

El sujeto como estrategia de su propia metodología de investigación Contra el anexionismo metodológico

RAFAEL SANDOVAL ÁLVAREZ



Universidad de Guadalajara



El sujeto como estrategia de su propia
metodología de investigación
Contra el anexionismo metodológico

El sujeto como estrategia de su propia
metodología de investigación
Contra el anexionismo metodológico

RAFAEL SANDOVAL ÁLVAREZ

Universidad de Guadalajara
2021

Esta publicación fue dictaminada favorablemente mediante el método doble ciego por pares académicos y financiada por el Programa a la mejora en las condiciones de producción SNI (PROSNI 2021)



Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND) lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado al autor, pero no puede ser mezclado, transformado, construir sobre él ni utilizado con propósitos comerciales. Para más detalles consúltese <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Primera edición, 2021

D.R. © Universidad de Guadalajara
Centro Universitario
de Ciencias Sociales y Humanidades
Unidad de Apoyo Editorial
Guanajuato 1045
Col. Alcalde Barranquitas,
44260, Guadalajara, Jalisco, México
Consulte nuestro catálogo en:
www.cucsh.udg.mx

ISBN: 978-607-571-362-5

Editado y hecho en México

Edited and made in Mexico

Índice

Reconocimiento	11
Presentación	15
Capítulo 1.	
La Interpretación. Entre la transformación y la creación humana	29
¿Dejar de interpretar para transformar?	37
Adenda. Pensarse como sujetos y estrategias en la investigación de su propia historia	65
Capítulo 2.	
El Uso de conceptos como atuendo.	
Extractivismo cognitivo de los decoloniales	81
Iniciando la problematización	82
El problema de como desplegar el pensar epistémico	87
La noción de sentipensar	89
El uso instrumental de la palabra sentipensar	93
¿Re-existencia? O existencia como lo potencial del sujeto en su cotidianidad	96
La transformación existencial del sujeto	99
¿Estamos ante un cambio de paradigma en el tipo de pensamiento o sólo una moda instrumental más?	107

Anexo 1. Extractos de diversos textos que abordan el concepto de Sentipensar	109
Anexo 2. Glosario	115
Anexo 3. Significado de Re-existencia en Adolfo Albán Achinte	121
Anexo 4. Neologismo	125

Capítulo 3.

Prescindir de conceptos de objetividad y objeto en la epistemología de Hugo Zemelman	129
Problematización y crítica de los conceptos de objetividad y objeto	136
La práctica del análisis de la realidad desde el sujeto situado	149
¿Lo político es la realidad como contenido de una voluntad social posible?	156
De la historia a la política (no de la historia a Lo Político)	163
El método como actitud-postura y forma de pensar la realidad como despliegue de los sujetos	165
Racionalidad y ciencias sociales	169
Implicaciones epistémicas y éticas para pensar desde la subjetividad emergente.	176
El pensar Categorical y el lenguaje no parametral, puede prescindir del parámetro de la objetividad y que el sujeto sea objetivado	184
El pensar epistémico como forma de nombrar de los sujetos a partir de su reflexividad crítica y su resistencia a la dominación.	190

Capítulo 4.

Educación, analizar y dirigir-Gobernar, profesiones imposibles. La metodología Sobre el sujeto de Alfonso Torres	195
---	-----

A modo de Introducción	196
Problematización en torno de los criterios metodológicos de Alfonso Torres	206
Capítulo 5.	
Investigar sobre el sujeto. Anexionismo metodológico de Boaventura de Souza Santos	261
Anexo. Semblanza del CSR. Diálogo entre Boaventura De Souza Santos, el Centro Social Ruptura y el Seminario Movimientos de Resistencia. Sujetos y Prácticas	297
Adenda. Notas preliminares y reflexiones críticas sobre «El pensamiento crítico ante los desafíos de abajo», de Raúl Zibechi	302
Capítulo 6.	
La perspectiva metodológica de la Co-Labor	309
¿Conocimientos activistas y conocimientos académicos?	311
Adenda. El pensamiento crítico no tiene derecho a ser cómodo	327
La cuestión antiidentitaria	336
La tensión entre la interpretación identitaria y la interpretación antiidentitaria de los movimientos	337
La no-identidad como antiidentidad	338
El contexto actual y la cuestión de la identidad	339
Bibliografía	341

Reconocimiento

Los diferentes capítulos de este libro tienen como base procesos de discusión y problematización, con respecto a problemáticas que fueron abordadas en el contexto de las investigaciones que están en curso, entre un colectivo de compañeras del Grupo de Estudios sobre Espacios Cotidianos y Memorias que tiene como sede la Escuela de Arqueología, de la Universidad Nacional de Catamarca¹, a partir de los debates que resultan de confrontar, en una reflexión crítica y abierta, las formas en que se hace investigación, atendiendo, entre varias cuestiones, cómo es que se sigue haciendo o no, en la transmisión de las ideas y la construcción de conocimiento, la simple repetición de razonamientos en torno de teorías heredadas, el sólo ejercer una simple práctica que reseña y hace antología

¹ El Grupo de Estudios sobre Espacios Cotidianos y Memorias se constituye como un espacio-tiempo donde ensayar un modo de producir conocimiento desde una postura epistémica, teórica-metodológica y ética-política que comparten quienes integran originariamente el Proyecto de Investigación Interdisciplinario (PII) “La colonialidad de la naturaleza en espacios periféricos del capitalismo global. La producción de conocimientos otros como prácticas de re-existencia en Andalgalá”, bajo la coordinación de la Dra. Silvia Valiente y en el que participan estudiantes de grado y posgrados de diversas universidades de Argentina. Acreditado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Catamarca por Resolución 0713, con fecha 09-09-2019. Fecha de inicio: 01/01/2019-Fecha de finalización: 31/12/2021. En este proyecto mi asignatura es en calidad de *Investigador Extranjero en el Exterior*.

de sistemas conceptuales, el hacer ejercicios de argumentación aparentemente fundamentada, encerrada en discursos conceptuales; pero que no propician pensar con respecto a situaciones y contextos de la realidad que están siendo inéditos y cómo es que con ello sólo convertimos nuestras interpretaciones en fórmulas positivistas, al no hacer uso crítico de dichos conceptos ni considerando la problematización de dichos contextos y situaciones como producto del hacer de los sujetos sociales, de los cuales estamos siendo parte al estar implicados en las relaciones sociales desplegadas en las problemáticas que se contienen como problema de investigación.

Asimismo, estos capítulos están inspirados en los debates que se generan en el aula con los y las estudiantes de los cursos de Epistemología y Metodología de la Investigación que he estado realizando en estos últimos años, pues de estos debates ha emanado el contenido de algunos de los problemas que se abordan en este libro, lo mismo que de los seminarios que hemos compartido entre algunos de los colegas de la Universidad de Guadalajara que propusimos e impulsamos la formación del *Instituto de Investigaciones Sociológicas*, durante todo el año de 2020 y que finalmente fue dictaminada su creación favorablemente, y del cual esperamos se convierta en una instancia que promueva la investigación colectiva donde los y las estudiantes puedan ensayar sus primeros procesos de investigación, desde una perspectiva de pensamiento crítico y de pensamiento político concreto².

En estos espacios de discusión y formación, hemos estado procurando hacer una reflexión crítica de nuestra práctica de investigación, e intentando ejercitar formas de hacer que configuren dispositivos de investigación, entre la que destaca la forma Seminario, tomando en cuenta experiencias previas que anidan nuestros ensayos en las formas de hacer-pensante, considerando la perspectiva de los sujetos que, como ta-

² Esta perspectiva de pensamiento crítico y político concreto está siendo impulsada en el grupo de investigación que conformamos el Área de Investigación “Territorios en guerra. Conflicto, dominación, revolución, emancipación”, como parte del Instituto de Investigaciones Sociológicas.

les, puedan ser estrategias de su propia construcción de conocimiento y de relaciones sociales sin explotación y dominación, es decir, relaciones sociales donde la dignidad y la autonomía sean el horizonte histórico y político. Todo lo cual parte de considerar nuestras propias limitaciones y contradicciones que nos habitan, por tanto, convertimos en una exigencia ética y epistémica reconocer como se despliegan nuestras ambigüedades y contradicciones en el momento de hacer investigación.

Con la pretensión de contribuir en el debate, la crítica y el cuestionamiento de posturas y actitudes en la metodología de la investigación con quien no coincido pero que considero son esfuerzos que se reivindican desde el pensar crítico, en ese cuarto cuaderno de metodología incluyo la experiencia de debates que he tenido en diferentes espacios y momentos de los últimos años, pero que particularmente hemos compartido entre las compañeras del Grupo de Estudios Espacios Cotidianos y Memorias: Silvia Valiente, Jorgelina Berteau, Daniela Fernández, Sara Abbondanza, Clara Aibar, Nayibi Jiménez, Ana Vargas, a quienes agradezco por sus aportaciones desde su experiencia de investigación, un espacio que en el contexto de la situación que ha devenido con la pandemia del covid 19, virus producto de las formas de industrialización y destrucción capitalista, hemos tenido la posibilidad de experimentar relaciones de trabajo a distancia en las que ha prevalecido el apoyo mutuo en los procesos de investigación y formación, y que por estar con ustedes fue posible la discusión con respecto a nuevos debates y autores que les han nutrido en sus formas de hacer investigación y que han compartido en el grupo.

Presentación

En este libro se expresa la necesidad de dar cuenta de cómo es una forma de hacer investigación en la que se muestre que el conocimiento es producto de los propios sujetos que viven la experiencia práctica de la que emana dicho conocimiento y con esto me refiero a que los sujetos implicados en los procesos de investigación terminaron siendo los protagonistas de su propia reflexividad; independientemente de que los propios sujetos hayan creado los suficientes productos (libros, tesis, artículos, testimonios, etc.) que desplieguen su propia reflexión teórica respecto de su práctica. En este sentido, también se podrá apreciar en este libro, como en los diferentes textos que conforman la colección de Cuadernos de Metodología, prevalece la apreciación sobre cómo se despliega el sujeto que hace su autorreflexión sobre su práctica, configurando saberes colectivos y singulares, para ello se presentan testimonios, citas, diálogos, etcétera, que dan cuenta de la perspectiva del sujeto, incluyendo la experiencia de investigación, en la que la interpretación y creación son procesos en los que nos implicamos como parte del sujeto social que da cuenta de su construcción de conocimiento.

En lo que respecta a la transmisión de los saberes entre quienes están implicados en el trabajo de investigación y formulación de conocimiento, ha sido más fácil mostrarlo. Hay ejemplos que lo dejarían muy bien expresado, valga el caso del sujeto zapatista, que es una pluralidad de sujetos colectivos y singulares, que ha logrado dar cuenta de sus prácticas y co-

nocimiento producido con una narrativa que ha sido su propia creación y que articula la reflexión crítica de su práctica, así como de sus diferentes saberes e historias; todo en el contexto de su lucha de resistencia antipitalista y construcción de autonomía en la perspectiva de su horizonte histórico-político.

Con todo, creo que se va dando, aun con contradicciones y ambigüedades, cada vez con mayor claridad y contundencia la posibilidad de mostrar ese caminar en la perspectiva de que cada sujeto es y debe ser el estratega de su propia metodología de investigación y va siendo más evidente, por tanto, que se reconozca, que es el propio sujeto social quién construye su propio saber y conocimiento a partir de la reflexividad crítica de su práctica. Por supuesto se trata de un proceso que implica dar cuenta también de cómo se perfila un tipo antropológico de ser humano diferente al que ha resultado de la dominación capitalista y patriarcal, por tanto, de una forma de ser y hacer-pensante que se mueve en el contexto actual de relaciones sociales de dominación, de modo que los sujetos van dando rienda suelta en la perspectiva de un horizonte donde la autonomía como proyecto se va desplegando entre lo dado y lo dándose.

Por lo pronto, en varios capítulos intento mostrar cómo sigue prevaleciendo y se reproduce un pensamiento alienado, en tanto separado de una práctica emancipatoria y autónoma, incluso en aquellos que pretendemos atenernos a una perspectiva de pensamiento crítico, ya que al intentar deslindarse de las formas de hacer positivistas, estructural-funcionalistas y militantistas, no acabamos de dar cuenta suficientemente de una metodología de investigación en la que simple y sencillamente se comparta el conocimiento que resulta de nuestra praxis como sujetos singulares y colectivos, y que se reconozca además, que siendo parte de un sujeto social negado y en perspectiva de querer superar las contradicciones que nos habitan en este contexto de destrucción capitalista y patriarcal, aun caemos en la tentación de seguir haciendo investigación *sobre* otros sujetos, a pesar de que nos hacemos ilusiones de que la hacemos *junto con* ellos.

En ese sentido, es que comparto el debate y problematización, a partir del cuestionamiento y la crítica, que he dado en durante algunos años

con quienes sustentan formas de hacer investigación que se reivindican como tales a partir de mostrar cómo es que solo acompañan, coordinan, facilitan, etc., los procesos de investigación con otros sujetos. Pero tal vez lo que sigue haciendo falta sea un debate profundo y autocrítico, problematizarnos de tal manera que se cuestionen las formas de hacer elementales e incipientes en cuanto a su estructuración como tal de la metodología, que si bien tiene una base epistemológica y ético-política de ruptura con lo que hemos heredado como conocimiento teórico reconocido con estatus de ciencia positiva, aún no hemos logrado despuntar con suficiente claridad en la construcción de saberes y conocimientos que permitan colocarse en posibilidades de hacer lo que se requiere para destruir lo que nos destruye como seres humanos con dignidad y sin dominio ni explotación.

Pero antes de estos capítulos, en el primero trato de dar continuidad a la problematización respecto de lo que he nombrado preceptos epistémicos y metodológicos que he considerados como tales a partir de mi propia experiencia en la investigación. En esta ocasión abordo la cuestión de *la creación y la interpretación*, lo que implica el pensar desde la imaginación radical y los intentos de experimentar con comunidades de aprendizaje, en las que la autoformación en colectivo también encuentra obstáculos propios de las contradicciones y ambigüedades que como sujetos padecemos, propias del tipo antropológico al que nos debemos.

Intento mostrar lo que considero articula varios de los preceptos epistémico-metodológicos que he estado desplegando en los cuadernos de metodología anteriores, me refiero a la interpretación, específicamente insistiré en cómo a partir de tener presente la existencia de la *transferencia* y la *contratransferencia*, así como la diferencia entre *transformación* y *creación*, se puede atender y apreciar cómo abordar el problema del autoanálisis en tanto que exige dejar de reproducir la relación de dependencia y jerarquía, es clave para concretar el *que cada sujeto sea el estratega de su propia metodología de investigación*, lo que representa la posibilidad de empezar a ensayar la autonomía en procesos de investigación y conocimiento entre sujetos que pretenden un reconocimiento y conocimiento

mutuo. En este sentido, me pregunto si en tanto se trata de un proceso de construcción-destrucción, la creación social que somos los sujetos, en tanto producto como productores de la realidad histórico-social, podremos llegar a ser parte de un tipo antropológico de ser humano diferente si nos aplicamos a desplegarlos en una perspectiva anticapitalista, anti-patriarcal y antirracista.

Además, atiendo específicamente lo que implica reconocer que la perspectiva de un sujeto exige pensar como tal sujeto y ser el estratega de su propia emancipación, de su propio conocimiento, de su propia metodología, de su propia historia; es decir, la autonomía como proyecto del ser sujeto. En este sentido, me pregunto, si el despliegue de una subjetividad, retomando el ejemplo del sujeto social zapatista que configuran la pluralidad de sujetos colectivos y singulares que conforman las comunidades, pueblos, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, y tantos colectivos y sujetos singulares que habitan el territorio zapatista, exige reconocerse como tal sujeto; y cómo es que la subjetividad se despliega en concreto desde la vida cotidiana y las formas de hacer política, como elementos fundamentales que le dan sentido a una perspectiva que tiene a su subjetividad como centralidad de la construcción de conocimiento y realidad social; o si como lo piensan muchos adherentes a la perspectiva decolonial que creen que quienes por el sólo hecho de ser blancos, hombres y hasta europeos ya de por sí, como si fuera por naturaleza, son racistas, patriarcales, eurocentristas; cuando tanto un blanco como un negro, un obrero y hasta un esclavo pueden al igual que un burgués o un esclavista, asumir y ser afines a una perspectiva de relaciones sociales de dominio y explotación en tanto que las reproducen, lo mismo que la relación social patriarcal y racista.

En este sentido, el problema que observo es que se considera determinista lo que sólo son condicionantes en un contexto histórico-social concreto: el color de la piel, la condición de clase, la condición de sexo; de manera que se convierte en precepto epistemológico, teórico y político el que un negro, un obrero, o cualquier sujeto colocado en la posición de servidumbre y dominado puede sentir y pensar en una perspectiva deco-

lonial; lo que sólo es una postura determinista propia de un pensamiento estructural funcionalista. Sin embargo, esto no significa que nos coloquemos en el otro extremo, desde un subjetivismo psicologista o cualquiera de sus variantes metodológicas; el problema es otro, pues se trata de insistir en la capacidad de creación del ser humano, de saber que *desde su imaginario radical y por su imaginario social instituyente se puede configurar el desde donde somos y estamos siendo*.

Ciertamente no voy a repetir aquí el debate que ya inicié con el modelo positivista y estructural funcionalismo en los cuadernos de metodología anteriores donde se puede apreciar la crítica general que hago a los preceptos de su episteme y sus formas de hacer metodología en la investigación; ahora me parece más pertinente y necesario hacerlo con quienes han dado un aporte al debate epistémico y metodológico a partir de la crítica y “superación” del modelo y canon clásico del positivismo.

La necesidad de conocer y estar en condiciones de debatir entre diferentes experiencias de trabajo, particularmente en este caso, respecto de las formas de hacer investigación en y desde las ciencias sociales, es algo que las propias estructuras institucionales universitarias lo dificultan. Entonces, el esfuerzo de este cuarto libro de la serie Cuaderno de Metodología pretende contribuir al debate y difusión de las ideas que circulan de manera limitada, incluso en las universidades, pero que últimamente han logrado tener cierto eco en algunas editoriales universitarias, incluyendo a clacso, lo mismo en algunas independientes; un ejemplo es el libro que clacso ha publicado a Enrique de la Garza donde se da cabida a la crítica radical que hizo a Boaventura de Souza Santos, pues de manera contundente y suficientemente argumentada, desde mi punto de vista, sostiene que lo de Boaventura no es ninguna nueva perspectiva epistemológica. Este texto³ que conocí poco después de haber escrito el capítulo que aparece en este libro donde me permito hacer una problematización crítica

³ Enrique de la Garza Toledo ¿Epistemologías del sur? Crítica de la epistemología de Boaventura de Sousa Santos. En Esteban Torres, *Hacia la renovación de la teoría social latinoamericana*. Clacso. Buenos Aires. 2020. Y recién terminado este libro se publicó también *Crítica de la razón decolonial*,

de la perspectiva metodológica de Boaventura, por lo cual ya no estuve en condiciones de retomar lo que plantea De la Garza, recomendando sea leído, pues es uno de los pocos textos que debaten y contribuyen a la discusión en la epistemología y la metodología.

El debate con otras experiencias que ensayan formas de investigación y que reivindican hacer investigación con una perspectiva que dice evitar colocarse *sobre* el sujeto que genera el problema investigado; y en este debate, mi intención consciente al menos, es también cuestionar(me), problematizar(me) y criticar(me). Sin embargo, sé que hay un problema que se tiene que contemplar y sortear, me refiero a que al debatir en un contexto que más que otra cosa se expresa como apariencia y simulación de debates, que se reduce a competencias académicas de moda, en el que a pesar de las buenas intenciones y la buena conciencia de algunos, lo que prevalece es la búsqueda de reconocimiento, prestigio académico, revolucionario, además con investiduras discursivas conceptuales que son producto de extractivismo cognitivo, que revelan la práctica del colonialismo interno, tanto como la extrapolación de conceptos de una cosmovisión a otra o de un campo de conocimiento a otro, sin ningún recato ni pena, donde prevalece la intención de convertir neologismos y composiciones de palabras en supuestas categorías de pensamiento; todo lo cual deja mucho que desear en la promoción y creación de un pensar sobre lo inédito desde el lugar y el tiempo en que estamos colocados como parte de un sujeto social dominado y explotado.

Con todo, en el contexto latinoamericano hay aportaciones al debate sobre la relación entre epistemología, metodología y formas de hacer investigación que datan de los años ochenta del siglo XX, a partir de lo que Zemelman inauguró con sus trabajos de epistemología crítica. Particularmente me parece destacable Enrique de la Garza⁴ quien han po-

coordinado por Enrique De la Garza y editado por CLACSO; CEIL-CONICET: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Autónoma de Querétaro. Buenos Aires 2021.

⁴ Unos meses después de haber escrito este texto aconteció la muerte de Enrique De la Garza Toledo, en marzo del 2021, quien deja un legado importante en el campo de la epistemología y

dido avanzar en la elucidación de formas de investigación, a partir de dar cuenta cómo ha sido el camino de la discusión y problematización en el campo de la epistemología, la metodología y lo que denomina estilos de hacer investigación; entre sus primeros ensayos que han contribuido al debate y que es una crítica de las perspectivas epistémico-metodológicas positivistas y al estructural funcionalistas, o como él dice, al funcionalismo estructural, particularmente su texto “estructuralismo y positivismo en tiempos de la posmodernidad” en el libro coordinado por Zemelman *Determinismos y alternativas en las ciencias sociales de América Latina*⁵, considero que Enrique de la Garza es uno de los que mejor ha elaborado una reflexión que vincula los problemas tanto epistémicos, metodológicos como de estilos de investigación, en los que deja claro cómo “la existencia de mediaciones entre la epistemología, la metodología y las técnicas de la investigación contribuye a la aparente autonomía de las técnicas y a su aplicación acrítica (...) [y como] entre estos niveles no existe la coherencia deductiva que todavía algunos creen (...) [sino] híbridos de supuestos epistemológicos, soluciones metodológicas y preferencias técnicas y conceptuales”, que conforman estilos de investigación “que son síntesis parciales entre opciones de los niveles mencionados... aunque no cualquier mezcla puede ser un estilo” todo esto lo dice en su capítulo “estructuralismo y positivismo en tiempos de la posmodernidad”.

Con respecto a las diferentes experiencias que se proponen relaciones epistémicas, metodológicas y estilos de hacer investigación, me permito entrar en debate con quienes pretenden abonar en la configuración

la metodología, además de sus obras específicas sobre la investigación en el campo del Trabajo y las relaciones laborales. Nos queda pendiente dar cuenta de sus aportaciones y también de debatir con lo que sería su última propuesta respecto de cómo hacer investigación con lo que denominó Configuracionismo metodológico, por lo pronto en este texto dejamos una huella de sus aportaciones al debate epistemológico y metodológico.

⁵ Editado por Nueva Sociedad y la UNAM, en 1995. También se puede ver “Los estilos de investigación sobre la clase obrera en México”, en *Revista Mexicana de Sociología*, año L, No. 4. UNAM. México. Octubre-diciembre de 1988.

de formas de hacer investigación que se autodenominan críticas, “muy otras”, alternativas, etc. La intención es contribuir a una reflexión que lleve a desmontar y dilucidar lo que considero los puntos críticos y los límites que en sí mismos tienen estos enfoques y experiencias, tanto en lo epistémico y metodológico como en las pretensiones ético-políticas, que se presentan como diferentes a lo heredado por la institución educativa capitalista.

La necesidad de conocer y debatir entre diferentes experiencias de trabajo, particularmente respecto de las formas de hacer investigación en y desde las ciencias sociales, es algo que la propia estructura institucional lo dificulta. Más aún, si de por sí es complicado tener acceso a las obras escritas de autores que logran ensayar formas de hacer investigación mostrando como concretan su perspectiva epistémica y política en concreto, debido a las limitaciones de circulación de libros y distribución de las editoriales tanto universitarias como independientes, que es donde se editan algunas de estas obras; pues más complicado es conocer los debates que se dan entre estas diferentes experiencias, no sólo porque no se publican, sino también porque no se convierten en textos publicables.

En el debate que hago en los diferentes capítulos de este libro, pretendo concretar una discusión, confrontación y problematización, con el objetivo de enriquecernos cada cual, desde sus experiencias, para reconocer y superar las limitaciones propias. En un capítulo lo hago con quien fuera uno de los principales maestros e inspiradores en mi formación en epistemología y que da un sustento fundamental a la perspectiva metodológica que despliego en el proceso de investigación, me refiero a Hugo Zemelman, respecto a puntos específicos con los que difero y que debatí directamente con él. Considero fundamental dar cuenta de la trascendencia de su propuesta epistemológica y metodológica, cuidando de no convertirla en una teoría cerrada, lo cual sucede cuando su enseñanza se convierte en un negocio escolar, o en una moda académica, pues en estos casos suele suceder que se le vulgariza su dimensión política y crítica, en el afán de que quepan todo tipo consumidores-alumnos sin importar que es fundamental una orientación ético-política. En este sentido, el capítu-

lo intenta presentar un esbozo de lo que ha aportado en su epistemología crítica a una perspectiva metodológica de la investigación y así estimular que se conozca toda su obra y no sólo una parte. En lo que se refiere al debate que tengo con Zemelman, se verá cómo lo fundamental está en lo que se ha considerado la objetividad y la insistencia en conceder estatus de concepto epistemológico a lo que se denomina objeto de estudio.

Otro capítulo está dedicado a Alfonso Torres, quien desde Colombia ha hecho una importante aportación, que considera la centralidad del sujeto en los procesos de investigación, y que también tuvo cercanía en su formación con Zemelman. En este caso, problematizo y cuestiono que su forma de hacer investigación vaya más allá de los límites que marcaron Paulo Freire y Flástor Borda, es decir la Investigación Acción Participativa y la Educación Popular.

Dedico, además, tres capítulos a problematizar experiencias que se manifiestan como perspectivas epistémico-metodológicas que toman postura con los sujetos que luchan contra la colonización, me refiero a las Epistemologías del Sur de Boaventura de Souza Santos, a la perspectiva decolonial y a la perspectiva que se denomina de Co-labor; experiencias que han aplicado lo que denomino la extrapolación de conceptos extraídos de sujetos de culturas y pueblos indígenas. Imponiendo nuevas modas que han logrado penetrar en muchas universidades de Latinoamérica y en las cuales tienen comportamientos similares a los que critican cuando aún no han logrado ser hegemónicos en los establecimientos institucionales donde imparte sus cátedras porque ahora también reproducen la práctica de exigir a sus estudiantes a quienes deben citar y repetir, de objetar y dictar a quien no deben citar en las tesis y en las investigaciones, como se acostumbra en la mayoría de los posgrados del sistema académico institucional.⁶ En suma, intentar esclarecer cuestiones que resultan de

⁶ Al respecto ya desde hace años se ha hecho esta crítica, una de las primeras y más contundente la de Silvia Rivera Cusicanqui, que puede leerse en su libro *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires. Tinta Limón, 2010.

problematizar, cuestionar y criticar a algunos autores que se reivindican parte del pensamiento crítico latinoamericano.

También incluyo algunas notas a manera de adenda en los que se pueden apreciar experiencias de colectivos indígenas y cómo han estado desplegando sus investigaciones, se trata de Yásnaya Aguilar y Enrique Antileo; otras dos adendas que fueron disertaciones de dos académicos, John Holloway y Panagiotis Doulos, que cuestionan y critican, a quienes no dejan de reproducir perspectivas teóricas posmodernas.

Así, en este libro comparto una serie de escritos que he estado utilizando para la discusión y reflexión crítica respecto de las aportaciones que se han estado dando por diferentes autores con respecto a sus experiencias concretas en procesos de investigación, para contribuir a promover el debate y reconocer las diferentes iniciativas epistémicas y metodológicas, y que se pueda ir despejando el camino para traspasar e ir más allá de esa racionalidad capitalista de la reproducción de formas de saber y hacer mercantiles, de manera que nos impliquen y nos comprometan a dejar de reproducir esa lógica racional instrumental a la que no le importa la forma en que se sobrevive, es decir, la forma en que no se vive dignamente, pues ante el avance de la técnica capitalista, una parte importante de seres humanos se vuelven prescindibles para la producción y el consumo para los intereses de acumulación capitalista.

El contexto en el que este libro se edita es el de la crisis mundial capitalista que se hace más evidente a raíz de como la pandemia de covid-19, como en anteriores pandemias provocados por las relaciones mercantiles y capitalistas de producción, orilló a que un porcentaje importante de la población mundial intensificara su condición precaria de vida, no sólo por la privatización de los servicios públicos de salud y seguridad sanitaria, sino por la pérdida de empleos y las muertes que llegaron a millones de familias.

Millones de estudiantes y profesores de todos los niveles de educación escolar suspendieron sus funciones a nivel presencial y han desplegado diferentes formas para dar continuidad a sus tareas y trabajos, lo cual obligó a utilizar, fundamentalmente, las redes virtuales por medio de in-

ternet desde el mes de marzo del 2020 y todo indica que así seguirá todo el año de 2021. Esto facilitó que la tendencia a la privatización encubierta de la educación pública se acelerara, lo mismo que los efectos que trae consigo, como son la precariedad en la calidad de la formación, la exclusión de quienes no cuentan con la infraestructura necesaria para usar una computadora, una conexión permanente a internet, así como los costos económicos que todo ello implica. Y todo esto propicia lo que advierte Lev Velázquez Barriga “estamos asistiendo a la instalación de un proceso de virtualización de la precariedad, en el que las carencias de la educación escolarizada, de constitución física y material, de relaciones interpersonales directas se trasladan, se profundizan y se extienden a sectores más amplios de la población con la educación virtual y a distancia”.⁷

Ante esto, está el reto de superar la reedición de formas de reaccionar ante lo que nos enfrenta al miedo de sabernos seres humanos mortales, pues al parecer, por como se ha masificado el estado afectivo depresivo, ya no le alcanza a los ideólogos de la dominación con la ideología religiosa para contenerlo, al sólo ofrecer la eternidad después de la muerte, a cambio de aguantar el dolor y terror a causa de la explotación y destrucción de la vida, así como la alienación de todas nuestras necesidades y deseos biológicos y psíquicos.

En este contexto también observamos cómo se reviven las epistemologías y teorías que reivindican el oscurantismo positivista tanto como el de religiones *new age*, es decir, el racionalismo instrumental que reivindica a la ciencia y la tecnología como verdad religiosa, cuestión que no ha dejado de estarse manifestando con las modas científicas pero que con el pretexto de la pandemia se favorece su proliferación. Respecto a esto viene a la memoria lo que decía Canguilhem y que Roudinesco nos recuerda respecto a los “enfoques eclécticos donde se mezclan conductismo, experimentalismo, ciencia de la cognición, inteligencia artificial, etc., una biotecnología de la conducta humana, que despoja al hombre de su subjetividad y busca arrebatarle su libertad de pensar” (Roudinesco; 2018, 49).

⁷ Artículo publicado en el diario la Jornada del 12 de abril del 2020.

Y la responsabilidad de que esto suceda no sólo recae en quienes, por su condición de académicos, periodistas y burócratas gubernamentales, promueven con razones y explicaciones instrumentales bajo la lógica racional conjuntista-identitaria los enfoques eclécticos, sino también es responsabilidad de quienes se subordinan y dependen de ellos, y reproducen sus versiones y perspectiva.

Por supuesto esto obliga a tomar postura y actitudes contra la burocracia y la dictadura de los expertos; enfrentar y confrontar las formas de hacer heterónomas y jerárquicas propios de esos expertos en ciencia, política y comunicación. Lo cual exige pensar críticamente ante las formas de reproducción capitalista, sus formas de reproducir la vida y la creación de necesidades falsas que son el soporte de la relación producción-consumo enajenante y mortal.

Se desprende así la necesidad de advertir sobre la posibilidad de que los procesos de investigación sufran aún más deterioro con respecto a los procedimientos que se propician desde las plataformas y establecimientos académicos de la institución educación, es decir, que se profundice la precariedad en la utilización de los recursos materiales y de infraestructura para favorecer la investigación.

Estamos ante el reto de saber pensar los nuevos modos de dominación que en este contexto histórico-social capitalista se están desplegando para destruirnos, entre ellas está la intensificación de la violencia contra las mujeres y los feminicidios; los desaparecidos y asesinados por las empresas del tráfico de drogas, armas y seres humanos; por el tráfico y despojo de territorios y tierras para implantar minas, inmobiliarias, eólicas, etc., se aumenten los muertos por hambre y enfermedades curables, y también los “muertos vivientes”, es decir, aquellos que están inmersos en la alienación y fetichización de la vida cotidiana.

Finalmente quiero enfatizar que lo que presento en este libro, primero fueron elaborados como documentos didácticos para las clases de epistemología del curso regular que está a mi cargo en la Universidad de Guadalajara desde hace varios años. Documentos con los que he experimentado entrar en crisis y ruptura con respecto a las formas de hacer

escolásticas, academicistas y militantistas, propias de la tradición académica que se forja en la educación dominante, pero también ruptura con las instancias que se han promovido desde las llamadas organizaciones no gubernamentales o de las escuelas de cuadros de formación política de las diferentes derivaciones que se configuran bajo las formas estatistas-partidos-sindicatos.

Con todo esto que advierto en la presentación respecto de lo que encontrarán en los diferentes capítulos, no me queda sino esperar que se aprecie de modo más contundente que, pensar desde la perspectiva del sujeto en el campo de la epistemología y la metodología en la investigación, implica ser parte del sujeto y el problema de la propia investigación, pero que también exige estar en condiciones de lograr ser el estratega de la propia metodología y construcción de la teoría propia, como resultado de la reflexión crítica de nuestra práctica, de tal manera que estemos cada vez en mejores condiciones de ser sujetos que, como tales, apuntemos en la perspectiva de la autonomía como proyecto de un horizonte histórico y político que crea un mundo sin dominio ni explotación.

Capítulo 1.

