la Violencia y los Femicidios, en Hojancha. Tomado de archivo propio (Rojas, 2017).

Cambiar el cuerpo con cirugías o con medicamentos indica alcanzar ideales, metas, llegar a lo que se anhela. La transformación, en este caso, se dibuja literalmente en el cuerpo, es un acto performativo. Según Judy Butler (1997) es un acto que produce efectos y que permite construir otras realidades y otras formas de vida. En otras palabras,

Reconstruimos una historia, mediante indispensables olvidos, metáforas, invenciones, hipérboles, elipsis y hacemos hablar a los silencios. Reconfiguramos nuestra naturaleza en los tránsitos, las transformaciones y las intervenciones del cuerpo para poder tornarlo propio. Desde esta perspectiva, los tacones, las siliconas y las hormonas que usamos reproducen estereotipos de lo femenino y

estructuras del orden social de género y sexo, pero también pueden sentirse, en ocasiones, como prácticas de rebeldía y liberación. (García, 2017, p. 7)

En estos casos, el cuerpo invita a la reflexión en torno a lo que significa justamente “lo trans”, es decir, transitar, ir de un lado a otro. Un tránsito que es lento, pero ya no silencioso, porque en Siwo Alar la experiencia de uno ayuda al recorrido de los otros. Un saber/hacer que se concreta en la experiencia compartida y en la evidencia de la cicatriz. Así entonces:

(...) se entiende que ya no solamente es el lenguaje el camino esencial que se toma para entender o definir la experiencia sino que ahora, se involucra el cuerpo como categoría de importancia en la producción de sentido. Es el cuerpo el medio que permite la construcción del mundo personal. (...) La corporalidad habla de lo vivencial del cuerpo, del sentido y conciencia que los sujetos logran a través de sus propias trayectorias y experiencias de vida. En síntesis, la corporalidad está en relación con la constitución de la subjetividad. (Vergel, 2020, p. 29)

Podemos decir entonces, y de la mano de estos dos colectivos, que el cuerpo transformado y el que se transforma, el de las cicatrices, es en sí mismo libro, método y didáctica de un saber/hacer que podemos definir como acompañamiento. Justamente así es como Siwo Alar lo denomina:

Somos una organización conformada por hombres trans y transmasculinos, donde generamos un espacio de confianza, acompañamiento, siendo un lugar seguro. Si te identificas como hombre trans o transmasculino, no dudes en contactarnos. (Siwo Alar, Página de Facebook, sf)

Nosotros creemos que lo más importante es el acompañamiento, que si una persona tiene dudas, necesita con quien conversar y compartir su experiencia encuentra en nosotros un espacio; para ello, hemos hecho uso básicamente del WhatsApp y a través de él nos encontramos, apoyamos, asesoramos. Si quieres esa es nuestra metodología de trabajo, claro que también Tomás y yo hacemos conferencias, y los talleres, pero el acompañamiento es lo más importante. Nosotros pasamos por el miedo, por las dudas, por la soledad. Sabemos qué es esto y aunque entendemos que cada quien debe hacer su propio camino porque son experiencias diferentes, también hemos entendido que estar pendiente, preguntar, hacer sentir que se está ahí... es importante. (Siwo Alar, reunión del grupo, octubre 20 de 2017)

El plan debe mantener lo del acompañamiento, eso no lo podemos descuidar.

-Yo, dice Jean, sigo haciendo seguimiento a Jimm. ¿Qué ha pasado con Luis?

[Pregunta Jean a Mike]

-Él está perdido, pero yo lo llamo... lo puedo invitar a la reunión de birras. Jean asiente con la cabeza.

Tomás dice que él ha venido hablando con Carlos y Rafael, pero que los ha visto un poco indecisos... cree particularmente que Rafael tiene problemas serios con su papá... [Hay silencio y Tomás dice que va a enviarle un mensaje de WhatsApp] (Siwo Alar, comunicación personal, octubre 20 de 2017)

Para otros colectivos, el cuerpo se transforma física y mentalmente, a partir de lo que comemos. Así lo han entendido vitalmente Fortaleza de la Montaña e IBI-Tekoa, para quienes esto no es un asunto menor.

Sonia: Ustedes tres, no sé si involucras a tú mamá, pero ustedes tres han asumido una dieta vegetariana, verdad, y esto tiene que ver con...

Natalia: Pues es, son muchas cosas: primero, es que para criar a los animales entonces se tumban muchos bosques y son bosques que nunca se van a poder regenerar y casi toda la carne se produce en tierras donde hay bosque; por otro lado, es como la matanza de los animales entonces lo crío, lo mato, lo frito y me lo como, entonces no. Ya fue una decisión sobre todo cuando ya fue el embarazo de Violeta fue como ¿queremos que ella coma carne? No. Ah bueno entonces no podemos comer más carne nosotros... y ya.

Sonia: ¿o sea es reciente la decisión?

Natalia: Digamos que nosotros no comíamos carne nunca acá, desde pequeños, pero si nos invitaban a un asado siempre era, pues bueno, la recibíamos, pero ya no la recibimos tampoco. Se trata de vivir desde adentro lo que decimos. Cambiar

los hábitos de consumo para que no atenten contra la Pachamama... no es fácil pero sí se puede.

Sonia: Tú estás de lleno dedicada a Violeta y al grupo ¿cierto?, lo cual implica que no estás recibiendo ingresos específicos, ¿cómo resuelves cosas del cotidiano?

Natalia: No eso no me preocupa a mí, porque, pues la comida nos la conseguimos, aquí sembramos bastante, bueno, en el trueque conseguimos mucho alimento y Juan Carlos con lo que tiene compramos otra comida. Ropa no compramos desde hace mucho tiempo; yo desde hace muchos años no compro ropa, toda la que tengo es también por trueque o herencias y la bebé tampoco tiene muchos gastos. Entonces no, no me hace falta tener nada de liquidez. Como te decía es cambiar hábitos, ¿si? Cuando tú cambias a una vida sencilla, un consumo responsable, hasta tu salud mejora. Yo siento que a nosotros no nos falta nada, estamos saludables, Violeta nunca le tengo que llevar al médico a cosas graves... entonces tú limpias tu cuerpo con hábitos saludables y estás protegiendo al planeta. El cambio empieza ahí. (IBI-Tekoa, comunicación personal, Natalia, septiembre 14 de 2018)

Ser vegetariano o consumir solo productos campesinos es una decisión que pasa literalmente por el cuerpo individual y se convierte en asunto público, asunto político. De la misma manera que Siwo Alar y Colectiva Caminando, IBI-Tekoa y Fortaleza generan

una transformación desde el interior de su cuerpo que, en estos dos últimos casos, está acompañado de una reflexión sobre el consumo y las prácticas mercantiles.

Para el caso de IBI-Tekoa, Natalia, Juan Carlos y Leo decidieron pasarse al vegetarianismo y el veganismo como un acto político. Cuidar a la Pachamama implica no atentar contra otros seres que son explotados para abastecer solo un mercado de alta producción. Ellos deciden este estilo de vida en el momento en que hacen conciencia que “lo que intoxica no es en sí la carne que comemos, sino esa forma de matar por cantidades solo para que algunos se llenen de plata” (IBI- Tekoa, comunicación personal, Leo, mayo 8 de 201).

Como vimos en otro apartado, IBI-Tekoa ha hecho una reflexión muy grande sobre el consumo y el consumismo y, por ello, parte de su apuesta es producir lo que se comen, y consumir lo menos posible productos que pasen por cadenas de producción industriales; una huerta y el trueque abastecen la alacena de estos tres integrantes del grupo y cubren la mayoría de sus necesidades. Ahora bien, es importante decir que esto no es una condición para estar en el colectivo, es una decisión que se va tomando a medida que se va profundizando en los horizontes de sentido que guían el grupo.

Fortaleza de la Montaña, por su parte, ha generado estrategias para conseguir la comida directamente con los campesinos que la cultivan. Para sus integrantes lo importante es, por un lado, proteger al máximo al campesinado reconociendo su labor y hasta donde sea posible rescatando algunas de sus prácticas y, por otro, recuperar el cultivo de semillas propias –del país o la región–, consumiendo así productos no transgénicos que son sinónimo de la explotación que se hace a la tierra y sus habitantes.

Aquí se cultivaba trigo, ¿ve? Antes estas tierras eran toditas de color café y cremita por el trigo ¿De qué color son ahora? Verdes y rojas porque se cambió por el pasto, la fresa y los arándanos, ¿pero quienes cultivan eso? Pues los que tienen plata, porque una sola matica de arándanos cuesta un jurgo por mata y demora entre un año o tres si usas semillas, eso es mucho tiempo que los campesinos natos no podemos esperar. Entonces los que tienen la plata son los que hacen eso y nosotros, los campesinos de a pie, pos jodidos, porque sin tierras o con altos costos para cultivar lo que sabemos, lo de siempre, no alcanzamos a vivir. Por eso, muchos de nosotros hemos cambiado a la leche, porque hay cooperativas y esas nos ayudan un poco más y otros hemos vuelto a cultivar lo de la tierra⁹⁰ y ahí vamos viendo cómo comercializamos entre los mismos muchachos de Fortaleza y entre nosotros mismos. (José, Fortaleza de la Montaña, comunicación personal, Eusebio campesino lechero, mayo de 2018)

Estas acciones son un acto que pasa de ser solo individual para convertirse en político, pues se trata de una interpelación directa a la producción no propia, a la importación de productos que alguna vez se cultivaron en esta región y al uso de semillas genéticamente modificadas. Comer lo que sale directamente de la tierra, sin la

⁹⁰ En el campo colombiano y muy particular de la zona andina, sus pobladores hablan de la tierra en tres acepciones: la que cultivan, la que es de su propiedad (la finca) y el lugar en el que nacieron; es decir, su región. En el caso de esta frase, se refiere a los cultivos propios de la región.

intermediación del comercio que la explota y que pauperiza a las personas, es la lucha, la apuesta, la opción de vida.

Además de su reflexión en torno a estos procesos –que detallaré más adelante–, lo importante de estas decisiones es que se convierten en un saber/hacer en tanto pasan por una transformación corporal que afecta formas de vida cotidiana y relaciones –con otros, con la tierra, con el ambiente–, y se vuelven maneras de obrar, de hacer. No se enseña a nadie a ser vegano, ni a consumir productos orgánicos, esa es una decisión individual, pero en la medida que se comprende por qué y para qué del colectivo, eso se va asumiendo no por una mera complacencia con los integrantes del colectivo sino por una convicción. Yo misma, después de compartir tanto tiempo con estos dos colectivos, he ido transformando mis prácticas de consumo: modifiqué mi dieta hasta evitar casi por completo las carnes, desarrollé una conciencia muy detallada de reciclaje; compro directamente en las plazas de mercado (no en almacenes de grandes superficies) y en puestos que son de asociaciones de campesinos; he incluido el consumo de semillas de chía, amaranto y quínoa en mi dieta; y otras tantas prácticas que se han ido incorporando a mi dinámica familiar cotidiana a medida que conozco y entiendo más las luchas que se están dando desde estos colectivos. Nadie me enseñó, es algo que en la convivencia, en la cotidianidad, en la observación, en el acompañamiento, en el estar ahí, fui decidiendo y aprendiendo.

8.4. *De la experiencia para pensar con los otros*

No solo el cuerpo: los pies, los ojos, los oídos, etc. y, en general, los sentidos, hacen parte de lo que se entiende como *saber/hacer*; otra característica importante es el

reconocimiento de los saberes de los otros y, particularmente, de quienes reúnen una gran experiencia que no solo está asociada a los años, sino a las capacidades para ponerlas a operar en distintos momentos y circunstancias.

El *cómo saber* pasa necesariamente por colocar al servicio del colectivo los conocimientos propios que incluyen las experiencias de vida. Al hacerlo, se hace visible que todos tienen algo que decir, algo que contar y algo que aportar, pero, como vimos anteriormente, hay quienes han pasado por procesos que sirven de guía, de acompañamiento, para que otros los resignifiquen. Se valoran fuertemente los recorridos vitales de otros, se entiende que cada quien tiene su camino, pero que los recorridos dejan muchas huellas de las que se puede aprender porque, en el más sencillo de los casos, ayudan a controlar el miedo.

T. se sentía algo preocupado. Me dice que va a viajar, que va a hacerse la cirugía.

Sonia: ¿Viajar? ¿Hacerse la cirugía?, interrogó.

T: Sí, la mastectomía, pero aquí en Costa Rica no se puede, debo viajar a Nicaragua. Estoy decidido pero asustado.

Dicho esto yo me sentí incómoda, no sabía si quedarme o irme, sentí que T. iba a tener una conversación privada con Jean. Finalmente, me despedí de ambos y les dije que volvería luego.

Dos días después estando en casa de Jean, T. llegó muy contento con unos dulces.

Me dijo que ya había comprado los boletos de avión, que ya no había forma de cambiar su idea. Se paró frente a mí y me dijo:

-T: Pronto ya no tendré que cargar con esto –señalando sus pechos, que no se notaban porque estaba fajado–. Jean me dijo que me va doler no solo físicamente, sino interiormente, pero que después me daré cuenta que fue la mejor decisión. Ya no tengo miedo, solo ansiedad.

Sonia: ¡Bien!, le dije. En verdad se te nota muy contento.

Se tomó la barbilla como suele hacerlo cuando molesta y con mirada de “chico interesante” me dijo: –Vendré más guapo y se echó a reír. (Siwo Alar, comunicación personal, noviembre 28 de 2017)

Cuando Juan Carlos y Natalia anunciaron que harían su viaje por Suramérica, nosotros quedamos como ¿y el Festival?. Siempre habíamos estado allí, pero como que la responsabilidad de todo estaba en las manos de ellos... Yo pensé que en realidad pasaría un año sin Festival. Natalia nos dijo tenemos dos meses para definir el festival del próximo año y que ustedes lo pongan a rodar... Manu y yo nos miramos como incrédulos, pero pronto Natalia empezó a preguntarnos qué habíamos pensado, a quiénes íbamos a invitar y así... las cosas fueron saliendo y, cuando menos pensamos, todo estaba organizado en torno al circo, que es lo que a mí me gusta hacer y lo que he venido trabajando en los últimos años. No sé cómo llegamos a eso, solo sé que fue saliendo. Para mí, Natalia tiene el don de sacarle a uno las ideas, de que uno se las crea y sepa que puede hacerlas. Recuerdo que yo le iba diciendo y ella me preguntaba y me decía recuerda que esto o no olvides lo otro y yo me di cuenta que claro que sabía cómo montábamos el Festival, que no

perderíamos la continuidad del Festival. Eso me animó mucho. (IBI- Tekoa, comunicación personal, Leo, mayo 8 de 2018)

En los fragmentos antes mencionados y en otros ya transcritos, se hace evidente que el saber se reconoce en quien ya ha vivido la experiencia, ha pasado por algo similar o tiene la experticia de un asunto en particular. Aquí cobra importancia la figura del/la los o las “mayores” que no son –aunque a veces coincida – quienes tienen más años, sino quienes han acumulado más experiencia. En el caso de Siwo Alar, Colectiva Caminando, IBI-Tekoa y Fortaleza, son jóvenes que no llegan a los 30 años, pero a quienes se les reconoce un camino recorrido que les da autoridad y que aporta seguridad.

Yo llegué asustada, tímida, con miedo. Llegué porque me gustó un performan que vi en el Parque Central y me acerqué, pero no estaba segura de lo que iba a hacer en la Colectiva, yo no sé de actuación, ni había tenido cercanía con las discusiones feministas, solo sentí una conexión con el grupo y con la consigna que escuché. Me acerqué a Bere y ella me invitó a una reunión y yo seguí asistiendo a otras. Al principio, era como un grupo en el que se hacían muchas cosas y se encontraba una en confianza para expresar sus cosas, pero pronto me di cuenta que en realidad era un espacio para no avergonzarse de historias dolorosas, de esas historias que dejan cicatrices y más bien esas historias se entendían como... como testimonios, pero no cargas. Pero también me di cuenta que era un espacio para reconocer conocimientos y experticias, pronto me fui involucrando y

descubrí mi talento para la radio, para actuar la voz. Laura, Bere y Meli no solo acogen sino que van haciendo que una se dé cuenta de que tiene esos talentos y que en la colectiva tienen cabida; ellas tienen la capacidad para encontrar lo mejor de las personas y hacer que eso se ponga al servicio propio, de otras y de la Colectiva. (Colectiva Caminando, comunicación personal, noviembre 17 de 2017)

En el caso de Astradomes, y Corcunpaz no es tanto la edad, sino su condición de “fundadoras/es”, lo que les da ese lugar de reconocimiento.