La Interpretación. Entre la transformación y la creación humana

Todo aquel que ha vivido largo tiempo dentro de una determinada cultura y se ha planteado repentinamente el problema de cuáles fueron sus orígenes y la trayectoria evolutiva de la misma acaba por ceder también alguna vez a la tentación de orientar su mirada en sentido opuesto y preguntarse cuáles serán los destinos futuros de tal cultura y por qué avatares habrá aún de pasar. No tardamos, sin embargo, en advertir que ya el valor inicial de tal investigación queda considerablemente disminuido por la acción de varios factores. Ante todo, son muy pocas las personas capaces de una visión total de la actividad humana en sus múltiples modalidades... Y cuanto menos sabemos del pasado y del presente, tanto más inseguro habrá de ser nuestro juicio sobre el porvenir. Pero, además, precisamente en la formación de este juicio intervienen, en un grado difícil de precisar, las esperanzas subjetivas individuales, las cuales dependen, a su vez, de factores puramente personales, esto es, de la experiencia de cada uno y de su actitud más o menos optimista ante la vida, determinada por el temperamento, el éxito o el fracaso. Por último, ha de tenerse también en cuenta el hecho singular de que los hombres viven, en general, el presente con una cierta ingenuidad; esto es, sin poder llegar

a valorar exactamente sus contenidos. Para ello tienen que considerarlo a distancia, lo cual supone que el presente ha de haberse convertido en pretérito para que podamos hallar en él puntos de apoyo en que basar un juicio sobre el porvenir.

Sigmund Freud. 1927

El porvenir de una ilusión

Algunos de los problemas más profundos que están implicados en los sujetos que establecen una relación de conocimiento, propios de las dimensiones de intersubjetividad que se ponen en juego, se despliegan de cierta manera si se trata del goce de la creación y el placer de conocer; o de otra manera si se da en condiciones en las que se impone una relación subordinada, de dependencia, burocrática y jerárquica, es decir, que violenta la autonomía de los sujetos, tanto individual como colectiva. Los problemas a que me refiero ya han sido tratados en los cuadernos de metodología anteriores y los he señalado como parte fundamental de los preceptos epistémico-metodológicos que conlleva la investigación que tiene como base una perspectiva que emana desde el sujeto que genera lo que se conoce.

En la relación intersubjetiva en un proceso de conocimiento se pueden apreciar despliegues de esta relación que no siempre se les reconoce como tal: la necesidad de construir *afinidad* y *confianza*, la necesidad de reconocer la *transferencia* y la *interpretación*, la necesidad de configurar el *problema* y el *sujeto*, la necesidad de reconocer la posibilidad del *autoanálisis* y la *autoformación*, la necesidad de reconocer la investidura de *afecto* y representación en el *saber*, la necesidad de reconocer la *dignidad* y la *libertad*, la necesidad de reconocer la relación entre *socialización* y *sublimación*, la necesidad de crear *conciencia histórica* y *conciencia psíquica* (no solo conciencia teórica y política); reconocer la necesidad de *escuchar* y *hablar* como dos dimensiones de realidad del lenguaje, la exigencia de conocer que hay que negar la negación que se hace de los sujetos, la necesidad de reconocer que se hace *desde un contra quien* que representa y significa al sujeto que niega y domina, reconocer la necesidad de *destruir*

para *crear* otra realidad; todo lo cual se despliega entre sujetos implicados en todo proceso de conocimiento, de amor y de hacer-creador. Así, el conocimiento como la historia, se hace desde la cotidianidad y haciendo consciente lo inconsciente en el sujeto respecto de sus dimensiones subjetivas histórico-social y psíquica.

Esta serie de articulaciones y manifestaciones del despliegue de la intersubjetividad, aquí enunciados como elementos complementarios, deben estar considerados y reconocidos para dar cuenta en la perspectiva epistémica de la creación del pensar desde el sujeto implicado en una relación y proceso de conocimiento. Así, estaremos en condiciones de reconocer cómo es que **el sujeto es el estratega de su propia reflexión y conocimiento**; y no es de otro modo ya que siempre estamos pensando, conociendo y creando, aunque como lo expresará Freud, sabemos tanto, pero no sabemos que lo sabemos, e independientemente de que, en ciertos contextos de dominación, como en el caso de la escuela, operemos una alienación en formas teóricas e ideológicas.

Con todo, estar en condiciones de hacer consciente que somos los sujetos quienes creamos y pensamos implica un proceso problemático de transitar *desde donde estamos*, en el contexto capitalista en una relación de dominio, a una relación que exige estar atento a *dejar de hacer* la reproducción de relaciones sociales donde la dependencia, subordinación, jerarquía y toda dimensión del dominio se dé; lo cual no es automático ya que el hábito (la costumbre, usanza, experiencia, rito, práctica) y las motivaciones inconscientes, prevalecen hasta que no se les destituya y deshagan.

Un ejemplo en el ámbito de la educación es que se cree que uno va a saber y conocer si se somete a un proceso de enseñanza aprendizaje donde hay quien enseña y quien aprende, en donde se espera que se enseñe a cómo pensar e investigar, como si fuera una receta, en lugar de implementar una forma de hacer la relación donde se problematice, critique y cuestione, de manera que se deje de hacer el hábito de la dependencia en la enseñanza y se adquiera la capacidad de reflexión autocrítica y creación.

Otro ejemplo, respecto de la transmisión de saberes, es cuando se obstruye dicha transmisión de los saberes, así como la creación de conocimiento, por un mecanismo psíquico que deviene en la necesidad de reconocimiento, e ignorar que el no saber, se tiene que someter a un proceso de duelo, para convertirlo en una actividad reparadora que permita superar la base real de angustias generadas por no ser reconocido en la capacidad de crear, saber y producir conocimiento desde la reflexión de nuestra práctica.

Pero esto sería entrar al núcleo duro de la problemática psíquica que da soporte al sentido manifiesto de un carácter y una personalidad que en el caso de una relación en situación de educación, de conocimiento y de los trabajos llamados intelectuales, se padece con especial ahínco; y me refiero a cómo se conserva y reivindica la profesión de educador, en tanto recurso realmente superfluo pero con mucha posibilidad de convertirse en un reproductor de dependencia y jerarquía, por tanto entorpecimiento para la transmisión de los saberes; saberes que se guardan como si fuera un tesoro propio producto de una expropiación o robo, al convertir en propiedad privada lo que es propiedad-pertenencia social y colectiva, conocimiento socialmente construido.

La transmisión de saberes exige, por lo menos, mostrar lo que realmente se sabe y desde donde se logró saber; por ejemplo, cuando se intenta reconstruir un estado de saberes teóricos heredados; el llamado estado de la cuestión y el marco teórico, es decir, el dar cuenta de cómo se ha ido acumulando dicho saber, y si se trata o reduce simplemente a una acumulación de experiencias que, al solo repetirse, no permiten problematizar ese saber acumulado y heredado.

En el fondo se trata de un problema más profundo que nos podría llevar a preguntarnos respecto del tipo antropológico de ser humano en que hemos devenido con la fetichización de la relación social y el narcisismo nihilista en que hemos caído, producto de los últimos quinientos años de capitalismo patriarcal, racista y promotor de tanta represión de todo tipo de necesidades y deseos que en la socialización se operan.

Con todo, la capacidad de creación, producto del despliegue del imaginario radical del ser humano, hace posible estar siempre enfrentando la fetichización que convierte el saber en una mercancía más. La creación que siempre está emergiendo mediante el hacer, el juego, el ocio y todo tipo de vivencias y experiencias que le permiten al sujeto sublimar su creación y por tanto de colocarse ante su contexto, lo cual pasa, no siempre conscientemente, por un proceso de abstracción-traducción-interpretación dialéctica que permite que el ser humano sea producto y productor de la realidad social, sea consciente o no en un sentido histórico y psíquico, y que no es cuestión de buena conciencia y voluntad alienada.

Sin embargo, estar en condiciones de decidir-disipar desde una conciencia autónoma, exige reconocer que inconscientemente estamos contribuyendo a la destrucción-creación, por lo cual es necesario estar en una permanente práctica de autoreflexividad crítica que propicie hacer consciente lo inconsciente cada vez; no perdamos de vista que el narcisismo patológico favorece el sometimiento y la servidumbre voluntaria, lo cual favorece a su vez la capacidad de dominio y explotación.

Cuando advertimos la necesidad de conciencia, se trata de hacernos responsables de la vida, es decir de si asumimos la capacidad de autonomía, individual y colectiva, o nos subordinamos al sujeto de la dominación que ha logrado privatizar los medios de producción de todo tipo y que no se detiene en hacerlo también con respecto a promover una subjetividad alienada en todas sus dimensiones: bio-psíco-social-histórico-cultural.

Otro ejemplo que, a propósito de la transmisión de los saberes, está dándose de manera impresionante en la actualidad de la crisis del capitalismo lo podemos apreciar en el despliegue de los saberes convertidos en tecnología; lo cual no significa que al cuestionar a la tecnología, implique cuestionar a la técnica entendida como la “extensión” del hacer humano, mejor aún, como producto de la creación que no tendría que enajenarse ni fetichizarse, pero que producto de la expropiación en que deviene cuando se privatiza el saber y el hacer para convertirlos en mercancía, se vuelva contra el propio ser humano para embrutecerlo y para convertirlo

en un tipo antropológico donde la servidumbre voluntaria resulta de la voluntad y conciencia alienada.

En este sentido, la inteligencia artificial, en el contexto de la situación que ha generado la pandemia del covid 19 por la exigencia de aislamiento y confinamiento, se ha posicionado de manera que las trasnacionales del Silicon Valey hacen su apuesta para promover la digitalización de la vida. Al respecto Sadin nos dice que “la vocación reciente de la inteligencia artificial procede de una equivalencia, o más exactamente de un reduccionismo, entre una estructura técnica y una configuración biológica que se hace perceptible en el principio antropomórfico de «redes neuronales artificiales»”, sin que esto signifique ampliar la capacidad de nuestro imaginario creativo sino “la colonización de numerosos campos de la vida por parte de la inteligencia artificial... los asistentes virtuales, los sistemas actualmente implantados en los smartphones, como Siri de Apple, Google Now o Cortana de Microsoft, que apuntan a responder todas las preguntas y deseos de los usuarios y a sugerirles ofertas o productos adaptados para cada momento de su existencia”⁸.

Como complemento de esta fórmula técnica, se evoca y se convoca a una de las formas de expresión que se vende como necesidad de utilizar los medios, cualquier medio, que permita desplegar la inteligencia, cuando ésta, la inteligencia, sólo es una de las manifestaciones y despliegues de la capacidad de creación, y tal vez sólo el síntoma que alude a la cuantificación del nivel de entendimiento y ni siquiera decide sobre el entendimiento sino sólo describe el nivel cuantitativo de lo que entendió, y nada que ver con lo que implica entender, comprender, imaginar y hacer. Es decir, si se es inteligente en un nivel de imbecilidad o de oligofrenia o de una capacidad mayor de inteligencia en la cual se experimente la incapacidad de ser o no ser digno y respetuoso de los demás, son despliegues de esa capacidad en su dimensión cuantitativa.

⁸ Érik Sadin. La inteligencia artificial. El superyó del siglo XXI. Revista Nueva Sociedad No 279, enero-febrero de 2019

En este sentido siempre está la tendencia pulsional de autodestrucción inconsciente, el comportarse con la pretensión de sustituir el pensar por la de razonar (regularmente de acuerdo con teorías heredadas), que viene bien a la tendencia de la lógica del consumo y el espectáculo que dicta que hay que parecer y aparecer como que estamos a la moda o bien que ante la flojera de pensar es más fácil repetir la fórmula del razonamiento argumentativo, para parecer inteligente. Lo cual tiende a apoyarse en la tendencia a no hacerse responsable de sus propias limitaciones emocionales y afectivas que están articuladas con todo lo que implica conocer y saber, por lo cual acude a la lógica argumental como forma de razonamiento que se ha convertido en moneda corriente para esconder psicopatologías no reconocidas como tales, en el contexto donde el narcisismo y el fetichismo se manifiestan también como despliegues de una subjetividad alienada en la relación social capitalista, lo cual tiene manifestaciones político ideológicas reaccionarias y de un conservadurismo extremo, aunque disfrazadas con ese mismo supuesto de lógica formal argumentativa.

En la forma de ser narcisista y fetichista se contribuye a lo que genera el producto tecnológico y a la reproducción de la relación de explotación y quien se auto-aliena, aunque utilizando disfraces, que igual no logran disimular el ser un individuo sujetado. No por otra cosa ya advertía Freud desde hace cien años.

El hecho singular de que los hombres, no obstante, serles imposible existir en el aislamiento, sienten como un peso intolerable los sacrificios que la civilización les impone para hacer posible la vida en común. Así, pues, la cultura ha de ser defendida contra el individuo y a esta defensa responden todos sus mandamientos, organizaciones e instituciones, las cuales tienen tan sólo por objeto efectuar una determinada distribución de los bienes naturales, sino también mantenerla e incluso defender contra los impulsos hostiles de los hombres los medios existentes para el dominio de la naturaleza y la producción de bienes. Las creaciones de los hombres son fáciles de destruir, y la ciencia y la técnica por ellos edificada pueden también ser utilizadas para su destrucción. (Freud; 1927, 2962)

Pero no sólo hay que pensar en la forma en que los seres humanos transformamos en tecnología los despliegues subjetivos, lo mismo que avalamos los establecimientos de las instituciones capitalistas de las cuales se desprenden las capacidades de destrucción de la naturaleza y autodestrucción propia, sino, sobre todo, el despliegue de una subjetividad que tiene como origen la represión violenta de las necesidades y deseos producto de la propia naturaleza humana, especialmente de su condición psíquica. Y, dentro de ella, de sus pulsiones básicas, eros y tánatos, la creación y la destrucción.

Haciendo una analogía muy específica, con la situación de dominio que ejerce el tipo de relación social capitalista, vale mostrar cómo es que se confunde, en una relación patriarcal, el producto con el producente, los síntomas⁹ con los procesos que generan dichos síntomas, como el caso del machismo que implica un desconocimiento de la sexualidad reprimida, de manera que se asume una postura reaccionaria que niega la sexualidad misma, y que desemboca en la imposición de una gran debilidad encubierta por una gran potencia dominante como es la relación patriarcal.

En el ámbito de la Educación como institución, el punto de partida para realizar una reflexión respecto a las *formas de hacer*, específicamente en el ámbito de los establecimientos de dicha institución, como es la universidad, en las que prevalece la operación de un aparato-máquina que se encarga de enseñar a reproducir la forma de relación social dominantes-operadores; intentando sea una reflexividad crítica para estar en perspectiva de generar una ruptura con dichas *formas de hacer*, para generar otra perspectiva diferente, que implica exponerse, aun y cuando nos coloquemos desde la crítica a las teorías, políticas y metodologías hegemónicas que se reproducen y heredan en la universidad; lo cual nos lleva a entrar en crisis, ya sea por la incertidumbre de no saber cómo hacerlo diferente, o por enfrentar el rechazo que provoca la confrontación y ruptura, pero que sin embargo, nos coloca en la posibilidad de ensayar y

⁹ Los síntomas en este caso aluden a las formas de comportamiento que se despliegan y que mueven a expresar no solo los deseos conscientes sino lo reprimido.

experimentar otras formas de hacer—pensante en la práctica de la investigación y la política en el contexto del establecimiento universitario.

¿Dejar de interpretar para transformar?

En diferentes momentos en que he estado haciendo la problematización sobre la metodología de la investigación e insistiendo en lo fundamental que es atender la dimensión psíquica de la subjetividad para entender su implicación en los procesos de conocimiento y en la epistemología, he dado importancia especial al problema de la interpretación, considerando que en el proceso del hacer—pensante hay un permanente flujo de interpretación, y como en la interpretación subyace la forma de escuchar, de atender, de dar sentido, la perspectiva que consciente o inconscientemente tenemos; en suma, que está implicada nuestra personalidad y nuestra historia.

Para dar continuidad a esta problematización, ahora introduzco lo que considero son algunos obstáculos epistemológicos y políticos que se interponen a modo de incapacidad de ejercer el interpretar en el hacer—pensante, fundamental en la capacidad de autonomía y que se ejercería al desplegar el autoanálisis, tanto como individuo social como colectivo que es parte de un sujeto social. Un primer obstáculo es la incapacidad de reconocer como se ejerce la negación del sujeto, la realidad producida por el hacer del sujeto, en tanto forma en que se niega, encubre, fetichiza lo que sería, a pesar de ser negada, la subjetividad en tanto despliegue de todas sus dimensiones. Una de las formas más comunes que obstaculizan el despliegue del sujeto en su proceso de conocimiento se opera al convertirlo en objeto de estudio, lo cual es al mismo tiempo la autonegación de ser sujeto con capacidad de creación *ex nihilo*¹⁰, es decir, de desplegar una subjetividad autoemancipatoria.

Otra manifestación de este obstáculo, que como tal se expresa en la alienación del propio sujeto, se da cuando prevalece la forma de objetuali-

¹⁰ Esta es una categoría que trabaja ampliamente Cornelius Castoriadis, al igual que la de conjuntista identitaria.

zar y cosificar al operar definiciones, identificaciones y clasificaciones que tienen detrás la perspectiva conjuntista identitaria del ser sujeto producto de la relación social dominante, es decir, al pretender que existe algo más allá de su creación en lo histórico-social, resultado de la alienación ideológica que propicia la pretensión de que no depende de su hacer-pensante, sino que lo convierte en una especie de producto-mercancía, al mismo tiempo que un tipo de manifestación del espectáculo de la relación social de la dominación y explotación de los sujetos.

Retomando la fórmula de Freud, inspirada en la manifestación religiosa, es decir, en el despliegue de una ilusión; aquí entiendo que el obstáculo epistemológico a romper y superar es deshacerse de la pretensión de la existencia de la objetividad, que se deposita, por ejemplo, en procesos que denominan investigación sobre objetos de estudio-de conocimiento, en los que subyace la pretendida objetividad cuando sólo es la ilusión que resulta de negar y fetichizar lo que realmente es la creación por el despliegue de la subjetividad de los sujetos en el contexto de una intersubjetividad, es decir, de una relación entre sujetos en lucha y confrontación.

Así, la incapacidad de desplegar la autonomía y por tanto de autoanálisis del sujeto, es debido a la ilusión de negarse y negar la realidad histórico-social, como producto del hacer de los sujetos, y seguir creyendo que existe una supuesta objetividad, más allá de la creación y producción de los sujetos, lo cual conlleva el que los sujetos asuman como “natural” la incapacidad de su voluntad y conciencia, ignorando la presencia de su inconsciente, e ignorando también la capacidad instalada como imaginario radical que se despliega para la creación *ex nihilo*; lo que me lleva a reconocer un tercer obstáculo epistemológico en la incapacidad de reconocer la existencia del inconsciente como parte fundamental de nuestra realidad psíquica.

El no reconocimiento del *Inconsciente* es por sí mismo la manifestación en los sujetos como falta de conciencia psíquica, además de una falta de conciencia teórica, de tal manera que en una relación social se ejerce la dominación de un sujeto sobre otro, así como la negación del sujeto que ello implica, lo cual se opera desde la relación contextuada en las insti-

tuciones, por ejemplo en la institución educación, y específicamente en lo que se ha considerado como la producción de la ciencia, que es desde donde se instalan formas de hacer para llevar a cabo dicha operación de dominación; muy relevante en ello la función de los establecimientos de investigación y sus laboratorios.

Atender las implicaciones que trae consigo superar estos obstáculos epistemológicos y ético-políticos, me parece fundamental en tanto están íntimamente ligados a lo psíquico de la subjetividad y a cómo se despliegan en la manera en que se hacen presentes en los procesos de la interpretación, en la cual no hay nada que no sea una significación imaginaria social, una representación investida de afectos, y la necesidad de dar sentido, sea ello consciente o inconscientemente. Al respecto, es necesario reconocer como en el Yo y sus mecanismos de defensa¹¹, destacadamente el sentimiento de culpa inconsciente tanto como el sentimiento de culpa consciente, son dos de los mecanismos que condicionan de manera extraordinaria *las formas de hacer*; los cuales están siempre en acción y a ello le he dado también una importancia fundamental, pues las motivaciones inconscientes del hacer cotidiano, del hacer política, del hacer pensante, y cualquier tipo de hacer, en tanto motivaciones inconscientes condicionan lo que hacemos.

Poco se ha tratado de manera atenta y aceptando como elemento fundamental de la subjetividad la realidad psíquica, y por tanto se desconoce como el despliegue de la interpretación conlleva un proceso complejo de transferencia y cotratransferencia en la metodología de la investigación,

¹¹ Ver Diccionario de Psicoanálisis de J. Laplanche y J-B. Pontalis, Ed, Labor. Barcelona 1979. Mecanismo de defensa ya sea para designar el conjunto del proceso defensivo característico de una determinada neurosis, ya sea para la utilización defensiva de tal o cual destino pulsional: represión, vuelta en contra del sujeto, transformación en lo contrario pues el fin defensivo puede utilizar las más variadas actividades (fantasía, actividad intelectual)... así como la represión, regresión, formación reactiva, aislamiento, proyección, introyección, sublimación (pág. 233)... el Yo como agente defensivo lo encontramos, por una parte, en la censura... el Yo es en gran parte inconsciente (pág. 486).

en tanto la interpretación en la relación entre sujetos es parte del flujo social de su hacer. Freud fue el primero, que además de no menospreciar el factor psíquico de la subjetividad, lo devela como dimensión de la complejidad de lo real, demostrando como se manifiesta y se despliega articulándose con las otras dimensiones de lo real, específicamente con lo histórico-social.

Sin embargo, la estrategia del pensamiento dominante, positivista y estructural-funcionalista, se ha encargado de descalificar lo que han sido las formas de pensar propiamente dichas; y como parte de esta estrategia promueve incluso un tipo de pensamiento psicoanalítico vulgarizado y reducido a lo técnico, a las teorías heredadas que sólo fueron incipientes, como así lo reconoció Freud, y se ha obstaculizado el despliegue del pensamiento psicoanalítico al incubarse hacia el interior del propio psicoanálisis institucionalizado la racionalidad instrumental positivista. Nada raro, lo mismo que le sucede al pensamiento anarquista y al pensamiento feminista de las mujeres, por mencionar a tres de las principales formas de pensamiento que se han nutrido de otras formas de pensamientos más “antiguas” que devienen de las cosmovisiones y culturas indígenas, en las cuales se reconocen ideas fundamentales como las de autonomía, la no fragmentación entre el cuerpo y la psique, por dar sólo dos ejemplos.

Tal vez parezca exagerado decir que es imprescindible saber lo que aporta el psicoanálisis para la formación epistémica y metodológica en quien pretende adentrarse en la investigación social, pero considero que es imprescindible y necesario. Por supuesto, no me refiero a que la investigación positivista que sólo le interesa la realidad aparente con base en la argumentación desde la racionalidad lógica formal, necesita saber sobre psicoanálisis; ni tampoco en la investigación que tiene como soporte la lógica funcional que supone la determinidad de la realidad de los sujetos como productos de las estructuras sociales. Estas formas de investigación se reducen a objetualizar y cosificar haciendo gala del manejo de la racionalidad de la lógica formal que ahora promueve y ejercita la inteligencia artificial.

En síntesis, diré que, para la configuración de toda relación entre sujetos, singulares o colectivos, está siempre dándose un flujo de interpretaciones, consciente o inconscientemente, que le dan un sentido a lo hecho y por hacer, además de que forma parte de la configuración de lo pensable, es decir en el modo de ser pensado. Además, en el mismo proceso de la relación entre sujetos, se da un flujo intersubjetivo que Freud denominó de transferencia y contratransferencia, sin el cual la interpretación de los procesos psíquicos sería solo de la superficie de lo evidente y lo manifiesto, quedando desconocido lo latente que se mueve más allá de lo evidente. En este sentido, se puede apreciar que en la práctica de construcción y producción de conocimientos, sobre todo en los espacios de la academia, nos quedamos con lo que vemos en la superficie de la realidad aparente, lo cual es un obstáculo epistemológico más.

Podremos imaginar cómo entonces el complejo proceso de la interpretación es ignorado o despreciado, incluyendo a muchos de los que se consideran especialistas, como en el caso de los profesionales del psicoanálisis y la psicología, que hacen de la técnica y la clínica una práctica instrumental y mercantil. Cabe señalar que en cualquier tipo de práctica clínica, de investigación o política, el problema de entender la interpretación de manera instrumental y sólo como parte de una simple técnica, pierde toda importancia respecto de su dimensión social, ético-política, epistémica y metodológica; y resulta trivial pretender justificarse y validarse reivindicando un supuesto saber experto y profesional.

Reconocer cómo la interpretación es fundamental para el ejercicio del autoanálisis, el ejercicio de la autonomía, como un elemento central del pensamiento crítico, de la capacidad y despliegue del conocimiento, de la forma en que accedemos a lo no pensado y lo aún no sabido, no sólo respecto de lo que se sabe, aunque no tengamos conciencia de ello, tiene que ver con lo que Freud señaló cuando decía que *sabemos muchas cosas que no sabemos que las sabemos* (Freud, 1900)¹².

¹² Sigmund Freud. *La interpretación de los sueños*. 1898-9 (1900). Editorial Biblioteca

Pero también creo que esto es un elemento a considerar en lo que se refiere a lo ya pensado e incluso teorizado, pues en este caso el ejercicio de la re-interpretación es lo que nos permite iniciar la problematización y crítica de lo que ya ha sido pensado y dado en el pasado, de manera que la reinterpretación nos encamina a repensar desde el aquí y ahora, considerando cómo la realidad se ha estado moviendo y en ese sentido, como ya no es suficiente el pensar teórico para dar seguimiento a lo que ahora ha devenido, pues es un proceso en el que se tiene que considerar *lo dado pero dándose en perspectiva de lo por venir*.

Ahora bien, con respecto a la problematización propia de lo que implica la interpretación, haré un reconocimiento a lo que Freud descubrió alrededor de 1900, aunque hay que advertir que el debate inició antes, incluso con la idea que Marx planteó en 1845¹³ respecto de *la necesidad de dejar de interpretar el mundo y pasar a transformarlo*.

Entonces, que significa la supuesta disyuntiva *interpretar o transformar* en Marx; primero se me antoja inadecuada esta supuesta disyuntiva, si se trata de reivindicar a la interpretación como elemento central del método en la investigación social, es decir en la forma de hacer-pensante, desconociendo que la postura y la actitud en lo epistémico-metodológico está investida de una perspectiva y sentido que implica una postura ético-política, teórica e ideológica. En este sentido, la interpretación no es una abstracción técnica ni está al margen del sentido que implica tanto lo consciente como lo inconsciente del sujeto que interpreta; más aún, cualquier acción transformadora conlleva una forma de interpretar lo que se está haciendo-transformando.

Además, al incursionar en la relación aparentemente contradictoria entre interpretar o transformar, y en la relación aparentemente contradictoria entre interpretar y crear, es necesario dar cuenta de que no son

¹³ Escrito en alemán por Karl Marx en la primavera de 1845. Fue publicado por primera vez por Friedrich Engels en 1888 como apéndice a la edición aparte de su Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Ver Archivo Marx-Engels en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/index.htm>.

categorías que se diluyan en una disyuntiva o que son excluyentes, pero tampoco que se puedan reconocer en una simple aporía, es decir en la coexistencia, a pesar de que haya ocasiones en que puedan excluirse o confrontarse mutuamente. Entonces, interpretar, transformar y crear no podrían excluirse mutuamente ya que son momentos diferentes de un proceso complejo en el que la interpretación y la transformación también son momentos previos de la creación, para decirlo de manera más simple; aunque no dejan de estar presentes en cada momento de la creación y ésta, la creación, no deja de estar en gestación en cada momento de la interpretación y la transformación.

Decir esto no desconoce que ha habido diferentes formas de entender y practicar la *interpretación*¹⁴. Con todo, el debate abierto desde 1845 con las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx cuestionó y criticó que sólo se interpretaba al mundo, pero no se le transformaba de manera consciente. Debate que, de por sí, ya tenía un interlocutor directo en el contexto de la propia situación en la que Marx planteaba este problema, me refiero a Bakunin quien formuló la declaración siguiente “Pongamos nuestra confianza en el eterno espíritu que destruye y aniquila porque es la fantasmagórica y eterna fuente de toda vida. El deseo destructivo es también un deseo creativo”¹⁵. En este sentido, Bakunin reivindicó también la consigna: “la emancipación de los trabajadores es la tarea de los mismos trabajadores”; emancipación que es un proceso real, incluso a pesar de cualquier tipo de ignorancia de los trabajadores que, “extenuada por la labor cotidiana... debido a su posición social, es más verdaderamente socialista que todos los socialistas científicos y burgueses combinados... en virtud de las condiciones materiales y de las necesidades de su situación... la emancipa-

¹⁴ Insisto en lo que implica y subyace en la interpretación: la forma de escuchar, de atender, de dar sentido, la perspectiva que consciente o inconscientemente tenemos; en suma, en la interpretación está implicada nuestra personalidad y nuestra historia.

¹⁵ Mijaíl Bakunin (2017 [1842]), “La reacción en Alemania”. En Sam Dolgoff. *La anarquía según Bakunin* (57-60). Barcelona: Ariel.

ción por medio de la acción práctica”¹⁶. Luego 1872 planteo que “la única emancipación verdadera, la única política que realmente les beneficia, es la política exclusivamente negativa de demoler las instituciones políticas, el poder político, el gobierno en general y el Estado” y complemento diciendo que “el carácter de la revolución al principio debe ser negativo, destructivo. En vez de modificar ciertas instituciones del pasado, o adaptarlas a nuevo orden, debe destruirlas por completo”.¹⁷

Luego este debate escalo a otro nivel con Castoriadis al plantear que tampoco se trataba sólo de transformar al mundo sino de destruirlo y crear otro, sin dominación, para lo cual incorpora *la autonomía como proyecto*, autonomía tanto singular como colectiva y la exigencia de que no pueden anularse pues para que haya autonomía singular debe darse la autonomía colectiva y viceversa.

Y a todo esto habría que agregar la aportación que hiciera recientemente el Sub-Comandante Insurgente Marcos en su célebre ensayo *Siete pensamientos en mayo del 2013*,¹⁸ en el que plantea que la reflexión teórica debe hacerse desde el movimiento del propio sujeto, de tal modo que incorpore la práctica transformadora de dicho movimiento y en donde las respuestas a las preguntas sobre su movimiento no están en sus reflexiones y análisis teóricos, sino en su práctica. Se trata pues de una problemática que ha gravitado en las aportaciones del pensamiento psicoanalítico, anarquista, de las mujeres y del pensamiento indígena.

Cabe hacer notar que *la interpretación* es, como ya insistimos, consustancial e inherente en la relación entre sujetos, en todo tipo de relaciones sociales se ejerce. Algunos autores incluso la plantean como algo complejo, como parte de una doble hermenéutica, pero regularmente sólo es

¹⁶ Mijail Bakunin (2017 [2869]). “La política de la Internacional”. En Sam Dolgoff. La anarquía según Bakunin (177-194). Barcelona: Ariel.

¹⁷ Mijail Bakunin (2017 [1872]). “La internacional y Karl Marx”. En Sam Dolgoff. La anarquía según Bakunin (331-373). Barcelona: Ariel.

¹⁸ Ver Sub Marcos “Siete pensamientos en mayo del 2003”, publicado por la revista Rebeldía, en su número correspondiente a mayo de 2003.

considerada en su significación elemental como parte de la racionalidad, veamos una de las más elaboradas que a pesar de ser una fuente que muchas veces es incierta y con poca rigurosidad, en este caso nos brinda una elaboración suficiente para reconocer lo que aquí pretendo:

La interpretación es el hecho de que un contenido material, ya dado e independiente del intérprete, sea “comprendido” o “traducido” a una nueva forma de expresión. Dicho concepto está muy relacionado con la hermenéutica. Cognitivamente la operación de interpretación es el opuesto a la operación de representación. Representar consiste en retratar una realidad material mediante símbolos de diferente naturaleza, mientras que interpretar consiste en reconstruir la realidad material a la que se refiere una representación de la realidad¹⁹.

La condición básica de una interpretación es «ser fiel de alguna manera especificada al contenido original del objeto interpretado». Para Gadamer el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación. La relación intérprete-interpretación se considera compleja y cada caso responde a muy variadas finalidades, condiciones y situaciones, lo que plantea multitud de cuestiones y problemas.

Los problemas de interpretación se entienden mejor si se especifica el contexto o marco en el que se hace dicha interpretación. Por ejemplo, no existen los mismos problemas en la interpretación de unas observaciones científicas, que en la interpretación de algunos aspectos culturales. Dada la variedad de campos en los que aparece la necesidad de interpretación, parece necesario hacer una clasificación de ámbitos fundamentales de interpretación.

Interpretar significa «determinar el sentido y alcance de una norma jurídica», fijar con precisión sus cuatro ámbitos de vigencia. Esta interpretación no se

¹⁹ <https://es.wikipedia.org/wiki/Interpretaci%C3%B3n>

hace en abstracto, sino en relación con el caso particular y concreto al cual la norma se va a aplicar. Es una interpretación práctica y no teórica.

El método utilizado por la ciencia para obtener conocimiento implica experimentación y/o observación además de razonamiento. Para Edgar Morín el conocimiento como traducción y reconstrucción de la realidad implica la representación/interpretación de los hechos observacionales, y previene sobre el riesgo de error e ilusión que ello acarrea

En matemáticas y lógica una interpretación es una aplicación desde un conjunto de fórmulas o axiomas, en un modelo que es un conjunto en el que se ha definido una estructura. En otras palabras, una interpretación es una construcción más concreta que satisface ciertas reglas o axiomas.

En un sentido general la interpretación aplica cadenas de símbolos u objetos formales en hechos reales o conceptos aprendibles, mientras que una representación asigna a cada situación o conjunto de hechos reales una serie de símbolos u objetos formales que permiten hacer deducciones formales interpretables.

En el arte, la interpretación puede llegar a tener un componente fuertemente subjetivo; la vivencia que transmite la obra del autor y la vivencia que se produce en el espectador en relación con la objetividad de la obra, son esencialmente relativas.

A veces la obra requiere, a su vez, de una interpretación previa por parte de un intérprete especializado: En la ejecución, “interpretación”, de un texto musical el contenido objetivo necesita del intérprete-músico para adquirir “sentido” y por tanto la interpretación añade de modo necesario un matiz subjetivo del intérprete, que a su vez tiene que ser “reinterpretado” por el oyente de acuerdo a sus condiciones.

La “representación” teatral, requiere a su vez la interpretación de unos “actores” para la recepción de la obra por parte del público²⁰.

Considerando lo anterior me atrevo a decir que esta forma de plantear lo que es la interpretación, aunque muy bien elaborada, se reduce a una significación elemental, en tanto no se toma en cuenta que en la interpretación está implicada la proyección y despliegue de la dimensión psíquica de la subjetividad del sujeto que interpreta, y más allá de las connotaciones y denotaciones racionales de alguna teoría en la que fundamentan la observación y descripción de representación de la realidad aparente de una interpretación. Por eso hasta un teórico de la complejidad como Morín dice “el conocimiento como traducción y reconstrucción de la realidad implica la representación/interpretación de los hechos observacionales, y previene sobre el riesgo de error e ilusión que ello acarrea” (ibíd.)

Entonces, si el punto crítico en el que quiero poner la atención es que la interpretación se despliega en la relación entre sujetos, específicamente entre sus psiquismos, conviene que recordemos como fue configurándose el método psicoanalítico donde la interpretación es fundamental.

Freud inició con el procedimiento en el cual se trataba de hacer catarsis de “recuerdos, ideas e impulsos ausentes hasta entonces de su conciencia, la técnica entonces era hipnosis para provocar que retrotrayendo al paciente al estado psíquico en el cual había surgido los síntomas” (Freud; 1903, 1003) que le aquejaban para, haciéndolos presentes poder hacer abreacción, es decir “descarga emocional, por medio de la cual un individuo se libera del afecto ligado al recuerdo de un acontecimiento traumático, lo que evita que éste se convierta en patógeno o siga siéndolo” (Laplanche y Pontalis; 1979, 1), tal vez habría que agregar un matiz en el sentido de que cuando menos la catexia o carga de intensidad disminuye. A partir de ahí siguió adecuando la técnica con sesiones de “diálogo entre dos personas igualmente dueñas de sí (con) la concentración de su atención sobre su propia actividad anímica... ampliación del campo de

²⁰ <https://es.wikipedia.org/wiki/Interpretaci%C3%B3n>

la conciencia suministrando material psíquico de representaciones y recuerdos con cuyo auxilio se conseguía transformar los síntomas y liberar los afectos” (ibíd).

A partir de ahí fue encontrando un modo de **configurar la técnica para lograr la asociación de ideas que permitan acceder a lo reprimido y olvidado, y en muchos casos para acceder a lo que se sabe, pero no se tiene presente y consciente que se sabe.**

las ocurrencias espontáneas de los pacientes, esto es, en aquellas asociaciones involuntarias que suelen surgir habitualmente en la trayectoria de un proceso mental determinado, siendo apartados por el sujeto, que no ve en ellas sino una perturbación del curso de sus pensamientos. Para apoderarse de estas ocurrencias. Freud invita a sus pacientes a comunicarle todo aquello que acuda a su pensamiento, aunque lo juzgue secundario, impertinente o incoherente. Pero, sobre todo, les exige que no excluyan de la comunicación ninguna idea ni ocurrencia ninguna por parecerles vergonzosa o penosa su confesión.²¹

En un tercer momento de este proceso, luego de “reunir material de las ideas espontáneas” Freud observaba como en los relatos revelaban

lagunas de su memoria: un olvido de hechos reales, una confusión de las circunstancias de tiempo o un relajamiento de las relaciones causales, que hacían incomprensibles los efectos... pero cuando se apremia al sujeto para que llene esas lagunas de su memoria por medio de un esfuerzo de atención, se observa que intenta rechazar, con todo género de críticas, las asociaciones entonces emergentes, y acaba por sentir una molestia directa cuando por fin surge el recuerdo buscado (ibíd. 1004)

²¹ Estas dos últimas citas están en el ensayo, *El método psicoanalítico de Freud*, publicado en las obras completas de Freud editadas por Biblioteca Nueva y Editorial Losada, en el tomo VII, 1993. España, pero no se conoce al autor, en la edición de la editorial amorrrortu se aclara que no se tiene el nombre del autor.

Aquí es donde Freud señala que “estas amnesias son el resultado de un proceso al que da el nombre de *represión* y cuyo motivo ve en sensaciones *displacientes*. En la *resistencia* que se opone a la reconstrucción del recuerdo cree vislumbrar las fuerzas psíquicas que produjeron la *represión*”, es decir, se encuentra con los “productos psíquicos reprimidos (ideas e impulsos) o deformaciones impuestas a los mismos por la resistencia que se opone a su reproducción” (ibíd. 1004). Se tiene aquí la base para el “procedimiento que hace posible llegar a lo reprimido partiendo de las ocurrencias y deducir²² de las deformaciones lo deformado, podremos hacer también asequible a la conciencia, lo que antes era inconsciente en la vida anímica”. El autor que no firma el artículo de donde traigo estas citas, es contundente al señalar que “Freud ha fundado en estas bases un arte de interpretación al que corresponde la función de extraer del mineral representado por las ocurrencias involuntarias el metal de ideas reprimidas en ellas contenido... a estas interpretaciones incorpora el contenido de los sueños, sus actos involuntarios y causales (actos sintomáticos) y los errores de su vida cotidiana (equivocaciones orales, extravíos de objetos, etc.)” (ibíd., 1005); el autor advierte que en la obra de la *Interpretación de los sueños* Freud inicia sus aportes sobre la interpretación.

Respecto de lo que Freud señala como Psicoterapia en su método psicoanalítico es precedido de un reconocimiento que hace en una conferencia en 1904 en la cual advierte que “Psicoterapia no es ningún método curativo moderno. Por lo contrario, es la terapia más antigua... en el proceso curativo... (y que) todos practicamos aún en aquellos casos en que no nos lo proponemos ni nos damos cuenta de ello...(pues) el factor psíquico, tiene el grave inconveniente de que dicho factor escapa a vuestra vigilancia, sin que podáis dosificarlo ni incrementar su intensidad” (Freud; 1905,

²² Las negritas son mías solo para mostrar que sinónimos de deducir son: derivar, concluir, colegir, sacar, seguir, inducir, resultar, teorizar, desprender, desprenderse, que son nociones que tienen una connotación conceptual que puede permitimos imaginar todo lo que se puede desplegar con esta aparente simple palabra.

1008)²³. Es en este texto donde advierte sobre un hecho conocido, según el cual “lo que cura no es la medicina (seguramente se refiere a la medicina alópata o de cualquier tipo) sino el médico, o sea la personalidad del médico, en cuanto el mismo ejerce, por medio de ella, un influjo psíquico” (ibíd., 1008), como sucede en el tratamiento de la psiconeurosis. He aquí uno de los desafíos que Freud se plantea y que no deja de estar elaborando en los siguientes veinticinco años, hasta su muerte en 1939, desafío que traigo a cuenta en tanto lo que encierra esta cuestión es que en la relación entre sujetos lo que se pone en juego es la intersubjetividad desde su propia intrasubjetividad, es decir la relación entre sus inconscientes en cualquier diálogo que se entabla.

Habría que agregar que este trabajo de elaboración de conocimiento, como toda elaboración del hacer-pensante y de creación, trae consigo un duelo, una pérdida de la ignorancia que se tiene sobre algo que hemos vivido pero hemos reprimido, que sólo se sufre o elabora merced a la capacidad y disposición para develar en la propia subjetividad lo que se ha señalado por Freud y nuestro autor anónimo: atender lo que se desvía, extravía, deriva, por diferentes causas entre las que destaca la culpa, la pena, la vergüenza, lo insoportable a nuestra conciencia moral. En este sentido no fue menor la disposición a experimentar por Freud esa experiencia como autoanálisis de sus propias vivencias afectivas en su historia. Es decir, el despliegue de la capacidad de ejercer-hacer autonomía a partir de la autoreflexividad crítica de la propia práctica y vida.

Pero también está ese duelo de la pérdida de la ignorancia que logramos al saber lo que ignorábamos o que al leer lo que otros han pensado nos facilita pensar desde nuestra condición y contexto. Al respecto Freud nos da un ejemplo respecto de cómo se inspiró para plantear una cuestión básica del método que posibilitaba acceder al inconsciente a partir de la comunicación-interpretación-transferencia que se iniciaba cuando, como ya decíamos más arriba “invita a sus pacientes a comunicarle todo aquello

²³ Se trata de su libro *Sobre psicoterapia*, Tomo VIII de las obras editadas por biblioteca Nueva y Editorial Losada. 1997. España

que acuda a su pensamiento, aunque lo juzgue secundario, impertinente o incoherente. Pero, sobre todo, les exige que no excluyan de la comunicación ninguna idea ni ocurrencia por parecerles vergonzosa o penosa su confesión”; inspiración que además no tenía consciente y le fue recordada por su colega Ferenczi que a su vez Hugo Duborvitz le señaló al conocer que Freud planteaba lo mismo que Ludwing Börne varias décadas antes y fue entonces que hizo consciente dicho redescubriendo de las lecturas que había hecho durante su juventud y cómo algunas ideas se habían quedado ahí latentes, en este caso la del ensayo de Ludwing Börne escrito en 1823, *El arte de llegar a ser un escritor original en tres días*, al que hace alusión en su texto *Para la prehistoria de la técnica psicoanalítica*, escrito en 1920.²⁴ En dicho ensayo Börne decía

tomad unos cuantos pliegos de papel y escribid durante tres días sin falsedad ni hipocresía, todo lo que os ocurra. Escribid lo que pensáis de vosotros mismos, de vuestras mujeres, de la guerra contra los turcos, de Goethe, del proceso criminal de Fonk, del juicio final, de vuestros superiores, y al cabo de los tres días quedaréis maravillados ante la serie de ideas originales e inauditas que han acudido a vuestro pensamiento. Tal es el arte de llegar a ser en tres días un escritor original.

Así, lo que Freud en ese momento advierte es como la necesidad de “traducción a lo consciente del material inconsciente dado en la vida anímica tiene que corregir su desviación de lo normal y destruir la coerción que pesa sobre su vida psíquica (pues) toda coerción psíquica se funda en el psiquismo inconsciente... (y) la emergencia de lo inconsciente va enlazada a sensaciones de *displacer*, a causa de las cuales es rechazado siempre de nuevo” donde el reto de “hacer aceptar lo rechazado y reprimido por *displacer*, habrá logrado una labor educativa... (aquí) el tratamiento psicoanalítico puede ser considerado como una segunda educación, enca-

²⁴ Freud, *Para la prehistoria de la técnica psicoanalítica*, Biblioteca Nueva/Editorial Losada. 1997. España.

minada al vencimiento de las resistencias internas” (ibíd., 1013), particularmente aquellas que tienen que ver con la sexualidad, con los problemas para desplegar la capacidad de ejercer la sexualidad en todas sus dimensiones: amar, cariño, ternura, solidaridad, amistad, genitalidad, etc.

Pero también está el reto de superar las trabas y limitaciones que nos aparecen para poder desplegar el pensar, imaginar y hacer la reflexividad crítica; sobre todo en contextos de incertidumbre y peligro ante amenazas de perder el reconocimiento. No olvidemos que, si de pensar se trata, siempre es el ejercicio del pensamiento crítico (lo demás es repetir teorías heredadas) y ello obligadamente exige enfrentar la relación social dominante. Al respecto, Freud vuelve al ensayo de Börne para citar una idea que le quedó fijada en su memoria “A todos nos detiene un funesto miedo de pensar. Más rigurosa que la censura de los gobiernos es la que ejerce la opinión pública sobre la obra de nuestro espíritu... Lo que le hace falta a muchos escritores para ser mejores no es inteligencia, sino carácter... La sinceridad es la fuente del genio, y los hombres serían más inteligentes si fueran más morales” (ibíd.; 1997, 2464).

Así como este ejemplo, podemos encontrar muchos y seguramente habrá tantos sin el reconocimiento explícito de la mayoría de los autores que no comunican en que y de quien han sido inspirados y de que ideas previas se nutren para plantear lo que son sus teorías y conceptos más “novedosos”; me atrevo a decir, basado en la experiencia propia, incluso con quien considero los mejores maestros en el pensamiento psicoanalítico, en epistemología, en el pensamiento político, etc., que regularmente no comunican ni comparten las fuentes de su inspiración de sus ideas más creativas, lo cual no significa que no sean expertos en citar a los autores donde se nutren de muchas otras de sus ideas o de cuidar detalles para que puedan aparecer como los creadores originarios de una idea. Por eso no debemos olvidar algo tan básico como que el conocimiento es una producción social y que sólo entre todos sabemos todo, como dicen desde hace milenios en los pueblos originarios.

Decir esto no significa menospreciar el saber que tienen sino sólo hacer evidente una realidad lamentable. A esto hay que agregar otra cala-

midad que cada vez se propaga más, se trata de cómo se convierte en un simple negocio de mercaderes el saber y la transmisión del saber, como en el caso del psicoanálisis, fenómeno que no es nuevo y que observé desde que en 1978 participé en algunos seminarios de psicoanálisis con uno de los fundadores del Circulo Psicoanalítico Mexicano y del Grupo de Estudios Sigmund Freud, Raúl Páramo Ortega, quien ya advertía respecto al fraude y farsa en que se estaba convirtiendo tanto la formación como la producción de psicoanalistas, por lo cual decía renunciar a reproducir las instituciones del psicoanálisis que se convertían en un negocio de mercaderes y comerciantes de la salud privatizada.

No quiero generalizar sobre la situación de mercantilización y fraude que existe en las instituciones psicoanalíticas, pero estoy convencido luego de observar durante décadas a egresados de estas instituciones, en los que hay mucha farsa en su práctica. Insisto, también hay excepciones interesantes de personas honestas y consecuentes en su práctica. También debo decir que no conocí desde adentro dichas instituciones, pues además de que no estaba en condiciones de pagar lo que cobraban, desde el primer momento en que acudí a solicitar participar en los círculos de estudio psicoanalíticos siempre advertí que mi interés estaba en el psicoanálisis como método de conocimiento y en su teoría, admitiendo que no era de mi interés la formación en la técnica y la práctica clínica privada. Precisamente, esto quedó impreso en la carta personal (también se suscribió una carta colectiva por parte del grupo de estudios que teníamos un colectivo de estudiantes de psicología) que hice para solicitar mi ingreso a los seminarios del Grupo de Estudios Sigmund Freud que coordinaba Raúl Paramo en 1978. Y, por cierto, una muestra de cómo cuestionamos desde el primer momento el uso mercantil del psicoanálisis fue que varios de los estudiantes que fuimos admitidos a dichos seminarios planteamos la pertinencia de que no se cobrara el psicoanálisis a quien no pudiera pagar, y se aceptó experimentar por parte de Paramo y Hans R. Saettele el practicar las sesiones de análisis sin recibir remuneración económica de algunos del grupo que se convirtieron en sus pacientes.

Cabe señalar que hacer énfasis en esto es con pleno convencimiento de que en la actualidad está peor que hace cuarenta años el problema del desconocimiento de la obra de Freud, lo mismo que el desprecio por el psicoanálisis, también está peor el fraude y farsa en la formación de psicoanalistas, la mercantilización que ya en 1979 se advertía de manera contundente por quien fuera fundador del Circulo Psicoanalítico Mexicano junto con Armando Suarez.

Causas principales de la constitución del grupo: desconocimiento y deformación del pensamiento de Freud.

El Grupo de Estudios Sigmund Freud, A. C., se constituye como una Asociación de trabajadores intelectuales empeñados en el desarrollo, aplicación y crítica del psicoanálisis, concebido como ese campo problemático, teórico, clínico y metodológico, inaugurado por S. Freud para ser indefinidamente laborado.

En contra de la idea vulgar (en el doble sentido del término, es decir, difundido y simplista al mismo tiempo) de que la obra de Sigmund Freud ha sido superada, surge el Grupo de Estudios Sigmund Freud con plena conciencia de que su pensamiento ha sido y es frecuentemente deformado, incluso es casi desconocido, particularmente en su aspecto de Psicoanálisis como crítica social. Nos constituimos como Grupo de Estudios para intentar cubrir precisamente en lo posible esas carencias (primeramente, en nosotros mismos).

El Grupo de Estudios Sigmund Freud, surge también de la conciencia de que la obra de Freud no ha recibido la atención suficiente no sólo por legos, sino algunas veces ni siquiera por especialistas mismos en psicoanálisis. En éstos últimos predomina la dilución (en ocasiones mutilación) heredada por las corrientes psicoanalíticas predominantes en Norteamérica, o bien producto de las considerables deficiencias (desde luego altamente significativas) de las traducciones (particularmente al castellano, aunque no están excluidas de estas consideraciones las deficiencias de la inglesa y de la francesa).

EL GRUPO DE ESTUDIOS SIGMUND FREUD, integrado en marzo de 1977, es a partir de 1979 miembro de la Federación Internacional de Círculos de Psicología Profunda, presidida desde su creación por Igor A. Caruso; esta pertenencia, por voluntad tanto de su fundador como de los Círculos confederados no implica dependencia administrativa ni doctrinal alguna, garantizando así la autonomía de sus miembros. Para nosotros es un vínculo de solidaridad con otros trabajadores intelectuales comprometidos en la misma tarea crítica de la que ha dado testimonio Caruso (Salzburg, Austria). Asimismo, nos sentimos hermanados con el Círculo Psicoanalítico Mexicano²⁵.

Pero pasemos a otro ensayo de Freud donde se destaca la importancia del uso de la palabra, el de la comunicación en el diálogo y donde las palabras ejercen una potencialidad imprescindible para entender y comprender; el ensayo es *Psicoterapia. Tratamiento por el espíritu*, en el que recuerda que se nombra así por lo del significado de la palabra griega *psique*, *alma*, y advierte que el “tratamiento psíquico denota el tratamiento desde el alma con medios que actúan directa e inmediatamente sobre lo anímico del ser humano. Un medio semejante es, ante todo, la palabra, y las palabras son, en efecto, los instrumentos esenciales del tratamiento anímico” (Freud; 1905, 1014).²⁶

Cuando destacamos el uso de la palabra en el tratamiento psíquico, conviene acentuar que Freud está hablando de cómo influye la “magia” de la palabra en la vida anímica, es decir, en “todos los estados anímicos, incluso aquellos que solemos considerar como *procesos intelectivos*, que también son en cierto modo *afectivos*, y a ninguno le falta la expresión somática y la capacidad de alterar procesos corporales” (ibíd., 1017); de cómo advierte que la palabra es “el medio más poderoso que permite a un

²⁵ IDEARIO DEL GRUPO DE ESTUDIOS SIGMUND FREUD, A. C. Guadalajara, México 1979. Raúl Páramo Ortega, Hans R. Saettele, Ángeles De la Mora, Patricia Escalante (Comisión Académica)

²⁶ Texto publicado en 1905 en el *Die Gesundheit*. Puede consultarse en Obras Completas, Tomo VII. Biblioteca Nueva/Editorial Losada, 1993, España.

hombre influir sobre otro; la palabra es un excelente recurso para despertar movimientos anímicos en su destinatario” (ibíd., 1020); y que incluso hay acontecimientos que causan “conmociones felices, por satisfacción de necesidades, la realización de deseos” (ibíd., 1021) que curan a menudo afecciones y enfermedades.

Ahora bien, entrar a valorar el papel que la palabra tiene en la relación entre sujetos para procesos de conocimiento, nos permite decir que para la interpretación exige considerar algunos elementos implicados; valga dar una muestra mayor de ello con la forma en que la palabra juega en la interpretación de significaciones en procesos donde le inconsciente es condicionante.

Tomemos como caso lo que en repetidas ocasiones he estado reivindicando en los diferentes trabajos donde la exigencia de la autoreflexividad crítica de nuestra práctica, imprescindible para colocarnos en la perspectiva de ser los estrategas de nuestra propia construcción de autonomía, singular y colectiva. Y aunque he hecho hincapié de la necesidad de reconocer como en todo momento están presentes las motivaciones inconscientes condicionando nuestras formas de hacer, ahora la problemática que planteo es en el cómo interviene en la interpretación esa exigencia de autoreflexividad crítica, lo que es condicionante inconsciente y cómo se le puede dar el carácter de auto-reflexividad crítica a dicha interpretación condicionada por lo inconsciente; es decir, la forma conceptual de plantearlo sería que, hacer consciente lo inconsciente implica una relación entre sujetos que a través de la palabra se faciliten la comprensión necesaria para acceder a lo reprimido dado o a lo reprimido por darse.

Pero el problema está en la forma práctica, en la que también es cuestión de cómo en la interpretación se da la mediación de la transferencia y la contratransferencia, de lo cual tenemos que estar atentos y conscientes, de manera que podamos estar en situación de atender errores, omisiones, intenciones, desviaciones, derivaciones, etc., que por supuesto nos implican en todo nuestro ser o dicho de manera más sencilla, nos implica en toda nuestra personalidad, carácter, nuestra postura y actitud política, epistémica e ideológica; lo cual nos lleva a afirmar entonces que

cuando decimos pensar desde la perspectiva del sujeto, y la exigencia de que para situarnos en dicha perspectiva es necesario ser parte de dicho sujeto; lo cual implica al menos estar en concordancia y en consecuencia con las necesidades y deseos reales del sujeto, lo cual hace referencia a la necesidad de ser autónomo y libre, lo que a su vez exige tener conciencia teórica e histórica ante la condición de dominio y explotación de la que se pretende emanciparse, así, en la forma práctica se trata de la perspectiva del sujeto como proyecto de autonomía.

Con toda esta problematización tenemos una serie de conceptos que en su articulación nos lleva a otro problema más complejo; a saber, que la interpretación en un proceso de investigación deberá considerar cómo es que dicha interpretación está presente en la práctica de la creación y la transformación, en los momentos del ejercicio de la autonomía como proyecto, de manera que se movilizan los condicionantes del Yo consciente como los *mecanismos de defensa inconscientes* que conllevan motivaciones inconscientes. Para entender de mejor manera esto, llamo la atención respecto a algunas aportaciones que hace Freud en *La interpretación de los sueños*. Específicamente me concentraré en lo que considero abona para lo que aquí estoy tratando sobre el papel de la interpretación en el método de investigación, y cómo la construcción psicoanalítica sobre la interpretación, con respecto a la realidad psíquica, permite entender las implicaciones que existen en el sujeto que investiga, con respecto a la investigación de lo histórico-social, puesto que una de sus dimensiones de su subjetividad es precisamente la realidad psíquica.

Pongamos por caso la analogía que corresponde a los psicoanalistas y psicólogos en general que para poder ser capaces de intervenir e impactar en sus pacientes, en tanto que lo que se hace es desde la propia psique y personalidad, no se puede concebir sin tener en cuenta el contexto histórico-social en el que se despliega el sujeto, de manera que para que goce de salud mental y equilibrio en su personalidad es necesario tener conciencia de su postura ante la situación de su contexto. La idea de utilizar como analogía con respecto a la intervención que se tiene en un proceso de conocimiento, específicamente de investigación entre sujetos, lo me-

nos que se le puede pedir al investigador es que sus convicciones y afectos puedan estar en consecuencia con las de los sujetos que quiere conocer, ya sea en afinidad o en confrontación, si de lo que se trata es de reconocer la subjetividad desplegada en dichos sujetos. Sin embargo, existe la posibilidad de que haya algún investigador, analista, educador o dirigente que por su trabajo profesional crea que puede atender a cualquier tipo de sujeto con cualquier tipo de postura política, por ejemplo, cómo entender que si un sujeto está desplegando un movimiento de resistencia y lucha en la perspectiva de su autonomía y libertad, pueda un investigador entender, o peor aún favorecer y facilitar en su intervención esa perspectiva, si por el contrario en sus concepciones ideológicas y teórico políticas es un creyente de la propiedad privada, el estado y la ideología que subyace a las relaciones sociales que admiten la jerarquía, la burocracia, la dependencia y la representación subordinada. Por supuesto entiendo que he formulado un cuestionamiento que no concibe la objetividad como neutral, ni que concibe que un sujeto pueda convertirse en un objeto de estudio, ni que sea posible que se pueda conocer a un sujeto si no existe afinidad y se es parte de la perspectiva de dicho sujeto.

Ahora bien, todo lo expresado hasta aquí no pretende hacer una apología respecto de que sólo teniendo las herramientas del psicoanálisis o de cualquier otro saber especializado, permite hacer la interpretación debida, pues como he estado insistiendo, es una capacidad que podemos desplegar cualquier sujeto que se coloque en la perspectiva de hacer la reflexividad crítica de la práctica propia, lo cual nos da la posibilidad de ejercer la interpretación desde ahí, desde el sentido de la vida que como tal reconocemos que nos hemos apropiado, de manera que hacer consciente que una ideología, una teoría, una concepción del mundo, es decir, las formas diferentes en que se expresa *el sentido de la vida* que hemos ido configurando desde la niñez a través de lo que se nos ha ofrecido como tal, a cambio de sublimar nuestras pulsiones en el proceso de sublimación y socialización.

No debemos perder de vista algo elemental, que el sentido de la vida con el que nos movemos, aunque en mucho puede ser llevado de manera

no consciente, lo realizamos en la cotidianidad en forma de normas de vida, en todas las acciones de la vida práctica, más aún, se traduce en formas ideológicas, sean religiosas o no, o como decía Gramsci a través de una “visión práctica del mundo” u “horizonte práctico de sentido”.²⁷ Y considerando esto, podemos reconocer que no sólo se trata de la capacidad de pensar teóricamente, pues en todo caso pensar teóricamente es adquirir una conciencia teórica fundada; también podemos reconocer que tenemos diferentes formas técnicas de desplegar la capacidad de creación, una de las cuales, tal vez de las más importantes, es la de organizarnos colectivamente para resolver problemas y para crear nuevas formas de institución. No olvidemos que mucho del conocimiento llamado científico emana del saber cotidiano hecho conciencia organizada en discursos conceptuales. No olvidemos que la técnica es la forma como se opera dicha acción humana, de como se instituye en establecimientos institucionales y por tanto como se generaliza ese sentido común que se convierte en la Institución lenguaje, en la Institución Educación, en un saber hacer reconocido como tal, en común y para la comunidad, ya sea en forma de acción, práctica o praxis, según sea el nivel de transformación o creación de dicha acción humana.

Así, el uso práctico del saber, de capacidades técnicas e intelectuales que despliegan los sujetos singulares o en colectivo, prefigurando y configurando formas de relaciones sociales instituidas como tales en instituciones, se convierten en soporte y sostén de la relación social, de manera que todos quienes formamos parte de dicha relación social estamos en condiciones de reproducir o de cuestionar dicha relación social, así como de provocar ruptura y crisis en la relación social misma al estar siendo parte de la operación práctica de ese sentido de la vida que crea y emana al mismo tiempo como forma de ideología, filosofía, etc., pero que no es sino el despliegue del sentido de la vida. Cuestión aparte es el horizonte histórico-político de dicho sentido de la vida; lo que interesa es entender

²⁷ Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Cuaderno de la cárcel tomo III. Juan Pablo Editor, 1975.

que como tales sujetos podemos operar la capacidad de interpretación, autoanálisis, y de creación humana, sin que se tenga que ser experto en alguna teoría o de que es imprescindible tener conciencia teórica, pues en última instancia la exigencia de acceder a la conciencia histórica, teórica, psíquica, es necesario, pero eso no significa que debe traducirse en discursos propiamente teóricos, pues el saber pensar, que deviene de la elucidación de la autoreflexividad crítica y el despliegue del imaginario radical que de por sí se contiene en la realidad psíquica es la forma de conocer y crear de por sí.

En todo esto, tampoco se trata de ser ingenuos políticamente, pues el sentido común práctico que se despliega en la vida cotidiana, para operar la reproducción de la vida, como ya hemos insistido, deviene de un proceso de socialización que siempre puede ser recreado, destituido y hasta destruido para crear uno nuevo. La lucha, los antagonismos, las contradicciones, el ejercicio del consenso y la hegemonía, la dominación, están presentes, y para eso la forma-institución es la expresión más desarrollada; lo cual no es pretexto para que se obvие que todo ello es creación del sujeto social, así sea que estemos padeciendo un tipo de institución social capitalista, desde hace ya cientos de años y lo que eso ha traído consigo en formas de hacer la dominación: un tipo de estrategia de dominio con terror y muerte, un tipo de ciencia con sometimiento a la dominación de una clase social sobre la humanidad toda, es decir un tipo de imaginario social instituido que niega a los sujetos al convertirlos en mercancía y operadores de procesos de fetichización, lo cual nos lleva a la necesidad de superar dicha dominación y sometimiento por tanto a hacer consciente lo que ha estado quedando inconsciente debido al trauma por terror en el proceso de socialización.

Hacer conciencia del sentido común de la vida, así planteado de modo que no haya pretexto para justificar la exigencia de algún tipo de conciencia teórica, es decir, que no se reduce a tener conciencia teórica, para reconocer la relación social de dominación y pasar a ejercer la capacidad de destrucción y creación de otra forma de relación social; o sea destruyendo-deshaciendo el sentido de la vida que adoptamos para soportar la vida

renunciando a las pulsiones psíquicas desde la infancia; y desde una nueva forma de crear sentido, horizonte de sentido común para darle forma de sentir placer a la vez de controlar la pulsión de muerte, de tal manera que la satisfacción placentera de operar psíquicamente el hacer-pensante creador que de por sí trae consigo la realización del deseo y la necesidad de reproducir la vida sin dominación, ni explotación ni desprecio, aunque no sin contradicciones y ambigüedades, con respecto al despliegue de las pulsiones psíquicas, las necesidades biológicas, las consecuencias de la historia y sus formas de ser antropológicas y sociales.

Así, entender que la interpretación se despliega entre la transformación y la creación humana, como se enuncia en el título de este capítulo, que no es más que la posibilidad de reconocer que la recreación de la vida, que de por sí hacemos desde la cotidianidad, se debe convertir en una operación práctica común de cómo desde la reflexividad crítica de la práctica deviene el pensar lo aún no pensado, práctica que no solo los intelectuales orgánicos, de vanguardia o de retaguardia, pueden hacer sino cualquier sujeto singular y sobre todo cuando se hace en colectivo.

Y en esto, cabe señalar que los académicos e investigadores que consideran tener el papel o el rol, como gusta decir por ellos, de interpretar en los procesos de conocimiento social, en el marco de sus disciplinas académicas, sólo se hacen la ilusión de que interpretan y saben, cuando sólo describen apoyados en teorías o discursos de algún sujeto que repiten y transcriben. Todo lo cual no es más que la reproducción de la institución del tipo ideal de la relación dirigentes-operantes²⁸, a la cual se puede afrontar con un horizonte de sentido común con base en la relación de autonomía individual y colectiva que inhiba y desarticule el sentido común de dominación.

En contraste con las formas de hacer de estos académicos, mostraré a modo de adenda, al final de este capítulo, una serie de notas que tomé al

²⁸ Dirigentes-Operantes es la forma en que lo conceptúa Cornelius Castoriadis la relación social de dominio. Ver entre otros escritos de Castoriadis “Poder, política y autonomía” en *Terramar Ediciones. Argentina. 2008*. Y “Autogestión y jerarquía” en *Escritos políticos*. Catedra. Madrid 2005.

escuchar a dos integrantes de colectivos de investigación que compartieron la forma en que han desplegado la configuración de una metodología para la investigación, de tal manera que muestran como se piensan como sujetos en un proceso de investigación²⁹, y la manera como enfrentan y resuelven con otras formas de hacer investigación, y al mismo tiempo cómo eluden tanto las formas del positivismo y el estructural funcionalismo, como el anexionismo ideológico.

Al respecto de lo que trae consigo el anexionismo ideológico, me permito compartir y transmitir una serie de ideas que en diferentes textos escribe Raúl Páramo Ortega, que es de donde me inspiró para acuñar el concepto de *Anexionismo Metodológico*, como una deriva del concepto *Anexionismo Ideológico* que en mucho nos da para formular una serie de preceptos que sustentan la crítica a la práctica de la asimilación, ideologización, sometimiento y fetichización, a partir de una serie de cuestiones puntuales, ideas que también pueden ser articuladas con la idea del colonialismo interno que desde Fanon, Carlos Guzman Bloker, Cusicanqui, y tantos otros han abordado; pero esto lo retomare en otro texto.

El concepto de anexionismo lo contrasta con el de *asimilación*, y advierte que “anexionismo ideológico es colonialismo por otros medios” al respecto Páramo lo expresa así: “proceso mediante el cual algo pasa a formar parte de otra cosa. Cuando es voluntario y predominantemente activo. Cuando es involuntario y/o impuesto desde afuera se le llama invasión, conquista o anexionismo...”³⁰.

El verbo anexar(se) es sinónimo de apropiarse –generalmente por la fuerza– de lo que colinda con lo mío. Anexarse algo es ir más allá de las fronteras

²⁹ Notas que escribí al escuchar la exposición y diálogo que sustentaron Yásnaya Aguilar Gil y Enrique Antileo Baeza, en el seminario de la Cátedra pueblos indígenas, colonialidad y Estado, llevado a cabo los días 31 de octubre y 1 de noviembre de 2019, en la Biblioteca pública de la Universidad de Guadalajara.