Muchas mujeres decían, me vale la asesoría, es que yo no puedo, es que me da mucho miedo. Entonces nosotras (Rosita y Carmen) las acompañábamos al Ministerio de Trabajo o a Migración, depende de la asesoría, para que se quitaran ese miedo. Cuando era en el Ministerio de Trabajo a mí me no me dejaban entrar, porque ellas tenían que entrar con abogado. Pero uno las asesoraba. Cuando ya hicimos el proyecto que no tuvimos que ir con abogado, ya la cosa era diferente. Las trabajadoras tenían miedo, y se llevaba a las trabajadoras y entonces yo era como el abogado de las empleadas. Digamos a mí me conocen de allá, saben que no van solas las mujeres, y saben que yo he peleado por ellas y que sé de qué hablo... hasta como miedo me tienen (risas). Pero eso también les da más seguridad. A mí me respetan y me quieren porque soy la fundadora y porque yo ya aprendí a moverme aquí y allá, sé con quien hablar, sé a quién acudir... Ahora Carmen es la que hace eso, porque yo por mis años, pues... no siempre puedo ir,

pero Carmen que es más tranquila, ella no pelea, es más tranquila también va y hace y las compañeras también ya la reconocen. (Astradomes, Comunicación personal, Rosita, noviembre 29 de 2017)

En estos dos casos, el saber se construye a partir de una experiencia vivida: haber sido víctima de un abuso (sexual, laboral, de autoridad) que se decanta en una acción para transformar, visibilizar y/o reflexionar sobre esa vivencia individual. Organizarse, alentar a otras mujeres, aprender a moverse en escenarios políticos, públicos, etc. permiten el reconocimiento de un saber que es vital para continuar en la lucha que se tiene. Asimismo, esa fuerza, esa “verraquera”⁹¹ que tienen algunas personas dentro de los colectivos, constituye un valor muy importante, pues se les entiende como aglutinante, como columna dentro del colectivo.

Luisis [para referirse a Luisa] es de una fuerza impresionante. A ella la conocen en el Concejo Municipal, en la Alcaldía, en todas partes y hasta le tienen miedo, porque ella habla con fuerza, sin miedo, le va cantando la tabla al que sea, pero lo hace con mucho conocimiento de causa, lo hace porque lee mucho, se asesora, ha estado con campesinos y campesinas y sabe de primera mano quienes son, qué hacen y qué les duele. Es chistoso porque uno sabe que a donde va Luisa siempre hay como pelea, ¿si me entiende? O sea que

⁹¹ *Expresión panameña y colombiana que hace alusión a una persona decidida, de carácter, valiente, corajuda, audaz, tesonera, que nada la detiene, dispuesta a afrontar las dificultades y capaz de grandes tareas.*

ella no tiene pelos en la lengua⁹² y si tiene que discutir con alguien lo hace y ¡claro! eso a mucha gente no le gusta. Los políticos la ven como una líder que mueve a muchas personas y le tienen miedo; pero en realidad, Luisa es una mujer con mucha valentía, muy segura y sobre todo muy comprometida. Uno sabe que si va con ella a algún lugar donde hay que jugársela puede perder o ganar todo porque o la sacan de la discusión –en este pueblo tan conservador una mujer que hable duro es para expulsarla– o la tienen en cuenta porque saben de su fuerza y su convicción. Ella nos ha dado muchas ganas de seguir en esto, ella es como... como el alma de la Fundación. (Fortaleza de la Montaña, comunicación personal, Víctor, agosto 10 de 2018.)

Paola y Jairo, son muy respetados aquí porque ellos han mantenido viva la organización campesina. A veces que se siente que como que ya no hay tanta verraquera y se presenta algo, ellos en un momentico convocan y ya la gente viene porque les creen, porque han visto como... como su compromiso con la gente, con el campo. Ellos son como el punto visible de los campesinos aquí en Cabrera, porque van a la Alcaldía, van a Bogotá, buscan abogados, trabajan con otras organizaciones para los proyectos... se mueven mucho y eso lo reconoce la gente. (Corcunpaz, comunicación personal, Inés, junio de 2018)

⁹² *Cantar la tabla y no tener pelos en la lengua son expresiones que indican que una persona dice sin temor lo que tiene que decir y lo hace de manera directa y clara sin medir las consecuencias.*

Ahora bien, en colectivos como Fortaleza de la Montaña y Corcunpaz hay, además, un reconocimiento a las personas mayores: campesinos que han estado en el territorio por mucho tiempo y que poseen unos saberes relacionados no solo con el hacer propio del campo sino, para el caso de Corcunpaz, con la acción y organización colectiva.

Escuela de formación Monte Eutimia se llama así porque así se llamaba la abuela del señor Carlos, ella era sabedora de plantas medicinales y de árboles medicinales y le pasó todo ese conocimiento a Don Carlos y como él decidió pasarlo a nosotros pues dijimos que Eutimia debía llamarse la escuela. La idea con la Escuela es que no se pierda ese saber, que lo perdamos porque va a ser muy difícil que lo podamos recuperar después. Don Carlos como sabedor, es quien ahora nos puede ayudar a mantener esa práctica. (Fortaleza de la Montaña, Minga, actividad del colectivo, junio 28 de 2018)

Hoy nos convocaron a escuchar a Sofí, quien a partir de su vinculación con Fortaleza, hizo un trabajo sobre las semillas nativas. Un trabajo que durante un año recuperó con los campesinos más viejos del municipio y ahora lo expone. (Fortaleza de la Montaña, Festival del Guaque, julio 18 de 2018)

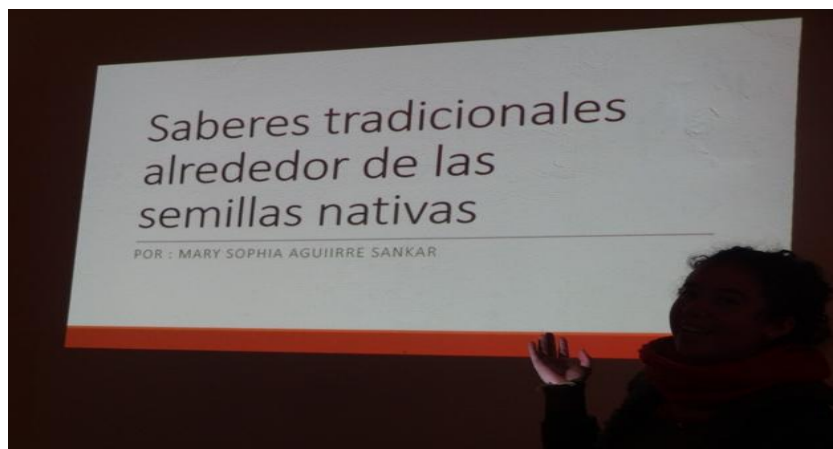


Figura 24. Conferencia dada por una de las integrantes del Colectivo en el marco del VII Festival del Guaque. Tomado de archivo personal (Rojas, 2018).

Como puede apreciarse, en todas las citas anteriores hay una alta valoración de aquellas personas que no solo dan cuenta del saber experto o particular sobre el cual se articulan sus luchas, sino de un saber-hacer relacionado con la misma dinámica de organizarse y participar. Ir a los entes gubernamentales, discutir, convocar, entre muchos otros son asuntos que se han aprendido en la marcha, por la necesidad, por la convicción de producir transformaciones. Además de lo expuesto anteriormente, es importante decir que cada uno de los colectivos que participaron en esta investigación posee otros saberes/haceres, los cuales despliegan de acuerdo con las dinámicas que se han impuesto. Todos tienen o generan espacios de capacitación pero ciertamente lo hacen desde diferentes lugares.

En Siwo Alar, el acompañamiento no solo se hace con los espacios de encuentro en las casas, sino que el grupo es muy activo en la vida académica; Jean y, principalmente, Tomás son invitados contantemente como panelistas o conferencistas en

eventos para discutir leyes, normativas o para profundizar en discusiones conceptuales acerca del género, el feminismo, lo trans y, por supuesto, lo transmascuino. Mike se encarga de mantener con vida y actualidad los medios tecnológicos; es decir, la página web y el Facebook. También Tomás suele tener presencia constante en los medios de comunicación masiva con comunicados o como experto consultado en esos mismos temas. Jean, por su parte es más activo en el escenario cultural.

Yo [Jean] me encargo de pensar y organizar dos eventos culturales para el próximo año, dos nada más, que nos sirvan para mantenernos vigentes y para visibilizar el trabajo. Tomás sigue con los espacios en la UCR y Mike es importante que actualices lo del Face y que lo de la página la pongas en comunicación con el Face porque hace tiempo no hay nada allá. En el Face nos siguen más, pero no podemos descuidar la página. (Siwo Alar, reunión del grupo, noviembre 27 de 2017)

Por su parte, Corcunpaz trabaja mediante asambleas en las que se cita a los y las campesinas para actividades específicas como capacitaciones, proyectos conjuntos con otras organizaciones, discusiones de problemáticas, entre otras. Corcunpaz no hace capacitaciones propias sino que, en alianza con otras instituciones, lleva a cabo talleres sobre temas de interés del campesinado. Así por ejemplo hay talleres sobre actualizaciones de normativas o medidas relacionadas con el *Plan de Ordenamiento Territorial* (POT), asuntos relacionados con la frontera agrícola, los parques naturales, la reserva campesina y los proyectos mineros. También temas de género, siembras limpias,

procesos de participación, entre muchas otras. Todas las convocatorias se hacen como Corcunpaz o como Comité de Impulso y nunca a nombre de una sola persona (aunque formalmente haya un presidente o gerente).

En este caso, diría que su mayor saber/hacer es el de encontrar las instituciones adecuadas para realizar talleres o alianzas políticas y académicas. Este grupo no tiene ni busca una exposición pública –aunque su trabajo político es permanente–, esta se hace directamente con las comunidades y con las autoridades del municipio. No tienen medios digitales masivos y su comunicación se hace por voz a voz (varios de sus integrantes tienen tiendas o negocios en el casco urbano, así que es en estos sitios donde llega y se difunde la información), WhatsApp y correo electrónico, este último el menos efectivo.

Entramos a la sede de la organización y en las paredes había carteles con dibujos de cuerpos femeninos en los que se aludía a tareas de mujeres y tareas de hombres, lo que indicaba claramente un taller sobre este tema. Nato me dice que el día anterior se hizo un taller sobre las desigualdades entre hombres y mujeres y me cuenta que es la tercera jornada de cinco que han planeado con la Oficina de la Mujer de Fusagasugá⁹³. El taller reflexiona sobre el machismo en el campo, el maltrato intrafamiliar y las desigualdades. Es un taller que algunas campesinas le pidieron al Comité impulsor y lo buscamos con esta Oficina. Aprovecho y le pregunto si Corcunpaz hace talleres o capacitaciones y Nato me dice que

⁹³ *Fusagasugá es un municipio que queda a dos horas y media de Cabrera. Los servicios de salud especializados así como trámites administrativos de cierta importancia son realizados por los habitantes de Cabrera en esa ciudad intermedia.*

directamente no, que ellos buscan quienes los hagan. -Lo que nosotros sí hacemos son las reuniones para conocer los planes de desarrollo del alcalde y las leyes que se hagan sobre la reserva eso si somos nosotros. (Corcunpaz, comunicación personal, Nato, marzo 17 de 2019)

La Colectiva caminando también realiza talleres, en su mayoría, en alianza con otras instituciones, pero a diferencia de Corcunpaz, han venido afinando una metodología de trabajo que es su aporte en los procesos de formación.

Combinamos saberes en algunos talleres, por ejemplo, los temas, digamos la reflexión o los desarrollos teóricos o más.... Conceptuales, casi siempre son alianzas que hacemos con otra personas, como lo de menstruación consciente o lo de defensa femenina... pero en otros llevamos la metodología; por ejemplo, en el taller de violencia contra las mujeres, otra organización llevó los asuntos conceptuales, pero Meli y Caro asumieron la metodología, que fue muy lindo, porque como Meli viene del teatro entonces el taller pasa por un asunto de reconocimiento del cuerpo, un autoobservarse y así autocuidarse. Eso es de lo que trabajamos con Meli y las otras chicas y lo ponemos en juego en algunos talleres. En otros apoyamos con las condiciones para la realización: que la convocatoria, que las inscripciones, el salón, los permisos, la organización y, a cambio, pues nosotras aprendemos para nuestra propia colectiva, pero para ir introduciendo

cosas a los *performances*, a los programas de radio... (Colectiva Caminando, reunión grupo, octubre 25 de 2017)

La Colectiva tiene también un trabajo de incidencia en las políticas relacionadas con la violencia hacia las mujeres; sin embargo, comparte con Corcunpaz el hecho de que se hace directamente con quienes se integran en el grupo, así como con las intervenciones a los espacios públicos. A través de una agenda cultural muy activa (teatro, poesía, danza) logran visibilizar su trabajo de manera permanente y lo que han aprendido en los últimos años de radio les ha abierto una ventana diferente que las acerca a los procesos de comunicación comunitaria. El Facebook es su principal ventana de visibilización y también el medio para hacer las convocatorias. Participan en foros y eventos académicos, pero no es su actividad principal.

IBI-Tekoa se mueve en los tres frentes: realiza talleres específicos con jóvenes de colegios, personas adultas y quienes se van integrando al colectivo, en asuntos de reciclaje, huertas y permacultura. Su discurso en torno al consumo y sobre el “sistema capitalista” no se traduce en charlas o eventos académicos específicos sino más bien es algo que se va construyendo, hablando, discutiendo y reflexionando con los distintos grupos mientras se hacen cosas: ladrillos ecológicos, sillas con material reciclable, bolsos, el taller de fotografía y periodismo o en las caminatas ecológicas. El Festival a la Mama y los días de trueque son los escenarios públicos más importantes y que les brinda mayor visibilidad, aunque tienen nexos con medios de comunicación –especialmente

prensa local– para dar a conocer algunas de sus actividades. El Facebook, el correo electrónico y el voz a voz son sus principales aliados en términos de comunicación.

Sonia: El grupo tiene muchas actividades y de diferente índole...

Juan: En este momento la mayoría están relacionadas con lo que se está haciendo con la Oficina de Juventud, también tenemos el taller de fotografía, estamos apoyando también la caracterización de flora y fauna que se está haciendo en Sopo y tenemos los clubes juveniles. En los clubes juveniles se trabajan diferentes cosas: estamos trabajando también foto con ellos, también hemos hecho lo de caracterización allá, estamos haciendo un vivero, y por ahí se ha ido empezando a unir el trueque. En otras épocas, digamos talleres, taller de meditación, conferencia sobre física cuántica, conferencias sobre calendario maya...en fin.

Hicimos una toma de Yagé allá arriba [Monte Pionono], nosotros digamos somos muy respetuosos con las plantas sagradas y no lo hacemos así a la ligera, pero una vez llegó una persona y traía un taita del Putumayo y como que era justo cuando nosotros estábamos alistándonos para irnos a viajar, entonces como que digamos que se dio todo para, como que ahí la planta se presentó, entonces hicimos una toma de Yagé.

Sonia: Pero... obviamente ustedes no saben todo eso, o sea me imagino que no, ustedes no tienen todo el conocimiento sobre todo lo que están enseñando a los y las niñas ¿cómo lo aprenden, a través de qué o quién?

Juan: Buscando... Estamos muy dispuestos a aprender, buscando por Internet, Natalia se ha sentado así horas enteras a empezar a bajar fotos de todo lo que hay, entonces la gente que sabe nos empieza a mandar cosas, en el grupo en el Face. Poveda se ha interesado mucho por lo de la clasificación de los pájaros y lee y va con los de la Universidad y así... Leo con los malabares... cada uno busca sus propios aliados. Los demás talleres son en alianza con otras instituciones, colectivos y organizaciones, con los y las amigas, con los parches. Como te decía antes, con los que se suman en cada actividad. (Comunicación personal, Juan Carlos, marzo 23 de 2018)

[Actividades IBI-Tekoa](#)

Video 9 Producto realizado para IBI-Tekoa en el marco de la investigación. Septiembre 17 de 2018

Astradomes, como se ha evidenciado a lo largo de este escrito, también trabaja con alianzas institucionales, como Ministerio del Trabajo, el Instituto Nacional de la Mujer y la Caja Costarricense del Seguro Social, pero también con la regional de la ONU y de la OIT. Sin duda alguna, su principal espacio de aprender y enseñar es la Confederación Latinoamericana y del Caribe de trabajadoras del hogar (CONLACTRAHO). Con estas instituciones y otras se buscan los procesos de capacitación específica en torno a los temas que son de interés para las afiliadas.

Igualmente, con instituciones de educación superior como la Universidad Nacional (UNA) y la Universidad de Costa Rica (UCR) se han logrado capacitaciones para el uso del computador o para el manejo de herramientas virtuales. Astradomes, a cambio, aporta su experiencia y sus reflexiones en torno a cómo se negocia, cómo se hace el *lobby*, cómo se discute en los órganos legislativos y cómo se deben llevar a cabo los procesos para alcanzar el reconocimiento de sus derechos. Aunque tienen una página oficial y un Facebook, sus redes se mueven básicamente a través de WhatsApp. Tienen mucha exposición en los medios, debido a sus intervenciones en los espacios de discusión política (Asamblea, etc.), y son invitadas como panelistas por otras organizaciones para hablar sobre sus procesos.

Tenemos varias actividades, por ejemplo ahora el 5 trabajamos con el Ministerio del Trabajo y la Caja Costarricense del Seguro social que vienen a esta sede para darnos capacitaciones sobre el seguro por medio tiempo, porque como acaba de salir estamos en el trabajo de que las compañeras se vayan empapando de eso. También hemos aprendido cosas como llevar contabilidad, hacer capacitaciones, hacer asesorías, por eso podemos ir a otros países para hacer esto. Algunas cosas yo, durante la semana, voy aquí, hablo allá, me capacitan y lo que hago es que el fin de semana se lo transmito a mis compañeras o ayudo para que vengan que el Ministerio o la oficina de la Mujer para que le hablen a las compañeras. (Astradomes, comunicación personal, Carmen octubre 20 de 2017)

Finalmente, como también ya se ha podido apreciar, Fortaleza de la Montaña lleva a cabo procesos de formación con estudiantes de colegio, con mujeres adultas, con jóvenes y con diferentes actores de la vida municipal y campesina. Con ellos/as resulta muy difícil separar los espacios que son propios; es decir, cuyas capacitaciones o formaciones son del colectivo y las que son de otros aliados, pues a medida que se les conoce, se descubre que muchos de sus miembros hacen parte de otras organizaciones que aportan talleres o procesos de formación.