³⁰ Raúl Páramo Ortega (2006). “Anexionismo ideológico, con algunas referencias en relación a la llamada <teología india>”. En *El Psicoanálisis y lo social. Ensayos transversales*. Universidad de Valencia y Universidad de Guadalajara. México.

delimitantes y declararlo moral y jurídicamente mío. Me lo apropio. El uso predominante del término tiene orígenes en el lenguaje del colonialismo: de las milicias, del expansionismo imperial, es decir del anexionismo político-militar... Sin embargo puede aplicarse no sólo a territorios físicos sino al reino de las ideas... de las doctrinas... de las cosmovisiones... de cualquier manera ambos anexionismos suelen ir de la mano. (Páramo, 2006, 94)

el proceso entero de colonización recibe el nombre de evangelización y se realiza con buena conciencia... no es casualidad que el estilo de pensamiento fundamentalista se caracteriza por sus pretensiones epistemológicas totalitarias y expansionistas... En ocasiones los burdos intentos de anexionismo ideológico se revisten de bellos ropajes verbales de apertura, pluralismo y hasta tolerancia. En el anexionismo ideológico en realidad me apodero directamente del pensamiento específico de los otros y lo declaro, en último término, sino idéntico al mío, por lo menos como perteneciente a mi cosmovisión. (ibíd. 95).

Como se podrá apreciar en estas citas, resulta casi obvia la deriva que hago al denominar anexionismo metodológico a las prácticas que tienen como objetivo asimilar o “asimilarse” a formas de hacer-pensante que se expresan en un lenguaje específico, pero sobre todo a lo que también designaré como extractivismo cognitivo, para usar un concepto que gusta más en las modas posmodernas que problematizo en la mayoría de los capítulos de este libro.

Aquí sólo adelanto la afirmación de que en la mayoría de las modas posmodernas disfrazadas de epistemologías y metodologías “muy otras”, como les gusta autodefinirse, existe una carga densa de anexionismo metodológico, en el que anida el germen de otra forma de asimilar y anexionar a las formas de pensamiento que tienen una episteme diferente a otras. En este sentido, hacer la crítica más allá de la que corresponde a la racionalidad positivista y estructural-funcionalista, usando el recurso de que son inaceptables las epistemologías que tengan un origen en ciertas geografías específicas, es un recurso para estigmatizar e invalidar, sólo

porque son perspectivas epistémicas propias de cosmovisiones otras, que tienen su origen en cosmovisiones que datan también de muchos siglos atrás, aunque efectivamente se correspondieron a procesos civilizatorios que se sustentaron en algunas de las formas de hacer pensantes con fundamento en las epistemes que en esos procesos se convirtieron en dominantes, pero lo mismo ha sucedido en cualquier otra episteme que, para dar sólo un ejemplo, también hecho mano del recurso de lo extra-social para “explicar” el origen y la falta de entendimiento sobre tantas realidades que aparecían a su propia realidad psíquica y su contexto cultural más cercano. En este sentido, como señala Páramo, se puede entender la colonización por medio de la evangelización que durante quinientos años han practicado los cristianos, sean de cualquier modalidad, incluyendo la teología llamada de la liberación.

Quien realiza el anexionismo opera guiado con la siguiente fórmula: Los pensamientos del disidente en realidad no son diferentes a los míos, simplemente él no es consciente de que su pensamiento está incluido en el mío. El anexionista lanza su red para capturar a sus vecinos. Para ello niega las incompatibilidades entre el pensamiento del otro y el suyo propio. Banaliza las diferencias para sumar al otro a la propia militancia ideológica... el obispo mexicano Samuel Ruiz (1998) convierte la cosmogonía indígena en teología cristiana y la llama “teología india”... con esto el otro ya no es el otro, sino el que no sabe que coincide conmigo... según este estilo de pensamiento, el otro debe pensar en tal forma que consolide mi visión del mundo. (Páramo, 2066, 96-97)

Dejemos aquí, con este breve esbozo de lo que significa el anexionismo ideológico y vallamos a los siguientes capítulos en donde presento algunas pistas respecto a las variaciones de un modo de hacer extractivismo cognitivo y anexionismo metodológico; pero antes vayamos a lo que ya advertía que a modo de adenda comparto sobre las formas de hacer en la investigación de sujetos que conforman como colectivo de investigación

su despliegue en la forma de hacer pensante una metodología a partir de su propia episteme.

Adenda. Pensarse como sujetos y estrategias en la investigación de su propia historia

Notas sobre Diálogo entre Yásnaya Elena Aguilar Gil y Enrique Antileo

Este apartado se conforma a partir de una serie de notas que tome al escuchar el diálogo entre dos integrantes de colectivos indígenas y sólo refieren a ideas específicas, que tienen que ver con la cuestión de cómo hacen metodología en la investigación, su postura política ante el Estado, las formas de hacer política, como formas de hacer conocimiento.

Comenzaré con lo expresado por el compañero Mapuche Enrique Antileo, quien hizo una exposición de la forma en que han realizado investigación sobre la historia de las comunidades que conforman el pueblo mapuche, para lo cual integraron un colectivo de investigación en el que participan varios mapuches que han pasado por las universidades, un centro de comunicaciones e historia mapuche. Que nombraron Colectivo Comunidad de Historia Mapuche, desde donde intentan retomar la perspectiva de las formas pensar de las familias mapuches contra las formas en que la academia los ha convertido en objetos de investigaciones. Destaca que este Colectivo ha logrado dar cuenta de su propia perspectiva como parte que son del mismo sujeto social, el pueblo mapuche, que tienen un relato en común de su historia y su vida.

Particularmente destaca la forma en que históricamente se han configurado para hacer la vida, la resistencia a la colonización, la migración a las ciudades desde finales del siglo XIX, y en general para hacer la vida cotidiana, de lo cual señaló Enrique que, a diferencia de otros pueblos en América Latina, no se unieron en una sola organización comunitaria ni constituyeron una sola forma de organizarse para hacer la resistencia ante la colonización, la que no ha dejado de existir desde la llegada de los europeos en el siglo XVI.

Lo primero que subrayó fue que a diferencia de las formas de hacer investigación académica (la cual tuvo que enfrentar en sus estudios universitarios) en las que se exige el uso de técnicas como la entrevista (con todas sus modalidades), la investigación participante (la cual estudiaron con particular atención considerando que había tenido un desarrollo en la orientación de la educación popular, pero igualmente la dejaron de lado), entre otras; al final optaron por una forma de hacer con base en la lógica de la conversación amplia que tiene una inspiración en la propia forma de hacer cotidiana en las relaciones entre mapuches: se reúnen a conversar largo tiempo. Es de acentuar que advirtió que se posicionaban abiertamente contra la “verborrea técnica de formas de investigar de la academia”.

Señaló que cuando comenzaron a hacer investigación como parte de sus estudios universitarios de posgrado, tuvieron que enfrentar imposiciones de todo tipo, desde las formas de investigar que les exigían el uso de ciertas técnicas, los asesores que también intentaron imponerles, hasta la elaboración de los llamados marcos teóricos y estados de la cuestión, que se acostumbra como parte del modelo escolarizado academicista.

Lo que sí hicieron fue revisar los estudios que sobre mapuches se habían realizado en la academia y encontraron investigaciones publicadas de antropólogos que utilizaron archivos donde se guardaban documentos, fotografías, y todo tipo de materiales gráficos en los que se aludía a los mapuches (los archivos clásicos). Ante esto, ellos optaron por diferenciarse, ya que apreciaron que las interpretaciones de los antropólogos eran *sobre* los mapuches y con base en la interpretación que de esas fuentes de archivo ya se tenían por quienes los crearon como tales.

Particularmente recalcó como rápidamente reconocieron que al hacer historias con base en material gráfico y particularmente de las fotografías, era muy limitado, pues se quedaban en un esquematismo, ya que las fotos hablaban poco, además de ser una impresión de un momento. Sin embargo, cuando se conversó ampliamente con las familias con base en esas fotos, emergen historias de todo tipo y se entrelazan.

Además, señaló, que cada familia conserva grandes archivos de fotografías mucho más variadas que dan cuenta de diferentes aspectos, momentos y procesos, de su historia y su vida cotidiana (de fiestas, de acontecimientos funerarios, de cumpleaños, de viajes, etc.). Y a partir de mirar y recordar (recordar dijo, “significa volver a pasar por el corazón” lo vivido), “conversaban largo, largo, largo” en torno a sus archivos de la intimidad de tal manera que, de las formas en que se desprendían y desplegaban recuerdos y por tanto la memoria, empezaron a hacer sus investigaciones, para lo cual hicieron un acervo y varios libros, editados por una editorial propia, de la que dijo que no ha sido fácil porque se hizo con recursos propios y en diez años sólo han sacado 7 u 8 libros³¹.

Así, con base en las conversaciones de largo tiempo, relatos que fueron revisados por las propias familias luego de que se transcribieran y prepa-

³¹ Tuve la oportunidad de platicar con Enrique en uno de los recesos, en el que intercambiamos impresiones a partir del diálogo y las rondas de preguntas que se hicieron en el transcurso de los dos días de seminario, y me decía que no ha sido muy difícil avanzar de manera independiente y como colectivo de investigación, sobre todo por falta de recursos, y se advertirá que la forma en que me contestó algunas de las preguntas que hice respecto de las formas de hacer metodología de y en la investigación, fue muy complicado debido a que estaban viviendo actualmente como colectivo de investigación el problema de cómo ampliar su reflexión al respecto; y a propósito de ello le compartí cómo desde algunos grupos y colectivos de maestros y estudiantes estábamos teniendo también problemas sobre cómo hacer metodología de la investigación que creara una ruptura con las formas academicistas y técnicas que se imponen, señalando específicamente a la perspectiva positivista y funcionalista y demás costumbres de imponer a los estudiantes formas protocolarias absurdas de hacer proyectos de investigación. Por lo pronto iniciamos un intercambio de libros con lo que acá hemos hecho sobre la cuestión metodológica y me dejó uno de sus libros, del que me dijo que viéramos como en la introducción esbozan de manera incipiente algunas ideas respecto de la cuestión metodológica de cómo investigan. El libro en cuestión es *Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Ediciones comunidad de historia Mapuche. 2013. Se puede ver en: https://www.academia.edu/28081239/Ta_i%C3%B1_fijke_xipa_rakizuamel%C3%BCw%C3%BCn_Historia_colonialismo_y_resistencia_desde_el_pa%C3%ADs_Mapuche_Temuco_Ediciones_Comunidad_de_Historia_Mapuche_2012

rasen para su publicación, hacían cambios y reconsideraciones para solo entonces autorizar su publicación, incluyendo en el mismo proceso de revisión las fotografías de los archivos íntimos de la familia, para incluirlas en los libros –siempre con el criterio de que las familias decidían cuales se publicaban, que no siempre decidían por las que el Colectivo había considerado eran las mejores para mostrar las historias y la vida cotidiana–, así lograron reconstruir la historia sobre la migración mapuche a la ciudad de Santiago, Chile, por ejemplo, desde mediados del siglo XIX.

Con esta forma de hacer, decía Enrique, evitaron hacer como los antropólogos: el convertir en objetos a los sujetos mapuches de la historia, pues ellos “solo los retrataban” y prácticamente hacían una antropología extractivista que objetualizaba a los mapuches. Se trataba entonces de dar cuenta de la diáspora de los mapuches desde una “perspectiva más íntima... para historizar desde su propia perspectiva”. Se trata de historias inabarcables, pues de cada familia hay mucho que historiar.

Cabe destacar, en lo que expresaba, cómo los migrantes mapuches a la ciudad de Santiago de Chile mucho tiempo vivieron en terrenos ocupados en donde hacían campamentos precarios en forma colectiva, otros en las casas donde trabajaban como empleadas domésticas, o en las panaderías donde trabajaban. Y cómo al cabo de un tiempo fundaron sindicatos de trabajadoras de servicios domésticos, de obreros, de panaderos, etc., y eran mapuches quiénes lo dirigían. Se ha dado “una diáspora siempre politizada” y no sólo desde los años 80’s del siglo XX, como decían los análisis antropológicos académicos, sino de mediados del siglo XIX, cuando tomaron los terrenos y los ocuparon para vivir, y que con el tiempo formaron viviendas tipo vecindarios e hicieron un movimiento vecinal grande por la vivienda en la ciudad. Así, convirtieron en territorios en resistencia a los espacios que habitan.

También comentó que lograron rescatar diarios hechos por los mapuches, publicados por ellos mismos en los años treinta del siglo XX, con una cantidad importante de textos redactados por los migrantes. Enrique Antileo es un mapuche nacido de migrantes de Santiago, Chile.

Subrayo como desde siempre los mapuches han hecho organizaciones de todo tipo y actualmente, a finales de la segunda década del siglo XXI, tienen más de doscientas organizaciones mapuches diferentes, sólo en la ciudad de Santiago. Desde ellas enfrentan el racismo que históricamente ha caracterizado a los chilenos y a su Estado nación, uno de los cuales mantiene sus leyes y códigos negando la pluriculturalidad de sus habitantes. Esto les ha permitido, por otra parte, no estar sujetos a leyes pluriculturales o interculturales que han demostrado, como en Bolivia y Ecuador, tener mayor control sobre los pueblos e igualmente imponer, bajo pretexto de un supuesto multiculturalismo, el extractivismo en sus territorios y en sus formas de hacer la vida y su cultura.

Recalcaba que en los relatos de las familias se expresa cómo se han enfrentado al racismo que tiene expresiones con respecto a sus apellidos, su fisonomía física, su forma de vestimenta, etc., una relación social de dominación y servidumbre que nunca dejó de darse en el Estado-nación chilena, por lo que consideran que se trata de un colonialismo que no ha dejado de darse desde el siglo XVI.

En todo este proceso de memoria histórica señala Enrique, intentan “rescatar todas las palabras mapuches que les sirvan para pensar”.

Señala cómo también en el proceso migratorio se da una participación de las mujeres mapuches de tal manera que, al convertirse en trabajadoras de servicios domésticos, adquieren por el trabajo asalariado un cambio en el seno de los mapuches que también venían de una tradición patriarcal, logrando transformar la relación hombres-mujeres.

Por su parte Yásnaya Aguilar³² hace parte de un colectivo que crea un espacio de investigación y autoformación al que nombraron Colegio de Mixes, el COLMIX, en analogía un tanto irónica con el COLMEX, el

³² Yásnaya Elena Aguilar Gil (Ayutla Mixe, Oaxaca, 1981) es lingüista, escritora, traductora, activista de derechos lingüísticos e investigadora ayuuik. Sus lenguas de trabajo son ayuuik (mixe), español e inglés. Es licenciada en Letras Hispánicas y cursó la Maestría en Lingüística en la UNAM. Escribe el blog “Ayuuk”. Ver https://es.wikipedia.org/wiki/Y%C3%A1snaya_Elena_Aguilar

Colegio de México. Desde este espacio realizan sus propias investigaciones del pueblo Mixe.

Uno de los primeros puntos que toca en la conversación es señalando que Aura Cumes nombra también *territorios en resistencia* a los espacios de lucha de las comunidades indígenas y también advierte la potencia epistémica del conocimiento situado desde los propios sujetos indígenas.

Yásnaya señala que también ellos se han enfrentado con los estudios históricos y antropológicos, con las descripciones y etnografías clásicas de los antropólogos que objetualizan a los pueblos y entran en una tensión constante y contrastante con ellos mismos, incluso desde el uso de términos gramaticales.

También advierte las grandes limitaciones de financiamiento para realizar sus investigaciones, que por lo mismo son lentas pues todos los participantes en el COLMIX tienen que trabajar para sobrevivir y atender las tareas de la comunidad. Respecto de eso dice que lo único maravilloso de la academia son sus becas que dan dinero para estudiar e investigar y que cuando han podido tener acceso a ellas las usan para apoyar sus investigaciones en el COLMIX, además algunos son miembros del Sistema Nacional de Investigadores y comparten algo de su dinero de sus becas.

La perspectiva que representa para el grupo del COLMIX el potencial del saber de la propia historia de la comunidad es fundamental para establecer un conocimiento situado y les ha servido, por ejemplo, para confrontar al Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, que tiene el monopolio incluso legal para hacer arqueología en México, una arqueología dominante.

Señala que elegir al interlocutor en la relación de investigación también es un acto político, epistémico y ético. Además de que hay saberes mixes de los cuales sólo se dice y escribe en mixe para evitar que no se use en su contra. Hacer sus archivos propios y sus bibliotecas, es clave para preservarse su historia y su lengua de la política de “minorización” que siempre ha hecho el Estado mexicano, que no es más que una estrategia de “lingüicidio”.

En su intervención Yásnaya compartió sus estudios e investigación en el campo de la lingüística. Decía que cuando leemos se articula la imagen, los tonos con el significado de las palabras. Reconoce que existe una violencia cognitiva que se ejerce al imponer el proceso de conocimiento en la lógica de otra lengua que no es la propia de las lenguas de las comunidades, como en el caso de los mixes. Y ejemplifica con el material didáctico en las escuelas, en la escolarización, que es pensado desde el español y no sirve para el mixe. Se requiere hacer el material didáctico en la lógica del Mixe.

Señala que las políticas públicas que les aplican entienden la lengua desde una perspectiva política y por tanto no reparan en reconocer su gramática, su lingüística. El Mixe tiene más que ver con lenguas como el Sanscrito y el Persa en cuanto a su forma cognitiva, la cantidad de fonemas y sus formas en los signos de sus palabras que utiliza como base. Incluso, hay lenguas indígenas que no tienen gramática. Son lenguas poéticas y metafóricas (cita a Enrique Servín).

La potencia política de la lengua, en tanto contiene cognición, un sentir y pensar desde la perspectiva del sujeto mixe o según el lenguaje y el pueblo, genera la función poética o estética, de manera que las lenguas tienen muchas funciones.

Yásnaya especifica que la autonomía cognitiva desde la lengua propia mixe tiene como punto de partida los conceptos que utiliza desde la lengua. También se discute y problematiza desde esas lenguas y debe ser fundamental eso en el movimiento indígena. Se piensa desde y con lengua, a diferencia del Estado-nación que piensa que la lengua se reduce en y la cultura, por eso el Estado aloja su tratamiento en departamentos de interculturalidad.

Por tanto, dice, hay que sacar las lenguas de los nichos institucionales. Por eso muchas veces “solo hablamos en Mixe para que no entiendan ni escuchen los del Estado, e incluso hay cosas que no traducimos para evitar las usen en contra nuestra”. Aunque también, advierte, hay dirigencias indígenas que no entienden lo que representa la lengua y no tienen a la lengua como algo fundamental (la ideología no basta). El compromiso

político no basta, hace falta la lengua-lenguaje como herramienta cognitiva. Al respecto puntualiza que la lengua y las tradiciones de transmisión de conocimiento, escrito y no escrito, los sistemas de lenguas y de señas, es toda una producción e interacción que por ejemplo en el español se ha hecho con 24 fonemas de base, desde El Quijote hasta cualquier cosa que se ha escrito. No hay lenguas mayores o menores. Todas tienen su gramática y demás elementos, como los que ya señalaba de los fonemas básicos. También se reconoce que en las regiones o territorios donde ha habitado la especie humana, hay mayor diversidad biológica y más lenguas diferentes. Hay que decir que las lenguas tonales son más complejas y no se reducen a un orden gramático como el de sujeto-verbo-objeto, que sí es el caso de muchas lenguas.

En México hay doce familias lingüísticas, de las cuales sólo en Oaxaca hay seis (tantas como las de todo un país como Portugal) y son familias lingüísticas radicalmente distintas. Así, apunta, “pensamos con las lenguas y por eso el desplazamiento de la lengua pasa por destruir los afectos, los conceptos, las perspectivas”. Acusa que las lenguas se destruyen mediante la estrategia de los Estados por imposición monolingüe. Actualmente de las 6,000 lenguas que existen en el mundo, solo 200 están en los Estados nacionales que imponen una ideología monolingüe. El principal violador de los derechos lingüísticos es el Estado que utiliza todas sus instituciones para desaparecerlas.

Por eso las luchas por el reconocimiento de las lenguas es clave para evitar su cooptación vía castellanización, por ejemplo. Apunta que en 1820 el 70% de la población en México hablaba una lengua indígena y ya en 2010 solo el 6.5% habla una lengua indígena. A este ritmo, en 100 años serán hablantes de lengua indígena solo el 0.5% de la población. Esto debido a un proceso de destrucción por “minorización”.

Reivindica la autonomía en la enseñanza de la lengua en los pueblos indígenas. Lo cual exige de una metodología, un impulso, un acento en el sentido de potenciar la tonalidad, la psique, el afecto, y todo desde la cognición lingüista.

Yásnaya destaca que han configurado su propia editorial y han hecho alianzas muy particulares para trabajar con respecto a con quien compartir sus investigaciones y el método de investigación, evitando el canibalismo académico que se acostumbra y que se manifiesta con modas académicas producto del extractivismo de los saberes de los pueblos. Así, han estado trabajando en construir su propia metodología para la investigación, sus propios talleres de historia en la comunidad, y han estado construyendo una línea del tiempo en contraste con la historia de los chinos y el occidente.

A propósito del extractivismo y de las modas académicas, Yásnaya (tanto como Enrique también lo hizo) menciona el ejemplo de la perspectiva decolonial, de las epistemologías “alternativas” y que saben que una de las primeras experiencias extractivistas se la aplicaron al grupo del taller de Historia Oral (THO) que hacían Silvia Rivera Cusicanqui y Pablo Mamani en Bolivia, y cómo también lo ha estado intentando con los mapuches y los pueblos de Oaxaca. Agrega Yásnaya que las experiencias de canibalismo académico que sólo esencializan el saber de los que llaman informantes en el momento de la investigación; y que, a propósito de informantes, decía Yásnaya, hay que atender el cómo a muchos nos toman como informantes para producir de tal manera que la academia produce conocimiento e inteligencia precaria.

Yásnaya explicó, ya en otro momento³³, respecto de las categorías de Indígena, indio y originario, algunos puntos; señaló que indio viene de una palabra del Sanscrito que era el nombre de un río en la región que dio lugar a la India y que derivó por varias lenguas hasta llegar a la palabra indio en lenguajes actuales. Y que se usó como categoría en el continente a partir de la equivocación de Colón de pensar que en 1492 creyó haber llegado a la India y nombró indios a los habitantes de este continente hoy llamado americano.

³³ Conferencia de Yásnaya Aguilar en el Paraninfo de la Universidad de Guadalajara, 29 de octubre de 2019

Respecto de la palabra Indígena, señala que es una palabra que significa “ser de aquí”, de manera que tampoco sirve para significar una condición de pueblo específico como ser mixe, zapoteca, mapuche, etc. Y para la categoría ser originario se apoya en su pueblo mixe, que existe desde hace 3,500 años, pero es hace 2,500 años que llegaron a la región de Oaxaca donde han estado habitando, de manera que, si se busca el origen inicial, pues ningún pueblo es originario de donde actualmente habita, pues en último caso, su origen tal vez está en algún lugar de África.

Luego se refirió a las diferencias de considerar las palabras Indígena o indio como categorías culturales o políticas. Ejemplifico, entre otras formas, respecto de la existencia de *estados-nación*, de los cuales dijo que son relativamente recientes comparados con las historias de los pueblos y la humanidad en general. Así, antes del colonialismo europeo en el mundo tendríamos una serie de pueblos que se consideraban de otra manera, de manera que lo prehispánico es algo que ha sido y se ha dado durante cientos de años y que no puede congelarse por una categoría como la de colonización localizada en un tiempo concreto. Entonces, la colonización así tiene muchas formas de colonizar y en ello va la forma de enunciar y nombrar, tal es la forma de nombrar con la palabra indio, Indígena. De este modo se usa la palabra para esencializar, racializar, despreciar, etc. Entonces es pertinente reconocer lo que las palabras denotan (como significante) de lo que connotan (como significado).

Así mismo advertía que el problema tampoco se reduce a reconocer identidades, como categoría de clasificar e identificar respecto de políticas colonizadoras, ejemplo de ello sería decir mestizo, indígena, etc., adjudicando rasgos de identidad tipo: lengua, vestimenta, cosmovisión, etc., a los diferentes pueblos, aunque estén en la misma condición política como pueblos y naciones con sus territorios y lenguas distintas. Insiste en que ha sido el Estado mexicano quien ha colonizado de muchas maneras, ya sea folclorizando rasgos identitarios de los diferentes pueblos, es decir, creando nichos de identidad cultural sobre todo del nahua, azteca, etc.

Luego ejemplifica las diferentes formas en que se reivindica la autonomía, desde quienes quieren crear su propia nación hasta quienes quieren

su autonomía dentro de un país con muchas naciones y pueblos; también destacó cómo las lenguas en el mundo están en peligro de desaparecer pues cada tres meses muere una de las seis mil lenguas actuales; de como peligran lenguas que tienen muchos más miles de hablantes y no algunas que tienen pocos hablantes, como es el caso del sueco comparado con otras lenguas de pueblos llamados indígenas. Una cuestión que señala muy enfáticamente es que son los Estados quienes las están matando. Ejemplifico con Rafael Ramírez que operó la política del Estado mexicano para castellanizar e impulsar la lengua española y desechar a las demás, y advirtió que fue quien habló de *la raza de bronce* y que era de orientación fascista; de hecho, impulsó una revista con esa orientación y promovió que el español fuera la lengua oficial como parte del nacionalismo racista. En síntesis, dijo, las lenguas no mueren, las están matando. Las lenguas no son minoritarias sino minorizadas. También señaló como entre más diversidad biológica se dan mayor diversidad de lenguas, es decir, diversidad de familias lingüistas.

Advertía que cuando se usa la palabra Indígena, por los pueblos, es porque se puede y se tiene que usar para dar resistencia legal y política en las luchas, es decir, conlleva un uso político la categoría, no es para esencializar ni para clasificar.

La sangre, la lengua y el apellido. Mujeres indígenas y estados nacionales³⁴

Desde mi rechazo inicial a ser catalogada como indígena y de mi negación a usarla ha pasado tiempo. Ahora me relaciono con ella de una manera

³⁴ En este apartado, se contiene las ideas que fueron dichas de manera muy general en su conferencia y que localicé en algunos de sus escritos; así, opté por transcribir las mismas ideas que identifiqué en su conferencia con la intención de que fueran mejor apreciadas, entonces los siguientes párrafos son transcripciones de párrafos de algunos de los artículos de Yásnaya Elena A. Gil. Este primer apartado contiene ideas de Yásnaya de su texto en: <http://www.catedrainterculturalidad.cucsh.udg.mx/sites/default/files/Mujeres%20indi%CC%81genas.pdf>

distinta, pero es innegable que la construcción de esta relación fue difícil. Entiendo “indígena” como una palabra que nombra a naciones, personas y comunidades que sufrieron procesos de colonización y que además en los procesos de conformación de los estados nacionales modernos, las naciones indígenas quedaron por fuerza dentro de estas entidades jurídicas; estos estados han combatido su existencia y se relacionan con ellos mediante la opresión. Los pueblos indígenas son naciones sin estado.

Entiendo ahora que la palabra “indígena” nombra una categoría política, no una categoría cultural ni racial (aunque sí racializada). Entendí también que no bastaba con negar y dejar de usar la palabra “indígena” para que la categoría dejara de operar sobre mí. Me di cuenta de que es posible usarla como herramienta política para subvertir las estructuras que las sustentan con el riesgo siempre presente de caer en los ríos de la folclorización y la esencialización.

El colonialismo, actualizado y ejercido por los estados nacionales también, nos coloca bajo la categoría indígena, categoría política insisto, y desde ahí se ejercen las resistencias, pero también se corre el riesgo de articular nuestra narrativa esencializando esa categoría como si se tratara de un rasgo cultural. Culturalmente soy mixe, políticamente mujer indígena mixe. Los riesgos de asumir la categoría sin ponerla en entredicho tienen como consecuencias aceptar los rasgos asociados que los estados nacionales pretenden imponer. Enunciarse indígena puede por un lado significar posicionarse desde la resistencia política al colonialismo y al estado reconociendo las luchas de todas las mujeres que pertenecen a naciones sin estado como luchas articuladas por una misma raíz o por otro lado podemos enunciarlos indígenas reproduciendo, no siempre de manera voluntaria, la narrativa de los estados nacionales que son siempre despolitizadas, folclorizantes y reproductoras de la sujeción.

Todas las mujeres indígenas pertenecemos a naciones sin estado, es el rasgo que nos agrupa bajo la categoría indígena pero cada estado determina el modo en que ejerce esa categoría y actualiza la opresión. Muchas de las angustias, deseos y reflexiones como mujeres indígenas, aparentemente personales en extremo, se plantean como respuestas y reacciones

a los modos específicos en los que cada estado nacional sanciona el “ser indígena”. No asumirse como tal tampoco desvanece la estructura, al menos no de manera individual.

Leyendo y conversando con la politóloga k'iche' Gladys Tzul³, supe del papel fundamental de las mujeres indígenas de Totonicapán (Guatemala), en la defensa de la propiedad comunal de sus tierras. La propiedad comunal de la tierra es fundamental en el planteamiento de resistencia ante el estado y base de lo que Tzul llama la reproducción de la vida. Para defender las tierras de la siempre inminente apropiación del estado, la tierra se mantiene mediante un régimen comunal a través de la transmisión de una serie de apellidos de manera patrilineal, de este modo el parentesco se utiliza como estrategia legal de la defensa de las tierras comunales, pues estos apellidos son reconocidos jurídicamente por el estado.

Canon, rituales y memoria³⁵

Todo lo que he dicho puede decirse también de otros textos de creación, las novelas, los cuentos y toda palabra escrita que ahora la cultura occidental reconoce como texto literario. El gusto es subjetivo, pero en los tiempos que corren, los rituales asociados a aquello que se reconoce como literario no lo son: se activan, se ejecutan y se jerarquizan. Un texto es literario en medida que transite por los rituales necesarios y sea reconocido y nombrado de ese modo a través de distintos mecanismos. Un escritor se convierte y es reconocido como tal si cumple con los rituales de paso: publicar es ahora uno de los más importantes. Lo literario no es esencial ni inmanente

En otras culturas las manifestaciones de la función poética no pueden ser llamadas, por lo tanto, literatura, al menos no las manifestaciones tradicionales. Los textos, y me refiero a todo edificio lingüístico oral o escrito, surgido al ejercer la función poética de la lengua en culturas distintas a las occidentales no necesitan cumplir con los rituales por los que debe

³⁵ Citas del texto que se localiza en: <http://www.catedrainterculturalidad.cucsh.udg.mx/sites/default/files/Canon%20y%20memoria%20.pdf>

atravesar un texto para ser considerados como parte del “canon literario” en Occidente.

En la cultura occidental, los textos se crean para ser tratados como tal socialmente: ser publicados, criticados, ganar concursos, ser presentados, vendidos en objetos llamados libros y leídos. En otras culturas, lenguas y tradiciones, los textos de la función poética se crean de otras maneras y para otros propósitos. No creo que sea posible hacer una división dicotómica entre los mecanismos de creación de la función poética en occidente en oposición a los mecanismos en lenguas indígenas. Me parece una reducción simplista que oculta mecanismos muy distintos, una diversidad de tradiciones poéticas que se oponen en distintos aspectos y en diferentes puntos.

En la cultura mixe, la función poética, por ejemplo, está en la mayoría de los casos unida a los rituales. En las peticiones a la tierra, en los rituales de sacrificios, en los ofrecimientos de alimentos y en las fiestas: estos espacios son los propicios para ejercer la función poética de la lengua, son este tipo de rituales los necesarios para que el tiempo extraordinario de la gramática tenga lugar. La ejecución de la función poética, esa irrupción del tiempo ordinario de la lengua y la gramática marca también el tiempo extraordinario del ritual, de la fiesta. El hecho performático de enunciar las palabras en función poética marca la reproducción social del ritual mismo.

Los soportes que los textos de la función poética tienen en las tradiciones son, por ahora, el papel o la pantalla, es decir, un soporte gráfico o un soporte oral. Tal vez deba ser más específica, el aspecto oral de la tradición oral solo es su ejecución. En realidad, los textos de la tradición oral viven en la memoria, cuando se narran o se enuncian, es entonces que son oralizados, casi del mismo modo que un texto escrito es oralizado cuando se hace una lectura en voz alta. Los textos de la función poética que tienen como soporte la memoria, habitan en muchas personas al mismo tiempo, habitan en la mente de todos los ejerceedores de dicha función. Nadie puede ser el autor de algo que le ha sido transmitido, pero al mismo tiempo todos pueden serlo, todos pueden irlo reescribiendo en la

memoria de manera que en la siguiente oralización ningún texto seguirá siendo el mismo.

En contraste, en occidente, el soporte por excelencia y por prestigio de los textos literarios (insisto, como tan solo un tipo de las manifestaciones de la función poética) es el soporte gráfico. Por eso se explica la importancia de la publicación para esta tradición, por eso la importancia de ver en libros las creaciones literarias. El hecho de que, en este caso, el soporte preferido sea un soporte visual crea la ilusión de que es un texto consagrado e inamovible, una característica que lo acerca así al canon occidental, la ilusión de una consagración atemporal.

Es lamentable decirlo, pero muchos de los nichos de creación, recreación y transmisión de los textos de la función poética están desapareciendo juntos con las lenguas en las que se ejercita. El lingüicidio implica también la pérdida de la diversidad de tradiciones, de mecanismos gramaticales y usos sociales del ejercicio de la función poética. El inventario de modos y maneras para crear el tiempo lingüístico sagrado disminuye antes siquiera de conocerlos bien. Con la muerte de las lenguas, sólo nos quedaremos con una poética eurocentrista.

Algunos apuntes sobre la identidad indígena³⁶

Cada acto de habla es único y cada vez se emite un fluido sonoro estrictamente irrepetible. La idea de que al hablar producimos unidades concretas llamadas “palabras” es, en un sentido, una ficción potenciada por la escritura que codifica espacios en blanco inexistentes en la oralidad.

A menudo me pregunto si mi conocimiento de la realidad opera de manera semejante, si la realidad es, *en realidad*, un río informe de continuos, acontecimientos y procesos sobre los que hago operaciones ontológicas y logro sacar unidades, categorías discretas, objetos determinados, con límites, listos para ser utilizados. Pienso entonces que tener conciencia de mí como una persona distinta del resto, un ser discontinuo y discreto, es resultado de una proyección mental; me asusta considerarlo

³⁶ Citas del texto que se localiza en: <http://www.catedrainterculturalidad.cucsh.udg.mx/sites/default/files/Canon%20y%20memoria%20.pdf>

siquiera. La identidad es una operación mediante la cual las personas se piensan y existen como entes discretos

Cada persona posee un sinnúmero de características. Cada persona es un continuo que puede dividirse en un haz de rasgos potencialmente infinito. He pensado en llamar *identidad* al subconjunto de rasgos que establecen contrastes. Es verdad que todas las personas poseen el rasgo “terrácola”. Nadie puede negar que todas las personas del mundo lo sean; sin embargo, quisiera sostener que el rasgo “terrácola” aún no forma parte de una identidad reivindicable porque no contrasta. Imagino que ante un posible contacto con habitantes de otros planetas, ese rasgo, presente siempre, contrastaría de inmediato y se incorporaría al conjunto de rasgos que definen nuestra identidad.

La creación de un mundo dividido en países, en estados nacionales, prefiguró una experiencia identitaria antes inexistente: la nacionalidad oficial. El mundo se dividió en poco más de 200 países, su creación se vio acompañada de la generación de identidades artificiales que casi siempre se contraponen o combaten experiencias identitarias nacionales que no sean las que han creado los estados. Miles de naciones y pueblos quedaron encapsulados dentro de poco más de 200 entidades legales que, más allá de su función administrativa, monopolizan la generación de experiencias de identidad. Se trata de ideologías convertidas en experiencias identitarias a través de discursos y prácticas nacionalistas.

Por fortuna, rasgos como “mexicana”, “indígena”, “mixe” son sólo algunos de los que forman parte del subconjunto que contrasta y que llamo “identidad”. También soy mujer, también soy oaxaqueña, también soy serrana, por mencionar algunos. También soy terrícola.

Capítulo 2.

El Uso de conceptos como atuendo. Extractivismo cognitivo de los decoloniales

En el Cuaderno de Metodología núm. 2 inicie una discusión respecto al uso de las palabras (ex)traídas de contextos lingüísticos y cosmovisiones diferentes en los que se aplicaba su uso con el propósito de nombrar situaciones y relaciones sobre todo en acontecimientos de procesos de luchas sociales, lo cual traía consigo, a mi parecer, una especie de extrapolación incoherente que se ha convertido en una moda en los discursos políticos que se pretenden alternativos a los sistemas conceptuales que se caracterizan como colonizadores. Me refiero al texto “¿Extrapolar (tras-polar) conceptos puede implicar desconocer la complejidad de la subjetividad y fomentar el colonialismo interno?”³⁷ En el cual problematizo con respecto a la cuestión de cómo podemos reconocer y nombrar la realidad, el despliegue del hacer de los sujetos que crea esa realidad que queremos conocer.

Ahora, en este capítulo me propongo problematizar una cuestión compleja para mí, sobre todo porque no lo hare desde la capacidad de manejo de la lingüística o la semiótica que, sin embargo, es imposible eludirlas. La cuestión es la crítica al uso generalizado de palabras y conceptos que se usan como parte de *la sociedad del espectáculo* que priva en la actualidad, paradójicamente en un contexto donde antes que avanzar lo

³⁷ Rafael Sandoval (Coord.) *Problemas y desafíos de la formación en la metodología de la investigación*. Ed, Grietas Editores. 2018. México. Ver Págs. 68-84

que estamos viviendo es un retraimiento de los procesos revolucionarios. Es decir, problematizar sobre el uso de palabras que se ponen de moda y que se pretende derivar en una modalidad de lenguaje, ello con el supuesto de que nombran algo que con las palabras que ya existen en el contexto lingüístico en el que estamos situados no es posible nombrar. Por lo tanto, me atrevo a señalar que sólo se trata de adornar con palabras lo que de por sí ya es nombrado por los propios sujetos; y, sobre todo, actuado y significado por los sujetos que lo hacen y piensan, regularmente comunidades y pueblos de culturas con lenguajes diferentes al español, por ejemplo.

Iniciando la problematización

Uno de los problemas que acarrea el transpolar conceptos, además de la práctica corriente de incorporar y transformar en neologismos³⁸, así como adjuntar prefijos o sufijos a las palabras que de por sí ya tienen en sus propios contextos discursivos muchas tantas otras palabras que resuelven de manera más adecuada lo que se quiere decir, pero que para mi gusto lo que se hace es vulgarizar y reducir a través de esos prefijos y neologismos, pues al traspolar conceptos regularmente se obvian las connotaciones y denotaciones propias del sentido y las significaciones imaginarias sociales que trae consigo cada concepto elaborado como tal en cada cosmovisión y cosmoaudición donde se originó.

Así, se cae en el error de darle al concepto traspolado el sentido que conlleva la palabra en nuestra propia cosmovisión y cosmoaudición, es decir lo cargamos de contenido propio y muchas veces con el sentido de

³⁸ Un neologismo puede definirse como una palabra nueva que aparece en una lengua, o la inclusión de un significado nuevo en una palabra ya existente o en una palabra procedente de otra lengua. La creación de neologismos se produce por modas y necesidades de nuevas denominaciones. Desde el punto de vista del purismo, hay neologismos innecesarios, como los que alargan las palabras convirtiéndolas en archisílabas, pero también hay otros neologismos necesarios como por ejemplo “bonobús” o “seropositivo”. Hoy en día, los medios de comunicación son los principales propagadores de los neologismos y de los préstamos lingüísticos. Algunos de estos términos tienen una vida efímera. <https://www.significados.com/neologismo/>

la alienación ideológica, sin considerar plenamente el sentido que tiene en el contexto donde fue creado, por tanto le despojamos del magma de significaciones sociales que le dieron origen; es el caso del uso práctico que le damos a ciertos conceptos sólo teniendo en cuenta una traducción literal, valga el ejemplo del concepto de *sentipensar*, el *buen vivir*, el de *madre tierra*. Por supuesto habrá excepciones con quienes toman en cuenta todos los factores implicados al usarlos en contextos discursivos que corresponden a otra cosmovisión, otra historia, otra perspectiva epistemológica y política.

Es muy fácil obviar la connotación y denotación del sentido de los conceptos cuando son traspolados de otras cosmovisiones y contextos histórico-sociales, pues se trata de una forma de realidad que como dice Lekendorf, corresponde a la realidad del lenguaje, lo que exige considerar dicha realidad del lenguaje cuando se habla y se pronuncian las palabras y la realidad del lenguaje cuando se escuchan las palabras³⁹. Veamos el ejemplo del concepto de *Buen vivir*, que cuando es usado en el contexto donde domina no sólo la ideología sino la cosmovisión occidental, judeo-cristiana, la idea de lo bueno y lo malo tienen connotaciones tan diferentes a la de los pueblos tojolabales, por dar un ejemplo entre los pueblos indígenas de América, pues si queremos ahondar aún más, también habría diferencias con otras cosmovisiones indígenas de la misma América, pues, por ejemplo, ese concepto no se usa en todas las comunidades pero si por ejemplo el del *Vivir feliz*, que no tiene necesariamente la misma significación.

Habría que pensar si precisamente con el sentido literal en que se traduce las palabras buen y mal vivir, se está dando la orientación a una perspectiva de recolonización, es decir, al tratar de evitar la descolonización que supuestamente se pretende, cuando se propone una “alternativa” decolonial de uso de lenguaje, lo que se logra con este tipo de extrapolaciones conceptuales, sólo resulta una forma de extractivismo del lenguaje. Habría de preguntarse si es así como se puede operar la descolonización

³⁹ Lekendorf, Carlos. *Aprender a escuchar*. Plaza y Valdez. México. 2008.

o más aún, el dejar de reproducir la relación social de dominio y colonialismo interno.

Tal vez será necesario introducir, desde la propia cosmoaudición del lenguaje del sujeto, algunos conceptos que ayuden a resolver lo que desde el mismo lenguaje exige una cierta resolución que permita dar cuenta de la complejidad de las significaciones sociales imaginarias que están en juego en la forma de expresarse discursivamente. Estoy pensando en el concepto de *alienación* y tantos otros que han sido motivo de importantes problematizaciones para resolver tantos problemas en el uso del lenguaje, y que pueden complementarse, por ejemplo, junto al que ya he dado de alienación, para dar cuenta de diferentes connotaciones, ahí están lo de cosificación, fetichización, enajenación, que podrían aportar mucho para desplegar tantos significados como necesidades y deseos tengamos para desarrollar, en el territorio del imaginario, de situación de sujetos concretos que no son parte de la cosmovisión a la que pertenecen los conceptos traspolados.

Se trata también de desplegar otros tantos conceptos más para el mismo objetivo de pensar realidades complejas para explicar la colonización o como gusta decir a los decoloniales, la colonialidad del lenguaje, el pensamiento, la epistemología, nuestras formas de vivir, obviando que las formas de hacer y ser deviene de una historia y una lucha donde se ha estado configurando la forma de relación social dominante en la que vivimos cotidianamente.

Es decir, que para operar la creación de nuevas formas de hacer la vida (feliz, buena, digna, o como se le deba nombrar y dar alguna palabra, cada quien en su propia perspectiva epistémica e historia cosmoauditiva, etc.) se requiere destruir y deshacer la que existe como dominante y, por cierto, no es cosa de fragmentar o hacerlo partes o naciones o regiones o países o como se le quiera nombrar a la fragmentación-separación desde cualquier perspectiva ideología nacionalista o política que se quiera, pues igual todo tipo de nacionalismo y etnocentrismo es la misma forma de generar una forma de hacer política reaccionaria y liberal democratista. Y esto lo señalo así, considerando que la dominación capitalista y patriarcal

es total y unitaria, mundial pues, y no se puede acabar por partes, como lo demuestran los intentos que todo tipo de reformismos político-ideológicos nacionalistas han realizado.

Dicho más directamente, no porque se pretende tener buena voluntad y buena conciencia para usar conceptos, se deja de reproducir la alienación propia de una dominación total y unitaria que es el contexto donde se hablan las palabras y que tiene en la colonización sólo uno de los procedimientos que garantiza la invasión y el saqueo; pues el despojo y la alienación de los sujetos se da a través de múltiples formas de ejercer el dominio (asesinato, cárcel, tortura, desecho, etc.), que se diversifican según los territorios en los que se aplica la estrategia de guerra que conlleva el desterritorializar y reterritorializar.

Dicho todo esto, tal vez habrá que pensar en la necesidad que tenemos de librarnos de imposturas que se cuelan a través de neologismos y extrapolaciones de conceptos, debido a la moda que se ha instaurado en los discursos neocoloniales, que aprovechando que se han generado alternativas epistemológicas y metodológicas de co-labor, decolonialidad, de educación popular, se cuela cualquier perspectivismo específico que resulta solo una moda o disfraz.

Para encaminarnos en un horizonte para dejar de reproducir la colonización que trae consigo la alienación y la fetichización del uso de conceptos que no corresponden a nuestra situación, es decir que como sujetos situados no tendríamos porque expropiar o extrapolar de otros discursos que corresponden a otros sujetos y contextos, de tal manera que se usan para homogenizar los lenguajes al apropiarse de manera alienante los discursos de otros sujetos sociales que tienen en su comunidad y pueblo y en su territorio una historia diferente a la nuestra. No perdamos de vista que el sujeto capitalista siempre está queriendo imponer su hegemonía en todo, incluyendo el lenguaje y la tendencia a homogenizar nos lleva a preguntarnos ¿por qué hacer lo mismo nosotros? acaso no entendemos a cabalidad lo que implica ser anticapitalistas, anti-paternalistas patriarcales, anti estatistas y no solo anticoloniales.

Debemos tener presente que en toda interpretación subyace una historia social, y por tanto lo reprimido en la historia y en el psiquismo de cada sujeto singular, lo cual hace que se cuelen en la interpretación no sólo la ideología y la teoría heredada de nuestras propias culturas y tipos antropológicos a los que estamos condicionados por el devenir histórico en el que estamos situados, todo lo cual exige atender la dimensión psíquica de la subjetividad, aunque lo histórico-social sigue igual de descuidado.

No se trata del uso de neologismos propiamente que devienen como una necesidad de nombrar incluso situaciones nuevas, como es el caso de la pandemia del covid19 que padecemos actualmente, ante la cual decía en uno de sus artículos Doñan⁴⁰, que se habían acuñado palabras como sanitizar, entre otras, y recordaba como Antonio Alatorre, una autoridad filológica o idiomática de México, quien afirmaba que los neologismos (la puesta en circulación de nuevas palabras) sólo se justifica cuando esos términos de reciente cuño son necesarios o indispensables, en la medida en que vienen a nombrar una realidad no conocida antes y para la cual no existían palabras que pudieran designarla de manera precisa y eficaz... un neologismo que, aparte de necesario, tiene que ser bien concebido y construido (tanto morfológica como semánticamente) y, por lo mismo, debe resultar de fácil comprensión.

Aquí se trata de cuestionar el uso de palabras transpoladas o extrapoladas de un contexto lingüístico diferente al propio de manera instrumental, cayendo en cierto fetichismo, sin hacer ningún esfuerzo por dar cuenta de la necesidad de su reapropiación. En este sentido, considero que el problema que está implícito en nombrar a la realidad es más amplio y exige, más que una cuestión teórica, resolver problemas en la relación con la realidad que se quiere nombrar, cuestión que puede derivar en la tentación de objetualizar a los sujetos al imponerles un concepto teórico a sus formas de hacer.

⁴⁰ Artículo leído el 20 de agosto en Radio metrópoli de Guadalajara.

Una relación con la realidad que, basada en el reconocimiento de su riqueza y diversidad, incorpore modos de apropiación, exigencias y funciones gnoseológicas, cuya articulación sea respuesta a una noción de objetividad entendida como la conjunción entre objeto y su contorno, en virtud de que tal conjunción incluye otras realidades que, no obstante, no ser susceptibles de racionalidad analítica, son parte del objeto determinado. Se manifiesta entonces, en lo expresado, una subordinación de lo cognitivo a lo gnoseológico, que a su vez reconoce una tensión con la dimensión volitiva. Por eso, la construcción de la relación con la realidad termina cimentándose en la tendencia hacia una ampliación de la capacidad gnoseológica... lo que lleva a retomar y definir como base de las reflexiones la apertura del límite conceptual (Zemelman; 2011, 194)⁴¹

El problema de como desplegar el pensar epistémico

Zemelman es uno de los epistemólogos que mejor han abordado el problema de cómo desplegar el pensar epistémico, diferenciándolo de lo que ha sido la construcción del pensar teórico; y uno de los aspectos que destaca es la formulación de pensar categorial.⁴² Pensar epistémico que tiene que ver directamente con la construcción de conocimiento, por lo tanto, la relación que establecemos con la realidad que queremos conocer y que exige saber que también la hacemos. Y es ahí donde Zemelman insiste en cuidar el no caer en la perversión de ponerle nombres o palabras nuevas a cosas viejas o nombres viejos a cosas nuevas (aludiendo a lo dicho por

⁴¹ Hugo Zemelman. *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad*. Ed. Siglos XXI y crefal. 2011. México.

⁴² En este texto cito un pasaje de Zemelman donde utiliza los conceptos de *objetividad* y *cosa* que, son dos de los conceptos que he criticado en la forma que los usa Zemelman y de los cuales sugiero que son prescindibles en su propio discurso conceptual. Al respecto se puede ver el capítulo que dedico a problematizar dichos conceptos en este mismo libro. De hecho, es aquí donde considero que el uso de estos conceptos es donde mejor están empleados en tanto los usa al estilo clásico de la filosofía y la gnoseología; con todo sigo creyendo que esos conceptos positivistas pueden ser prescindibles para pensar.

Bachelard). Así mismo insiste en que, podemos pensar en cosas nuevas, aunque aún no tienen nombre, todavía son innombrables. Es decir, nos conmina a no repetir conceptos de teorías heredadas o, agregaría yo, repetir de manera des-contextuada discursos conceptuales de cosmovisiones diferentes, cuando se esté pensando desde una situación de sujeto en su contexto lingüístico y cultural diferente.

Bachelard dice en su texto *La filosofía del no*, que la tarea de la ciencia es “ponerle nombre” a las cosas. Pero advierte acerca de dos peligros: *primera advertencia*: No ponerles nombres viejos a cosas nuevas; *segunda advertencia*: No creer que porque no tienen nombre son innombrables... esto de los nombres tiene que ver con la discusión que venimos sosteniendo respecto de los parámetros, porque uno de los problemas en que se expresa la inercia parametral es el de ponerle nombres... que se creen que son nuevas cuando son viejas (Zemelman; 2006,108)⁴³

Cabe señalar que la extrapolación de conceptos, disfrazado de un tipo de “innovaciones” discursivas ha proliferado en el contexto de las primeras dos décadas del siglo XXI, sobre todo por quienes se han *empoderado* (permítanme usar con ironía una de esas palabras de moda que les gusta a los posliberales de izquierda y progresistas) en la conducción del proceso de la economía capitalista desde el Estado, como gerentes de los capitalistas, ya sea como asesores o burócratas del gobierno, es decir, como parte de esa conjunción de sujetos colectivos y singulares que se proclaman de izquierda y ponen de moda toda clase de discursos conceptuales de diferentes tonalidades ecologistas, socialistas, revolucionaristas, que extrapolan y usurpan palabras de la tradición lingüista de culturas indígenas de los diferentes continentes del planeta.

Particularmente pretendo problematizar algunas de esas palabras, en muchos sentidos de las más difíciles de cuestionar y criticar, que se han puesto de moda entre los intelectuales y académicos que proclaman nue-

⁴³ Hugo Zemelman. El conocimiento como desafío posible. Ed. ipn/ipeca. 2006 México.

vas formas de epistemología y *pensar otro*, como les gusta decirlo. Se trata de las palabras *Sentipensar*, Re-existencia, entre otras.

La noción de sentipensar

La imagen que se representa con la conjunción de las palabras *sentí-pensar*, que como tal resulta coloquialmente expresiva, me lleva a imaginar la probabilidad de que algunos de los que la utilizan están conscientes y al tanto de que se pretende negar la fragmentación que resulta de la represión al *sentir* que regularmente viene de los instintos biológicos y al *placer* de pensar que regularmente viene de las pulsiones psíquicas. Es decir, no es realmente una palabra nueva que haya surgido en el ámbito académico, ni mucho menos un concepto con pretensiones de convertirse en una categoría de pensamiento en el contexto de la academia o del discurso político. Sin embargo, Fals Borda y Eduardo Galeano la empezaron a utilizar en estos campos cuando la conocieron como expresión del lenguaje de campesinos de la costa colombiana.

Ese término no lo inventé yo, fue un pescador que iba conmigo quien dijo: cuando actuamos con el corazón, pero también usamos la cabeza, cuando combinamos las dos cosas, somos sentipensantes. Eduardo Galeano hoy lo usa en sus libros, claro que él muy honrado dice que lo tomó de la Historia doble de la Costa.

Frente a una educación que enseña a divorciar el alma del cuerpo y la razón del corazón, Galeano afirma: “Sabios doctores de ética y moral han de ser los pescadores de la costa colombiana, que inventaron la palabra sentipensante para definir el lenguaje que dice la verdad” (1993, p. 89 y 2012); así apela desde la literatura al pensar sintiendo, sentir pensando y a reconectar la vida de la montaña con el ser sentipensante. (Fals, 2008, 4:44-5:50)⁴⁴.

⁴⁴ Karen López, Arturo Escobar, *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Amerika [En ligne], 16 | 2017, mis en ligne le 12 juin 2017, consulté le 16 août 2020. URL: <http://journals.openedition.org/amerika/7918>
Recuperado el 14 de agosto de 2020 de: <https://journals.openedition.org/amerika/7918>

Y a partir de ahí se generalizó y empezó a usarse de manera indiscriminada por todo tipo de académicos y militantes partidarios y asesores de gobiernos progresistas. Sin embargo, desde mi punto de vista es Arturo Escobar quien de manera honesta y esforzándose por darle un sustento teórico-epistémico a la expresión de sentipensar, la ofrece como una categoría de pensamiento en el contexto de la lucha contra el despojo de los territorios de las comunidades afrocolombianas. Escobar advierte que “en medio de las políticas neoextractivas, la interpretación del concepto (Sentipensar) hace parte de un giro ontológico relacional que permite deconstruir las brechas entre naturaleza y cultura establecidas en la ontología dualista del pensamiento de occidente”.

Así, plantea una nueva vuelta de tuerca más al ya reutilizado concepto de Giro (Giro descolonial⁴⁵, Giro epistemológico, Giro ontológico, etc.), ahora planteando el *Giro ontológico relacional*, como concepto que alude a las cosmogonías o prácticas de existencia mundo vitales que desafían el fundamento epistémico dualista de la política moderna, de allí que la vinculación de los derechos sobre la tierra, los mares, los ríos, contribuyen a romper con la visión hegemónica de las ciencias que sustentan una realidad naturalmente ocupada por la economía y por la ciudadanía homocéntrica; por su parte, el Ubuntu amplía el Estado social de derecho en la necesaria coexistencia entre derechos humanos y no humanos⁴⁶.

⁴⁵ De Oto señala que “La noción de “giro descolonial” hizo su aparición en los primeros años del siglo XXI en universidades norteamericanas y latinoamericanas como parte del conjunto de debates e investigaciones sobre la naturaleza de la modernidad y de la colonialidad”. Ver: Proyecto: diccionario del pensamiento alternativo, Giro descolonial, por Alejandro De Oto. Recuperado el 15 de agosto 2020 en, <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=284>

⁴⁶ Escobar, Arturo. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana (Unaula). Que puede bajarse en <https://drive.google.com/file/d/0B80tsoQLkZ4iNVdHU1NJV0ZOMWc/view> Recuperado el 14 de agosto de 2020 de: <https://buenvivirafro.wordpress.com/2017/01/30/glosario/>

(Así) El sentipensar rompe con las divisiones normativas entre sujeto y objeto; mente, espíritu y cuerpo; lo humano y no humano; lo orgánico e inorgánico: “es la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir” (Escobar, 2014, p. 16)⁴⁷.

Y, ante una supuesta realidad susceptible de ser fragmentada y la tierra acaparada y explotada, fenomenologías ancestrales desafían el modelo civilizatorio (disciplinar, eurocéntrico, racista, extractivista y patriarcal). Sentipensar se constituye en una de las prácticas teóricas más vigentes y contundentes para suturar el tejido socioterritorial roto. Los pueblos en movimiento aportan políticas del cuidado de la vida en las que el río no se negocia, el líder come de último y el territorio no tiene precio; de este modo, traen consigo genealogías de historia viva desde palabras intraducibles para las cosmogonías del colono.

Finalmente, frente a la academia paralizante de una supuesta realidad manipulable, el sentipensar late en la digna rabia y el co-razonar de los pueblos mayas, en la armonización, sanación del proceso de Liberación de la madre tierra y en el vivir gozoso que controvierten la representación de la historia en etapas de la pre a la post modernidad con estereotipos que van desde el animismo hasta la oposición emoción y razón y su consecuente vacío de referente. Entre la historiografía y el inclemente ejercicio intelectual de mirar la reproducción del poder de control, filosofías milenarias se contemporizan en el presente para la pervivencia de un futuro plural posible.⁴⁸

También conviene aludir al Glosario de la página web *Ubuntu*,

Sentipensamiento: en la fenomenología ancestral, las intersubjetividades humanas conviven en parentesco con la tierra; así, en la cultura ribereña los

⁴⁷ Mosquera, Marilyn Machado; Rojas, Charo Mina; Botero-Gómez, Patricia y Escobar, Arturo (2018), *Ubuntu: Una invitación para comprender la acción política, cultural y ecológica de las resistencias afroandina y afropacífica*. Buenos Aires: Clacso y Color Tierra.

⁴⁸ *Ibíd.*

pescadores de la Costa Atlántica colombiana inventaron la palabra “sentipensante”, que incluye a la naturaleza como sujeto-ser que piensa con el corazón y la cabeza al estar conectado con los ríos (Fals, 1986). De igual forma, desde el pensamiento Bantú las resistencias de las comunidades negras en el Pacífico colombiano sostienen que existimos no sólo con otras personas, sino con otros seres que hacen posible la existencia⁴⁹.

Con todo, considero que el uso de la palabra *Sentipensar* en un contexto lingüístico y político-cultural como el que existe en la academia universitaria resulta ser una extrapolación de la idea-imagen que usan los campesinos colombianos o los afros de la costa atlántica, y resulta, como toda extrapolación, una vulgarización o simplificación, o si queremos verlo desde otra perspectiva, un exceso semiótico, una forma de adornar, de atuendo lingüístico y semántico, esto considerando el sentido que se le quiere dar al pronunciamiento de la palabra, cuando en realidad de lo que se trata, si se quiere modificar la realidad, es de otro tipo de prácticas pues cuando se queda en los signos lingüísticos, puede caerse en una cuestión solo discursiva.

Me atrevo a decir esto ateniéndome a que en la cultura que nos movemos en la academia e incluso en la militancia política anticapitalista (que exige ser antiestatista), para dar un ejemplo contrastante con el ámbito académico que se localiza dentro de los márgenes del capitalismo, las formas de hacer pensante no necesariamente corresponden a las formas de decir, en el sentido de la realidad de lo dicho por la lengua, en este caso

⁴⁹ Para ampliar esta información ver Glosario en <https://buenvivirafro.wordpress.com/presentacion/https://buenvivirafro.wordpress.com/2017/01/30/glosario/>: Fals Borda (2008) Orlando Fals Borda Sentipensante. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=LbJWqetRuMo>.

Escobar, A. y Botero, P. (2014). Sentipensar con los territorios y los pueblos en movimiento: la clave para la defensa de la vida. En: Manifiestos. Una palabra que es acción. Bogotá: Fundación Friedrich Ebert y su programa de comunicación para América Latina. pp: 44-50
<http://www.fesmedia-latin-america.org/uploads/media/Manifiestos.pdf>

el español. Para que quede claro, en el ser-hacer-pensante en el contexto de la cultura occidental, lo dicho por la lengua, aunque como toda lengua y lenguaje crea a diario nuevas palabras, no tiene porque extrapolar palabras, cuando puede pensar desde la propia lengua y cultura, e incluso si de lo que se trata es de crear nuevas formas del discurso conceptual, están en condiciones de dar cuenta de otra realidad que estemos también creando, y no simplemente decir palabras nuevas sin que correspondan a realidades nuevas.

El uso instrumental de la palabra *sentipensar*

Dicho lo anterior, intentado problematizar y criticar el uso instrumental de la palabra *Sentipensar*, podríamos apreciar también que la puesta en cuestión de cómo esta palabra ha sido desgastada –como muchas otras que se han convertido en moda entre académicos, activistas de ONG’S y asesores de gobiernos progresistas– y por tanto contribuido a su caducidad, lo cual no significa que entre los sujetos donde nació originalmente esta palabra ya no tiene sentido, sólo que habrá que pensar si una de las consecuencias de poner de moda instrumentalmente a este tipo de palabras, *Sentipensar*, en este caso, trae consigo además de su desgaste, una forma de transpolar que denigra y vulgariza su uso, y en algunos casos se cae, consciente o inconsciente, en una práctica de colonialismo interno.

Seguramente no es todo lo que se ha escrito sobre esta palabra que contiene una serie de textos y referencias que pudieran ayudarle a quien insista en reivindicar de otra manera el uso de la palabra *Sentipensar*⁵⁰, pero considero que lo que aquí se incluye tiene posibilidades de hacer pensar y reflexionar a quién con intenciones coherentes y consecuentes tanto lingüística como ética y políticamente quiere usarla para transformar las prácticas y no sólo los discursos conceptuales en el contexto de la academia. Esto lo señalo, teniendo en cuenta lo que ya Silvia Rivera Cusicanqui advierte en su libro *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre*

⁵⁰ Esta búsqueda de textos sobre la palabra *Sentipensar* no pretende ser exhaustiva, de hecho, fue seleccionado en un momento y en una sola búsqueda primera.

prácticas y discursos descolonizadores. Donde no sólo denuncia a los extractivistas que se hacen llamar decoloniales (por cierto, otra palabra que ha sufrido de traspolaciones y usos instrumentales) al usar conceptos de sujetos colectivos y singulares colocados en contextos lingüísticos y culturales diferentes a la academia escolarizada.

Pero volvamos a la idea inicial que parte de algo elemental, el significado de las palabras sentir y pensar; y particularmente en el contexto lingüístico en donde se utilizan con pretensiones de dar cuenta de formas de conocer y saber, lo cual nos lleva al despliegue de las dimensiones de la subjetividad. En este sentido, cabe precisar que la pretensión de desfragmentar el sentir y el pensar, con el sólo hecho de juntar las palabras en la conjunción de *sentipensar*, es una expresión que, por si misma, no lleva a dejar de separar lo que realmente fragmenta, la dimensión de la subjetividad que corresponde a las sensaciones de lo biológico y la dimensión de la subjetividad que corresponde a las manifestaciones del pensar desde lo psíquico.

No está demás insistir en que la subjetividad contiene diferentes dimensiones: lo bio-psíco-histórico-social, por mencionar lo más evidente de la misma. Así que no podemos caer en la acostumbrada flojera de omitir que el despliegue de la subjetividad de los sujetos no separa ni fragmenta dichas dimensiones, sino que se despliegan como una totalidad compleja. Por ejemplo, en la dimensión de lo biológico, que tiene a su vez la manifestación como bios-somático y como bios-vida, dos despliegues de la subjetividad, aun más específicas de la dimensión evidente de lo biológico, no deben reconocerse como separadas; lo mismo que en la dimensión de lo psíquico se despliega aún más como lo psíquico-pensante y lo psíquico-imaginario, y no se pueden concebir de manera que se separen pues para pensar es necesario primero imaginar; lo mismo con la manifestación de lo histórico-social que tiene a su vez el despliegue de lo cultural, antropológico, etc.

Más aún, esa totalidad compleja de la que estamos hablando respecto de la subjetividad, exige que se le reconozca la forma en que opera la articulación de las diferentes dimensiones en circunstancias específicas,

pues otra de las manifestaciones de dicha complejidad es que se dan contradicciones, ambigüedades y auto-antagonismos en la intersubjetividad o sea en las relaciones sociales generadas entre los sujetos. Pongamos por ejemplo la confrontación entre sujetos que por el tipo de relaciones sociales se manifiesta la negación de unos sujetos por otros, como es el caso de la fetichización que se da en la relación de dominio y explotación. En este tipo de relación social, se ha llegado a manifestar desde el sometimiento y servidumbre voluntaria hasta la resistencia y rebeldía ante la dominación que se ejerce sobre ellos; pero, sobre todo, las formas de hacer que son contradictorias y ambiguas.

Considerando lo anterior, podemos imaginar que es poco probable que con el solo hecho de realizar esa forma discursiva de nombrar palabras, como en este caso la de *sentipensar*, se deje de hacer la relación de separación, fragmentación y fetichización, que en la práctica de la relación se opera, pues la posibilidad de desfragmentar y no separar, implica un proceso complejo en el que la práctica del sujeto que es negado, tendrá que desplegar *la negación de la negación* de que es objeto cuando un sujeto otro lo niega en cualquiera de sus necesidades y capacidades; y además implica experimentar el hacer conciencia histórica, conciencia política y conciencia psíquica (y no se piense que por esto se deba entender que se requiera de la elaboración de discursos académicos teórico-históricos-psicológicos), para no mencionar otro tipo de conciencia y voluntad como la necesidad de conciencia teórica y la conciencia de la necesidad de satisfacción de las necesidades reales y los deseos que junto con nuestra necesidad de pensar y sentir dan cuenta de nuestra condición de sujeto.

¿Re-existencia? O existencia como lo potencial del sujeto en su cotidianidad

Hablamos de la necesidad de existencia, más allá de la simple sobrevivencia que compromete a todo el sujeto, tanto a su estomago como a su espíritu, a su mirada y oídos como a su voluntad de ser.
Hugo Zemelman⁵¹

Si nos planteamos la problemática que trae consigo el uso crítico de conceptos, tomando la perspectiva de Zemelman respecto de que el conocimiento de la realidad es una construcción, nos colocamos desde la posibilidad de considerar el contexto en el que se significa el uso de las palabras. Tomemos otro ejemplo de palabras que están de moda en la academia y entre los activistas de ONG'S y asesores de gobiernos progresistas, la noción de *Re-existencia*, palabra que le dan un uso, en el caso en que se toman el tiempo de argumentarla, en dos sentidos: Re-existencia como si fuera lo potenciado de la simple *Existencia*, entendida esta como lo potencial. Pero si de hacer-pensante sobre el hacer la reproducción de la vida se trata, quiero imaginar que se refiere a él *dado-dándose* del hacer del sujeto en y desde la cotidianidad, y, en este sentido, preguntarnos si la *Re-existencia* debe significarse como la recreación de la *Existencia*, a menos claro que la intención sea darle a la *Existencia* una forma de estar en condición de simple estado de adaptación y sometimiento a lo que existe como relación social dominante. En esta perspectiva, la idea de Zemelman sobre la articulación de lo potencial y lo potenciado, nos lleva la necesidad de conciencia sobre dicha relación:

relación del sujeto con su contexto, y potenciado en tanto es un campo en el que se despliega la capacidad de intervención del sujeto... el cual requiere de un conocimiento particular que contribuya a resolver el tránsito desde lo

⁵¹ Zemelman, Hugo (2011) Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad. Ed Siglo XXI y crefal.

potencial a lo potenciado; tipo de conocimiento que corresponde al espacio de lo político, por lo que el discurso epistemológico cumple la función de preparar el espacio donde se transforme la simple disposición gnoseológica como postura en voluntad de acción (Zemelman; 1998, 70)⁵²

Zemelman precisa que somos seres pensantes, sensibles y volitivos y sugiere que el pensar categorial exige la confluencia de esas tres cualidades del sujeto, así sostiene que

El pensar categorial representa en consecuencia, la posibilidad lógico-epistémica de la conciencia histórica, ya que consiste en el reconocimiento de la potencialidad que alude a la necesidad, tanto de lo que se vincula con el instalarse en el mundo, como de la necesidad de apropiarse de él. (ibíd. 71)

La necesidad de un lenguaje constitutivo que cuestione los límites, de manera de mostrar nuevos espacios (horizontes) de organización conceptual y de experiencia... de una actitud de conciencia que exprese la tensión de lo nuevo. Se puede distinguir algunos elementos constitutivos de esta conciencia, tales como: a) capacidad de autonomía; b) horizonte de vida; c) capacidad de asombro; d) capacidad de razonamiento objetivizante que requiere, previamente, que se hayan podido desarrollar las tres dimensiones anteriores. (ibíd. 80)

Reconociendo todo lo anterior a propósito de la necesidad de desplegar un lenguaje que no adapte la realidad a la teoría, sino que se deben crear formas de nombrar a propósito de lo que es necesario nombrar y que no se había tenido como necesidad de conceptualizar hasta entonces. Pasemos ahora a lo que en concreto Zemelman propone para reconocer la idea de “La Existencia como manifestación de lo indeterminado⁵³” (ibíd. 119) y cómo articula existencia con historicidad, dos dimensiones que

⁵² Aquí se indica la página del libro dónde se encuentra la cita y que corresponde al libro de Hugo Zemelman *Sujeto: existencia y potencia*. 1998. Ed. Anthropos y crim-unam. España.