Asimismo, no son de exposición pública en medios masivos, han participado en espacios académicos, pero su fuerte es la intervención en espacios, redes, organizaciones y colectivos que, como ellos, luchan por el territorio. Tienen intervenciones en el nivel de los entes políticos territoriales y movilizan a campesinos y campesinas en torno a ciertas demandas o reivindicaciones. Su fuerte temático es todo lo que tiene que ver con la producción territorial tanto en lo productivo/económico (semillas, plantas nativas, prácticas de cultivo, mercados campesinos); como en lo político (leyes y normativas de uso del territorio, gentrificación, proyectos macroeconómicos, asuntos relacionados con el agua, consultas populares, entre otros); y en lo cultural (rescate de saberes, visibilización de guardianas/guardianes y sabedores/as, festivales musicales y mucho más). Este grupo tiene una gran fuerza en su municipio, lo cual se ve reflejado en su página de Facebook que es, como ellos, muy activa y se actualiza casi diariamente.

Prada: Tú has estado en varios de los procesos. Tenemos el proceso más formal, entre comillas, que es el de los estudiantes de último año de secundaria, o sea los

de servicio social, con quienes hacemos caminatas y los vinculamos al Chicharock y al Festival del Guaque... todo lo que haya y que ellos puedan estar allí, se les vincula para su aprendizaje. Viste que en el Festival tenemos también espacios formales de capacitación, como el amigo que nos dio la charla sobre las mujeres astrónomas; el de la Nacho que nos habló de globalización. También de otros saberes como el del tejido que hicimos en el Parque, el de la receta tradicional de chicha que hizo Víctor, que más.. que más... no sé es que son tantas cosas y cada año pues hay nuevas, otras se pierden o cambian pero ... ah estuvo lo que un estudiante de la Nacho nos enseñó sobre etnografía y las historias de vida y lo de la profe de la Pedagógica que nos está ayudando con lo de sistematización y ustedes que hace unos años nos ayudaron con lo de Comunicación. ¡Ufff!...son tantas cosas esto es una montaña rusa. (Fortaleza de la Montaña, comunicación personal, Prada, octubre 17 de 2019)

8.5. *Del pensar reflexivo: volver sobre lo hecho*

Caro: Para mí, fue una experiencia importante y muy bonita, porque nos permite conectar... con lo que en el colectivo Las Tominejas también estamos haciendo... nosotros también estamos con el rollo de las especies nativas y con el calendario ambiental y territorial que también está en construcción hasta del nombre, pero que la idea es trabajarlo con personas del mismo territorio, liderado también por Don Carlos y otros sabedores que conocemos.... entonces es conectar para enriquecer estos procesos para que tengan esa carga simbólica e histórica para el

territorio, pero también para las comunidades andinas finalmente...Y también conecto con lo que hemos venido trabajando con Germentando [otro colectivo] entonces como que todos los procesos están en diálogo y se nutren. Son caminos diferentes, pero al final como que se encuentran. Yo, personalmente, valoro mucho estos espacios, que nos encontremos, que compartamos. (Fortaleza de la Montaña, Minga, actividad del colectivo, junio 28 de 2018)

Debo decir que no todos los colectivos pero sí muchos de ellos, han aprendido que es necesario volver sobre lo hecho, mirar hacia atrás, avistar desde el punto de llegada el camino recorrido. En algunos, una práctica incorporada y sistemática; en otros, algo que se hace algunas veces. La cita con la que inicié este apartado corresponde a una práctica permanente de Fortaleza de la Montaña: cada actividad hecha, cada ida al campo, cada encuentro de conversación tiene lo que ellos llaman “un balance”, que pasa por ver si se cumplieron las agendas y se lograron los propósitos planteados, pero va más allá, sistematiza los aprendizajes que dejan las jornadas y actualiza discursos y sentidos de lucha.

Esta práctica se hace al finalizar un taller, después de una minga, en una reunión con otras personas, al terminar un recorrido por el territorio, luego de los festivales o ferias, etc.; asimismo, se lleva a cabo entre los integrantes del colectivo, se propicia con los chicos de los colegios, se genera con los/as campesinos y las guardianas; se lleva a cabo con actividades de un día, pero también con procesos de un año. Para Fortaleza, estos espacios son maneras de actualizar y alimentar las discusiones y las reflexiones, de “pensar entre todos” y en voz alta lo que se está haciendo para conectarse con la lucha,

con lo que se persigue; no es una simple evaluación de metas, es un ejercicio reflexivo que permite formarse, afinar herramientas teóricas y operativas y, sobre todo, que sistematiza los mismos saberes. No es que se escriban y se guarden en un archivo, sino que se ponen en común, se revisan, se comparten y así se interiorizan.

Zorrito: Recuperar la memoria es ya un acto político, por eso buscar la manera de plasmarlo, de ver cómo se lleva ese conocimiento en cada una de las personas que participan en las diferentes actividades, es ya importante, porque eso permite que pueda llegar a otros espacios.

Luisa: Lo otro es que gran parte del control del proyecto no está solo en las semillas, en los alimentos... nosotros sentimos que, sobre todo en un territorio en el que todos los brazos del conservadurismo corporativo está tan cerca, se nos impone una manera de entender, por ejemplo, el paradigma del conservacionismo en este país... y Guasca, por estar tan cerca a Bogotá, tiene unas maneras de lo que significa conservar y es lo que quiere hacer Monte Eutimia. Yo creo que este territorio sí se ha conservado...

Andrés. Luisa, ¿puedo hacerte una pregunta? ¿Qué es lo que tú llamas conservacionismo corporativo?

Luisa: No, pues.... Por ejemplo, varios de los proyectos de conservación están siendo en este momento apoyados por bancos multilaterales, como el BID, que le está poniendo el ojo para la conservación del páramo.

Andrés. ¿Y cuál es el interés?

Luisa. Yo creo que es el agua. Gran parte del fundamento de esos brazos es... Un banco no da nada gratis y toda la plata que le están metiendo al Páramo del Chingaza es para después pedir cuentas. Miren... es que hay que andar con mucho cuidado, estos bancos y estas corporaciones necesitan todo este trabajo de cuidado que hacemos nosotros del territorio, para después venir ellos con proyectos y volverlos proyectos financieramente viables. Ya lo vivimos con Coca-Cola, cuánto invirtió en cuencas de agua, que para conservar, que para proteger y ahora nos vende el agua embotellada a 3 000⁹⁴ pesos... Por eso, no podemos ser ingenuos... Monte Eutimia es un espacio para recuperar saberes, pero también para obrar políticamente, manteniendo el saber en nosotros, en la gente que ha vivido y nacido aquí (Fortaleza de la Montaña, taller con Servicio social del estudiantado, junio 22 de 2018)

No hay cátedra sobre lo que es el territorio, pero cada actividad en torno a él agrega elementos a su comprensión y, por ello, requieren ser apalabrados. Se hace desde lo que se experimentó; es decir, desde lo que el cuerpo pudo sentir y percibir, pero también desde los significados y sentidos que se construyen en torno a esos sentires y esas percepciones; se hace desde lo que ya se ha construido, pero también desde lo que en ese momento se logra comprender; se busca poner en común, los pensamientos y las

⁹⁴ Aproximadamente 87 centavos de dólar estadounidense. Lo cual resulta preocupante porque el agua emana del Páramo que es público.

afecciones de quienes estuvieron involucrados en cada actividad. Podemos decir que este proceso es un ejercicio sistemático y enriquecedor, en el cual

(...) se gestan y se liberan ideas y afectos, que finalmente se ponen en juego en la vida de los sujetos. Habiéndolos deseado o sentido, muchos de estos procesos no alcanzan a compactarse en imágenes o en palabras, como tampoco en actuaciones. Quizá la *reflexividad* sea el proceso de colocarse justo entre lo que ha sido dicho y lo que está por decirse; entre lo que ha sido sentido y lo que está por sentirse. En esa doblez de la experiencia que no se agota en su realización. (Cubides y Guerrero, 2008, pp. 138-139).

Entiendo la reflexividad como un ejercicio que va más allá de la reflexión, esto es “del pensar” sobre una situación, y va también más allá de la evaluación o del balance sobre lo hecho, pero que tiene un poco de las dos. La reflexividad implica las afectaciones al cuerpo y a las acciones, dispone al cuerpo para enunciar de muchas formas la experiencia, con el fin de que no se quede en un acto individual, sino que a través de la puesta en común, vuelve al colectivo como un nuevo saber. La reflexividad es entonces una manera de esculcar, de explorar dentro de cada uno/a, para tejer sobre ello e iniciar la acción y el saber/hacer.

Más espontáneo y con menor sistematicidad, la Colectiva Caminando también tiene momentos para poner en común lo que queda de una jornada. Hay un rito en torno a esta práctica: de pie, hacen un círculo con sus cuerpos; después, cada una de las personas

que quiere hablar coloca un pie frente a ellas y expresa lo que desea; al final, quienes hablaron y quienes no lo hicieron tienen su pie enfrente compartiendo su caminar.



Figura 25. Actividad de balance Día contra la Violencia y los Femicidios, en Hojancha. Tomado de archivo personal (Rojas, 2017).

Se valora lo que salió bien y se piensa sobre lo que falló, pero también se pone en común lo que se sintió y experimentó. Aunque no se nombra así, también aparecen los aprendizajes, pero, a diferencia de Fortaleza, no se rastrean de manera consciente, sino que surgen espontáneamente, como parte del balance. Al final, un grito compartido que deshace el círculo, pero fortalece los lazos.

IBI-Tekoa, por su parte, lleva a cabo este proceso de reflexividad cuando hay oportunidad; es decir, no es algo sobre lo que se tenga plena conciencia, y aparezca al momento de planificar. La organización de las actividades más grandes (el Festival que se hace cada año o los trueques que se hacen trimestralmente) inicia con un recuento de lo sucedido en la anterior experiencia y, sobre ella, se ajustan las nuevas acciones. Quienes han trabajado el tema de la reflexividad podrían no estar de acuerdo con llamar así a esta práctica y argumentarían que se trata más bien de una evaluación y reflexión, yo argumento que es reflexividad en tanto, de manera puntual, se da cuenta de los saberes alcanzados y, con esta práctica, se activan procesos para comprender los horizontes de

sentido del colectivo. Reflexividad en tanto se pone en voz de todos lo que “nos dejó” esa actividad y se construye sobre eso.

Astradomes y Corcunpaz tienen prácticas de evaluación en las que revisan procesos de planeación y el alcance de metas. Estos se hacen para iniciar nuevas acciones, para la formulación de proyectos y para dar cuenta de logros alcanzados con algunas instituciones con las cuales trabajan. No podría hablarse de un proceso de reflexividad, pues no se constituye en una acción que haga parte de su hacer permanente, pero sí puedo decir que mirarse y ver cómo se ha llegado y qué se ha alcanzado es importante para definir nuevas acciones. La evaluación, quizás más que la reflexividad, es una práctica que acompaña el hacer de estos colectivos y muchas veces se activa de manera inconsciente con actividades que son propuestas por sus aliados externos; por ejemplo, las entrevistas, talleres cartográficos, etc., que en todo caso logran una importante automirada y sobre todo reconocimiento de los caminos recorridos.

Con Siwo Alar no fue claro este proceso como parte de su dinámica. Es de advertir que yo llegué al colectivo en un momento de crisis en el cual estaban sintiendo que no tenían fuerza y estaban perdiendo incidencia social. Ellos estaban interesados en formular un proyecto para conseguir financiación y, a través de ello, reposicionar al grupo y fortalecer sus acciones. En este sentido, mi trabajo consistió básicamente en conversaciones para pensar cómo darle impulso al colectivo, generar un espacio de reflexión sobre su devenir que permitieran hacerse preguntas, pensarse en voz alta y, a partir de esto, identificar en qué eran fuertes, cómo se habían logrado esas fortalezas y qué esperaban hacer en el mediano y largo plazo.

Este ejercicio resultó profundamente enriquecedor para mí, pues, por el momento en el que llegué con la investigación, no fue posible conocer de manera directa la mayoría de sus acciones, como si pasó con los demás colectivos pero, en cambio, tuve la oportunidad de conocerlos en sus dinámicas más íntimas, en sus formas de relacionamiento entre ellos, sus disgustos, sus contradicciones y sus confrontaciones que permitieron que ellos y yo reconociéramos un colectivo de mucha fuerza y proyección. Un ejercicio con tintes reflexivos que, no obstante, fue coyuntural y no ha sido práctica del grupo, o por lo menos no pude evidenciarlo así.

Ubico la reflexividad, particularmente en IBI-Tekoa, Colectiva Caminando y en Fortaleza de la Montaña, como un saber/hacer, pues implica una práctica que han hecho cotidiana para recuperar sus propios saberes, para reactualizar los discursos, para pedagogizar a quienes van llegando, para animar prácticas y para elaborar sus comunicaciones hacia lo público. Un saber/hacer que no está conceptualizado, un saber/hacer que tiene lugar en tiempo y espacio e, incluso, se ha convertido en un ritual: performático como con Colectiva y más palabreado como IBI-Tekoa y Fortaleza.

Como cierre a esta tercera parte del documento, solo reiteraré que lo descrito aquí es un ejercicio académico de analizar (propio de la academia moderna), pero que en la práctica cotidiana de los colectivos no funcionan tales divisiones analíticas, sino que se presentan en el devenir del grupo y de manera simultánea, sobrepuesta, intersecada a veces, incluso desconectada, todo lo cual da cuenta de la alta complejidad con la que accionan estos colectivos. Dado lo anterior y para efectos de este trabajo de grado lo que intento hacer en el capítulo siguiente es proponer algunos elementos que, desde mi

comprensión, hacen de todos estos saberes, de todas estas afecciones un saber, un conocimiento de la diferencia....

CUARTA PARTE: LEGADO, TRADICIÓN Y MEMORIA



Figura 26. Legado y tradición. Tejedoras andinas. Tomado de Pachakamani (2008).

CERRANDO/ABRIENDO Y ENREDANDO REFLEXIONES

CAPÍTULO IX – EPISTEMOGONÍAS Y EPISTEMOVISIONES. UN PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA EN AMÉRICA LATINA

Después de haber presentado la variedad y diversidad que se articula, produce y circula al interior de los colectivos sociales, así como la descripción que llevé a cabo con la producción académica, se hace necesario argumentar por qué son conocimientos de la diferencia. La argumentación que presento a continuación constituye mi aporte a la mirada de los colectivos y al pensamiento de la diferencia, en tanto procuro hacer un tejido de estos dos hilos a partir de seis categorías que nombro, para anudar, de manera más general, lo planteado en los capítulos anteriores.

Las categorías no son nuevas, pues se hallan en la riqueza de los colectivos y también han sido propuestas por autores y autoras que vienen trabajando en la línea de visibilizar las epistemologías otras, del sur, subalternas o de las diferencias. Lo que quizás sea nuevo es la manera como las nombro: combinaciones, híbridos, mezclas de palabras/sentido que se derivan del capítulo anterior. En el caso de las reflexiones que desarrollo bajo los subtítulos de transcorporizar, interterritorializar, senderear y epistemogonías/epistemovisiones, son palabras/sentidos creadas por mí después de recorrer este proceso. En cuanto a Re-existir y Buen vivir, son más bien una reapropiación/resignificación en el marco de comprensiones localizadas. Las palabras/sentido son planteadas como verbos, para dar cuenta de la acción/pensamiento que caracteriza a los colectivos aquí mencionados.

Así pues, este capítulo presenta las conclusiones reflexivas, sentipesantes de esta experiencia de investigación, no tanto para llegar a certezas, sino más bien para abrir senderos nuevos que se puedan caminar. Llego a este punto de la misma manera que se llega a la cima de una montaña para extasiarse con el paisaje que desde allí se otea: con emoción y sorpresa de lo que se puede ver, pero también descubriendo que en el horizonte hay nuevas cimas, nuevos picos para explorar...

9.1. *Transcorporizar*

Trans, prefijo de origen latino que significa *detrás de, al lado de o a través de*. *Trans* que nos remite al tránsito, al movimiento a lo no estático. *Trans* como transformación. *Corporizar*, alusivo al cuerpo, que recoge los sentidos y la materialidad del cuerpo.

Transcorporizar, a través del cuerpo, detrás, al lado, atravesando el cuerpo, fluyendo, moviendo, transformando el cuerpo.

Cuando el cuerpo deja de ser mera materialidad, mero instrumento, mero depósito, se convierte en territorio en el cual, desde dentro y a través de él, se reconoce el mundo y lo que él contiene. Un cuerpo que transita, se mueve de un lugar a otro, se permea y se deja permear. “Un cuerpo sin órganos” (Deleuze, 2002) que se revela, que no quiere organizarse de una manera determinada, que busca habitar (se) en otros espacios y, por ello, se reinventa. Un cuerpo que no quiere ser normalizado y, por el contrario, se desordena.