⁵³ Las negritas son mías.

nos permiten reconocer al sujeto que piensa desde su cotidianidad, lo cual da cuenta de cómo se configura un discurso conceptual

la existencia y la historicidad... de esta manera se plasma un colocarse ante el mundo... La transformación de lo real que tiene lugar entre el momento de la colocación-pensar y el de la apropiación-acción...” (ibíd.1 19) ... Es decir, un modo de colocarse en el mundo o de estar en el mundo o de concretar la existencia con una idea de sujeto constructor, por eso el pensar existencial, a través de la lógica del colocarse, deviene en antropología: es decir, rescata al sujeto en sus potencialidades de existencia y apertura (ibíd. 125).

El concepto de colocación reviste el significado de postura existencial y epistemológica ante la realidad-mundo que cumple la función de configurar el espacio de ser del sujeto: el que contiene sus posibilidades de existencia, según el reconocimiento de sentidos (ibíd. 134)

Lo anterior me lleva a considerar que la existencia de sujetos concretos es una forma de estar en el tiempo y en el espacio, es decir, una forma de existencia histórico-concreta en un momento dado, lo cual alude a la cotidianidad como el lugar desde donde se construye la historia⁵⁴. Así, “las formas de estar y de ser-en-el-estar del sujeto: la existencia y la historicidad” (ibíd. 140) o dicho de otro modo por el mismo Zemelman como “las dos modalidades básicas de experiencias, lo existencial subjetivo y la historia intersubjetivo” (ibíd. 149) ... (Así) Existencia e historia conforman el campo de lo necesario porque contienen, de una parte, la potencialidad de transformar la existencia en *subjetividad compartida*, y, en consecuencia, en experiencia histórica.” (ibíd. 151)

En el libro *Sujeto: existencia y potencia*, Zemelman se plantea una pregunta que me parece pertinente ya que le da a nuestra problematización

⁵⁴ Zemelman, Hugo. (1999). “la historia se hace desde la cotidianidad”. En Dietrich, Heinz, et. Al. *Fin del capitalismo global: el nuevo proyecto histórico*. Editorial ciencias sociales. Cuba. 209-223 p.

sobre el concepto de *Existencia* una acepción de concepto abierto y que se corresponda con la realidad en movimiento a la que alude, la pregunta es ¿dónde ha quedado lo inacabable de la existencia?, pregunta que revela que pensar en *Existencia* no es una cuestión de algo estático, fijo ni esencial, como se hace aparecer cuando se le superpone la palabra de moda, Re-existencia.

Diferente es considerar la palabra *Existencia* como el devenir en el tiempo y en el espacio, y por lo tanto aludiendo a un sujeto que existe como producto y producente de la realidad histórico-social, de lo que se desprende la forma más elemental de la connotación del significado de existencia: el transcurrir entre el nacer y morir (ibíd. 153). Pero entonces, colocados desde esta perspectiva, la necesidad conciencia de que estamos situados en un sistema histórico-social, donde prevalecen relaciones sociales de dominación y explotación, nos exige considerar una forma de Existencia en resistencia anti y contra dicha dominación y una conciencia de la necesidad de que existen relaciones fetichizadas y por tanto la lucha contra dicha fetichización, lo que a su vez nos lleva a considerar diferentes posibilidades de *formas de hacer*, ya sea para deshacer y crear otras formas de relaciones sociales, o bien sólo para transformar las que existen en la perspectiva de hacerlas menos dominantes, es decir, donde siga prevaleciendo la relación dirigentes-operadores.

La transformación existencial del sujeto

Así, hacer consciente lo inconsciente, saber y sentir el placer que el conocer genera, advenir en una conciencia histórica y política que nos permite situarnos y colocarnos ante las circunstancias, no sólo nos transforma en sujetos capaces de sentir y pensar de otra manera lo que nos está aconteciendo, sino también nos permite una actitud y conciencia de la necesidad de deshacer lo que nos destruye.

Sin embargo, todo lo anterior no significa ni trae consigo que estemos curados, cambiados o que seamos un sujeto nuevo sin rastro de lo que hemos venido siendo. Simplemente me atrevo a decir que se está dando

una especie de transformación existencial de nuestra subjetividad, aunque prefiero nombrar *subjetividad emergente*⁵⁵.

Ahora bien, cuando nos proponemos dar cuenta de la perspectiva que indica que es posible cambiar (el mundo, las relaciones sociales, a los sujetos) nos enfrentamos a una problemática que ha sido abordada de manera errónea; me refiero a la disyuntiva que, durante cien años, más o menos, ocupó a los filósofos y pensadores en general respecto a si se trataba de cambiar el mundo, transformarlo o destruirlo para crear otro. En este debate estuvo implicado el problema perverso, de desvío pues, de si había que pasar por tomar el poder del Estado para cambiar el mundo, de si tenía que darse un proceso gradual para evolucionar a un cambio o si había que destruir lo que nos destruía e intentar crear otro.

En estas diferentes perspectivas se implicaba, aunque se obviaba, a *las formas de pensar y hacer* la historia, *las formas de hacer* política, *las formas de pensar* al sujeto y lo que significaba construir la realidad histórico-social. Todo lo cual implicaba el hacer-pensante de los sujetos; así como a la forma de concebir la realidad, o, mejor dicho, lo real que contiene a las diferentes realidades (social-histórica, cultural-antropológica, económico-administrativa, etc.) y la manera como se entiende la relación con lo real de la naturaleza (físico, química, biológica, geológica, geográfica, etc.); y en todo esto el problema de cómo desfragmentar lo que ha separado y fetichizado la relación social de dominación capitalista. Por supuesto me refiero a la complejidad de rearticular la totalidad concreta desarticulada a que nos ha llevado el capitalismo con sus formas de relaciones sociales dominantes, con los sustratos que lo sostienen de patriarcado y colonialismo interno que impactan directamente en las dimensiones de la subjetividad que implican a lo psíquico (entre eso la sexualidad) y lo biológico, entre lo cual destaca la satisfacción de las necesidades instintivas básicas para la sobrevivencia.

⁵⁵ Al respecto se puede ver Rafael Sandoval, *Nuevas formas de hacer política. Una subjetividad emergente*. Ed. Universidad de Guadalajara. México. 2006.

Dicho lo anterior puedo abordar lo que ya decía que corresponde a la problemática que trae consigo la manifestación de sentir y la del pensar, que se contienen como despliegue de las sensaciones biológicas y de las pulsiones psíquicas, respectivamente; y cómo se manifiesta, por ejemplo, los conflictos entre el pensar y el sentir, por tanto entre lo consciente y lo reprimido que irremediablemente sucede cuando opera una relación social que niega la satisfacción de las necesidades y los deseos, lo cual sucede cuando se somete a los deseos a procesos de sublimación, en el tránsito de la socialización a un mundo donde se niegan dichos deseos y donde se niegan la satisfacción de las necesidades básicas para una vida digna, empezando por los básicos de la sobrevivencia: alimentación, abrigo, salud, cuidados, etc., que obviamente no se dan plenamente en un mundo donde la propiedad privada, la explotación del trabajo y la represión en todas sus dimensiones se ejerce como sometimiento.

Ahora bien, luego de todo lo planteado hasta aquí, ya podríamos plantearnos la disyuntiva de, si se trata de una simple *transformación existencial del sujeto* o si estamos ante lo que se ha dado en nombrar con la palabra *Re-existencia*, que, si queremos darle la mejor suerte de significación y significativo al prefijo Re, con respecto a la palabra existencia, podemos admitir, en principio, que connota y denota el que rehacemos o recreamos la existencia. Esta disyuntiva, nos exige una problematización más elaborada respecto al concepto de *Existencia*.

En este ejercicio de reflexión acudimos a lo que plantea Hugo Zemelman en su libro *Sujeto, existencia y potencia*, el cual no considero que resuelve el problema que nos planteamos, pero si contribuye a acercarnos a otra forma de entender la idea de Existencia, más allá de su mera significación etimológica. Ahora bien, pasando a la idea de que uno de los autores que la usó en sus investigaciones como concepto ordenador, Adolfo Alban. Pero antes veamos lo que sugiere el diccionario de la lengua española respecto de la palabra Existencia, para lo cual es pertinente dejar claro lo que es un neologismo, pues parte del problema que estamos planteando exige considerar la opción de darle el carácter de neologismo a la palabra de Sentipensar en tanto es una especie de Conjunción de

dos palabras, y a la de Re-existencia, que puede ser considerada como un “Vocablo, acepción o giro nuevo en una lengua”. Entonces, podríamos preguntarnos si Re-existencia es existencia más allá de la simple sobrevivencia y la subsistencia.

En este sentido, insisto en que estas palabras son parte de un discurso que se ha configurado con muchas palabras que han sido extrapoladas de contextos lingüísticos que corresponden a cosmovisiones de culturas e historias de pueblos indígenas diferentes. Aquí solo estoy ejemplificando con estas dos nociones, que pareciera a primera vista que no hay ningún problema para su uso instrumental en el contexto de discursos conceptuales que refieren a sujetos en lucha, y que incluso no importa que vengan de otro contexto lingüístico o cosmovisión, sino que bien puede considerarse parte de un discurso conceptual teórico que refiere, como decíamos, a sujetos sociales en lucha, de cualquier tipo de cultura, y que simplemente les permite nombrar, a quien lo utiliza, a una especie de salto en la perspectiva de llevar las *formas de hacer resistencia* ante la dominación (cualquiera sea alguna de sus manifestaciones: explotación, despojo, represión, desprecio) a otra forma de existencia.

El problema que veo en esto, es que precisamente por tratarse no de una noción común, como la de *existencia*, se pretende con la inclusión del prefijo *Re*, resolver algo tan complejo como el de declarar que ya se está concretando *otra forma de existencia*, aunque solo discursivamente; así sea incluso si sólo se pretende nombrar una forma de *re-crear la existencia* (interpuse un guion en la palabra recrear sólo como ironía), que de por sí en su lucha y resistencia ante la dominación ya hacen las comunidades, como en el caso de los cimarrones negros que describe muy minuciosamente Alban. ¿O acaso, los cimarrones nombran su práctica cotidiana de resistencia y sobrevivencia a través de las formas de hacer su alimentación, con la palabra Re-existencia? Pero igual podemos darle una concesión a la buena voluntad de Alban con su intención de nombrar así a la forma de existencia digna, que resiste a la colonización; y lo haremos recurriendo a una forma en que Zemelman hace para entender lo que significa, en un

discurso en el que el sujeto en su relación con su contexto se coloca ante el problema de su Existencia, veamos

Nos proponemos recuperar un humanismo crítico. Concebimos a éste como la voluntad para construir los espacios de autonomía en los que tenga lugar el desafío para reconocerse como sujeto, la cual nace o naufraga según se tenga o carezca de conciencia de las necesidades. No nos referimos a las necesidades como simples carencias (económicas, sociales o culturales) posibles o no de satisfacerse... Hablamos de la necesidad de existencia⁵⁶, más allá de la simple sobrevivencia, que compromete a todo el sujeto, tanto en su estómago como a su espíritu, a su mirada y oídos como a su voluntad de ser (Zemelman; 2011, 245)⁵⁷

En este pasaje tenemos tela de donde cortar para problematizar ampliamente la palabra *existencia*, de modo que incluso la podamos convertir en una categoría de pensamiento abierto. Por supuesto el mismo Zemelman la ha trabajado en varios de sus libros, sólo para ejemplificar están *Sujeto, existencia y potencia*, y el de *Necesidad de conciencia. Un modo de construir conocimiento*.

Pero veamos como se usa la noción de *Re-existencia* en el contexto de un sistema discursivo conceptual en el que se quiere declarar y expresar, en el campo de la academia, la necesidad de significar como *Re-existencia*, a las prácticas de sobrevivencia ante la colonización en comunidades de negros cimarrones,

los esclavos en el periodo colonial **no sólo habían resistido** al Estado colonial **sino que habían re-existido**, es decir, que se habían re-inventado la vida no solo para enfrentarse al poder colonial, **sino para luchar por su dignidad**, **en esa medida consideraba que la re-existencia era un acto creativo**, esto lo

⁵⁶ Las negritas son mías.

⁵⁷ Hugo Zemelman *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad*. Ed. Siglo XXI y crefal. 2011. México.

había deducido de mi trabajo en el archivo central del Cauca en el que estuve en Popayán durante un año investigando en torno a la dieta alimentaria de los esclavos en las haciendas coloniales del Valle del Patía, fueron esos documentos y lo que en ellos leía lo que me posibilitó concebir que no solamente habían resistido sino que luchaban por re-inventarse la vida (Alba; 20015, 40)

Con todo, el autor Adolfo Alban Achinte expresa en un diálogo con Silvia Valiente su incomodidad ante la forma en que se le da cierto uso del concepto.

Apreciada Silvia, comprendo su molestia por la “moda” de la categoría, palabra o concepto de re-existencia, yo mismo no sé qué tan de moda esté, a veces encuentro que se enuncia sin mayor desarrollo, es decir que se emplea como una palabra comodín, sigo insistiendo que la re-existencia no es un discurso teórico sino una praxis de vida que se puede rastrear en muchos procesos (no propiamente académicos si no) comunitarios⁵⁸

Para profundizar en cómo problematiza Alban la idea de Re-existencia, él mismo recomienda su artículo que aparece en el libro *Prácticas creativas de re-existencia* de ediciones del signo, que inicia con el texto “De la resistencia a la re-existencia: hacia una praxis decolonial del ser”. También podemos acudir a su libro *Sabor, poder y saber: Comida y tiempo en los valles afroandinos de Patía y Chota-Mira*⁵⁹, en el cual se plantea lo siguiente

Es importante considerar que tanto los pueblos indígenas como los pueblos africanos esclavizados, no solamente resistieron al poder dominante, sino

⁵⁸ Extracto de un mail en la comunicación entre Silvia Valiente con Adolfo Albán Achinte del día 23 de agosto de 2020, el cual nos comparte Silvia para la discusión que hacemos en el Grupo de Estudios sobre Espacios Cotidianos y Memorias, a propósito del uso crítico de conceptos.

⁵⁹ Adolfo Albán Achinte – Popayán: Universidad del Cauca, 2015. del cual hago un anexo con los párrafos donde se refiere a lo que significa Re-existencia (ver anexo 2)

que, por el contrario, desarrollaron formas altamente creativas para continuar inventándose la existencia⁶⁰ incluso por fuera de los marcos legales, pero también jugando con el sistema establecido. Tanto en el pasado como en el presente, estos pueblos y comunidades mantienen y desarrollan esas formas de producción de existencia cotidianamente; a este acto lo he denominado re-existencia. (21) ...como sistemas de creación de re-existencia y de decolonización. (26) ...prácticas que fueron discurriendo en el tiempo como espacio de autonomía por la existencia. (32) ...hablar de habitus cimarrón ofrece otra manera de analizar cómo las prácticas sociales de re-existencia vista como una conducta incorporada (33) ... que les permitió vivir en condiciones de libertad y plantarse como una cultura de re-existencia al sistema colonial esclavista. 33... (por ejemplo) La comida adquiere sentidos simbólicos y políticos, convirtiéndose en factores tanto de resistencia como de re-existencia (ibíd.; 20015, 40) (Las negritas son más)

En una nota a pie de página Alban da su definición más precisa de lo que es la Re-existencia

La re-existencia la concibo como las formas de re-elaborar la vida auto-reconociéndose como sujetos de la historia, la cual es interpelada en su horizonte de colonialidad como lado oscuro de la modernidad occidental y reafirmando lo propio sin que esto genere extrañeza; revalorando lo que nos pertenece desde una perspectiva crítica frente a todo Sabor, Poder y Saber aquello que ha propiciado la renuncia y el auto-desconocimiento. Con esta categoría me refiero específicamente a la necesidad de analizar desde otra óptica los procesos de emancipación y lucha de los pueblos afro, desde el mismo momento en que fueron esclavizados y traídos a América hasta nuestros días. Mi argumento es que se puede pensar que los y las esclavizados no solamente resistieron enfrentándose al sistema esclavista hacendatario y minero, como formas de explotación para contener su poder, sino que fueron configurando una forma de existir particular, con un proyecto de vida y sociedad que

⁶⁰ Las negritas son más.

se puede rastrear en comunidades como la afropatiana en el valle del Patía, al sur del departamento del Cauca. Los negros lucharon por la libertad y en esa lucha desarrollaron formas de existir, es decir, de estar en el mundo en condición de sujetos, y no solamente resistir en condición de esclavizados, libertos o cimarrones. En este sentido, hay una diferencia sustancial en la mirada para poder darle un valor diferente a las luchas y levantamientos de los negros, pero también a sus procesos de configuración de sociedades. La re-existencia implica entonces vivir en condiciones 'otras', es decir, en procesos de adaptación a un medio hostil en diversos sentidos y a un poder colonial que intentaba a toda costa reducirlos y mantenerlos en su condición de 'cosas' y/o mercancías. Es en la construcción de las subjetividades negras en donde construyó la categoría de re-existencia, es decir re-elaboración de la vida en condiciones adversas, intentando la superación de esas circunstancias para ocupar un lugar de dignidad en la sociedad, lo que ubica la re-existencia también en el presente de nuestras sociedades racializadas y discriminadoras. (ibíd. 40)

Esto dio como consecuencia unas maneras de ser, estar, pensar, hacer y sentir que he denominado *habitus cimarrón*, en el sentido en que las prácticas contrahegemónicas realizadas de diversa manera crearon en la disposición de estos sujetos patianos una *condición de existencia* de interpelación y confrontación a los poderes, al igual que de negociación para alcanzar mejores condiciones de vida. (ibíd. 54) ... Los valles interandinos del Patía al sur de Colombia y del Chota-Mira al norte del Ecuador...dos regiones les dieron a estos valles una particularidad relevante, por cuanto permitieron configurarlos como zonas de resistencia y re-existencia. (ibíd. 279)

En esta elaboración que hace Alban, es como en el caso que antes señalaba con respecto a Arturo Escobar, en el sentido de que hacen un buen intento por no quedarse en la sola repetición y extrapolación de los conceptos y que incluso hacen una reapropiación a la inversa al ir a reconocer en las propias comunidades indígenas como se entienden esos conceptos en su propio contexto, aunque hay que insistir en que en el

caso de la noción de Re-existencia está por indagarse si efectivamente es una palabra surgida en nuestro contexto lingüístico y cultural y no en uno de diferente cosmovisión, en este caso en la comunidad afro de Patia, como es el caso de la palabra de *Sentipensar*, o el de *Comunalidad*, *Pachamama*, entre otros, que surgen en contextos de los pueblos indígenas y que son extrapolados y se usan también como moda o modalidad en la academia. Entonces, quede claro que estamos haciendo referencia a dos tipos de cuestionamientos, por un lado, a los conceptos que se usan como uso instrumental de moda académica y como mero atuendo, sin importar darle un sentido lingüístico contextualizado.

¿Estamos ante un cambio de paradigma en el tipo de pensamiento o sólo una moda instrumental más?

Luego del recorrido por estos autores, se me ocurre que también debiéramos preguntarnos si se trata simplemente de un cambio de paradigma, en el sentido de lo que se ha venido dando en la sustitución de si hay nuevos aportes a un pensamiento crítico o sólo una nueva forma de pensamiento débil, y en ese sentido si se trata de sustituir conceptos y categorías de pensamiento abiertas por nociones conceptuales que sólo pretenden imponer una percepción fenomenológica de las apariencias de dicha realidad.

En cualquier caso, estaríamos obligados a conocer los conceptos y categorías que se están dejando de lado por nociones de pensamiento débil en aras de adaptar un pensamiento aparentemente alternativo, pero que sólo intenta disimular el extractivismo cognitivo que opera a través de disimular conjugando palabras, usando neologismos y extrapolando conceptos, ante la incapacidad de ejercer un pensamiento crítico radical como sujeto situado desde la propia cosmovisión y desde el pensamiento de época en el que nos situamos.

Quede claro pues que he tenido como referente base a los conceptos de *sentir y pensar*, así como a los de *existencia y resistencia*, a propósito de la realidad de la subjetividad a que están evocando; es decir, al despliegue de la subjetividad a la que aluden, y además que corresponden a un tipo de

pensamiento que se ha estado desechando y desacreditando debido precisamente a que aluden a problemas que enfrentan el conflicto, la lucha y el antagonismo de relaciones sociales autoritarias y dominantes. Y que, en su lugar se impone un discurso conceptual que me parece configura un pensamiento débil que elude el conflicto, la lucha y el antagonismo, para llevarnos al terreno de un discurso y práctica política que busca la conciliación, la reforma y la tolerancia en la diversidad identitaria, en el contexto de una sociedad del espectáculo en la que se desatiende la negación del conflicto y el malestar en la cultura, por un supuesto orden bajo el cual solo se trata de una situación en la que priva la depresión, la angustia y demás síntomas que se supone provocan la evolución natural de la vida y la incapacidad que tenemos como especie biológica para sobreponernos a dicha evolución natural, cuando realmente se trata de un sistema de relaciones sociales de dominio y explotación.

Me refiero al tipo de discursos conceptuales que sólo son parte de un tipo de *pensamiento político concreto*, que pretende hacerse pasar por pensamiento crítico radical, pero que ignora o desprecia la elaboración problemática por configurar una posibilidad de pensamiento como tal y no solo una repetición de teorías heredadas, de manera que se ignora o niegan las formas de pensamiento que de por sí ya existen.

En este sentido, por dar algunos ejemplos, podemos referir a cómo se niegan las categorías del discurso conceptual psicoanalítico: negando los mecanismos de la represión psíquica en general y en particular la sexual, los mecanismos de defensa del *Yo* y la relación entre los procesos de sublimación y socialización, de manera que se elude la posibilidad de que el sujeto se tome una postura ante las circunstancias que le provocan malestar y lo niegan como tal en su posibilidad de ser sujeto autónomo. Y que por supuesto, es un saber, propio del pensamiento psicoanalítico que no se enseña en las universidades.

Así mismo, a como se desconoce lo que corresponde a la historia social de la humanidad, en ello imprescindible la historia del patriarcado, entre otras cuestiones fundamentales. Por supuesto, es un saber que requiere de la ciencia de las mujeres como dicen las Kurdas, es decir que integre la

perspectiva de las mujeres que ha estado dando la lucha contra el patriarcado, y que no se enseña en las universidades tampoco.

De cómo se desconoce la historia de los diferentes tipos pensamiento histórico, que han generado corrientes de pensamiento político, al margen de teorías heredadas por la academia, que se han dado como formas de pensar contra la dominación social desde hace siglos, y que por solo dar un ejemplo que tampoco se enseña en las universidades, el pensamiento anarquista, el cual ha sido crítico a todo tipo de pensamiento político que se plantea la lucha por reproducir el Estado como relación social, con el pretexto de que es una exigencia tomar el poder para cambiar el mundo.

A continuación, los remito a los anexos que había anunciado, en el afán de no ser injusto con respecto a la posibilidad de no haber dado suficiente atención a los desarrollos teóricos de quien he criticado en este capítulo; los dejo entonces con los siguientes textos que les permitirán completar lo que pude haber dejado a medias para dar cuenta de lo que consideran quienes reivindican las nociones de Sentipensar y de Re-existencia.

Anexo 1. Extractos de diversos textos que abordan el concepto de Sentipensar

Sentipensar es el proceso mediante el cual ponemos a trabajar conjuntamente el pensamiento y el sentimiento. Es la fusión de dos formas de percibir e interpretar la realidad a partir de la reflexión y el impacto emocional, hasta converger en un mismo acto de conocimiento y acción.

Con el término “sentipensar”, los autores han querido ilustrar el cambio de paradigma en la ciencia y sus consecuencias en cuanto proporciona estrategias vitales para ilusionar al profesorado. Pretenden abrir una nueva vía de reflexión y comprensión del proceso formativo en consonancia con una sociedad en cambio permanente y con las pujantes concepciones ecosistémicas. Cada vez son más las voces de relevantes científicos que, desde la física, la biología, la neurociencia, la epistemología, etc. convergen en planteamientos holísticos e interactivos. Si en el siglo XX la educación fue deudora de los modelos racionalistas y empiristas, hoy esas mismas

ciencias tienen visiones caracterizadas por la complejidad, la indeterminación y la interrelación entre los fenómenos. Una educación que mira hacia el futuro no puede seguir aferrada a la transmisión de conocimientos fragmentados y alejados de la realidad. Así mismo, se subraya el papel de las emociones como energías generadoras de cambios y conocimiento y se invita a pensar en términos de formación más que de instrucción.

El trabajo trata de justificar estos planteamientos a través de la articulación de tres partes. La fundamentación teórica del “sentipensar” en base al lenguaje y a las emociones como dinámicas relacionales. El “sentipensar en flujo”, es decir, como energía que fluye e interactúa entre mente-cuerpo y acción para destacar el papel del medio y de los medios en la construcción del conocimiento. La tercera parte explora algunos efectos educativos del “sentipensar” entre los que cabe destacar los procedimientos inductivos, el impacto, los entornos, ambientes y contextos, así como el papel relevante de los momentos en la formación. Formar es desarrollar el ser, saber, hacer y querer de la persona.

Tomado del artículo “Sentipensar o cómo reencantar la educación”, de los autores M.C. Moraes y S. De la Torre en la Revista creatividad y sociedad, n 2, pp 45-56. Tomado de <http://www.ub.edu/sentipensar/investigaciones.html>)

En la obra *Sentipensar con la tierra* del antropólogo colombiano Arturo Escobar desarrolla las grandes líneas de su propuesta teórica sobre las ontologías relacionales. Este trabajo, realizado con otros investigadores como los antropólogos Marisol de la Cadena y Mario Blaser, se perfila como una nueva manera de analizar, comprender y sentir la vida. Aquí resalto el término de vida y no de sociedad quizás queriendo con ello poner de relieve lo que Escobar nos quiere decir: ya no se trata de comprender y hacer el mundo desde las premisas del modelo moderno. Esta nueva mirada busca incluir los humanos y los no-humanos, así como la multiplicidad de mundos que nos conducen a reconocer la existencia de pluriversos.

Empecemos por el título mismo del libro: «sentipensar». El autor retoma este concepto propuesto por el sociólogo Orlando Fals Borda⁶¹ para subrayar que la razón y la ciencia no son exclusivas en la construcción de los mundos ni en la interpretación de estos ya que ello se hace también desde los sentidos, desde «el corazón». Lo interesante de la historia de este concepto es que Fals Borda la escuchó de un campesino de la costa caribe colombiana.

El sociólogo Gabriel Restrepo afirma que el «sentipensamiento» es «una síntesis afortunada, porque condensa muy bien nuestro carácter estético primordial, dado que el sentimiento es de tal orden: antepuesto a todo ejercicio de pensar, sea cognitivo, ético, político o científico»

Escobar hace alusión a este concepto para resaltar la importancia de la subjetividad en la construcción de los mundos. Sin embargo, en su libro no ahonda sobre las implicaciones del vasto verbo «sentir», el cual no sólo hace referencia a los sentimientos como lo indica Restrepo, sino también a las emociones, a las intuiciones. Nos preguntamos entonces ¿cuál es el rol que juegan las múltiples dimensiones del verbo sentir en dicha construcción? Pero antes de avanzar en otros aspectos de la propuesta de Escobar queremos resaltar que el «sentipensamiento» tiene una virtud particular: es un concepto que viene desde abajo, desde la comunidad, es un pensamiento subalterno el cual lo encontramos también en las narraciones de diversos mundos no modernos como los pueblos indígenas o afro-descendientes. El sentipensar se hace desde la tierra. A lo largo de su obra Arturo Escobar explica que el territorio constituye un eje fundamental en la constitución de los mundos. Los movimientos sociales —particularmente de indígenas y afro-descendientes— se posicionan desde el territorio para reclamar sus derechos. El concepto de territorio comprende no solo la tierra y sus ecosistemas sino también los procesos de territorialización que generan identidades y apropiaciones. A partir de

⁶¹ Restrepo, Gabriel. «Seguir los pasos de Orlando Fals Borda: religión, música, mundos de la vida y (...)

grupos como el proceso de las comunidades negras en Colombia –PCN–, Escobar pone en evidencia que el territorio se concibe como «proyecto de vida» en el cual se conjuga el proyecto sociopolítico, la autonomía y la perspectiva de futuro.

Tomado de Karen López, «Arturo Escobar, Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia», *Amerika* [En ligne], 16 | 2017, mis en ligne le 12 juin 2017, consulté le 16 août 2020. URL: <http://journals.openedition.org/amerika/7918>

<https://journals.openedition.org/amerika/7918>

Sentipensar es una de las palabras que condensa las resistencias ontológicas del pueblo negro con sus filosofías del río, sistematizadas desde San Benito Abad y Jegua en San Martín de Loba por Fals-Borda (1976-2008) con Álvaro Mier y en las cuencas del Cauca y en el mar del Sur por Escobar (2014) y activistas e intelectuales integrantes del Procesos de comunidades negras y en defensa del Pacífico colombiano:

“Ese término no lo inventé yo, fue un pescador que iba conmigo quien dijo: —cuando actuamos con el corazón, pero también usamos la cabeza, cuando combinamos las dos cosas, somos sentipensantes. Eduardo Galeano hoy lo usa en sus libros, claro que él muy honrado dice que lo tomó de la Historia doble de la Costa.” (Fals, 2008, 4:44-5:50).

Frente a una educación que enseña a divorciar el alma del cuerpo y la razón del corazón, Galeano afirma: “Sabios doctores de ética y moral han de ser los pescadores de la costa colombiana, que inventaron la palabra sentipensante para definir el lenguaje que dice la verdad” (1993, p. 89 y 2012); así apela desde la literatura al pensar sintiendo, sentir pensando y a reconectar la vida de la montaña con el ser sentipensante.

En medio de las políticas neoextractivas, la interpretación del concepto hace parte de un giro ontológico relacional que permite deconstruir las brechas entre naturaleza y cultura establecidas en la ontología dualista del pensamiento de occidente. El sentipensar rompe con las divisiones

normativas entre sujeto y objeto; mente, espíritu y cuerpo; lo humano y no humano; lo orgánico e inorgánico: “es la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir” (Escobar, 2014, p. 16).

El sentipensar enraizado con la tierra resiste a las epistemologías coloniales que subyacen en el paradigma del progreso, la evolución, la civilidad y el desarrollo estableciendo la reconexión del vínculo primario con la tierra, la mar, la montaña y los ríos. Así, por ejemplo, el PCN, en los últimos 25 años, explicita en sus principios la relación propiamente ontológica entre el derecho a Ser, el espacio para Ser —territorio— y la visión propia de futuro desde las prácticas de solidaridad, autonomía, autodeterminación y apelaciones por la reparación de las deudas históricas. Desde esta perspectiva, los pueblos sentipensantes invitan a reconectar el tejido de la vida desde otras economías posibles para otros mundos posibles. (Campaña Hacia Otro Pazífico Posible, 2018).

El sentipensar aparece en la crítica existencial y las transgresiones estéticas rurales y urbanas que desobedecen y perviven en disputa con las voces oficiales —de las políticas empresariales a costa de los pueblos y de la vida, el racismo mediático, a las teorías institucionales del desarrollo que recolonizan y restringen los imaginarios a proyectos productivos y partidos políticos—. Así, tecnologías propias, formas de trabajo, autogestiones y autonomías colectivas enraizadas habilitan relaciones interhumanas, entre pueblos, inter-luchas en empatía con la tierra y la generosidad que abunda en los territorios de vida.

Bibliografía

- Botero-Gómez, Patricia (2019), “Sentipensar”, Diccionario Alice. en https://alice.ces.uc.pt/dictionary/index.php?id=23838&pag=23918&xentry=24540&id_lingua=4. ISBN: 978-989-8847-08-9. Consultado 16-08-20
- Mosquera, Marilyn Machado; Rojas, Charo Mina; Botero-Gómez, Patricia y Escobar, Arturo (2018), *Ubuntu: Una invitación para comprender la acción política, cultural y ecológica de las resistencias afroandina y afropacífica*. Buenos Aires: Clacso y Color Tierra.

- Fals-Borda, Orlando (1976-2008), Mompox y la loba. Historia doble de la costa tomos I-III. Bogotá: Carlos Valencia.
- Escobar, Arturo (2014/2016), Sentipensar con la tierra. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana, Unaula.
- Galeano, Eduardo (1993-2012) El Libro de los abrazos. Madrid: Siglo XXI.
- Patricia Botero-Gómez, Profesora-investigadora del Centro de estudios independientes-editorial Color tierra, en co-labor con el Tejido de Colectivos-Universidad de la Tierra Manizales-Caldas y el suroccidente colombiano y Campaña hacia Otro Pazífico Posible desde el Grupo de Académicos en defensa del Pacífico Colombiano, Gaidepac.

Anexo 2. Glosario⁶²

Es importante anotar la diferencia entre los términos que nacen en la institucionalidad oficial incluyendo la academia de los términos que nacen de las luchas de los pueblos: anotamos como academia crítica y descolonización de la investigación aquella encargada de registrar y sistematizar el pensamiento de los pueblos, reconociendo además de una lucha política una lucha epistémica y ontológica por otras formas de vivir en el mundo. A continuación, presentamos algunos términos explicados en textos y documentales por académicos que hacen parte de las resistencias epistémicas en colaboración con comunidades, colectivos y movimientos. Valga recomendar de manera prioritaria consultar directamente manifestos y comunicados de colectivos, movimientos sociales y comunidades en resistencias y reexistencias. Esta cartilla si bien sistematiza las luchas del Buen Vivir vivenciado por comunidades negras en el suroccidente de Colombia, es importante recordar que se conecta con pensamientos, sentimientos y haceres cotidianos ancestrales y populares que experimentan personas, comunidades y pueblos como globalizaciones alternativas y alternativas a la globalización y occidentalización del mundo.

Neoextractivismo: modelo económico que enfatiza en la desregulación, privatización de los bienes comunales como la tierra (suelo y subsuelo), el agua los minerales y esto ha implicado el despojo abierto de los ámbitos de comunidad. De acuerdo con Esteva (2013/2005) existen tres tipos distintos de neoextractivismo: 1) financiero, 2) del suelo y subsuelo urbano; 3) del subsuelo y explotación de la naturaleza. De este modo, esta es una fase peor que el capitalismo, el neoextractivismo se devuelve a la gente, y los gobiernos, especialmente progresistas prolongan la agonía del capitalismo. Se utilizan formas precapitalistas, despojo abierto, desposesión de recursos y personas, pero no crean relaciones capitalistas de producción. El régimen económico que no acumula bienes (dinero, riqueza) sino relaciones de producción, “...vivimos un mundo de zombis controlados por vampiros. Los zombis son empresarios capitalistas con casi cero de ganancia pero que siguen produciendo en forma capitalista [...] y hay

⁶² Ver: <https://buenvivirafro.wordpress.com/2017/01/30/glosario/>

encima de unos vampiros que succionan (extractivistas)”. Escuchar el audio de la conferencia de Esteva sólo entre los (Minutos 24.36 – 36.00) de Gustavo Esteva 2013 [2005], La construcción autónoma del mundo nuevo: opciones desde abajo, Seminario Internacional Las Venas Abiertas de Chiapas Contemporáneo, Oaxaca, México, disponible en: <<http://komanilel.org/2013/10/30/ponencia-magistral-gustavo-esteva>>.
<http://komanilel.org/2013/10/30/ponencia-magistral-gustavo-esteva/>

Postextractivismo: transición hacia economías comunales y ecológicas las cuales interrumpen la explotación de la tierra para el sobreconsumo y la acumulación. Eduardo Gudynas (2015) “Transiciones al Postextractivismo” <https://www.youtube.com/watch?v=c3wZXEIWvoA>

Monocultivos: expansión tecno-agrícola de cultivos de una sola especie rompiendo con los ciclos biodiversos de la tierra. Cultivos de la Soja, Maíz, Caña de Azúcar, palma requieren la utilización de productos químicos causantes del envenenamiento de las aguas, la producción de alimentos con alteraciones genéticas.

Buen Vivir: noción que proviene de la experiencia y filosofías ancestrales que traen las lenguas de los pueblos indígenas y afrodescendientes para impactar el enfoque de fragmentación entre la vida humana y no humana. Las nuevas constituciones de Ecuador integran el *sumak kawsay* y el *suma qamaña* en Bolivia sustentan luchas plurinacionales y de reconocimiento de los derechos de la Naturaleza en Ecuador. De acuerdo con Gudynas, el Buen Vivir se constituye en una plataforma política para la construcción de alternativas al desarrollo. Las luchas por las ciudadanías plurinacionales han sido más fuertes en el caso boliviano que en el ecuatoriano, y los aspectos ambientales son más sustantivos en la formulación ecuatoriana, donde se reconocen los Derechos de la Naturaleza (Arts. 71 a 74). Para ampliar esta información ver: Gudynas, Eduardo, 2014, “Buen Vivir: sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas”, en: Atawallpa Oviedo Freire (comp.), Quito, Yachay.

https://www.academia.edu/6799383/Buen_Vivir_sobre_secuestros_domesticaciones_rescatos_y_alternativas

Sentipensamiento: en la fenomenología ancestral, las intersubjetividades humanas conviven en parentesco con la tierra; así, en la cultura ribereña los pescadores de la Costa Atlántica colombiana inventaron la palabra “sentipensante”, que incluye a la naturaleza como sujeto –ser que piensa con el corazón y la cabeza al estar conectado con los ríos (Fals, 1986). De igual forma, desde el pensamiento Bantú las resistencias de las comunidades negras en el Pacífico colombiano sostienen que existimos no sólo con otras personas, sino con otros seres que hacen posible la existencia.

Para ampliar esta información ver Pazificopedia:

Fals Borda (2008) Orlando Fals Borda Sentipensante. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=LbJWqetRuMo>.

Escobar, A. y Botero, P. (2014). Sentipensar con los territorios y los pueblos en movimiento: la clave para la defensa de la vida. En: Manifiestos. Una palabra que es acción. Bogotá: Fundación Friedrich Ebert y su programa de comunicación para América Latina. pp: 44-50 <http://www.fesmedia-latin-america.org/uploads/media/Manifiestos.pdf>

Ontologías relacionales: cosmogonías o prácticas de existencia mundo vitales que desafían el fundamento epistémico dualista de la política moderna, de allí que la vinculación de los derechos sobre la tierra, los mares, los ríos, contribuyen a romper con la visión hegemónica de las ciencias que sustentan una realidad naturalmente ocupada por la economía y por la ciudadanía homocéntrica; por su parte, el Ubuntu amplía el Estado social de derecho en la necesaria coexistencia entre derechos humanos y no humanos. Para profundizar esta noción consultar pazificopedia: Escobar, (2014) Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia, Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana (Unaula). <https://drive.google.com/file/d/0B80tsoQLkZ4iNVdHU1N-JV0ZOMWc/view>

Re-existencia por su parte, nace a partir de las prácticas de comunidades negras en el Patía las cuales indican que las comunidades negras no sólo resistieron con sus prácticas cimarronas, sino también re-existieron proponiendo otros sistemas de vida diferentes al discurso de modernidad y progreso de la modernidad/colonial. Albán, narra esta historia desde las prácticas musicales, y las pedagogías de la re-existencia. Las comunidades se inventan cotidianamente la vida y de esta manera confrontan la única realidad establecida por el proyecto hegemónico que, desde la colonia hasta nuestros días, aminorando las culturas. La re-existencia desentraña formas organizativas, de producción, autonomías alimentarias, estéticas, compadrazgos que permiten dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose. La re-existencia apunta a lo que el líder comunitario, cooperativo y sindical Héctor Daniel Useche Berón “Pájaro”, asesinado en 1986 en el municipio de Bugalagrande en el centro del Valle del Cauca, Colombia, alguna vez planteó: “¿Qué nos vamos a inventar hoy para seguir viviendo?”. (Albán, 2009, 445). Albán – Achinte, A. (2009). Pedagogías de la re-existencia. “Artistas indígenas y afrocolombianas: Entre las memorias y cosmovisiones estéticas de la resistencia”, en *Arte y estética en la encrucijada descolonial* en: Mignolo, W. & Palermo, Z. Buenos Aires. Ediciones del Signo. Ver el concepto desde el minuto 25 en el video: Adolfo Albán Achinte (2015) Pedagogía de la reexistencia. Conferencia comentada por Francisco Perea: Pedagogía para la vida. Santafé de Bogotá: Uniminuto. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=gPa7QRkZdKE>

Comunalidad: des-jerarquización de las relaciones subordinantes entre cualquier esfera de la vida interhumanas y de los humanos con otras especies y con la tierra misma. Este término nace de las luchas de comunidades indígenas ilustradas en Oaxaca-México por Gustavo Esteva, Benjamín Maldonado y Arturo Guerrero Universidad de la Tierra, de igual forma, ver la relación de esta noción la palabra afrodescendiente: Sentipensar. Gustavo Esteva (2015) Para sentipensar la comunalidad. Bajo el Volcán, vol. 15, núm. 23, septiembre-febrero, 2015, pp. 171-186

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Puebla, México <http://www.redalyc.org/pdf/286/28643473010.pdf>

Para profundizar este concepto: Escobar (2016 en prensa) Autonomía y diseño. La realización de lo comunal. Popayán: Universidad del Cauca.

La renovada preocupación por lo comunal está en boga en los círculos críticos en América Latina, en los movimientos de transición en Europa interesados en la relocalización de los alimentos, la energía y la economía, en la defensa de los comunes y en las propuestas de ciudades en transición, entre otros”. Ver: Primer Congreso Internacional de Comunalidad. Luchas y estrategias Puebla, 26 al 29 de octubre de 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=HPZkfN1KZ6w>

Ubuntuismo: una de las filosofías ancestrales Surafricanas de tribus Xholu y significa dignidad que se constituye en tanto la dignidad de los otros seres. El Ubuntu ejemplifica la fina red de interdependencia con los demás seres humanos y con el resto de seres que co-crean el mundo. Los seres de la creación de dioses y las diosas africanos indican que la propia humanidad es atrapada y ligada a la de otras y otros seres que posibilitan la existencia: “Soy porque pertenezco”. La deshumanización de los africanos está asociada al nacimiento del capitalismo colonial que se puede observar en las más graves lesiones infligidas por la esclavitud: África perdió lo que los mercaderes de esclavos ganaron. No fue bastante importante cuántas vidas se perdieron en los viajes a través de los mares, lo que, si importaba, era que parte de la carga pudiera llegar a las costas.

Para ampliar esta información ir a: Mina, Charo; Machado, Marilyn; Botero, Patricia; Escobar, Arturo (2015) Luchas del Buen Vivir por las mujeres negras del Alto Cauca. Universidad Central/Iesco. Nómadas 43. pp: 167-183. Octubre de 2015. <http://www.ucentral.edu.co/images/editorial/nomadas/docs/43-10-Luchas-del-buen-vivir.pdf>

Colectivos, Movimientos y comunidades en resistencias en Colombia. Mina, Reseña capítulo 9 Mina, Charo; Machado, Marilyn; Botero, Patricia; Escobar, Arturo en: Botero, Patricia (Compilación y escribía) (2015) Resistencias: relatos del Sentipensamiento que caminan la

palabra. Manizales: Universidad de Manizales y organizaciones sociales en Colombia. <https://drive.google.com/file/d/0B80tsoQLkZ4iMEhDe-kw4bjhmNUE/view> En el

Apartheid el Sacerdote Desmond Tuto trae a colación este concepto haciendo énfasis en un contenido humanista africano. La cualidad del Ubuntu da a la gente la capacidad de recuperación y reparación a partir de la decisión de un pueblo que vindica su cultura como posibilidad de existencia, permitiendo sobrevivir y sobresalir a pesar de todas las maneras en que ha sido deshumanizado. Una persona con Ubuntu es bienvenida de manera hospitalaria, cálida, generosa y dispuesta a compartir, porque el sentido de colectividad en la filosofía Ubuntu indica que una persona se sabe disminuida cuando las demás personas son humilladas, oprimidas, explotadas o aminoradas. En las luchas contra el Apartheid Nelson Mandela retoma los principios de la filosofía Ubuntu para la reconstrucción de la historia africana que le dio base a la Comisión para la verdad y la reconciliación en Sudáfrica que se sustentó en la reparación “una persona es a causa de los demás” consolidando la nación del arco iris que podríamos describir como una nación capaz de construir una democracia intercultural.

Anota otras palabras con sus sentidos vitales, significados registrados en escribanías, textos escritos y audiovisuales que posibiliten construir un marco teórico desde las Teorías socioterritoriales en movimiento en la casilla.

Ver: <https://buenvivirafro.wordpress.com/2017/01/30/glosario/>

Anexo 3. Significado de Re-existencia en Adolfo Albán Achinte

En *Sabor, poder y saber: Comida y tiempo en los valles afroandinos de Patía y Chota-Mira* /– Popayán: Universidad del Cauca, 2015

Es importante considerar que tanto los pueblos indígenas como los pueblos africanos esclavizados, no solamente resistieron al poder dominante, sino que, por el contrario, desarrollaron formas altamente creativas para continuar inventándose la existencia⁶³ incluso por fuera de los marcos legales, pero también jugando con el sistema establecido. Tanto en el pasado como en el presente, estos pueblos y comunidades mantienen y desarrollan esas formas de producción de existencia cotidianamente; a este acto lo he denominado re-existencia. (Albán; 2015, 21)

La importancia de abordar el estudio de estas gastronomías está mediada por la necesidad de visibilizar positivamente procesos sociales, territoriales, históricos y socioculturales que requieren –desde miradas interdisciplinarias– ser tratadas en su complejidad y ubicar los saberes/sabores como sistemas de creación de re-existencia y de decolonización. (ibíd, 26)

Pensar entonces una gastronomía cimarrona como una práctica libertaria de los negros y las negras patianas y choteños, nos puede llevar a considerar que esa forma de re-existencia se configuró como un espacio de mantenimiento de prácticas que fueron discurriendo en el tiempo como espacio de autonomía por la existencia. (ibíd., 32)

Asumir la categoría de *habitus* y hablar de *habitus cimarrón* ofrece otra manera de analizar cómo las prácticas sociales de re-existencia fueron siendo incorporadas en el proceso de crecimiento de las nuevas generaciones de cimarrones. (ibíd., 33)

La re-existencia, vista como una conducta incorporada que prescinde de intereses estrictamente pensados, se puede observar a la luz de los esquemas prácticos de percepción, que son los que generan nuevas prácticas, es decir, las elecciones efectuadas por los agentes sociales. Muy segu-

⁶³ Las negritas son mías.

ramente, el sentimiento o las actitudes anti-coloniales, no necesariamente tuvieron que ser ‘enseñadas’ formalmente, sino que pudieron haber sido incorporadas inconscientemente por los descendientes de los primeros habitantes, tanto de los palenques como de las haciendas. La comida puede dar cuenta de prácticas desarrolladas al margen de las imposiciones del señor hacendado y de las raciones de alimentos que semanalmente estaba obligado a proveer a sus esclavizados. 33

Propongo la noción de *habitus cimarrón* para señalar las prácticas culturales incorporadas por las generaciones de cimarrones en el valle geográfico del río Patía, que les permitió vivir en condiciones de libertad y plantarse como una cultura de re-existencia al sistema colonial esclavista. (ibíd., 33)

El camino de la re-existencia y la (de)colonialidad del sabor (ibíd., 39)

En una nota a pie de página dice: La re-existencia la concibo como las formas de re-elaborar la vida auto-reconociéndose como sujetos de la historia, la cual es interpelada en su horizonte de colonialidad como lado oscuro de la modernidad occidental y reafirmando lo propio sin que esto genere extrañeza; revalorando lo que nos pertenece desde una perspectiva crítica frente a todo Sabor, Poder y Saber aquello que ha propiciado la renuncia y el auto-desconocimiento. Con esta categoría me refiero específicamente a la necesidad de analizar desde otra óptica los procesos de emancipación y lucha de los pueblos afro, desde el mismo momento en que fueron esclavizados y traídos a América hasta nuestros días. Mi argumento es que se puede pensar que los y las esclavizados no solamente resistieron enfrentándose al sistema esclavista hacendatario y minero, como formas de explotación para contener su poder, sino que fueron configurando una forma de existir particular, con un proyecto de vida y sociedad que se puede rastrear en comunidades como la afropatiana en el valle del Patía, al sur del departamento del Cauca. Los negros lucharon por la libertad y en esa lucha desarrollaron formas de existir, es decir, de estar en el mundo en condición de sujetos, y no solamente resistir en condición de esclavizados, libertos o cimarrones. En este sentido, hay una

diferencia sustancial en la mirada para poder darle un valor diferente a las luchas y levantamientos de los negros, pero también a sus procesos de configuración de sociedades. La re-existencia implica entonces vivir en condiciones 'otras', es decir, en procesos de adaptación a un medio hostil en diversos sentidos y a un poder colonial que intentaba a toda costa reducirlos y mantenerlos en su condición de 'cosas' y/o mercancías.

Es en la construcción de las subjetividades negras en donde construyo la categoría de re-existencia, es decir re-elaboración de la vida en condiciones adversas, intentando la superación de esas circunstancias para ocupar un lugar de dignidad en la sociedad, lo que ubica la re-existencia también en el presente de nuestras sociedades racializadas y discriminadoras (ibíd. 27)

La comida adquiere sentidos simbólicos y políticos, convirtiéndose en factores tanto de resistencia como de re-existencia, en la medida que propicia formas de vida particulares y maneras de relacionarse con la tierra mediante sistemas de producción que se articulan, a nivel cósmico, con las fases de la luna, y a nivel lúdico, con las festividades que se constituyen en tiempos liminares. (ibíd. 40)

Así las cosas, me propongo evidenciar las dinámicas gastronómicas en las que estuvieron involucrados negros y negras patianas, entendidas como *luchas de re-existencia*, en procura de reconocer que más allá de la necesidad de la libertad, estaba de por medio la necesidad de la existencia. (ibíd. 50)

Considero que, si bien fueron sociedades en guerra, esta no se limitó a la lucha por la simple existencia, sino a la re-elaboración de la existencia en condiciones de dificultad, pero también de organización cultural y política, mediante el conocimiento profundo de su entorno natural y la capacidad de movilización al interior de este. A esta actitud de vida es la que denomino re-existencia. Esto dio como consecuencia unas maneras de ser, estar, pensar, hacer y sentir que he denominado *habitus cimarrón*, en el sentido en que las prácticas contrahegemónicas realizadas de diversa manera crearon en la disposición de estos sujetos patianos una *condición*

de existencia de interpelación y confrontación a los poderes, al igual que de negociación para alcanzar mejores condiciones de vida. (ibíd. 54)

Desde esta perspectiva las luchas territoriales, simbólicas y gastronómicas de las comunidades me permiten considerar que no solamente fueron de resistencia al poder colonial o al modelo hacendatario, sino que fueron luchas de re-existencia, en la medida en que estaban reconfigurando la vida, superando las adversidades y construyendo complejos sistemas socioculturales en los cuales la comida evidentemente ha jugado un papel fundamental para el mantenimiento de la existencia y para la reproducción de la cultura. (ibíd. 109)

¿Es necesario concluir...?

Los valles interandinos del Patía al sur de Colombia y del Chota-Mira al norte del Ecuador, han sido fundamentales en la historia de estos dos países, en tanto que con el establecimiento de las haciendas ganaderas y cañeras –respectivamente– se utilizó mano de obra de esclavizados negros, pero también de personas libres formando enclaves económicos de significativa importancia en la época colonial. La presencia de cimarrones en estas dos regiones le dieron a estos valles una particularidad relevante, por cuanto permitieron configurarlos como zonas de resistencia y re-existencia. (ibíd. 279)

Finalmente, las luchas de re-existencia dieron como consecuencia una gastronomía cimarrona que configuró una geopolítica gastronómica para estos dos valles interandinos. En este sentido, la comida se convierte en un factor decolonial importante, puesto que les permitió a estas comunidades construir una autonomía gastronómica que se fragiliza hasta ponerse en riesgo a partir del proceso modernizador del campo al que fueron impulsadas estas comunidades iniciando el siglo XX. (ibíd. 286)

Anexo 4. Neologismo

De neo-, el gr. λόγος lógos 'palabra' e-ismo.

1. m. Ling. Vocablo, acepción o giro nuevo en una lengua.
2. m. Ling. Uso de neologismos.

Un **neologismo** puede definirse como una palabra nueva que aparece en una lengua, o la inclusión de un significado nuevo en una palabra ya existente o en una palabra procedente de otra lengua. La creación de neologismos se produce por modas y necesidades de nuevas denominaciones. Desde el punto de vista del purismo, hay neologismos innecesarios, como los que alargan las palabras convirtiéndolas en *archisílabas*, pero también hay otros neologismos necesarios como por ejemplo "bonobús" o "sero-positivo". Hoy en día, los medios de comunicación son los principales propagadores de los neologismos y de los préstamos lingüísticos. Algunos de estos términos tienen una vida efímera.

Qué es Neologismo:

Como neologismo se conoce un vocablo, una acepción o un giro nuevo que es introducido en una lengua, por necesidad o por moda. La palabra, como tal, se compone con el prefijo *neo-*, que indica la cualidad de 'nuevo'; el vocablo griego λόγος (lógos), que significa 'palabra', y el sufijo *-ismo*.

Los neologismos surgen debido a la necesidad de designar nuevas realidades, objetos o conceptos que empiezan a formar parte, en un determinado momento, del universo lingüístico de un idioma.

Los neologismos suelen ser introducidos a través de los lenguajes especializados, principalmente los de tipo científico y técnico. También la tecnología, con sus avances y descubrimientos, contribuye con esto. Por su parte, los principales difusores de los neologismos son los medios de comunicación.

Hay neologismos que, a consideración de muchos, son innecesarios, pues bien existen vocablos en la propia lengua para reemplazarlos, como

por ejemplo 'teléfono inteligente' en lugar de *smartphone*. Mientras que también los hay que son sumamente necesarios, como disco duro, laptop, etc.

Por otro lado, es importante apuntar que las palabras compuestas de la propia lengua, como los aumentativos, diminutivos, superlativos, adverbios terminados en -mente, así como palabras formadas con el prefijo ex-, o abreviaturas, no deben ser considerados como neologismos.

Formación de neologismos

Los neologismos pueden formarse de distintas maneras. Principalmente, surgen por composición, por derivación, como préstamo de otras lenguas o por mera invención o creación popular, entre otras.

- Por composición: son palabras que se forman a partir de la unión de dos o más vocablos previamente existentes en el idioma. Por ejemplo: multiárea, ecosocialismo, ciberterrorismo, eurorregión.
- Por derivación: son las palabras que aparecen como derivación de los neologismos. Así, por ejemplo, de chat se derivarían chatear, chateo.
- Por parasíntesis: son aquellos vocablos que combinan la composición y la derivación al mismo tiempo. Por ejemplo: pordiosero, clasemediero.
- Por acronimia: son aquellas palabras que se forman con las iniciales de varias palabras. Por ejemplo: ovni, que proviene de las siglas de Objeto Volador No Identificado (OVNI).
- Por préstamo: son palabras de otras lenguas que adaptamos a nuestra lengua para designar nuevas realidades: fútbol, güisqui, laptop, blog, hipertexto.

<https://www.significados.com/neologismo/>

Tabla 1

Recurso neológico	Procedimiento	Neologismos resultantes
Cultismo	Provenientes del griego o del latín	<i>Fatum, praxis</i>
Composición	Lexema + lexema	<i>Cosmovisión, clasemedios, electrooxidación, espectrofotométrico, tardonángara.</i>
Derivación	Lexema + morfema	<i>Revolvedor, canificar, reflexibilidad, perreificación, civilizatorio, positividad, creacional, canofilia</i>
Nueva palabra. Unidades léxicas compuestas, altamente especializadas	Afijación	<i>Alógicos, Adanzone, sobrecrecimiento, re-semantización, ficcional, voltametría, plurisignificativo, contraelectrodo, cronoamperometría, geodidáctica, microaerofílica, , refiguración, dialógicamente, protonada, neoconservadores, psicoeducativo pretratamiento, electroactiva, gestáltica</i>
Préstamo	Adaptación	<i>Bagaje, hesitaciones, soportado.</i>
Calco	Copia de extranjerismos	<i>Software, voucher, raggee , confort, diskjocjey</i>

Fuente: Elaboración propia, con base en los autores citados.

Se escribe: Neologismo, no neologismos, neolojismo, neologizmo o niu-logismo

Capítulo 3.

Prescindir de conceptos de objetividad y objeto en la epistemología de Hugo Zemelman

Yo era un prisionero de la academia en *Horizontes de la razón I*, estaba en el Colegio de México, ese era mi interlocutor, es la ciencia social dura, funcionalista, estructuralista. Ese era mi ambiente y, además, fue mi espacio de formación... y ese texto es una reacción a ello. El primero que captó la disidencia (yo mismo no me había dado cuenta), fue Enrique de la Garza, que fue alumno mío en el Colegio me dijo, “mire Ud. Está rompiendo con algunas cuestiones muy severas de método científico de las ciencias sociales, como por ejemplo con el método hipotético deductivo”. Yo al hacerlo no me di cuenta que estaba rompiendo con la hipótesis. Hay un elemento inconsciente muy fuerte.

Hugo Zemelman. 2012

En este capítulo me propongo hacer un reconocimiento a la perspectiva epistemológica de Hugo Zemelman, pero también hacer una problematización y crítica respecto de algunos de los conceptos que conserva del pensamiento tradicional heredado, a pesar de que, a mi parecer, pudo prescindir de ellos. Con todo, creo que los mantuvo por convicción, y porque consideraba que era necesario mantener el aval del discurso de la institución académica; pues se trata de conceptos en los que por más de doscientos años los científicos ilustrados se habían fundamentado, dis-

cursivamente, para el deslinde con la narrativa de las ideologías religiosas, en tanto creencias que no tenían más explicación que la racionalidad divina y sobrenatural.

Los conceptos e ideas a los que atiendo aquí para problematizar fueron puntos de debate y cuestionamiento que durante algunos años sostuve con Zemelman, en el marco de los diferentes seminarios que él impartía, así como en las reuniones que tuvimos con él como grupo de reflexión. Específicamente los puntos de debate se centran con respecto a los conceptos teóricos de objetividad y objeto, que subyacen al uso de categorías de pensamiento como Realidad y Subjetividad; y que se desplegaban en torno del discurso positivista desde hace muchas décadas y hasta la actualidad, con un supuesto estatus de soporte para calificar el carácter de cientificidad, y muchas veces de verdad, cuando sólo se trata de un recurso retorico ante la incapacidad de desplegar el pensar crítico y problemático. Más aún, la forma en que se rehúye afrontar, con intenciones de negar, el papel activo del sujeto en la creación y producción de Realidad a través del despliegue de su Subjetividad, era y sigue eludido a través de un uso instrumental de conceptos como los de objetividad y objeto de investigación, precisamente porque “permite” eludir la problemática siempre presente en cualquier investigación, es decir donde están implicados sujetos que a través de su práctica y su hacer cotidiano producen la Realidad histórico-social.

Entonces, al hacer un recorrido sobre una parte de su obra, reconozco y reivindico los aportes que para la epistemología crítica hace Zemelman; y cuestiono el uso de los conceptos de objeto y objetividad, pues los considero innecesarios para el caso de su epistemología.

En esta perspectiva, exploro cómo se puede configurar una serie de criterios metodológicos para la investigación retomando la categoría de Subjetividad, entendida en todas sus dimensiones como bio-psico-social-histórica. Y en ello se encuentra uno de los problemas fundamentales para dilucidar la problemática que enuncio en el sentido de que es un simple recurso retorico la exigencia del uso de las nociones de objetividad para validar sin pensar, sin problematizar ni criticar cualquier “objeto de

estudio”, es decir, sin hacer la menor elaboración y construcción de un problema de investigación. Y esto lo hago en mucho, en concordancia con la perspectiva epistémica de Zemelman.

En este sentido ratifico la pertinencia de tomar en consideración lo que es un elemento fundamental, imprescindible, en los procesos de investigación: la centralidad del Sujeto y el Problema, como elemento radical, es decir, que va a la raíz de lo que implica el investigar; y que ha sido permanentemente abordado en esta colección de *Pensamiento Crítico y Cuadernos de Metodología*.

Otro elemento o dispositivo de la reflexión que sugiero se atienda es que cuando considero al sujeto en toda su complejidad bio-psíco-histórico-social, nos exige prestar atención a cómo dejamos fuera de dicha complejidad la dimensión psíquica, es decir, que no se ha tomado en cuenta y hasta se niega. Por lo mismo, no veo necesario contra-argumentar desde la lógica racional positivista o estructural funcionalista que de por sí la desconoce, pues me parece que será más importante hacer la problematización, cuestionamiento y crítica, en el contexto de la discusión que tenemos entre quienes nos colocamos desde la epistemología crítica, y para el caso, debatiendo con la forma en que Zemelman reconoce y desconoce la dimensión psíquica de la Subjetividad y cómo ello repercute en lo que realmente significa y trae consigo la totalidad del despliegue del hacer del sujeto al generar la realidad social-histórica.

Lo ético-político sería un tercer elemento o dispositivo de problematización que estará presente a lo largo de este capítulo, es además una cuestión que atraviesa toda la reflexión y perspectiva epistémica en Zemelman. Lo estaré retomando para insistir en lo imprescindible que es para la configuración y articulación de los diferentes preceptos metodológicos que encuentro en su propuesta epistémica, que empieza a esbozar desde 1979 en aquellas conferencias que fueron publicadas como libro en 1983.

Lo que presento en este capítulo se contiene en lo fundamental en una serie de ensayos que a manera de guías de trabajo presente durante las sesiones de un seminario que realizamos en 2013. Ahí tuve la oportunidad de discutir con otros colegas que también formaron parte del grupo de

reflexión de Guadalajara que durante varios años dialogamos con Zemelman en torno a su obra. Este seminario se llamó *Seminario Permanente de Epistemología y Pensamiento Crítico*; fue una iniciativa de un colectivo de profesoras y profesores de la Universidad de Guadalajara⁶⁴. La perspectiva que nos planteamos advertía que “nos colocamos desde la necesidad de articular el trabajo académico, de investigación y docencia” y tenía como propósito convertirse en un “espacio de autoformación y reflexión colectiva del pensamiento crítico tanto en el campo de la epistemología como en el de la teoría crítica”. Uno de sus objetivos fue hacer una discusión problemática con la obra de Hugo Zemelman Merino respecto de la necesidad de un pensamiento político concreto.⁶⁵ En este sentido, nos planteamos “reconocer tanto la discusión metodológica en el abstracto teórico como la discusión que sujetos concretos hacen respecto de su

⁶⁴ Los profesores que elaboramos el diseño de este seminario teníamos el antecedente de trabajo colectivo, durante cinco años, en el Seminario sobre Movimientos de Resistencia, Sujetos y Prácticas (la experiencia de este seminario se puede conocer en el Cuaderno de Metodología No. 3) donde participaban mayoritariamente integrantes de colectivos que éramos parte de la iniciativa zapatista que convocó la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. En la propuesta inicial del Seminario Permanente de Epistemología y Pensamiento Crítico, teníamos pensado abordar “la obra de algunos pensadores de nuestro tiempo que han contribuido en la configuración de una perspectiva que tienen al sujeto y la autonomía como centralidad”, sin embargo solo llegamos al estudio de la obra de Hugo Zemelman durante tres semestres y el seminario se disolvió, y tampoco se logró terminar la investigación que este grupo se había propuesto junto con Zemelman a pesar de que se elaboró un importante proyecto que seguramente será dado a conocer con sus resultados ya desde las investigaciones de cada investigador(a).

⁶⁵ Hugo Zemelman, había fallecido recientemente y este primer año de seminario fue dedicado a la revisión crítica de su obra como nuestra manera de rendirle homenaje. Nuestra relación con él inició hacía quince años, a finales de los años noventa del siglo XX, en los seminarios de epistemología realizados en el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara, cuando fue invitado como Profesor Huésped y continuó con nuestra participación en los Círculos de Reflexión Latinoamericana y los Encuentros Latinoamericanos organizados por el Instituto de Pensamiento y Cultura en América Latina.

perspectiva epistémica y política como tales, en el contexto de su lucha y resistencia anticapitalista”; el seminario era parte del proceso de investigación colectiva que sostendría un colectivo en el que Zemelman estaba involucrado con respecto al proyecto colectivo de investigación del grupo.

Quiero advertir que para este ejercicio no se consideró la totalidad de su obra escrita que abarca más de tres decenas de libros. Aquí sólo retomamos sus libros que abarcan su pensamiento expresado entre 1979 y 2012. Así, el primer libro que tomo como punto de partida para esta reflexión es *Historia y política en el conocimiento (Discusión acerca de las posibilidades heurísticas de la dialéctica)*⁶⁶. En este libro se contienen ideas fundamentales de la *Epistemología Crítica* de Hugo Zemelman, también nombrada por él como *Epistemología del presente potencial*⁶⁷.

Cabe señalar que en toda mi discusión se encuentra como elemento central mi diferencia con respecto a la idea de *Subjetividad*, de lo cual se deriva también la crítica al uso de conceptos como objeto y objetividad. En este sentido, siempre cuestioné que la perspectiva de Zemelman no contemplaba la dimensión psíquica de la subjetividad del sujeto, del cual se desprendía el que siguiera conservando el uso de la idea de objetividad. De hecho, fue motivo de la última discusión que tuve con Zemelman, algunas semanas antes de morir, pero fue una discusión que durante varios años fue motivo de debate. Recuerdo que en esta última discusión me dijo que ya estaba resuelto el problema que tanto demande respecto de la

⁶⁶ Zemelman Merino, Hugo. 1983. *Historia y política en el conocimiento (Discusión acerca de las posibilidades heurísticas de la dialéctica)*. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie Estudios: 71), 89p. Este libro es la transcripción, compilación y presentación, realizadas por María Ángeles Lizón Ramón, de las intervenciones de Hugo Zemelman en el primer seminario *Problemas teórico-metodológicos en la formación de científicos sociales*, realizado en abril de 1979.

⁶⁷ Cabe señalar que un primer ejercicio de discusión problemática con algunos textos de Zemelman lo realice en conjunto con Rocío Salcido Serrano, el cual está contenido como Adenda en el libro *El problema y el sujeto en la investigación*. Editado por la universidad de Guadalajara en 2016.

falta de atención a la dimensión psíquica de la subjetividad, refiriéndose a su libro de *El Ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana*. Pero en ese momento más que acercarnos en el punto problemático de la subjetividad, nos alejamos aún más, pues refuté que la forma en que había abordado el factor psíquico de la subjetividad en dicho libro carecía del aporte sustancial que había hecho Freud, Castoriadis, Piera Alaunier, entre otros, y que no era suficiente el que hubiera dicho en su libro que había sido Freud quien primero abordó este problema, pues lo que hizo en su libro, fue tomar como base de su análisis las aportaciones de Víctor Frankl, quién como psicoterapeuta escribió algunos libros respecto de su experiencia en los campos de exterminio nazis, en los que concluía que “muchos presos cuando salieron del cautiverio tenían la convicción de haber aprendido no temer a nadie más que a dios. Para ellos el cautiverio fue una ganancia” (Frankl, 1959; citado por Paramo; 145, 2006), es decir la perspectiva de la religión como repetición que elabora los traumas y conflictos históricos y sociales (Páramo, 2006). Con lo cual, desde mi punto de vista, se vulgariza de manera extraordinaria lo que representa la realidad psíquica como dimensión de la subjetividad pues se tiene como perspectiva la esperanza en la vida después de la vida, es decir la eternidad.