El cuerpo sin órganos se opone, pues, no tanto a los órganos como a la organización de los órganos, en la medida en que ésta compondría un organismo. No es un cuerpo muerto, es un cuerpo vivo, tanto más vivo, tanto más bullicioso, cuanto que ha hecho desaparecer el organismo y su organización. Unas pulgas de mar saltando en la playa. Las colonias de la piel. El cuerpo lleno sin órganos es un cuerpo poblado de multiplicidades. (Deleuze, 2002, pp. 37)

No hay que considerar órganos sin cuerpo, cuerpo despedazado, sino fundamentalmente un cuerpo sin órganos, animado de diferentes movimientos intensivos que determinarán la naturaleza y el lugar de los órganos en cuestión, que convertirán a ese cuerpo en un organismo, o incluso en un sistema de estratos del que el organismo sólo es una parte. Como consecuencia, el movimiento más lento no es el menos intenso ni el último en producirse o suceder. El más rápido puede ya converger con él, conectarse con él, en el desequilibrio de un desarrollo disincrónico de estratos no obstante simultáneos, de velocidades diferentes, sin sucesión de estadios. El cuerpo no tiene nada que ver con objetos parciales, sino con velocidades diferenciales. (Deleuze, 2002, pp. 177)

Un cuerpo que se inventa a sí mismo y a lo que está a su alrededor; un cuerpo que se produce cuerpo y que crea nuevos espacios habitables. *Transcorporizar*, como pensar y experimentar el cuerpo en su materialidad, pero también más allá de ella en su relación con otros humanos y no humanos. Así nos lo plantean los colectivos desde lo que han construido en su *saber/hacer*, el cual involucra a los campesinos, a las abuelas, a los

abuelos, a las mujeres, a los niños/as. Un cuerpo mujer que discurre hombre, un cuerpo niño/a que discurre anciano, un cuerpo nativo que discurre migrante, un cuerpo ser humano que discurre tierra, agua, aire, animal... un cuerpo individual que discurre social. Un cuerpo que conoce desde adentro, desde la experiencia y propone otra relacionalidad con todo lo que le afecta.

El «cuerpo sin órganos» es una producción, a la vez productor y producto. A través de la creación los órganos abandonan sus funciones, el ojo escucha, las orejas ven, el vientre huele y el corazón razona. El cuerpo se encuentra atravesado por flujos deseantes que producen una organización determinada. (Benguigui, 2012, párr. 21)

Como nos lo dicen nuestros campesinos: *sentir el miedo en el pecho, oler la lluvia, amar desde las entrañas, conocer con los pies...* Deshabitar el cuerpo para reconfigurarlo de otra manera. No es un ejercicio de afuera hacia adentro, como el *incorporar*, sino un proceso cíclico que va desde el cuerpo hacia fuera y regresa al cuerpo transformado y transformando. La experiencia del abuso que deja marcas se exterioriza en sororidad para una apuesta política contra la violencia hacia las mujeres, luego produce sanación; la vivencia de no estar en el cuerpo *que se es* genera intervenciones, las cuales se constituyen en acompañamientos para desafiar la ley natural y legal que desconoce los géneros en tránsito, luego produce afirmación; la intoxicación que se da

por un consumo que mata solo para abastecerse se convierte vegetariano, para comer lo que da la tierra, luego produce bien-estar.

Transcorporizarse es desafiar los límites entre el adentro y el afuera, porque es un cuerpo que se asume territorio “un complejo producto de procesos históricos, sociales y culturales, un lugar/territorio en donde convergen y se disputan significados, símbolos y representaciones de los sujetos y de la vida en sociedad, un lugar donde se establecen las normas para la configuración de su dimensión material, simbólica y de poder” (Lozada, 2016, p. 33) y, por lo tanto, siempre en relación con.

A lo largo de la tercera parte, describí la importancia que tiene el cuerpo como primer escenario de lucha y de afirmación, ya sea porque desde su materialidad el cuerpo permite establecer todas las conexiones de una red de saberes, de afectos, de solidaridades o porque el cuerpo se somete a transformaciones (operaciones, hormonas o lo que se come), las cuales desordenan y reivindican otras materialidades, o porque el cuerpo es lienzo, medio que se pone en el escenario público para hacer ruido, para incomodar, para alterar.

Entiendo la dinámica de *transcorporizar* como un conocimiento de la diferencia porque se niega a binarismos que dividen el cuerpo permanentemente: pensamiento y sentimiento, órganos y sentires, cuerpo físico y espiritual, hombre/mujer, anciano/joven, campesino/ ciudadano... Por el contrario, es un cuerpo que transita para dejarse afectar por otros y por lo otro, pues entiende que fluir es su estado natural, solo el flujo le permite conectarse y reconocer la multiplicidad de otros cuerpos con saberes, experiencias y afectos. *Transcorporizar*, como lo experimentan los colectivos que acompañaron esta

investigación –y muchos otros que construyen la vida permanentemente–, se erige como pensamiento de la diferencia, porque interpela la mirada moderna del cuerpo que se rige por la medicina, el capital y las jerarquizaciones.

IBI-Tekoa, Colectiva Caminando, Siwo Alar, particularmente, nos hablan de un cuerpo que se sana y sana a otros, un cuerpo político que instiga y trastoca lógicas normalizadas, un “espacio de sanación de cuerpos” (Colectiva Caminando, comunicación personal, Meli, noviembre 10 de 2017) porque del cuerpo emerge la potencia para la transformación.

(...) cuerpo como territorio sensible, humano, político, como espacio de aprendizaje y transformación. Nuestro cuerpo como fuente de medicina natural que nos conecta con la primigenia capacidad de auto recuperación, autorregulación y auto sanación; y donde, gracias a la profunda sabiduría con la que cuenta, nos permite vivir y sobre vivir en la realidad paradójica y desafiante que nos rodea. (Bautista, Sparborth y Romero, 2015, p. 35)

Efectivamente cuando se comparte por un buen tiempo con estos colectivos, cuando se descubren sus lugares íntimos y públicos, se empieza a experimentar una sensación de desencaje, una necesidad de cambiar: hábitos de consumo, dietas, rutinas, caminos, actividades. Una vez se establece con ellos el camino con sus dinámicas y lógicas de acción, ya no se vuelve al mismo lugar de la misma manera, nos sentimos territorio: material, simbólico, político.

9.2. *Interritorializar*

Cuerpo-territorio, territorio-territorio, territorio-cuerpo. *In* del latín hacia el interior. *Territorializar* adscribirse a un territorio. Los colectivos que acompañaron esta investigación nos hacen un llamado para volver al territorio, apropiarlo, asirlo. *Interritorializar* como ir hacia dentro del territorio y hacerlo propio. No en un acto de posesión, sino una práctica de comprensión. Arturo Escobar, Mario Blaser Marisol de la Cadena, entre otros, nos plantean una ontología relacional para pensar el territorio como espacio de vida que no solo está compuesto por sujetos humanos, sino también por lo no humano.

Las ontologías relacionales con frecuencia involucran perspectivas territoriales y comunales, cual es el caso de muchas comunidades indígena, afrodescendientes y campesinas. En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de interrelación con el mundo natural. Aquí radica la importancia de una perspectiva ontológica sobre los conflictos ambientales, por ejemplo. Algunas veces, al menos, estos conflictos revelan diferencias entre mundos. Lo que está en juego, en otras palabras, es la existencia continuada del pluriverso, el cual los zapatista explican como “un mundo en que quepan muchos mundos”. (Escobar, 2014, p. 59)

Escobar, en diálogo con Porto-Gonçalves y con el también brasileño Chino Méndez⁹⁵, entiende el territorio como un pluriverso, el cual implica asuntos relacionados con la identidad (que toman particularmente de las comunidades negras e indígenas para quienes el territorio les proporciona un reconocimiento como comunidad); con el espacio, la participación, la autonomía, con la producción (económica y cultural) y con la solidaridad.

Como vimos, los colectivos que tienen luchas territoriales han desarrollado muy bien estas discusiones y saben que no se trata solo de defender los límites o fronteras materiales de un espacio, sino que tiene que ver con un relacionamiento diferente con la Pachamama (IBI-Tekoa), con una recuperación de saberes múltiples (Fortaleza de la Montaña) y con una memoria de la organización comunitaria (Campesina para Corcunpaz). Territorio simbólico, material, político y comunitario en el que se lleva a cabo la sostenibilidad de la vida. El territorio no está por fuera ni de la cultura, ni de la política, ni de los seres que lo componen; por ello, es necesario volver al territorio, dejarse atravesar por él, devolverlo al cuerpo o, como nos lo plantea Edison, uno de los jóvenes campesinos que hacen parte de Fortaleza de la Montaña:

Como en la película de transformes, el campesino y la tierra se transforman y se vuelven uno solo; uno solo porque el campesino no va a llegar y coger la tierra y ¡Ah esa es la tierra! No. La recoge y la siente y eso llama, uno sabe que es de allá.

⁹⁵ Francisco Alves Mendes Filho, conocido como Chino Méndez, fue un recolector de caucho, ambientalista y activista que llevó a cabo luchas pacifistas en torno a la protección del Amazonas, particularmente la expansión maderera. Fue asesinado por rancheros de la región (Xapuri, municipio de Brasil).

Uno *sabe* la tierra, la *siente*, la ha trabajado, la ha respirado. (Fortaleza de la Montaña, Taller de cartografía social, junio 9 de 2018)

Ser uno con el territorio y al mismo tiempo entender su potencia como espacio, escenario de realización de la vida. De manera particular, el territorio fue arrancado de nosotros. La Modernidad occidental nos sacó el territorio del cuerpo, lo colocó fuera de los seres humanos, lo convirtió en objeto y clasificó lo que en él había como lo humano y no humano y, aquello que no era humano, lo sometió y lo explotó. En dicho sometimiento también sujetos que no cumplían con el paradigma de lo que se asentó como “lo humano” (blanco, occidental, heterosexual, hombre) se le explicó como “casi humano” y, por ello, también se dominó.

Asimismo, los saberes ligados al territorio se cosificaron (propiedades del agua, de las plantas, de los árboles, etc.) para su uso, transformación e industrialización y aquellos que iban en contra de esa exterioridad (proteger el territorio, dar de la misma manera que se pide, tomar de él solo lo que se necesita, hablar con los otros seres no humanos) se consideraron míticos, inservibles, desechables y con ellos a los/as sujetos que los encarnaban. *Interritorializar*, ir hacia dentro del territorio, hacerlo parte de nosotros, devolverlo al cuerpo.

(...) el territorio no es algo anterior o exterior a la sociedad. Territorio es espacio apropiado, espacio hecho cosa propia, en definitiva el territorio es instituido por sujetos y grupos sociales que se afirman por medio de él. Así, hay, siempre,

territorio y territorialidad, o sea, procesos sociales de territorialización. En un mismo territorio hay, siempre, múltiples territorialidades. Sin embargo, el territorio tiende a naturalizar las relaciones sociales y de poder, pues se hace refugio, lugar donde cada cual se siente en casa, aunque en una sociedad dividida. (Porto-Gonçalves, 2009, p. 127)

Interritorializar, ir hacia dentro del territorio es un pensamiento de la diferencia porque nos invita a pensarnos en el mundo y a pensar el mundo en nosotros; terminar con la separación entre lo que tiene vida y lo que no la tiene (como si algo no la tuviera), separación entre lo humano y no lo humano, entre el adentro y el afuera. Conceptos binarios que se desarrollaron como antagónicos y jerárquicos, legitimaron la explotación y el usufructo indiscriminado de la tierra y ahora dejan huellas de destrucción, devastación, hambre, desigualdad y deterioro (contaminación de las aguas y del aire, extinción de las especies, calentamiento global, etc.) huellas que amenazan con la vida y la existencia incluso de la misma especie humana.

En estas condiciones, para muchas comunidades y movimientos, la pregunta fundamental es la siguiente: cómo mantener las condiciones para la existencia y la re-existencia ante la avalancha desarrollista, extractivista y modernizante que constituye una amenaza tan grande a los territorios, y no con poca frecuencia, su pérdida. Esta forma de articular la pregunta nos remite al registro que hemos llamado ontológico. Recordemos que para Blaser (2010, y en imprenta), los conflictos ambientales de corte ontológico están ganando mayor visibilidad;

precisamente, porque la hegemonía de la narrativa de la modernidad está pasando por momentos de intensa crisis. (Blaser, 2018, p. 121)

Es decir, la *interritorialización* es una interpelación a los proyectos extractivistas de los recursos y de los saberes; es una lucha contra los epistemicidios, los homicidios, los feminicidios, los infanticidios, los geronticidios, los especidios, los etnocidios y todo aquello que atente contra la vida, contra la existencia. Pensamiento de la diferencia que deja de representar el territorio en un mapa y lo vive, invita a caminarlo, anima a sentirlo, exhorta a su comprensión compleja y sintiente. Invita a *senderearlo*.

9.3. *Senderear*

Según la definición de la Real Academia de la Lengua, *senderear* es “echar por los caminos, trochas sendas o calzadas extraordinarias en la manera de actuar, discurrir y obrar.” (Diccionario de la Real Academia Española, Edición 2020). Ciertamente todo esto es lo que nos proponen los colectivos como metodología del saber/hacer. *Senderear* implica la acción, el fluir (discurrir) y el obrar; es decir, nuevamente nos lleva a la idea del movimiento por “calzadas extraordinarias” que mueven también el pensamiento. *Senderear* como sentipensar: apropiar el mundo con los sentidos a partir de recorrerlo, de sentirlo, de vivirlo.

Senderear por la historia, por la memoria, por los cuerpos y por los territorios; descubrir sus transformaciones, sus permanencias, sus gritos y sus esperanzas. Los colectivos nos invitan a *senderear* como forma de conocer y nos proponen que el cuerpo en movimiento, el cuerpo en acción es la mejor manera de saber/hacer. La norteamericana-ecuatoriana Catherine Walsh nos dice que las pedagogías decoloniales:

(...) incitan posibilidades de estar, ser, sentir, existir, hacer, pensar, mirar, escuchar y saber de otro modo, pedagogías enrumbadas hacia y ancladas en procesos y proyectos de carácter, horizonte e intento decolonial. Obviamente, la pedagogía y lo pedagógico aquí no están pensados en el sentido instrumentalista de la enseñanza y transmisión del saber, tampoco están limitadas al campo de la educación o los espacios escolarizados. Más bien, y como dijo una vez Paulo Freire, la pedagogía se entiende como metodología imprescindible dentro de y para las luchas sociales, políticas, ontológicas y epistémicas de liberación. (Wals, 2014, p. 13)

Efectivamente, la práctica de “caminar” que nos propusieron los colectivos tiene que ver con una posibilidad de romper con la estructura jerárquica y docilizadora de la educación escolarizada de la modernidad occidental. Una ruptura con la educación para el futuro que moldea y homogeniza, que no respeta ritmos y diferencias y que separa la mente del cuerpo imponiéndole momentos para aprender y otros para divertirse (jugar) y moverse. Al contrario, caminar/ senderear es vincular al cuerpo entero en el acto de conocer, es utilizar todos los sentidos para aprehender y pensar/reflexionar, construir pensamiento a partir de lo que se percibe y siente.

Fortaleza de la Montaña, IBI-Tekoa y Corcunpaz nos hablan de un cuerpo-territorio, el cual se pone en relación con la tierra y sus vitalidades y, por ello, los sentidos, todos los sentidos son fuente de conocimiento. Desafían así a la escuela

tradicional que inmoviliza al cuerpo y lo dociliza “para que piense”, para que produzca. Al contrario, nos proponen un cuerpo en movimiento que activa todos los sentidos para conocer.

Senderear es también una manera de interpelar e invertir en muchos casos el estatuto del saber y de quien lo posee; un saber delegado o asignado a los/las docentes, a la academia, a los libros, a la escritura, que al *senderear* se encuentra en pobladores humildes, en los más ancianos, en lo no humano, en la oralidad, en el encuentro y, en últimas, en la vida. *Senderear*, retomando a Walsh y a Freire, es una pedagogía *indispensable en las luchas sociales y de liberación*, porque es una propuesta decolonial en tanto rescata y permite ver lo tradicionalmente oculto o invisible por la lógica occidental; es decir, la multiplicidad de saberes y de pluriversos que se hallan a lo largo de los senderos. Pluriversos que no solo están en las personas, sino que se encuentran en el agua, en la tierra, en los pájaros, en las hormigas, en el lodo, en la niebla y la lluvia... Cada uno de ellos con memoria e historia que no solo cuentan una transformación física de los territorios, sino de la vida de las personas.

Corcunpaz nos convoca a mantener lo que he denominado el ADN del municipio: su historia de organización y participación campesina, que ellos nombran como *luchas campesinas*. No importa con quién se hable: con un sacerdote, con un docente, con un militar, con un joven de escuela, con un adulto en la tienda, con el conductor de la ruta, con Don Delio en la montaña, con doña Adela en el pueblo, todes tienen en su mente una referencia de la violencia (sea que la hayan vivido directamente o se la hayan contado padres/madres o abuelos/as), tienen una historia de Juan de la Cruz Varela y de la lucha

campesina. Por cualquier conversación, desde cualquier tema, por cualquier camino se llega a la organización campesina, porque ese es el legado que otros y otras dejaron para el municipio, porque es el tesoro que les sirve en el presente para pensar la paz y para engrandecer al campo y al campesino.

Caminar es lo que hacen los campesinos y lo que han hecho siempre... A pie se llevaban de un municipio a otro, mulas cargadas con productos para vender en los mercados, y así se hace ahora para llegar a la escuela o para comprar en el pueblo, pero es también la forma de trabajar: poner el cuerpo en los surcos, revisar los cultivos, alimentar a los animales. *Senderear* es conectarse con un legado de lucha social:

Salgo del hotel con Weimar para ir hasta la biblioteca municipal (Wilmer es uno de los jóvenes que van a acompañar la investigación. Se graduó el año pasado del colegio y hace parte de Corcunpaz hace ocho meses, según me dijo); el hotel está ubicado al terminar una calle muy empinada. Al cabo de media cuadra, Weimar me detiene por el brazo y me dice: mire el frente, ¿no es hermoso salir en la mañana de la casa y encontrarse con esa montaña, ser lo primero que se ve, lo primero que se siente?... ¡eso es lo que defendemos! Poder todos los días ver una montaña cubierta de árboles y de neblina, sentir ese frío cálido en la cara, saber que nos da el agua. Weimar suspira y seguimos caminando. (Corcunpaz, comunicación personal, Weimar, septiembre 16 de 2019)

Pedagogías decoloniales, como las denomina Walsh, porque recuperan otros saberes que se han desconocido por el saber científico para constituirlo en la energía del movimiento y la lucha de los pueblos.

Las luchas sociales también son escenarios pedagógicos donde los participantes ejercen sus pedagogías de aprendizaje, desaprendizaje, reaprendizaje, reflexión y acción. Las pedagogías, en este sentido, son las prácticas, estrategias y metodologías que se entretajan con y se construyen tanto en la resistencia y la oposición, como en la insurgencia, el cimarronaje, la afirmación, la re-existencia y la re-humanización. (Walsh, 2014, p. 16)

Senderear como conocimiento de la diferencia, porque se configura desde el saber/hacer, porque se produce desde el sentipensar, porque nos lleva a un reflexionar/conceptualizar/hacer. Cuando Fortaleza propone a los jóvenes de servicio social ir a las fincas de los campesinos, cuando nos invita a la minga para construir la Escuela de Formación o cuando nos dice que vamos a recorrer el territorio llevados por las cuencas de agua; cuando IBI-Tekoa hace la caminata al Pionono y el Festival implica tomarse el parque o las calles del pueblo; cuando la Colectiva Caminando me lleva hasta Hojanca y cuando su cuerpo marcha por calles de pueblos o ciudades o irrumpe con un *performance* en un parque; cuando Astradomes me lleva a la casa de sus fundadoras y a los espacios en los que son invitadas a compartir su experiencia de lucha; cuando Siwo Alar me invita a su casa y a los encuentros con las historias de otros hombres trans; cuando los colectivos invitan a comprender sus luchas a través del reconocimiento de experiencias

sensibles, reflexivas, transformadoras, hablamos de pedagogías decoloniales, pedagogías de la diferencia que inician con un paso, un recorrido, un caminar.

Senderear como práctica que no solo propone resistir al sistema, emanciparse del proyecto capitalista impuesto por la modernidad occidental, sino, además, nos invita a encontrar nuevas maneras de re-existir.

9.4. *Re-existir*

En su manera más simple y más compleja: volver a existir o existir de otra manera o quizás de la manera original... *Re-existir* del prefijo *re*, que es diverso y multisignificante. Dice el diccionario de la Real Academia de la Lengua que este prefijo significa a la vez:

1. 'repetición'. Reconstruir.
2. 'movimiento hacia atrás'. Recluir.
3. 'intensificación'. Recargar.
4. 'oposición' o 'resistencia'. Rechazar. Repugnar.

Es un prefijo muy productivo en la actualidad y puede emplearse casi con completa libertad para formar nuevas palabras, o en el primer sentido, de repetición. (Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, edición 2020)

Existir, según el diccionario etimológico, es una palabra compuesta por el prefijo *ex* hacia afuera y el verbo *sistere* (tomar posición, estar fijo). Unidos constituyen el vocablo latín *existere*: aparecer, emerger, ser. Así entonces *Re-existir* es movimiento.

Como repetición, *re-existir* es ir hacia formas de vida que nos legaron nuestros pueblos originarios, volver a las maneras como construyeron sus relaciones con el mundo natural y humano. Es recoger historias de lucha de otros y otras, pero reinventándolas en otras formas de estar en este mundo (como estar en cuerpos diferentes, movilizándolo nuevas formas de pensar lo que es ser hombre, ser mujer, ser otre, ser distinto).

Como intensificación, *re-existir* es darle fuerza y valor a otras maneras de estar en el mundo, reconocer que existen múltiples formas de comprender, aprender y ser. Como oposición, *re-existir* es negarse a mantener una lógica de destrucción que ha sido impuesta y contraria a lo que pueblos originarios de todo el mundo mantienen como posibilidad para la vida, negarse a entender que las cosas se definen con valores absolutos (masculino/ femenino pensar/sentir...).

Re-existir: aparecer, emerger para SER desde el pasado y tomar posición del presente a partir de otras lógicas de estar en la vida y en el mundo. Desde América Latina particularmente se ha venido pensando en la re-existencia como un camino posible que reactualiza la lucha social con nuevos contenidos, los cuales no solo involucran la racionalidad de los grandes movimientos sociales que se erigieron con los postulados marxistas y de izquierda, sino que recogen la historia de los pueblos de la región y construye nuevas significaciones.

Caminos de re-existencia en América Latina está referido a los retornos del saber y el diálogo inter-científico, con el que se muestra como los saberes populares, los saberes de la gente, los saberes de los pueblos latinoamericanos son tanto o más importantes que el saber hegemónico occidental el cual ha conducido a una profunda crisis social y ambiental mundial. Este capítulo señala una de las formas como la sociedad capitalista moderna favorece prácticas en las que predominan formas de conocimiento científico, para las que es indiferente su costo social. (Cabrera, Nieto y Giraldo, 2017, p. 10)

Como se describió en la introducción al Capítulo V, la resistencia fue el principal motor de los movimientos sociales en la década de los años 90 y anteriores, las organizaciones de lucha se unieron en contra de los sistemas opresores y buscaban su derrocamiento. Así, resistir implicaba no dejarse arrastrar por el autoritarismo, no permitir que se arrasara a los pueblos, significaba enfrentarse a la fuerza pública, a los gobiernos, a las formas de política tradicional. El propósito fundamental: acabar con el Estado, los gobiernos y todo aquello que se denominaba “el sistema”. Muchos de esos movimientos, pagando con miles de vidas de jóvenes, líderes y lideresas, lograron importantes transformaciones en sus países (Chile, México y Argentina, para mencionar solo algunos ejemplos en la región), que son hoy fuente de inspiración y de historia social.

Sin embargo las grandes transformaciones que se esperaban con esos movimientos no se dieron y, por el contrario, parecieron recrudecerse la desigualdad, la

pobreza, las violencias estructurales de las sociedades que se fundamentaron en el capitalismo. Como se decía en el capítulo anterior, para muchos estudiosos la organización y los movimientos sociales se apagaron y se camuflaron en la burocracia del Estado.

No obstante, los colectivos que participaron en esta investigación y miles que luchan en sus diferentes territorios nos muestran algo distinto: nos enseñan que la lucha se hace desde la re-existencia, no solo desde la resistencia. Los cuerpos se emancipan y se liberan de las cargas representacionales y hegemónicas que la modernidad les dio; los territorios se recuperan con sus saberes para transformar lógicas de apropiación de recursos naturales y de consumo; la vida se dignifica logrando reconocimientos legales en las formas de trabajo.

Todo lo anterior se decanta en formas prácticas, concretas de vivir la vida; transformarse individualmente, cambiar las relaciones con los más cercanos, construir comunidades de cuidado y sanación, preservar el planeta y sus diversas formas de vida, agrietar las dinámicas de violencia y destrucción. *Re-existir* es conectarse con luchas similares en diversas partes del mundo, es existir de otra manera. Volver atrás para recuperar formas distintas de estar en el planeta.

Re-existir en nuevas formas de movilización social, como las llevadas a cabo en el 2019 y que convocaron muchas luchas, actores diferentes y formas de expresión diversa y sensible. Re-existencia que reinventa la forma de protesta y organización social y la vida en lo cotidiano para construir propuestas de buen vivir.

9.5. *Buen vivir*

En lengua quechua *Sumak Kawsay*, vida plena; en lengua aimara, *Suma Qamaña*. Traducción para el proyecto epistemológico y político latinoamericano: buen vivir. Se basa en el pensamiento andino y amazónico que se sustenta en la idea de vivir en armonía y equilibrio con la naturaleza y en comunidad. Proyecto político porque se plantea como alternativa al sistema actual basado en la explotación de la naturaleza y de los seres humanos y porque vuelve al principio de comunalidad para restablecer las relaciones entre los diversos seres del planeta.

Asimismo, proyecto epistémico porque recoge saberes de pueblos originarios invisibilizados, perseguidos y aniquilados que no se correspondían con el pensamiento científico de la racionalidad moderna/occidental. El *buen vivir* implica un conocimiento situado, localizado, un *pensar desde*; no es un saber sobre el otro o lo otro sino *desde*. Desde América Latina, como lo propone esta experiencia de investigación, desde las comunidades afrodescendientes, desde los pobladores campesinos, desde los grupos LGTBIF, desde las mujeres, desde los indígenas, desde los pescadores... desde el territorio-cuerpo, desde el territorio-territorio, desde el agua, desde el páramo, desde la montaña.

Asimismo, conlleva reconocer la multiplicidad de epistemologías, conocimientos y ontologías: las indígenas, las relacionales, las científicas, las occidentales, las mágico-rituales, etc. Es decir hacer justicia epistémica. Alude a transformar la relación de uso y explotación para mantener el equilibrio y la armonía. Se instala en la vida comunitaria como unidad de la toma de decisiones, de conservación de la solidaridad y de la cultura.

Implica también la capacidad relacional de pensar, sentir, conocer, experimentar, hacer, afectar (se). Supone desarrollar economías y formas políticas que viabilicen la vida y mantengan la existencia. En últimas, una propuesta que se opone al desarrollo occidental y se plantea como alternativa a ese modelo de sociedad.

Pues mi mamá siempre ha trabajado como con lo comunal, con la gente de la vereda y de la región y también ha trabajado con lo espiritual. Ella tiene sus grupos de gente pues a la que le habla que los mayas de, bueno de la evolución y eso, entonces siempre nos ha como inquietado en esas cosas y pues es parte como de todo no. Igual tenemos muchas diferencias, pues también hay muchas cosas de las que dice que si nos han quedado muy grabadas, pero yo sí creo que ese interés que ella tiene de trabajar con la gente también lo tenemos nosotros. De allí nace el interés de hacer algo, queríamos algo que tocara a la gente que va caminando por la calle y dijimos hagamos algo grande, una fiesta que llame a la conciencia de la gente, que le de alternativas para vivir de otra manera y ahí fue que nació el Festival a la Pachamama. El trueque se convirtió en una de las insignias que, como que dicen a la gente, oiga si yo solo acumulo basura, pero hay otros que necesitan esto, o que podemos intercambiar sin que medie el dinero, o lo que hablábamos el otro día de encontrar el valor de las cosas por el servicio que prestan y no por lo que el mercado dice.. ¿ves? Se trata de ir dando alternativas a otras formas de vida más justas, más tranquilas, más sanas. (IBI-Tekoa, comunicación personal, Natalia, agosto 14 de 2018)

De esta manera, el *buen vivir* remite finalmente a la justicia, la equidad, la posibilidad de que quepa un mundo en muchos mundos y en ellos todos los seres de la naturaleza. *Buen vivir* como construcción política, epistémica, para pensar la vida... como pensamiento de la diferencia.

9.6. *Epistemogonías/Epistemovisiones latinoamericanas*

En aras de enmendar mi propia contradicción, diré que el título “latinoamericanas” obedece solo a que están pensadas desde las experiencias de grupos sociales de dos países que hacen parte de ese lugar geopolítico, pero que no podrían de manera alguna “representar” a la región, aunque, como vimos, sí pueden tejerse puentes y diálogos entre dos países y seis colectivos sociales diferentes.

Epistemogonías/epistemovisiones surge en el tejido de tres asuntos: 1) ¿cómo caracterizar a ese movimiento epistemológico que se da en América Latina y que se construye en, con y desde la diferencia? 2) ¿De qué manera nombrar las discusiones y las experiencias de saber/hacer reúnen el saber académico/científico y los saberes populares, ancestrales y de la experiencia que nos dejaron ver los colectivos? 3) ¿Por qué no arriesgar a construir e inventar nuevas formas de nombrar desde la diferencia? Ambicioso quizás para alguien que tiene una larga experiencia en el trabajo con colectivos, pero que hasta hace poco se enfrenta al problema de teorizar y conceptualizar. Un salto al vacío, un *in-vento* (en el viento) apenas esbozado, apenas en borrador que solo espero concluya, resuma y potencia el trabajo aquí descrito y sentipensado.

Epistemogonías/epistemovisiones surgió justamente al leer y releer muchos de los libros que sistematicé para esta investigación, así como de escuchar, una y otra vez, las

horas de grabación de los encuentros y conversaciones con los colectivos. Estos insumos, algunas veces me remitían a palabras/vocablos/conceptos indígenas que quise introducir en estas reflexiones. Al final desistí porque, al no haber trabajado con comunidades indígenas y al no ser conocedora de ninguna lengua en particular, consideré un irrespeto siquiera intentarlo, en tanto resultaba un uso puramente instrumental.

Sin embargo, en mi cabeza seguía martillando la idea de diversos mundos posibles y de los puentes entre ellos. Los libros *El textil tridimensional: la naturaleza del tejido como objeto y como sujeto* (2013) y *Ciencia de las mujeres* (2010) de la artista plástica boliviana Elvira Espejo y la antropóloga anglo boliviana Denise Arnold, así como la oportunidad de conversar y escuchar personalmente con Elvira⁹⁶, me inspiraron para encontrar una manera de nombrar, y así emergieron las categorías que propongo como subtítulo de este apartado.

La epistemología es el área de la filosofía que estudia el conocimiento; es decir, el conocimiento es su objeto de estudio. Explica su naturaleza, sus alcances y las bases sobre las cuales se construye. Por su parte, la cosmogonía se refiere a las explicaciones que se hacen sobre el origen del universo, la humanidad y la vida a partir de narraciones míticas. La cosmogonía intenta establecer relatos de realidad que propongan las relaciones entre lo divino y lo terrenal, así como entre lo humano y lo natural. En cuanto a la cosmovisión, esta tiene que ver con las maneras como se explica el mundo, los

⁹⁶ Como parte de mi trabajo como docente e investigadora, tuve la oportunidad de invitar a un conversatorio a Elvira Espejo y conocer en detalle y desde su experiencia como mujer aymara, su riguroso estudio sobre los tejidos bolivianos. Elvira participó en un conversatorio en el que estuvimos 12 personas en el Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos de la Universidad Central.

marcos de referencia para interpretar la realidad a través de creencias, perspectivas, nociones, imágenes y conceptos.

Pues bien, a mi entender lo que propone el pensamiento de la diferencia desde América Latina es un conocimiento que recurre tanto a las leyes de la ciencia como a las de la sabiduría popular y, particularmente, a sus maneras de comprender las relaciones con los otros seres humanos y no humanos. Efectivamente, lo mítico es, en gran medida, el lenguaje de lo cosmogónico, pero, como vimos con Hinkelammert, también lo es de la modernidad occidental, aunque no se reconozca. En atención a estas definiciones, propongo para el *pensamiento de la diferencia latinoamericano* hablar de *epistemogonías/epistemovisiones*.

En el título de esta tesis se escribe “Diferencia: una epistemología para pensar las ciencias sociales en América Latina”, el cual puede leerse desde una clara postura moderna/occidental, pues da cuenta de un concepto que se interesa por el conocimiento, uno que se ubica en la racionalidad. Etimológicamente nos remite a los griegos: *episteme* (conocimiento) y *logos* (estudio), lo que nos conecta con la tradición occidental que la modernidad incorporó a su discurso de verdad, objetividad y realidad con el fin de explicar, validar y justificar el conocimiento científico.

Podría decirse que epistemología opera como contrarrelato de la cosmogonía que, como ya se dijo, tiene sus bases en lo mítico, para explicar las realidades. Nuevamente, nos encontramos con binarismos racionales que proponen dos maneras, dos orillas, dos extremos de interpretar el conocimiento, pero sobre todo de legitimarlo: la epistemología

para dar cuenta del conocimiento científico, y la cosmogonía del saber ancestral y popular.

La cosmovisión pareciera ser el puente entre estos dos lugares de comprensión del conocimiento, no solo porque en su traducción del alemán (*Weltanschauung*⁹⁷) alude a algo que está por encima de la misma filosofía y las ideologías, en tanto se entiende como los “referentes” con los cuales damos sentido al mundo, sino porque vincula la experiencia de un individuo o sociedad para interpretar los asuntos de la vida y la existencia humana.

A pesar de su amplitud, después del recorrido hecho en esta experiencia de investigación, después de transcorporizar, senderear, interterritorializar y re-existir, me arriesgo a pensar que el pensamiento contemporáneo de nuestra región propone epistemogonías y epistemovisiones. En ese sentido, es que mi tesis toma, al final de este proceso, su nombre de *Diferencia: epistemogonías y epistemovisiones desde América Latina*.

Autores como Escobar, Wals, Dussel hablan de un movimiento epistemológico que parten como estudios críticos al desarrollo, pero que, en mi opinión y como argumentaba en el capítulo III, afirmo que pasan de la crítica al pensamiento de la diferencia pues, como lo describe Escobar, ese pensamiento se caracterizan por:

⁹⁷ Se reconoce al filósofo alemán Wilhelm Dilthey la incorporación de esta palabra como un conjunto de principios que dotan de sentido o se constituyen en marcos interpretativos para la formulación de filosofías, teorías y conocimientos. Los expertos dicen que esta palabra fue traducida al español como cosmovisión y advierten, en todo caso, de la dificultad para ser fiel en esa traducción.

(...) un marco teórico consistente y fuerte: la llamada perspectiva de modernidad, colonialidad y decolonialidad (MCD), especialmente su énfasis en la descolonización epistémica; un imaginario teórico-político: las alternativas al “desarrollo” acompañado de la conceptualización del Buen Vivir (BV) como la expresión más clara de dicho imaginario emergente; una propuesta teórico-práctica de transformación económica y social: las transiciones al postextractivismo; un discurso aparentemente antiguo, pero en proceso de renovación y concreción: la crisis del modelo civilizatorio; y, finalmente, una postura teórica pero con gran resonancia en la práctica política de los movimientos, articulada alrededor de la relacionalidad y “lo comunal”, incluyendo las perspectivas del “pluriverso”. (Escobar, 2014, p. 37)

Así las cosas, *el pensamiento de la diferencia latinoamericano* se recrea y concreta con discusiones en torno a la descolonización epistémica y a las alternativas al desarrollo. Asimismo, lo hace recurriendo a sus raíces: una de ellas, el pensamiento relacional de los pueblos originarios, que ahora parece ser una apuesta para la vida. En tal sentido, lo relacional, además de referirse a las relaciones con el ecosistema, lo hace también a las relaciones epistémicas diversas.

Epistemo para aludir al conocimiento, así sin más. Sin divisiones entre saber, conocer o pensar solo como conocimiento...

Gonías para expresar lo mágico, ritual, y experiencial que hay en ese conocimiento...

Visiones que integra el doble sentido del ver: primero, desde una postura oclocentrada que aprehende realidades desde la observación; segundo, desde lo imaginado, como imágenes que van más allá de la visión ocular y se refieren a maneras de configurar la realidad desde estados alterados de la conciencia (las visiones se suelen adjudicar solamente a quienes consumen alucinógenos, a las personas tratadas como esquizofrénicas o a quienes tienen prácticas de tomas de yagé o ayahuasca), que hacen parte de la cotidianidad de las comunidades y los colectivos que, desde las entrañas de su ser, proponen mundos dialogantes al único y universal implantado por la modernidad occidental. Visiones míticas, pragmáticas, reflexivas, conceptuales, racionales, corporales y territoriales que hieren a los discursos unívocos y totalizantes, para reconocer la singularidad, la particularidad, la diferencia y construir desde ellas lo común, la comunalidad.

Epistemogovisiones para dar un marco amplio que permita hablar de la multiplicidad, no solo de conocimientos, sino de maneras de conocer que se encuentran en los colectivos, comunidades y personas, que en sus lugares de vida desafían las condiciones precarias de materialidad de la existencia producidas por la modernidad occidental, y que retan a construir multiversos y heterotopías que transformen esas condiciones.

CAPÍTULO X - ABRIENDO Y CERRANDO REFLEXIONES

Efectivamente, aunque es temprano para hacer dictámenes contundentes, nos estamos viendo en la necesidad de hacer un giro en nuestro pensamiento y en nuestras prácticas. En este camino los saberes populares, ancestrales y de la experiencia emergen como opciones muy importantes para avanzar hacia nuevas formas de vida. Aunque aún tengamos mucho camino para llegar a esa transmodernidad que propone Dussel y sean necesarias otras pandemias, otras sacudidas de la tierra, del viento y del agua, meteoritos que amenacen con chocarnos, incendios, hambrunas, etc., justamente los colectivos sociales contemporáneos nos están proponiendo algunas ideas para continuar trabajando y transformando. En muchos de ellos se evidencian los mojones para la construcción de otras formas de llevar la vida, los cuales respeten la pluriversidad de conocimientos, de prácticas políticas y económicas, de epistemogonías y epistemovisiones.

Particularmente, los colectivos y los/as teóricos/as latinoamericanos/as, construyen un *pensamiento de la diferencia que* invitan a re-existir, ellas y ellos están dejando los caminos para el buen vivir. Un buen vivir que permita la multiplicidad, las heterotopías, la transformación hacia la coexistencia de mundos relacionales diversos y respetuosos de todos los seres humanos y no humanos que constituyen la existencia en el planeta y más allá de este.

Terminando este recorrido y sin intención de sellar las discusiones sino más bien de abrirlas todo cuanto sea posible, propongo a continuación algunos elementos de reflexión final/conclusiones o formas de recoger esta investigación.

Como lo indiqué al inicio de este documento (pág 33), me propuse dos objetivos que retomo en este punto a la luz de los hallazgos y de la riqueza encontrada a lo largo de este camino.

En relación con el primer objetivo, “Encontrar huellas de un pensamiento de la diferencia en la producción académica de autores y autoras latinoamericanos, debo decir que llegué a buen puerto después de sumergirme en un reconocimiento del pensamiento crítico.

Así pues, este documento recoge el desarrollo del pensamiento crítico latinoamericano de la segunda década del siglo XX y lleva a cabo una discusión en torno a cómo se ha actualizado y resignificado. Así mismo plantea que su diversificación y consolidación avanza hacia una posible apuesta distinta ontológica y epistemológica.

Partiendo de lo anterior, la tesis hace un ejercicio de visibilización y sistematización de esta corriente de pensamiento para reconocer sus tránsitos y derivas hasta presentar un giro que defino como *pensamiento de la diferencia*. En tal sentido, toda la tesis permite reconocer -de manera sistemática- los recorridos, reflexiones y apuestas del pensamiento crítico en la Región; con ello sostengo que este pensamiento posee características que lo ubican como una propuesta más compleja e integral; incluso, más allá de la multi e interdisciplinariedad, porque propone una ecología o encuentro de saberes de distinto orden, disciplina y origen.

Argumento en todo el documento que el pensamiento crítico en la región, en forma distinta a como se ha hecho en Estados Unidos y Europa, mantiene un componente de compromiso con lo social y con los problemas sociales contemporáneos propios y

particulares a Latinoamérica, razón por la cual sus reflexiones son localizadas, situadas y contextuales, que no pretenden universalidad sino, por el contrario, dar cuenta de la singularidad.

La descripción y ejercicio de sistematización que se hace en la tesis -sin ser exhaustiva y por lo tanto siendo parcial y transitoria- puede constituirse en un punto de partida para otros doctorandos/as que buscan hacer una comprensión del pensamiento crítico en la Región y de cómo éste ha establecido diálogos, casi desde sus inicios, entre filosofía y ciencias sociales; de allí su profundo vínculo con lo social.

Así mismo, este proceso de sistematización da cuenta de la convergencia de distintas disciplinas, tradiciones y reflexiones. De hecho, los propios autores y autoras que desarrollan este pensamiento han transitado de una disciplina particular (sociología, antropología, filosofía) hacia otras disciplinas o hacia una formación más amplia y menos disciplinar (estudios culturales, ciencias sociales, etc.). Todo lo anterior en una clara oposición al pensamiento moderno de occidente que es disciplinar y universal; sin embargo, no se detiene allí sino que reconoce la existencia de otros sujetos, territorios y escenarios de producción de conocimiento que no pasan por la academia sino por las prácticas, luchas y resistencias sociales que aportan de manera importante al robustecimiento del pensamiento crítico (y al de la diferencia como sostengo en la cuarta parte del documento). Todo ello inspirada en la misma perspectiva crítica y muy en sintonía con la Boliviana Elvira Espejo.

En la tesis, el postulado general teórico y epistemológico es lo crítico latinoamericano con un claro encuadre en las corrientes decoloniales, las epistemologías del sur y las

epistemologías de la subalternidad. El documento interpela -basados en estos lugares epistemológicos – el conocimiento occidental moderno que se caracteriza por su pretensión de universalidad, su solipsismo y su disciplinariedad y, aunque se entiende que la tesis es un trabajo “individual”, lo que intento desarrollar en el texto es que en realidad se trata de un conjunto de saberes, un conocimiento situado y comunitario que solo puede producirse en el “indisciplinamiento de las ciencias sociales” (Walsh, Schiw y Castro-Gómez, 2002) pues solo así se producen reflexiones complejas - no simples- de las realidades.

Dicho lo anterior, como novedad y como conclusión de este trabajo, logro exponer de manera sistemática lo que ha sido y es el pensamiento crítico en la región. Es verdad que existen compilaciones como las *Antologías del pensamiento crítico* (editado por Clacso) pero, como su nombre lo dice, son antologías, documentos individuales que se acopiaron uno tras otro para hacer visible este tipo de pensamiento. Sin embargo, no hay – o no encontré en la búsqueda que hice- trabajos que propongan un diálogo, una caracterización, una reflexión sobre dicha producción. Existen también libros que compilan discusiones de distinto orden (medio ambiente, política, territorios, etc.) desde la perspectiva crítica pero no necesariamente se habla sobre cómo es esta perspectiva en la región. Referencio como antecedentes más cercanos los trabajos de Zea, Castro-Gómez y Bautista quienes hicieron un profundo ejercicio de discutir la producción de distintos autores y autoras para dar cuenta de la pregunta ¿Hay conocimiento propio en América Latina?. Punto de partida muy importante para mí pues me permitió llegar a los desarrollos que logro dentro del documento.

Derivado de esta sistematización del pensamiento crítico en la Región, encuentro que efectivamente las discusiones, las reflexiones y la producción teórica presentan elementos que tienden hacia una propuesta que sobrepasa lo crítico. Hablo de atisbos en este documento, para significar categorías que se fueron consolidando y constituyendo como emergentes para un pensamiento otro. En primer lugar identifico las *construcciones de otredad*, como categoría que da cuenta de distintos sujetos epistémicos: campesinos, mujeres, diversidades sexuales, diversidades masculinas, personas con discapacidad, comunidades étnicas, grupos racializados y muchos más que aparecen además en clave interseccional porque su visibilización da cuenta de múltiples marcadores de discriminación a lo largo de la historia. Sin embargo, como pensamiento de la diferencia no solo se denuncia esta situación de silenciamiento, sino que se reconoce su lugar como productores de saberes propios que dialogan con otros sujetos y con otras epistemes. Ya no se trata solo de una caracterización de esa otredad sino de valorar su papel como sujetos activos en la construcción de sociedades.

De la mano de este reconocimiento de sujetos aparece el segundo atisbo que denominó de las *justicias epistémicas*. Partiendo del develamiento de los epistemicidios (Boventura de Sosusa, Castro-Gómez, Grosfoguel), se avanza hacia la legitimación, valoración y puesta en evidencia de esos saberes desconocidos y acallados con los cuales se abre la puerta a reconocer otras formas de pensar y organizar el mundo de lo social. Como pensamiento de la diferencia estas justicias epistémicas básicamente plantean otras alternativas al modelo único de la modernidad occidental fundamentado en la propiedad privada, la riqueza material, la acumulación, el extractivismo, la aniquilación de lo que

considera no normal, la cultura de la basura y el desecho, la fuerza y la intimidación para la regulación social, entre otras.

Como tercer atisbo y en consonancia con lo anterior, describo *la experiencia y el sentipensar*, como lógicas de producción de conocimiento desconocidas desde la academia formal pero altamente valoradas por los colectivos sociales y los saberes ancestrales. Efectivamente, el pensamiento crítico nos alerta sobre la racionalidad y la instrumentalización que dividió al sujeto y lo puso en una lógica objetiva frente a la producción de conocimiento, legitimando al tiempo solo algunas formas para circularlo y transmitirlo. Desde el pensamiento de la diferencia se articulan y se legitiman pedagogías, metodologías, formas de indagar y conocer que recuperan la integralidad de los sentidos, la memoria y la experiencia. El cuerpo y lo que él experimenta a través de los pies, los ojos, el cerebro, la piel, las huellas, las cicatrices, etc., constituyen formas legítimas no solo de reflexión y producción teórica/académica sino de metodologías para compartir los saberes. Las visiones, las historias, los mitos y los cuentos que hacen parte de las memorias y los legados se erigen como lógicas del pensamiento de la diferencia que nos invitan a innovar y a recuperar experiencias en torno al quién, en dónde y cómo se produce el conocimiento y el para quienes y el cómo se difunde, enseña, circula y comparte.

Finalmente, el territorio aparece como parte fundamental en las nuevas lógicas de producción de conocimiento. El pensamiento crítico nos dio a conocer la desterritorialización, usurpación y expropiación que desde una supremacía blanca, patriarcal, ilustrada despojó a muchas comunidades y pueblos de sus territorios. Desde el

pensamiento de la diferencia se profundiza en esas formas de ecogenocidio pero también nos enseña nuevas maneras de echar raíces, de ampliar nuestra idea de lo territorial para incorporar no solo el espacio físico sino también lo simbólico, lo productivo, la relación con la naturaleza, lo cultural, lo mítico. El territorio además tiene sus propios conocimientos y si se reconocen pasan al arcoiris de posibilidades que tenemos los seres humanos para interpretar el mundo y para, por lo tanto, producir muchos mundos. En este camino, los sujetos, epistemes, territorios y experiencias sentipensantes otras nos conectan tanto con las realidades locales que llevan a luchas territoriales pero también con problemas globales que nos invitan a luchas planetarias por la vida.

En relación con el segundo objetivo, *Identificar en seis colectivos sociales (tres de Costa Rica y tres de Colombia) la producción de conocimiento en torno a la diferencia*, este trabajo brinda una riqueza importante no solo porque da cuenta de algunas formas de movilización y organización social sino de cómo se decanta y produce conocimiento desde el pensar/hacer permanente.

Así entonces, la segunda novedad, es que este trabajo establece, en igualdad de condiciones, un diálogo entre lo que se produce en los colectivos sociales y la producción en la academia, para encontrar sus vínculos, sus apuestas y sus potencias como posibilidad para interpelar al pensamiento moderno occidental (pensamiento crítico) y como propuesta de transformación social y planetaria (es decir como pensamiento de la diferencia). Creo que la riqueza de los colectivos que logro hacer visible, está más allá de la descripción de prácticas locales y, más bien, se presenta como visiones de mundo, lugares desde donde se puede producir conocimiento y cambio

social. De la mano de otros/as autores (Zibeche, Alvarenga, Flórez, Rodríguez) avanzo en la discusión que ellas y ellos proponen en la que afirman que los colectivos de este siglo ya no son iguales a los conocidos como *Nuevos Movimientos Sociales* sino que se han transformado hacia sentipensares de la diferencia que han modificado sus luchas, organización, prácticas y formas de trabajo comunitario. En resumen este trabajo de investigación hace un esfuerzo por relieves, visibilizar y legitimar el conocimiento de los colectivos sociales, no como un saber de la práctica subordinado al de la teoría, sino como un conocimiento teórico, comprensivo y sentipensante sobre la vida.

Así entonces, el documento recoge en tres grandes categorías la multiplicidad y las formas en que se produce el conomiento al interior de los seis colectivos. La primera de ellas: *En-red-ando*, pone en evidencia las formas que se discuten y agencian para articularse en torno a lógicas no formales sino vivenciales y existenciales que dan cohesión a los colectivos. La metófora de la red y de enredarse permiten comprender formas académicas, solidarias, afectuosas que convocan luchas individuales, locales, regionales y planetarias. Seducidos estos colectivos por saberes distintos, se permiten operativa y funcionalmente la flexibilidad necesaria para pertenecer, para estar y para asumir responsabilidades. Así mismo, esta posibilidad de actuar en red les permite no solo trabajar con instituciones de diferente nivel e índole (Estado, no gubernamentales, nacionales, regionales, internacionales, pares, etc.) sino que les posibilita vincular a sujetos distintos en los mismos proyectos: jóvenes, niños, adultos mayores; campesinos, académicos, sabedores ancestrales, profesionales; comunidades negras, indígenas, rurales, populares; hombres, mujeres, LGTBI y muchos más que escapan a la

enumeración. No siempre hay fórmulas, ni estructuras, ni jerarquías, ni obligaciones, sino convicciones que se construyen colectivamente, compromisos y afectos que permiten la continuidad de la organización aunque muchas veces pareciera que ésta no existe.

En torno a lo que denomino *Red de saberes*, describo y trato de comprender los entramados que los colectivos sociales despliegan en sus acciones y que organizo en tres grandes grupos: saberes académicos, saberes otros y saberes propios.

Los saberes académicos aluden a los que han incorporado como parte de su propia formación académica y/o profesional (veterinaria, odontología, trabajo social, sociología, historia, etc) y los que han apropiado de su contacto con la academia formal a través de talleres, encuentros, proyectos de investigación o de desarrollo. Así entonces discursos y teorías feministas, sobre los megaproyectos mineros, sobre la tenencia de la tierra, las leyes laborales y de migrantes, las teorías Queer, las anticapacitistas y, en general discursos críticos y alternativos al concomiento legitimado permiten dar fundamento a sus luchas y obtener herramientas para llevarlas a cabo así como para establecer diálogos con distintos sectores e instituciones. Sin embargo, estos no son los únicos conocimientos que se reconocen, esta red de saberes también está constituída por *saberes otros* o epistemologías olvidadas o no legitimadas como las ancestrales, las de los mayores y mayores, las campesinas y los saberes populares, los del cuerpo, los sentidos, las sensaciones Así entonces se recuperan y fortalecen saberes en torno a distintos asuntos: cómo relacionarnos con la naturaleza, de qué manera producir la tierra sin lastimarla, qué y cómo producir alimentos sin químicos, recuperar semillas; derribar tabúes en relación con aspectos naturales como la menstruación, el parto en comunidad, reconocer el cuerpo

para lograr su transformación; para qué y cómo comercializar sin moneda sino con trueque y muchos otros conocimientos que están en la memoria de los pueblos, de las comunidades y de la estética, la sensibilidad y ética de la vida. Estos insumos se reconceptualizan y resignifican en *saberes propios*, que se organizan como un cuerpo de saberes ligados a su hacer y a su lucha social. Estos se ponen en acción y se actualizan en reuniones, actividades públicas, talleres, actividades de formación, mingas, festivales, performances, seminarios, proyectos, convocatorias y espacios de reflexión de cada colectivo. Aquí identifico aquellos que están asociados a las luchas territoriales, a las luchas de género, a las luchas raciales y/o étnicas; a las luchas por la memoria, por el campesino, por el cuerpo, por el consumo, por la vida digna, y otras que se constituyen en el eje de la acción.

Otro grupo de saberes que son muy significativos en los grupos son nombrados como del *saber/hacer* o pedagógicos. Allí doy cuenta de las rupturas que estos colectivos hacen para compartir y circular el saber. La relación enseñar/aprender que no se establece por un título académico sino por un saber incorporado y una actitud real de querer darlo, y ofrecerlo; la experiencia y la experimentación con los sentidos para producir conocimiento; el arte y la palabra para expresar y crear; el pensar con los pies y con otros sentidos así como con los espacios y los territorios; reconocer sujetos epistémicos distintos con capacidad colectiva de construir procesos y proyectos. Es decir una puesta en obra de lo que se sabe y de lo que se aprende para asegurar la vinculación de nuevas generaciones y nuevos sujetos sociales, para mantener legados y para avisorar creaciones distintas.

Así pues no se trata solo de una descripción sobre cómo operan los colectivos, más bien se trata de, en primer lugar, un reconocimiento de los mismos como sujetos que producen conocimiento social que no está centrado solo en el hacer sino en lo teórico y conceptual (algunos de estos colectivos sistematizan en documentos, talleres, artículos académicos, cartillas, conferencias esos saberes) y, en segundo lugar de una comprensión de sus lógicas de producción y circulación de conocimiento que articulan formas de la academia, de los saberes otros y de las propias maneras de accionar propuestas.

Los elementos anteriores efectivamente me permiten dar continuidad a lo que Arturo Escobar ha estado denominando como *territorios de la diferencia, geopolítica de la diferencia y discursos de transición* (2015). A partir de la sistematización del pensamiento crítico académico de la región y el que se produce en los colectivos, propongo que hay un giro en el pensamiento latinoamericano que va del crítico al de la diferencia. En tal sentido, realizo una caracterización sobre cómo es este pensamiento de la diferencia, cómo se puede reconocer y, justamente, en qué se distancia con el pensamiento crítico. Con esta caracterización me acerco a una respuesta a mi pregunta de investigación pues argumento que *el pensamiento de la diferencia* es una apuesta de Latinoamérica para volver a pensar las ciencias sociales, la política, los sujetos....o en palabras de Enrique Dussel, la vida. Considero que este ejercicio permite entrar en detalles de este pensamiento *de la diferencia* para entender su complejidad y, más allá de la crítica o la interpelación al pensamiento moderno de occidente, erigirse como una epistemología para pensar las sociedades contemporáneas y proponer la existencia de otros mundos posibles. Así entonces puedo asegurar después de este recorrido que

efectivamente América Latina desde su academia y desde sus procesos colectivos es un centro de producción de conocimiento que se caracteriza por proponer discusiones universales, planetarias para salvaguardar la vida humana y no humana pero que no se propone universal ni único sino local, territorial y contextual.

Quizás por ello al final del documento arriesgo a nuevas formas de nombrar: epistemogonías, epistemovisiones, transcorporizar, interterritorializar, senderear solo como sugerencias, seducciones para que también a través del lenguaje abramos opciones a un pensamiento en el que quepan muchos mundos.

Dicho lo anterior, esta tesis doctoral es pertinente porque permite conocer rasgos y sentidos del pensamiento crítico de la región y porque visibiliza su potencia en un momento en el que se plantea una “crisis civilizatoria” y el inminente (aunque no necesariamente inmediato) cambio de sociedad. Así mismo propone alternativas para ese cambio cuyas claves - en mi comprensión- se hallan en el pensamiento de la diferencia porque este: propone romper con los dualismos y poner en diálogo saberes de distinto orden que han sido producidos en diferentes lugares geopolíticos; aboga por el respeto a lo humano y no humano, a lo singular, a lo planetario; recupera luchas, conocimientos y prácticas de culturas o grupos sociales históricamente subalternizados y, porque propende por una política relacional y territorial.

Con estas reflexiones, la tesis se suma al gran movimiento de intelectuales de América Latina para posicionar lo que en la región se produce como un conocimiento que está a la misma altura del que se genera en otras partes del mundo; se une al

movimiento de intelectuales sur/sur que destaca la producción de sociedades inferiorizadas y las propone como alternativas a la ruptura de los grandes relatos; se adhiere a “gentes en movimiento” y luchas sociales que no encuentran respuesta en los discursos herméticos, totalizantes y unívocos propuestos por la academia tradicional. Es actual, en fin, porque se integra a las discusiones y reflexiones que dan cuenta de otras formas de entender la existencia y porque se abre camino entre otras ontologías y epistemologías para alzarse como posible opción para repensar teorías y prácticas.

Se me podrá tildar de romantizar los colectivos, pues no entré en el detalle de sus tensiones, contradicciones y conflictos internos. En realidad, no era el propósito de esta investigación analizar la dinámica de los colectivos, sino su producción de conocimiento: ¿Dónde estaban instalados, cómo los producían y para qué?. Ciertamente, los colectivos con quienes trabajé en esta investigación no representan a todos los grupos sociales ni a todas las luchas, ni todas las dinámicas; lo que aquí presenté es solo una fotografía con un *zoom* muy claro: la producción de conocimientos de seis colectivos de dos países diferentes que tienen características especiales, luchas particulares, que no son necesariamente las apuestas de otros grupos. En tal sentido se requiere abrir el lente para abordar otros colectivos y ver también cómo y cuáles son sus intereses pues, es importante decir que existen colectivos que, con lógicas de organización similar a las descritas en este documento, propienden por la defensa de discursos tradicionales, conservadores y que mantienen el *status quo*, y considero que es muy importante también analizar sus discursos -también son productores de conocimiento-, sus formas de comprensión de la vida y sus prácticas de relacionamiento.

Es necesario indagar sobre otros colectivos que nos permitan pensar porque, en el contexto actual, siguen defendiendo el extractivismo, los valores morales binarios y otras tantas cosas que están en tensión permanente con lo que se plantea en los colectivos con quienes se trabajó para esta investigación. Es un trabajo pendiente abrir el abanico a otras formas colectivas, a otras formas de luchas, como por ejemplo, aquellas que reivindican los valores familiares y tradicionales. Considero que muchos de ellos, a pesar de sentirse conservadores, también han derivado a otras maneras de organizarse y afectar su mundo social.

Otro camino pendiente es el de sistematizar -de la misma manera que hice con el pensamiento académico- a un número más amplio de prácticas y producciones de conocimiento derivado de grupos y colectivos distintos. Identificar cómo se caracterizan sus luchas, cómo las llevan a cabo y, en sintonía con esta investigación, qué conocimientos producen y cómo lo circulan. Creo sin embargo que esta tarea sobrepasa una investigación doctoral pues requiere recursos para llevarla a cabo con los colectivos mismos y un equipo más grande de la academia. Es en todo caso un asunto complejo, dispendioso pero con toda seguridad emocionante y lleno de experiencia.

Por ahora, mi interés estuvo en estos seis colectivos que he conocido, con quienes he compartido y con quienes, en ese compartir, he identificado un pensamiento, una práctica, una lucha de la diferencia. Veo en estos colectivos un avance hacia la Transmodernidad propuesta por Enrique Dussel, que pide desprenderse de las ataduras de la universalidad, del capital, del desarrollo, de la verdad y los demás mitos de la modernidad occidental para renacer en *epistemogonías* y *cosmovisiones*, que le den una

nueva oportunidad a la especie humana, reinventando formas de sostener, cuidar y preservar las condiciones de existencia, formas de mantener la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Abarces, P. y Añón, V. (2016), Subalternidad, pos-decolonialidad y cultura popular: nuevas navegaciones en tiempos nacional-populares. *Revista Estudios de Comunicación y política*. No. 37, 13-22.
- Albán, A. (2006). Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores. En: Adolfo Albán (comp.), *Tejiendo textos y saberes: Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad* (pp. 59-82). Universidad del Cauca.
- Altamirano, C., De Sousa Santos, B., Torres-Rivas, E., Miró y C. (2009). Encuesta sobre el pensamiento crítico en América Latina. *Revista Crítica y Emancipación*, No. 2, 9-24.
- Alvarenga, P. (2005). *De vecinos a ciudadanos: Movimientos comunales y luchas cívicas en la historia contemporánea de Costa Rica*. Editorial Universidad de Costa Rica -Universidad Nacional.
- Alvarenga, P. (2012). *Identidades en disputa: las reinenciones del género y de la sexualidad en la Costa Rica de la primera mitad del siglo XX*. Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Andrade, A. (1990), Trayectorias de las ciencias sociales en América Latina. *Revista Mexicana en Ciencias Políticas y sociales*, 36 (14), 89-105.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana* (5^{ta} reimp.) University Chicago.
- Arboleda, S. (2019). Rutas para perfilar el ecogenocidio afrocolombiano: hacia una conceptualización desde la justicia histórica. *Revista Nómadas* No. 50, 93-109. Universidad Central
- Ávila, J. (2019). Escuela Territorio de Paz en el contexto del Movimiento Pedagógico y el Proyecto Educativo y Pedagógico Alternativo. En: J. Olimpo, Ávila, O., G. Rojas, L. Cañón *et al.* (eds.), *La escuela territorio de paz* (pp.25-34). Fecode.
- Baeza, G. y Zimmerman M. (2009). Introducción. En: Baeza, G. y Zimmerman M. "Estudios culturales centroamericanos en el nuevo milenio. Editorial Universidad de Costa Rica. Pp. XIII-XXXV.
- Barrera, S. (2000). *Cartografía I: talleres de aplicación*. Universidad Nacional de Colombia.
- Bautista, J. (2014) *¿Qué significa pensar en América Latina?* Ediciones Akal.

- Bautista, S. y Romero, A. (2015). *Danzando la resurrección de los cuerpos. Rutas de autocuidado y autosanación energética*. Editorial Códice Ltda.
- Benguigui, C. (2012) *¿Un cuerpo sin órganos en Unamuno?* La Clé deslanges espagnol. [http://cle.ens-lyon.fr/espagnol/litterature/litterature-espagnole/auteurs-contemporains/un-cuerpo-sin-organosen-unamuno-](http://cle.ens-lyon.fr/espagnol/litterature/litterature-espagnole/auteurs-contemporains/un-cuerpo-sin-organosen-unamuno)
- Blandón, E. (2016). El torovenado, lugar para la diferencia en un espacio no letrado. En: J. P. Gómez y C. Antillón (coords.), *Antología del pensamiento Nicaragüense* (pp 285-306). Editorial Clacso.
- Blaser, Mario (2019). Política más allá de “la Política”. Documento gris para Cátedra inaugural Programa Trabajo Social. Universidad Central. Pp 16
- Blaser, M. (2018). ¿Es otra Cosmopolítica Posible?. *Anthropologica*, Vol 36, No.41, 117-144.
- Blaser, M. (2018). *Política más allá de “la Política”*. Pre-texto para Conferencia de Bogotá. Universidad Central.
- Blass, R. (2019). Políticas del conocimiento hacia una epistemología trans*. En: M. López (comp.), *Los mil pequeños sexos. Intervenciones críticas sobre políticas de género y sexo* (pp.27-49). Editorial de la Universidad Nacional de Tres Febrero.
- Bombillani, A. (2015). Pesar los sentimientos, sentir los pensamientos. Sentipensando la experiencia subjetiva. En: *Pensamientos críticos contemporáneos: Análisis desde Latinoamérica..* Universidad del Cauca, Colombia. Pp. 97-112
- Butler, J. (1997). *Excitable speech. A politics of the Performative*. Routledge.
- Cabrera, M., Nieto, L. y Giraldo, R. (2017). Introducción. En: J, Osorio (ed.). *Caminos de re-existencia en América* (pp. 9-14). Sello Editorial UNAD.
- Caner, A. (2014). *Abya Yala, el nombre aborigen de América*. Juventud Rebelde <http://www.juventudrebelde.cu/opinion/2014-10-13/abya-yala-el-nombre-aborigen-de-america>.
- Cardoso, F., y Faletto, E. (1977). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Editorial Siglo XXI.
- Casas, A. (2007). *Pensamiento sobre integración y latinoamericanismo. Orígenes y tendencias hasta 1930*. Ediciones Antropos.
- Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica de la razón Latinoamericana*, Puvill Libros S.A.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". En: E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 88-98). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina

- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca, Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S y Grosfoguel, R (2007). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Bogotá, Siglo del Hombre Editores. <http://pacarinadelsur.com/dossier-13/1016-ciencias-sociales-y-justicia-cognitiva-global-reflexiones-epistemologicas-para-una-aproximacion-investigativa> - Prohibida su reproducción sin citar el origen.
- Colectiva Caminando. (s.f.). *Logo Colectiva Caminando* [Fotografía intervenida]. Facebook Recuperada 17 de noviembre de 2019. <https://es-la.facebook.com/ColectivaCaminando/>.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Clacso.
- Colombia Informa. (2013). *Estudiantes apoyando el paro agrario* [fotografía]. Colombia Informa. <https://www.colombiainforma.info/nuevo-cacerolazo-en-respaldo-al-paro-nacional-agrario/>
- Corcunpaz (s.f.). *Afiche promocional Reserva Campesina* [fotografía]. Corcunpaz.
- Cortez, D. (2018). El Dionisos de Nietzsche en América Latina (1900-1925). *Areté, Revista de Filosofía*, XXX (1), 71-99.
- Crespo, R. y Parra, D. (2017). ¿Estudios culturales latinoamericanos? Reflexiones a partir de algunas antologías. *Revista de Estudios Latinoamericanos*, No. 64, 13-37.
- Cubides, H. (2012). *Reflexividad y producción de conocimiento: Los métodos de las ciencias sociales críticas y otras prácticas sociales de conocimiento*. Universidad Central, IESCO.
- Cubides, H. y Guerrero, P. (2008): Reflexividad en la investigación cualitativa: narrar, visualizar y dialogar. *Revista Nómadas*, No. 29, 128-141.
- Dass, V. (2007). La subalternidad como perspectiva. En: S. Rivera y R. Barragán (comps.), *Debates post coloniales: Una introducción a los estudios de la Subalternidad* (pp. 327-343). Universidad Surcolombiana, Sephis, Aruwiyiri.
- Derridá, J. (2004). Qu'est-ce que la déconstruction?. En: Entrevista de Roger-Pol Droi "1930-2004 Jacques Derrida Qu'est-ce que la déconstruction?. Periódico Le Monde. 12 de octubre de 2004.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce.

- De Souza Santos, B. (2008) *La reinención del estado y el estado plurinacional*. [Versión revisada de la charla dictada en Santa Cruz de la Sierra]. Clacso
- De Souza Santos, B. (2006). *Conocer desde el Sur para una cultura política emancipatoria*. Universidad Nacional Mayor San Marcos, Lima, Perú.
- De Souza Santos, B. (2005). Desigualdad, exclusión y globalización: hacia la construcción multicultural de la igualdad y la diferencia. En: Revista de interculturalidad, Universidad de Chile. Año 1, No. 1, 9-45.
- De Souza Santos, B. (2003). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*. Editorial Dessclée.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Editorial Amorrortu.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Milmesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Editorial Pre-textos.
- Derrida, J. (1968). *La diferencia/ [Différance]*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. En:[https://aprendizaje.mec.edu.py/dw-recursos/system/content/0c59c97/content/Derrida,%20Jacques%20\(1930-2004\)/Derrida,%20Jacques%20-%20La%20diferencia.pdf](https://aprendizaje.mec.edu.py/dw-recursos/system/content/0c59c97/content/Derrida,%20Jacques%20(1930-2004)/Derrida,%20Jacques%20-%20La%20diferencia.pdf)
- Di Filippo, A. (2009). Estructuralismo latinoamericano y teoría económica. *Revista CEPAL*, No. 98, 181-202.
- Dimas, F. (2015). Las ciencias sociales en América Latina: lo permanente y transitorio, preguntas y desafíos de ayer y hoy. *Revista Polis*, No. 41, 1-17. <http://journals.openedition.org/polis/11149>
- Dube, S. (2007). *Historias esparcidas*. El Colegio de México.
- Dussel, E. (1973a). *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Vol. I. Siglo XXI Argentina Editores.
- Dussel, E. (1973b). *Para una ética de la liberación latinoamericana* Vol. II. Siglo XXI Argentina Editores.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Ediciones Sígueme.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía ética latinoamericana: de la erótica a la pedagógica*. Editorial Edicol.
- Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Plural Editores.
- Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Fundación Editorial el Perro y la Rana.

- Escobar, A. (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo. *Revista de Investigación en Cultura y desarrollo Walekeru*, No. 2, 7-16
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.
- Escobar, A.. (2015, noviembre 10-14). Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América. *VII Conferencia de CLACSO* [Presentación de conferencia] Medellín, Colombia.
- Espejo, E. (7 de febrero de 2019). Sistemas de saberes ancestrales en torno al tejido en Bolivia. [Conversatorio]. Universidad Central, Iesco, Grupo Comunicación-Educación, Bogotá, Colombia.
- Esterman, Josef, 2012, Crisis civilizatoria y Vivir Bien, *Revista Polis* [En línea], No. 33, 1-22. URL : <http://journals.openedition.org/polis/847>
- Fals Borda, O. (1979). El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis. En: *Una sociología sentipensante para América Latina*, 11-57. Tercer Mundo Editores. Primera edición 1986.
- Faure, S. y Morales, L. (2007). Revisando las políticas sociales desde una perspectiva de Género. *Memorias II Foro Latinoamericano Mujeres al Oeste*. La Plata, Argentina.
- Fernández, E. (2001). El pensamiento de Franz Hinkelammert desde la perspectiva de una filosofía latinoamericana. *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, Vol 6, No. 12, 50-63.
- Fernández, E. (2017) Prólogo. En: *Franz Josef Hinkelammert. La vida o el capital. Antología esencial: El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado* (pp. 9-44). Editorial Clacso.
- Fernández, R. (2016). *Antología: Pensamiento anticolonial de nuestra América*. Editorial CLACSO.
- Flórez, J. (2015). *Lecturas emergentes. El giro decolonial en los movimientos sociales*. Editorial Universidad Javeriana.
- Floriani, D. (2015). Las ciencias sociales en América Latina: lo permanente y transitorio, preguntas y desafíos de ayer y hoy. *Polis Revista Latinoamericana*, (41), 1-17. <http://journals.openedition.org/polis/11149>
- Fonseca, C. (2016). Nicaragua hora cero. En: J. P. Gómez y C. Antillón (coords.), *Antología del pensamiento Nicaragüense* (pp. 37-56). Editorial Clacso.

- Fortaleza de la Montaña. (s.f.). *Afiche promocional V Festival del Guaque* [ilustración]. Fortaleza de la Montaña.
- Foucault, M. (2005). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores. Primera edición [1975]).
- Freud, S. (1929). *El malestar de la cultura*. Biblioteca Libre Omegalfa.
- Fumero, P. (2013). Los estudios culturales en Centroamérica. *Revista Estudios*, No. 27, 293-313 . <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/12701>.
- García, A. (2017). *Tacones, siliconas, hormonas. Etnografía, teoría feminista y experiencias trans en Bogotá*. Universidad Central.
- García, J. A. (2001). La filosofía de la diferencia en la segunda mitad del siglo veinte. *Revista Themata*, No. 27, 201- 210.
- Gómez, J. y Hilgert, B. (2014). Escrituras subversivas: pensamiento crítico desde Centroamérica. *Encuentro*, No. 98, 6-29. <https://doi.org/10.5377/encuentro.v0i98.1443>
- González, L. J. (1998). Las ciencias sociales en América Latina: condiciones y particularidades. En: S. Villena (ed.), *El Desarrollo de las Ciencias Sociales en América Latina. Contribuciones a un Balance*. FLACSO-UNESCO.
- Gorostiaga, X. (2016). Legados, retos y perspectivas del sandinismo, 1979-1989. En: J. P. Gómez y C. Antillón (coords.), *Antología del pensamiento crítico nicaragüense* (pp. 141-166). Editorial Clacso.
- Graciera, J. (1978). *Entre realidad y utopía. La dialéctica de las ciencias sociales latinoamericanas*. CEPAL
- Grambo. (s.f.) *Urdimbres*. [Fotografía]. Grambo. <https://gramho.com/explore-hashtag/urdimbres>.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Revista Tabula Rasa*, No. 4, 17-48.
- Grosfoguel, R. (2007). Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales. *Universitas Humanística* No.63, 35-47.
- Grupo cuerpos, territorios y feminismos. (2016). *Documento del Grupo Clacso periodo 2016-2019*. Clacso. https://www.clacso.org.ar/grupos_trabajo/detalle_gt.php?ficha=763&s=5&idioma=

- Guerrero, P. (2010). Corazonar desde las sabidurías insurgentes. El sentido de las epistemologías dominantes para construir sentidos otros de la existencia. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, No. 8, 101-146.
- Guevara, E. (1961). Discurso en la Universidad Nacional de Montevideo, Uruguay. En: E. Guevara, *Escritos y discursos* (Tomo 9, pp. 139-157). Editorial de Ciencias Sociales.
- Heras, S. (2009). Una aproximación a las teorías feministas. *Revista de filosofía, derecho y política*, No. 9, 45-82.
- Herrera-Montero, B. (2009). Estudios subalternos en América Latina. *Diálogos, Revista Electrónica de Historia*, 10(1), 109-121. <http://www.moodlecihac.historia.ucr.ac.cr/>.
- Hidalgo, R. (2004). La otredad en América Latina: etnicidad, pobreza y Feminidad. Sobre los orígenes modernos de la exclusión social y el lugar social de las mujeres. *Polis. 1-18*. [http:// polis.revues.org/7232](http://polis.revues.org/7232).
- Hinkelammert, F. (1977). *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo*. EDUCA –Editorial Universidad Centro América.
- Hinkelammert, F. (2006). El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido. Editorial Caminos.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Ediciones Arlequín.
- Hinkelammert, F. (2017). *Franz Josef Hinkelammert: la vida o el capital: el grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Editorial Clacso.
- Klein, N. (2012). Dancing the World into Being: A Conversation with Idle-No-More's Leanne Simpson. *Yes Magazine*. <http://www.yesmagazine.org/peace-justice/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leannesimpson>
- Kusch, R. (1962). América Profunda. En *Colecciones Completas*, Tomo II (pp. X-x). Editorial Fundación Ross.
- La Bruja Aisha. (2020). *El Covid-19 y el planeta* [Ilustración]. Facebook. Recuperada el 28 de agosto 2020.
- La industria textil. (s.f.). *Telar tradicional* [fotografía]. <https://sites.google.com/site/industriatextil2neso/el-telar-tradicional?overridemobile=true&tmpl=%2Fsystem%2Fapp%2Ftemplates%2Fprint%2F&showPrintDialog=1>.

- Lozada, C. (2016). *Pedagogías decoloniales y cocuidado: un aporte en la reconstrucción y restitución de la memoria colectiva de hombres transgénero de la organización social Hombres en desorden* [Tesis de grado sin publicar]. Universidad Pedagógica Nacional.
- Lyotard, J. (1988):. *La diferencia*. Editorial Gedisa S.A.
- Maldonado, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Comps), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Siglo del Hombre Editores.
- Martí, J. (1970). *Sus mejores páginas*. Editorial Porrúa.
- Martín-Barbero, J. (2000). Globalización y multiculturalidad: notas para una agenda de investigación. En: M. Moraña (ed.), *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina. Desafíos de los estudios culturales* (pp. 17-31). Editorial Cuarto Propio.
- Martín-Baró, I. (1988). La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial de El Salvador. *Revista de psicología de El Salvador*, No. 7, 123-141.
- Marx, K. (2017). *Manuscritos filosóficos y económicos de 1844*. Editorial Createspace Independent Publishing Platform. Primera edición [1844]).
- Montenegro, S. (1997). Un movimiento de mujeres en auge. En: S. Montenegro (coord.), *Movimientos de mujeres en Centroamérica (301-338)*. Programa Regional La Corriente.
- Montenegro, S. (2016). Un movimiento de mujeres en auge. En: J. P. Gómez y C. Antillón (coords.), *Antología del pensamiento crítico nicaragüense contemporáneo (307-322)*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Primera edición [1997]).
- Mora, Ó. (2006). Las Teorías del Desarrollo Económico: algunos postulados y enseñanzas. *Revista Apuntes del CENES*, 26 (42), 49-74.
- Moraga, F. (2001). Nietzsche y los intelectuales de la izquierda latinoamericana, 1900-1936. *Revista Instituto Tecnológico Autónomo de México*, No. 64, 179-208.
- Morín, E. (2005). *La epistemología de la complejidad*. Gedisa.
- Muñoz, D. (2013). Nietzsche y los filósofos de la diferencia. *Colombia Revista Franciscanu*, 55 (Fasc. 159), 17- 56.
- Najmanovich, D. (2007). *La Complejidad: De los paradigmas a las figuras del pensar*. Edi Colección sin fronteras.
- Najmanovich, D. (2011). *El Juego de los vínculos. Subjetividad y redes, figuras*. Editorial Biblos.

- Nieto, J. (2014). Ciencias Sociales en América Latina: entre el eurocentrismo y el pensamiento crítico. En: E. Gómez et al., *Diversidades y decolonialidad del saber en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social* (pp. 29-49). Editorial Pulso & Letra Editores.
- Oslender, U. (2017). Ontología relacional y cartografía social: ¿hacia un contra-mapeo emancipador, o ilusión contra-hegemónica? En *Revista Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.26: Pp. 247-262
- Pachakamani. (2008). *Tradición y memoria. Tejedoras andinas* [fotografía]. Blog Pachakamani. <https://pachakamani.blogspot.com/2008/07/cuando-el-tejido-habla-2da-parte.html>.
- Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Universidad de San Francisco de Chile.
- Pérez, A. (2003). Conclusiones: Providencialismo, pensamiento político y el futuro del Estado conquistador. En: *Entre el Estado Conquistador y el Estado Nación* (pp. 749-772). IHNCA-UCA.
- Poblete, R. (1972). Secularización en América Latina. *Revista Mensaje*, 21(2012), 521-539.
- Portantiero, J. C. (1989). *Perspectivas de las Ciencias Sociales en América Latina*. Universidad de Buenos Aires.
- Porto-Gonçalves, C. (2009.a). *Abya Yala o descubrimiento da América*. Otros bicentenarios <http://otrosbicentenarios.blogspot.com/2009/01/abya-yala-o-descubrimiento-da-america-cw.html>
- Porto-Gonçalves, C. (2009.b). De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 8 (22), 121-136.
- Porto-Gonçalves, C. (2016). Abya Yala. *Enciclopedia Latinoamericana*. <http://latinoamericana.wiki.br/es/entradas/a/abya-yala>.
- Pueblos, comunidades y organizaciones de Oaxaca que integran la Campaña Nacional en Defensa de la Madre Tierra y el Territorio. (2017). *Recuento Movilización Estatal en defensa de la Madre Tierra*. Editorial Taller Mariolugos.
- Puga, C. (2008). Ciencias sociales. Un nuevo momento. *Revista Mexicana de Sociología*, No. 7, 105-131.
- Pulzo. (2019). *Manifestantes franceses meten a Colombia en grafiti sobre protestas* [fotografía]. Pulzo. <https://www.pulzo.com/mundo/grafiti-sobre-paro-nacional-colombia-francia-PP811256>

- Quijano, A. (1991). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, No. 29, 11-21.
- Quijano, A. (2014). “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. En: *Cuestiones y horizontes de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, CLACSO. Pp 847- 859.
- Rama, Á. (1998). *La ciudad Letrada*. Editorial ARCA.
- Ramírez, N. (2010). *Afiche III Festival a la Mama* [ilustración]. IBI-Tekoa. Archivo propio.
- Restrepo, E. (2000). *Escuelas de pensamiento antropológico*. Fundación Universitaria Claretiana.
- Revista Semana. (2013) *Paro agrario en París*. Revista Semana [fotografía]. <https://www.semana.com/nacion/articulo/hasta-paris-hubo-marchas-apoyo-paro-agrario/355640-3>
- Ribeiro, G. (2001). Post-Imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo. En: D. Mato (comp.), *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (161-183). CLACSO.
- Richard, N. (1996). Feminismo, experiencia y representación. *Revista Iberoamericana*, LXII (176-177), 733-744.
- Richard, N. (2005). Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana. Clacso. *Red de bibliotecas virtuales de ciencias sociales de América latina y el Caribe, de la Red de Centros miembros de Clacso*. <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>
- Rincón, J. (2015). Pensamiento crítico en Fals Borda: hacia una filosofía de la educación en perspectiva latinoamericana. *Cuadernos de Filosofía latinoamericana*, 36 (112), 171-203.
- Rodríguez, O. (2006) *El estructuralismo latinoamericano*. Siglo Editores XXI - CEPAL.
- Roig, A. (2004). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Roitman, M. (2008). *Pensar América Latina. El Desarrollo de la sociología latinoamericana*. Editorial Clacso.
- Rojas Sonia (2012). *Escuela y Discapacidad: imaginarios y prácticas de diferencia*. Flacso. Maestría en Antropología Visual. Quito-Ecuador.
- Rojas, O. (2019). *La Escuela Territorio de Paz*. Publicaciones CEID – Fecode.

- Rovira, J. (2014). Anuario de Estudios Centroamericanos 1974-2014: una perspectiva sobre cuatro décadas de labor. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, No. 40, 339-371.
- Scott, Joan (2008). "Experience,". En: Alison Jaggar (Comp.) *Just methods: an interdisciplinary feminist reader*. 272-282. Boulder, USA. Paradigm Publishers.
- Sagot, M. (2007). (Re) Definiendo las identidades y la acción política: multitudes diversas, sujetos colectivos y movimientos sociales en la Centroamérica del nuevo milenio [presentación de conferencia]. *Conferencia Inaugural del Ciclo Lectivo del 2007*. Universidad de Costa Rica, Costa Rica.
- Sagot, M. (2014). Dependencia, subdesarrollo y colonialidad en la "Patria del criollo": Las ciencias sociales en Centroamérica a fin de inicios de siglo. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, No. 40, 173-193.
- Saladino, A. (2005). El latinoamericanismo de José Martí. *Revista de Estudios Latinoamericanos*, No.41, 149-167.
- Sánchez, A. (2018). *Nihilismo y verdad: Nietzsche en América Latina*. Peter Lang.
- Sarango, F. (26 julio 2010). Las políticas Públicas Interculturales desde la Visión de los Pueblos Indígenas [video]. Video Foro realizado en el Paraninfo Daniel Oduber Quirós. UNED.
- Sarrazin, J. (2018). Crítica al elogio de la diversidad cultural. *Revista Signo y Pensamiento*, XXXVII (72), 1-12.
- Segato, Rita. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, Pp. 142.
- Siskin, L. (s.f.) *Tejidos andinos* [fotografía]. Pinterest. <https://co.pinterest.com/pin/645774034043125052/>
- Spivak, G. C. (1998). *¿Puede hablar el sujeto subalterno?* Editorial Orbis Tertius. http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf
- Torres-Rivas, E. (1990). Retorno al futuro. Las Ciencias Sociales vistas de nuevo. *Revista Nueva Sociedad*, No. 108, 18-27.
- Torres, J. (2010). Pensar Latinoamérica desde Helio Gallardo. *Revista A Parte Rei. Revista de Filosofía*, No. 70, 1-18. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/vindas70.pdf>
- Tuhiwai, L. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Lom ediciones.

- Turbino, F. (2015, 24-25 enero). La interculturalidad crítica como proyecto ético-político. *Encuentro continental de educadores agustinos* [presentación de conferencia]. Lima, Perú. <https://oala.villanova.edu/congresos/educacion/lima-ponen-02.html>
- Universidad de Antioquia, Centro de estudios latinoamericanos y del Caribe. Medellín, Colombia. Pp 29-44.
- Val, A. (2017). La diversidad cultural: ¿es posible su aplicación al sector audiovisual? *Revista Comunicación y sociedad*, (No.28, 111-130).
- Vázquez, G. (2014). Ciencias Sociales en América Latina: entre el eurocentrismo y el pensamiento crítico. En: Gómez E. *et al.*, *Diversidades y decolonialidad del saber en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social* (pp. 45-62). Editorial Pulso & Letra Editores.
- Verde Azulado. (s.f.) Latinoamérica [ilustración]. Pinterest <https://ar.pinterest.com/pin/314477986470541369/>.
- Verdecia, M. , Salgado, J., Gómez, L. y Zayec, I. (2018). El latinoamericanismo de Ernesto “Ché” Guevara. *Revista Digital de Ciencias Sociales*, V (9), 13-32.
- Vergel, A. (2020). Mujeres y diversidad funcional: la experiencia política de la colectiva Polimorfás [Tesis de Maestría sin publicar]. Universidad Central de Bogotá.
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Revista Signo y pensamiento*, XXXIV (46), 39-50.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las Insurgencias político- epistémicas de refundar el estado. (2008). *Revista Tabula Rasa*, No.9, 131-152.
- Walsh, C. (2013). Lo pedagógico y lo colonial. Entretejiendo caminos. En: C. Walsh. *Pedagogías decoloniales. Práctica insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir* Tomo I, pp. 23-69. Editorial Pensamiento decolonial.
- Walsh, C. (2013). Pedagogías decoloniales. Práctica insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir. Tomo I. Editorial Serie pensamiento decolonial. Pp 507
- Weber, M. (1990). *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva. Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu.
- Yamandú, Acosta (2010). Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América Latina. En: *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. No 50. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Estado de Zulia, Venezuela. Pp. 15 – 43
- Zea Leopoldo, (1978). *Filosofía de la historia Americana*. Editorial Fondo de cultura económica. Colección Tierra firme. México.

Zea, L. (2005). *La filosofía americana como filosofías sin más*. Editorial Siglo XXI Editores. Primera edición [1969]

Zuleta, M. (2006). La violencia en Colombia: Avatares de la construcción de un objeto de estudio. *Revista Nómadas*, (25), 54-69.

Zuleta, M. (2010). La moral de la crueldad. *Revista Nómadas*, No.33, 13-29