Con todo, en la forma que Zemelman inicia el tratamiento de la idea de subjetividad y sujetos sociales siempre está una constante en su abordaje teórico y epistémico: centralidad del análisis social como análisis del presente desde una noción de realidad siempre como despliegue de la subjetividad de diversos sujetos sociales, ello lo fundamenta con base en una serie de premisas epistémicas y ético-políticas que me permito seleccionar del libro en cuestión:

1. La necesidad de conciencia histórica y reconocer al sujeto situado: la conciencia histórica -como capacidad del sujeto de colocarse ante sus circunstancias-, remite a la posibilidad de dar cuenta del movimiento interno de la subjetividad hacia una postura en la que el sujeto busque ampliar sus perspectivas de ser un sujeto plenamente humano cons-

truyendo esos espacios, manifestando en su hacer-conocer una postura ética y política.

2. La historia como experiencia, o sea *de la historia a la política*, lo cual implica que lo político no se restringe al poder; necesario tratar de entender la política como “proceso de construcción de proyectos en el contexto de las contradicciones sociales; se trata de la “articulación dinámica entre sujetos, prácticas sociales y proyectos, cuyo contenido específico es la lucha por dar una dirección a la realidad en el marco de opciones viables”.
3. Historicidad, subjetividad y despliegue: Importante comprender las formas de relacionamiento de un fenómeno con otro(s) a partir del análisis de los diferentes niveles espacio-temporales; por tanto, es precisa la reconstrucción de las secuencias (relaciones entre fenómenos o dimensiones en un mismo momento o en diferentes momentos pues “los procesos históricos son procesos transcoyunturales [] en otras palabras, la historicidad como secuencia de momentos”).
4. Apropriación del presente y totalidad: totalidad como fundamento para organizar el conocimiento; totalidad concreta que permita delimitar campos de observación que vayan más allá de la lógica de la explicación. “El presente debe ser un segmento que permita captar la realidad como articulación de niveles heterogéneos respecto de esta articulación entre diferentes ritmos temporales y escalas espaciales, situación a la que denominamos objetivación de los fenómenos de la realidad”.
5. Necesidad de utopía y sentido del conocimiento: Todo proceso de construcción de conocimiento parte de dos cuestiones centrales, la primera es la idea de futuro, -horizonte utópico- implícita o explícita, que no responde a la pregunta del ¿hacia dónde?, sino a la de ¿desde dónde?; la segunda cuestión se relaciona con la pregunta de ¿para qué?, que se vincula con el sentido del conocer.
6. Movimiento del sujeto y análisis de coyuntura: Necesaria una comprensión no estática de la realidad, de sus ritmos temporales; importante captar el dinamismo de los procesos de la realidad social (ritmos de despliegue de la subjetividad).

7. Potencialidad y construcción de futuro hoy: sobre el reconocimiento del campo de opciones posibles de viabilizarse y el horizonte utópico contenido en los proyectos que portan los sujetos.

Esta serie de premisas que considero fundamentalmente epistémicas fueron expresadas en las conferencias que Zemelman impartió en 1979, y dejaron la base y el embrión fundamental de lo que con el tiempo se convertiría en su propuesta epistémico-metodológica. Como se podrá apreciar, ahí sostiene que el pensamiento crítico sería un pensamiento no abstracto, un pensamiento no ‘apriorístico’, por lo cual la crítica persigue reconocer la determinación del pensamiento abstracto. Así, asevera, que una cosa es pensar que la teoría en sí misma cumple una ‘función crítica’, y otra distinta ‘el uso crítico’ de esa teoría crítica (Zemelman; 1983, 64).

Problematización y crítica de los conceptos de objetividad y objeto
Tomémosle la palabra y arriesguemos a problematizar algunos de sus planteamientos, aun sabiendo que algunas de sus ideas pudieran matizarse. Con todo, y sin tener ninguna objeción en tomarlos como preceptos epistémico-metodológicos válidos, me permito algunos cuestionamientos que me parecen pertinentes para problematizar y criticar específicamente **el uso que hace de las nociones de objeto y objetividad.**

La discusión inicial que se plantea en este libro es acerca de la diferencia entre explicar lo que se conoce y aprehender respecto de lo que aún no se sabe, es decir **“la aprehensión de lo real y la organización interna del pensamiento”** (ibíd. 20) cuando se plantea comprender la realidad como totalidad concreta en movimiento, sin que ello signifique que el pensamiento asuma la misma forma del movimiento de lo real (ibíd. 21) y tomando la idea de totalidad como criterio epistemológico para dar cuenta de la articulación de las dimensiones de lo real. Dicho de otro modo, **“distinguir entre la función de pensar y la de saber,”**⁶⁸ en el sentido

⁶⁸ Las negretitas son mías.

de que aquella no se subordina a ninguna función de explicación, previamente establecida” (ibíd. 60).

La primera idea problemática que podríamos cuestionar es que Zemelman plantea que **“la totalidad concreta es la realidad objetiva como contenido de pensamiento”** Aunque advierte que lo plantea “en tanto principio que sirve de base a la consistencia interna del pensamiento” (ibíd. 23).

Una segunda idea problemática es que apunta que “la dialéctica como relación de aprehensión incluye al proceso de reconstrucción de lo real a **través de la determinación-construcción del objeto** el cual define el campo de especificidad necesaria para la construcción teórica particular con su propia comunicación de contenido, momento propio del pensamiento lógico” (ibíd. 42).

Con todo, no pierdo de vista que reivindica más adelante que habrá que “subordinar la función de explicación a la de aprehensión” y que “aprehender a la historia no como proceso histórico-natural, sino como construcción y desenvolvimiento de los proyectos” (ibíd. 42), de acuerdo con lo que reivindica a lo largo de su obra, y en la que siempre reconoce a los sujetos en conflicto, “que es la esencia dialéctica de lo político” (ibíd. 43).

Un segundo precepto que plantea es **la exigencia de “reaccionar frente a cierta inercia del pensar condicionado por estructuras de categorías dadas, que pierden la capacidad de abrirse frente a la realidad infinita a través del asombro”** (ibíd. 25), cuestión que no significa dejar de pensar con categorías sino privilegiar la aprehensión antes que la explicación de lo dado. Y que **aprehender vincula la praxis que implica un conocimiento concreto, así como la potencialidad que conlleva la acción política de los sujetos**. De ello desprende una epistemología que resulta de ciertos criterios constructores de la práctica.

Ante esto encuentro una idea problemática cuando Zemelman afirma que dichos criterios sirven para resolver el paso de la aprehensión a la conceptualización mediante lo cual opera la transformación de la objetividad en praxis, así concluye que **“la praxis sea, en esencia, la misma apropiación de lo objetivo”** (ibíd. 28).

Un tercer precepto es la necesidad del vínculo entre conocimiento y política, en la perspectiva de apropiación de la historia tanto en el conocimiento como en la práctica, considerando que tanto en el conocimiento como en la política “está contenida la idea de presente como conjunción entre lo dado y lo dándose, coyuntura y periodo”. En tanto, “lo dándose como subjetividad” que orienta la aprehensión de lo real y la política como despliegue de la subjetividad “capaz de activar la realidad... El conocimiento es tal solamente si es praxis, esto es, en tanto totalidad activada... donde el proceso de conocimiento tiene lugar a través de la praxis” (ibíd. 29). Así, la epistemología desde esta perspectiva genera “conocimiento reconstructor de lo real como campo de posibilidades”, de modo que “el conocimiento por sí mismo reconoce una potencialidad de activar a la totalidad histórica en virtud de su esencia política”.

En estos preceptos hace uso de la idea de objetividad y de objeto, que considero innecesario utilizar, incluso a pesar de que más adelante sostiene que “las diferentes opciones de acción, según la naturaleza de **los objetos susceptibles de construirse**. (En tanto que) **el objeto, por consiguiente, modifica su relación con la teoría** ya que cumple la función de delimitar a lo teórico al interior del campo de posibilidades” (ibíd. 31). E incluso a partir de lo anterior cuestiona que en lugar de que “El objeto sea el resultado de las hipótesis que devienen de la teoría, es la teoría la que deviene en función del objeto en tanto que éste concreta-teóricamente al campo de posibilidades reconocibles... de lo real” (ibíd. 31).

Ante todo, esto que por lo demás está sumamente elaborado y trabajado, quiero arriesgar una propuesta que pareciera muy sencilla, el que simplemente **se haga el ejercicio de sustituir la noción de objeto por la de Sujeto y/o problema, según sea el caso del tipo de uso que se le dé, como producto o como producente del despliegue de la subjetividad**. Esto sería una configuración que me permite entrar a problematizar desde los propios preceptos que plantea y propongo adquieran otro sentido, uno en el cual podemos prescindir del uso de los conceptos de objeto y objetividad que se han venido arrastrando desde que se implantó la hegemonía del positivismo científico, y que, hasta la actualidad, son dos de

los conceptos que gozan de mayor uso y que se utilizan para justificar de manera vulgar lo que se supone es y lo que no es verdad científica, y esto lo digo pensando sobre todo en el ámbito de la academia universitaria, donde incluso se han convertido en un recurso instrumental y racional para no pensar ni admitir otras *formas de hacer pensante* con perspectiva epistémica no positivista.

Con esta sencilla propuesta que planteo, de hacer el ejercicio de **sustituir ahí donde dice objeto colocar el concepto de sujeto y donde dice objetividad colocar el de subjetividad**, haciendo las debidas especificaciones de adecuación del relato de que se trate, se podrá observar, como en mi caso ocurrió, que al sustituir los términos conceptuales, sólo se alteraba la perspectiva y daba mayor contundencia al **vincular el conocimiento de lo dado y lo dándose como subjetividad desplegada** que aquí expongo como tal, más aún, le da mayor articulación y coherencia a los tres preceptos del propio discurso teórico-epistémico que aquí expongo de Zemelman, incluso lograría una mayor contundencia en el debate contra el positivismo y el estructural-funcionalismo; sin embargo, todo indica que él creía en la pertinencia de utilizar la idea de objeto de un modo que, visto desde la actualidad de su pensamiento (casi 35 años después), podemos reconocer que se refiere a lo hecho por el sujeto; pero por supuesto ésta es una interpretación que le doy a su discurso conceptual, pero que, por otra parte, considero que al seguir usando el concepto de objetividad y objeto solo es una concesión gratuita al discurso academicista del positivismo.

Así, al utilizar la noción de objeto, Zemelman podría haber sido una concesión a la academia institucional, aunque y a pesar de que insistía en que se trata de la “objetivación” de lo real concreto. Pero me queda una duda, cómo se puede conceder en general esta forma de nombrar lo real concreto con el concepto de realidad objetivada sabiendo la historia y la genealogía del concepto de objetividad y sobre todo la centralidad que tiene para el positivismo como dogma científico universal en la academia; así, no se puede conceder que la intención de considerar lo real concreto como totalidad compleja y articulada, se pueda conceptualizar como objetividad u objetivación. Y menos aún si lo que es hegemónico

en el discurso científico académico es lo que el positivismo implantó, en donde lo objetivo y la objetividad sólo se sustenta básicamente en lo evidente, observable, descriptible, comprobable en tanto medible.

Cabe mencionar que, en algunos escritos del 2012, vuelve a utilizar las nociones de objeto y objetividad, y no veo necesidad de que haya reactivado dichas nociones, y mucho menos que siguiera concediendo (si es que de eso se trataba), lo que ya había trabajado y desplegado de manera más completa en su idea de sujeto y de subjetividad, en tanto despliegue de la creación humana a través de la práctica. La pregunta es, por qué siguió concediendo a la noción de objetividad un carácter fundamental. Y menos me parece pertinente el uso de esos conceptos si más adelante sostiene que

“La dialéctica, a través de la crítica, es un modo de captación racional de lo real. Captación que opera mediante el procedimiento de reconstruir a la totalidad histórica como totalidad concreta del pensamiento a lo dado-determinado, pensándolo desde lo posible como lo indeterminado susceptible de incluirse... mirando hacia lo potencial” (ibíd. 35).

De hecho, es esta última idea la que me anima a plantear una problematización crítica cuando más adelante sostiene que “del proceso de **aprehensión cuya expresión metodológica es la construcción del objeto**” (ibíd. 35), ratifica que “**la realidad como forma de objetividad**”, puede ser reconocida como forma de razonamiento (ibíd. 38).

Ciertamente también alude a que descubrir lo real más allá de su apariencia estructurada en lo dado, abarcándola en toda su potencialidad, no se reduce a la forma del razonamiento, **sin embargo, me sigue pareciendo innecesario el uso del concepto de objetividad para nombrar a lo concreto-real y la pregunta problemática que hago es ¿por qué y para qué es necesario calificar de objetividad a la forma de la realidad como parte de lo real concreto? Lo mismo respecto del concepto de objeto cuando claramente podemos simplemente sustituirlo en el propio discurso de**

Zemelman con el de Problema, es decir, la construcción del problema de conocimiento.

Veamos otra idea digna de nombrarse precepto epistémico, en el cual expresa que “la praxis social tiene una función activa como nexo articulador entre los diferentes niveles de la totalidad histórica (ibíd. 45) ... donde la totalidad histórica significa especificar las relaciones entre los niveles de la totalidad en un momento dado”, es decir en un momento histórico concreto en el que un sujeto social, con el despliegue de su hacer político, crea lo real histórico-social. Y complementa con la categoría de que “la política como la determinación de lo que hay de ‘futuro’ en el presente... o potencialidad del presente... (o) cómo es que la totalidad histórica se concreta en un presente es lo propio de la política en tanto determinante de esa concreción” (ibíd. 47).

Con este precepto bien podríamos configurar lo que él denomina “el problema de la relación teoría-método”, haciendo énfasis en cómo se da esa relación reivindicando que “el problema del método es el del uso de categorías dialécticas en función de objetos específicos, lo que supone un uso crítico de la teoría que rompe con la formalidad teórica” (ibíd. 79). Pero, aún a pesar de eso, **sigue ofreciendo la idea clásica de que una categoría teórica da cuenta de objetos**, y, suponiendo que incluso alguna categoría muestre la complejidad de donde se pueda reconocer a dichos objetos, no significa que un objeto pueda dar cuenta de dicha complejidad o de algún aspecto de la realidad más allá de objetualizarlo.

Con esto, no creo que nos resuelva **el problema metodológico de cómo pensar-investigar lo real concreto**, más allá de una descripción a modo de *indicador observable* desde el cual podamos iniciar el proceso de investigar, es decir estar pensando sin pretensiones de definir, explicar, identificar o mucho menos describir; y respecto de la idea de que el problema del método es el de del uso de categorías dialécticas, en función de objetos específicos, considero que reduce el método solamente a lo que corresponde al momento de la exposición de los resultados de un proceso de investigación, es decir, si se considera al método como simple concepto

aislado de lo metodológico, puede prestarse a concebirlo como lo ha hecho el positivismo más elemental.

Sin embargo, desde esta perspectiva epistémica, y a pesar de que reivindica la función crítica que supone una problematización de la forma como se construye la teoría, veo que Zemelman quiere simplificar el problema metodológico que conlleva el saber pensar y la necesidad de conciencia teórica, histórica y política que él mismo exige reconocer para estar en condiciones de pensar la realidad como despliegue de la subjetividad y como totalidad de niveles articulados que aluden a las dimensiones de la subjetividad histórica, social, económica, etc. Y nótese que por lo pronto no planteo que **omite la necesidad de la conciencia psíquica en lo que corresponda a la relación entre sujetos que se quieren conocer, cuestión problemática fundamental que abordaré más adelante.**

Ahora bien, retomando su trabajo de elaboración teórica con respecto al uso de la categoría de Coyuntura para hacer el análisis social e histórico, podemos apreciar una de sus aportaciones más importantes al incorporar su concepción del análisis histórico social, al respecto una de sus mejores explicaciones de lo que implica la idea de Coyuntura y Periodo para el análisis social, de manera que plantea una perspectiva metodológica, es la siguiente

“La revisión del concepto de historia desde el ángulo de la política, supone privilegiar la dimensión de coyuntura sobre la de periodo. La coyuntura es una perspectiva del análisis propio de lo político, esto es, del estudio de la inserción de la praxis (principio articulador de la totalidad)... porque es una forma para captar la relación entre la necesidad de los procesos y su direccionalidad. En la coyuntura se sintetizan necesidad y direccionalidad... el concepto de coyuntura, por lo mismo que es un recorte de lo real, no constituye un concepto teórico”... (sino) como ‘análisis coyuntural de lo histórico’, en el que la historia deviene... en la voluntad de su construcción” (51)... (Así) “la relación entre proceso y producto, nos enfrenta al problema de pensar al primero en escalas de tiempo (cortas) donde el segundo difícilmente puede determinarse por estar inacabado, en plena estructuración metodológicamente,

este planteamiento se refleja en la relación coyuntura-periodo... (donde la historia es la política realizada o bien la política es la historia real” (ibíd. 49).

Zemelman se hace una pregunta inmediatamente después de plantear todo esto: **¿Es posible el conocimiento objetivo de la totalidad** cuando incluye niveles sometidos a regularidades y otros que no necesariamente lo están?, luego de lo cual sostiene que **“El concepto de objetividad es idéntico al de articulación, que, por su parte, no implica conocimiento concreto de relaciones específicas... (que) es suficiente comprender que los elementos de la realidad se articulan y que, mediante ella, se capta una indeterminación...”** (ibíd. 49), con esto le da un estatus relevante a la noción de objetividad al declararlo como “dinamización articulada de procesos” (ibíd. 50).

Como se podrá apreciar, iguala-asimila-empareja el concepto de objetividad al de articulación, sin mayor explicación. Una vez más considero que no sólo se hace innecesario el uso de la noción de objetividad, sino que ahora lo convierte en un “idéntico” al de articulación cuando este último es un concepto que nos permite entender la configuración de los niveles y las dimensiones de lo real complejo (económico, social, histórico, etc.). **No ignoro que la insistencia en el uso de este concepto pudiera ser un intento de “rescatarlo” del discurso positivista, sin embargo, considero que resulta más un lastre que una necesidad, así se pretenda darle otro sentido epistémico.**

Por otra parte, estoy consciente de que en la parte última de este libro, hace una reflexión epistémica sobre la diferencia de perspectivas con respecto al uso de la hipótesis, como prueba y refutación, en la lógica de la racionalidad positivista de la acumulación y sobre el uso de la idea de aprehensión vinculada al de la praxis de sujetos sociales concretos comprometidos y conscientes, mostrando cómo el conocimiento emerge de la práctica y su horizonte histórico de las formas de hacer política.

En este sentido, cuestiona incluso al marxismo académico que se torna diagnosticador, pasivo y fundamentado en uso de conceptos de forma

acrítica y sin problematizarlos o como dice él mismo “sin capacidad de reconocer su dimensión problematizadora ni de construir sus propios objetos de análisis” (ibíd. 68). Idea importante que se ve demeritada al usar la frase de “objetos de análisis” si pensamos que **en ciencias sociales de lo que se trata es de sujetos sociales no de objetos de análisis. Es decir, prevalece el impulso de impostar la noción de objeto, y lo digo así de fuerte sólo porque tengo presente que es una aberración convertir en objetos a los sujetos, ni siquiera como alusión a un fenómeno o particularidad específica de su despliegue de subjetividad creadora o destructora.**

Con todo, en el mismo apartado, también rescata la idea del sujeto con capacidad de reflexión, “producto de una praxis concreta de investigación situada” (ibíd. 71) y se plantea como uno de los problemas a resolver en la investigación concreta “el problema de la coyuntura y la función de ésta en el análisis de los fenómenos históricos “ (ibíd. 77), **pero nos deja una duda: de si los propios sujetos que con su hacer abren y crean las coyunturas, son también quienes al mismo tiempo pueden hacer su autoanálisis y teoría, es decir la reflexión sobre su práctica.** Y lo digo a pesar de que sé que reconoce la capacidad de reflexión del sujeto, pero pensando que también puede ser un recurso conceptual y teórico que igual puede dejar al margen la reflexividad crítica de su práctica al sujeto de la praxis. Se que aquí está implicado el problema de la autonomía tanto singular como colectiva que Zemelman rara vez se plantea, pero dejaremos para más adelante esta cuestión.

Puedo suponer que la forma en cómo termina el libro al **reivindicar “la capacidad racional de lo objetivo como movimiento concreto” es una forma incipiente de cómo logró pensar la totalidad concreta en la lógica del pensamiento del Marx que hasta ahora se conoce.** Tal vez en el futuro encontraremos escritos de Marx donde se despliegue de manera más elaborada su idea de sujeto y realidad.⁶⁹

⁶⁹ Ver el libro *Tras las huellas de un fantasma*, Marcello Musto (coord.), editado por siglo XXI en 2011, ahí se advierte el cumulo de trabajo que se está haciendo desde hace años para dar a conocer decenas de libros que recogen el pensamiento de Marx que aún están inéditos. Así mismo el libro *Ni transición, ni consciencia, no organización. Introducción a la historia crítica del*

Esta serie de enunciados, que se encuentran en el libro *Historia y política en el conocimiento* pueden ser base para una elaboración más desarrollada de *criterios teórico-metodológicos*, a pesar de que advierte que no tiene intención de establecer principios definitivos ni normativos en la investigación, sino dar cuenta de la práctica en la construcción de conocimiento, partiendo de la crítica a los cánones de lo que se considera como ciencia, racionalidad científica y teoría. Con todo, considero que esta serie de enunciados me permiten dar cauce a la problematización que he iniciado en esta colección de *Pensamiento crítico y Cuadernos de Metodología*, y de los cuales se desprenden ideas que pueden fundamentar la necesidad de configurar preceptos epistémico-metodológicos más acabados para la investigación. Además, estos enunciados hacen evidente la necesidad de conciencia epistémica en la relación entre sujetos en un proceso de análisis-investigación, formación-educación y pedagógico-político.

Considerando además que los criterios metodológicos que advierto son despliegues de preceptos epistémicos que se contienen en el libro en cuestión en los siguientes enunciados: *lo subjetivo en la realidad, el presente potencial, lo político como problemática del presente, la apertura de lo dado-dándose, lo indeterminado y la incertidumbre en la construcción de lo real, pensar más que teorizar, conocer en tanto se transforma es decir en tanto praxis, movimiento en tanto totalidad concreta*, entre otros. Así, a partir de estos enunciados podemos hacer un primer intento de darles forma, de modo que se configuren como criterios metodológicos en potencia:

1. Observar, escuchar y mirar cómo se despliega la potenciación de reacción o activación del sujeto. Por tanto, reconocer en la acción del sujeto la postura política del momento en que se da.

comunismo contemporáneo, que recién abre en idioma español, una discusión que abre la posibilidad de replantearse la lectura de Marx de una forma aun inexistente, me refiero al libro editado por La Cooperativa. Monterrey, México 2020. A cargo de J. Juárez y V. Ortega. Un libro con textos de Federico Corriente y traducciones de él mismo de escritos de diversos colectivos europeos que ha estado elaborando ideas en torno a la teoría del valor y la teoría de la comunicación.

2. Crear, acuñar o articular las categorías de pensamiento-aprehensión que se requieran para que se nombre lo que se piensa o se imagina. Lo cual implica hacer uso crítico de los conceptos teóricos que atraviesen en el momento de reflexión. Uso crítico que deviene de problematizar, cuestionar y criticar lo que aparece como realidad aparente-evidente-manifiesta, sin que necesariamente se tengan explicaciones.
3. Reconocer las formas de hacer de los sujetos, las que subyacen en su relación de forma contenido, entre su decir-discurso y su hacer-práctica. Decidir las opciones teóricas que exija el problema de análisis y no interpretar desde la teoría al sujeto.
4. Aprehender se concreta en tanto se construye un problema, en el doble sentido de la problemática, así como se reconoce el sujeto situado que lo genera. La reconstrucción articulada de la realidad significa reconocer como se fragmenta primero y luego como se re-articula en la perspectiva del sujeto que pretende aprehenderla.
5. Pensar, reflexionar y analizar desde el momento concreto en que se hace, lo cual implica reconocer que la acción abre y crea la coyuntura y en función de conflictos entre sujetos.
6. Reconocer que en todo proceso se genera una crisis, desde la crítica una ruptura y distintas posibilidades o proyectos que no necesariamente deben estar explícitos ni conscientes pero que se actúan y se luchan.
7. Reconocer que el movimiento de lo real no se asume en la misma forma en el pensamiento, por lo tanto, mostrar dichas diferencias o por lo menos la incapacidad de hacerlo, al dar cuenta de las contradicciones que nos constituyen. Esto exige, por ejemplo, mostrar las limitaciones de las categorías de pensamiento para esclarecer lo real como de por sí está siendo.
8. La aprehensión de lo real sólo se puede concretar en la medida en que transformemos o creamos la realidad, de lo cual se desprende la exigencia de que cuando pensemos, reflexionemos y analicemos es porque estamos tomado parte del proceso como sujetos que creamos el problema que se investiga.

9. Saber que existe el imaginario y la creatividad en todo sujeto siempre presente, aunque sea como resistencia a la dominación, por lo cual se debe dar cuenta de dicha situación de despliegue de subjetividad reflexiva, así como de lo que es *y lo que todavía no es* consciente en el sujeto, pero que es posible de reconocerse ya que lo reflexivo precede a la conciencia y al saber-conocer.
10. Estar alertas para reaccionar a la inercia del pensar condicionado por saberes teóricos previos que, aunque no se reconozcan como tales así son. Saber que nos movemos con un *esquema conceptual referencial operativo*, ECRO, de nociones dadas, que constituye el juicio previo o prejuicio teórico-político-ideológico socialmente instituido.
11. Asumir conscientemente la capacidad de apertura al asombro de lo real no conocido y por venir; esto se da en principio, merced a la capacidad de fantasear e imaginar lo deseado y lo no satisfecho, es decir, lo que emana de lo real subjetivo que seguramente se ha de estar negando por la acción de sujetos dominantes.
12. Moverse sabiendo que no existe una praxis teórica separada de la praxis social que como sujetos singulares que somos parte de un sujeto colectivo- social, por tanto, con postura con respecto al conflicto social. Así mismo, sabiendo que, consciente o inconscientemente, estamos colocados.
13. Reconocer que la conceptualización es una relación teórica con la realidad, que el proyecto es una relación ideológica y el programa de la práctica investigativa expresa si el movimiento de la conceptualización es propio del problema y el sujeto que se pretende conocer. Se requiere estar haciendo una reflexión crítica vinculada al problema y un uso crítico de los conceptos con los que se esté haciendo dicha reflexión, ello ayudará a construir los conceptos y categorías que nos permitan nombrar lo pensado, las figuras de lo pensado-imaginado previamente a su nombramiento conceptual.
14. Hacer consciente la función política que nuestra postura teórica despliega. Hacer consciente cómo y para quién está dedicada nuestra práctica investigativa, sabiendo que no hay neutralidad ni se puede

- pretextar buena voluntad. Así, la postura política nos permite colocarnos ante lo indeterminado, en función de una exigencia propia de la praxis-proyecto-horizonte histórico que se desea y que se construye. Reconocer que todo estudio, investigación, reflexión implica la coyuntura que con su hacer abre un sujeto y por ello implica la necesidad y direccionalidad de dicho sujeto.
15. Entender que todo lo real es inacabado por lo que ello implica un conocimiento siempre aproximativo, y que es inacabado por que la realidad es el despliegue de la subjetividad de los sujetos. Así, dar cuenta de la subjetividad en conflicto, entre sujetos, es un acercamiento al problema. En este sentido, ya nos podemos imaginar que el problema imperante es la negación de la negación de que somos objeto por sujetos dominantes. Cualquier otro problema será secundario y subordinado a éste.
 16. La temporalidad (relación tiempo-espacio) articulada de la dimensión de lo económico, de lo social, de lo político, de lo histórico, de lo psíquico, de lo físico, etc., esa cualidad de la problemática que se reflexiona-investiga, es un paso en la rearticulación fragmentada de la realidad que está implicada en la praxis investigativa y social del sujeto.
 17. En el caso que sea “indispensable” (nunca lo es) explicar algo, hacerlo sin necesidad de acudir a una hipótesis, ni de prueba ni de refutación, ni a objetivos preestablecidos. Es decir, no depender de una racionalidad pragmática, sino de formas de razonar abiertas, espontaneas, radicales, con las que cuenta el sujeto como resultado de su vida cotidiana y su práctica social.
 18. Dar cuenta cómo en lo específico de una realidad concreta se contiene lo general, la totalidad: el despliegue de la subjetividad está en relación con la intersubjetividad universal si se quiere decir en fórmula simple. Sólo en este ámbito se puede decir que somos parte de cualquier sujeto social, pero es necesario dar cuenta de lo específico, el momento histórico y el sujeto político concreto.
 19. Reconocer que está implicado el lenguaje en la praxis del sujeto, tanto en la investigación, reflexión como en la política y de la vida cotidiana.

Por ello saber escuchar lo que se dice y como se dice es reconocer la cosmovisión del sujeto que habla. Esto es fundamental en lo metodológico pues no se puede reconocer la cosmovisión de un sujeto de otra cosmovisión.

He aquí, en la apreciación de conjunto de sus ideas, como se dejaba ver desde 1979 el embrión de una perspectiva epistémica que para mí, permite advertir como el sujeto es la centralidad, y cómo es que se da la relación entre sujetos en un proceso de análisis-investigación, formación-educación y político-pedagógico.

La práctica del análisis de la realidad desde el sujeto situado

Castoriadis rompe con muchas teorizaciones de Marx... en mi opinión rescata lo más fundamental del pensamiento, que es cómo enfrentar el pensamiento, como enfrentar el capitalismo, cómo enfrentar al hombre que piensa.

Hugo Zemelman. 2012

Retomando ahora el libro *Conocimiento y sujetos sociales*⁷⁰, escrito a mediados de los años ochenta, Zemelman prefigura lo que yo reivindicó como *la forma de pensar la realidad desde la perspectiva del sujeto*,⁷¹ teniendo como referente la pluralidad de sujetos que son quienes la generan a partir del

⁷⁰ Editado en 1987 por el Colegio de México y con una primera reedición en 1997, luego una reimpresión en el año 2000. Zemelman, Hugo. 1997. *Conocimiento y sujetos sociales: contribución al estudio del presente*. México: Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 226 p.

⁷¹ En un tercer ejercicio de investigación (luego de hacerlo en dos ocasiones respecto de la experiencia de autorreflexión crítica de la práctica en el sujeto Alianza Cívica Jalisco y El zapatismo urbano de Guadalajara) asumo de manera específica la perspectiva de investigar desde la perspectiva del sujeto y la vierto en los libros *Más allá de la racionalidad capitalista*. Ed. inah. 2012. Y “Sujetos que piensan más allá de del Estado y el capital” en *Hacer política para un porvenir más allá del capitalismo*. Ed. Grietas Editores, 2012

despliegue de su subjetividad, a partir del reconocimiento de las necesidades de esa pluralidad de sujetos, de la voluntad colectiva que manifiestan, tanto en la acción como en sus posibilidades no desplegadas, los deseos de lo que quisieran hacer y, todo ello, entendido como potencialidad de una *subjetividad emergente* de su movimiento de resistencia a la dominación. Por supuesto él tiene su muy particular forma de expresarlo:

Describir un método de observación de la realidad en un momento presente... conjunto de criterios metodológicos... cuidado de no reducir el recorte de observación de la realidad a las exigencias planteadas por una meta preestablecida... (donde) la idea de proyecto supone la existencia de un sujeto capaz de definir un futuro como opción... potenciar una situación mediante proyectos... (de modo que) el conocimiento del presente no puede organizarse sólo en función de las exigencias de un proyecto en particular. Ya que el presente contiene muchas potencialidades que diversos sujetos sociales pueden activar (Zemelman, 1987/1997:15-18) ... “Controlar los condicionamientos teóricos, ideológicos y experienciales que se encuentran en la base de toda actividad teórica o práctica” (ibíd., 35).

Como se puede apreciar, plantea la necesidad de evitar diagnosticar la realidad mediante la aplicación de un modelo teórico, de un esquema conformado por las experiencias acumuladas en otro momento o situación, o mediante metas ideológicas preestablecidas. Así mismo se plantea cómo pensar el contexto que constituye el conjunto de intersubjetividades en conflicto producida por el hacer de los diferentes sujetos, lo cual es importante para reconocer que dicha realidad se va generando desde la incertidumbre de lo que todavía no existe pero que es un *dado dándose* en construcción que se va tejiendo, con el hacer del sujeto desde la espacialidad de sus localidades y cotidianidad temporal, y que desde su presente-pasado va moldeando el futuro indeterminado.

En este libro, me llama la atención que advierte sobre una cuestión donde retoma el uso del concepto de objetividad, incluso le da un mayor énfasis, veamos:

“La primera función del razonamiento es garantizar la apertura a lo real objetivo... observando a la realidad con una exigencia de objetividad; esto es, a partir del reconocimiento de ésta como articulación de procesos heterogéneos, con innumerables direcciones posibles de desarrollo, no a partir de observaciones derivados de una teoría” (ibíd., 34).

Al respecto cuestiono una vez más la idea de objetividad y simplemente diré que para pensar la realidad es conveniente tener como presupuesto que no sabemos mirar y escuchar lo que no está en la realidad aparente, que lo latente de lo real está más allá de lo evidente. Más aún, implica estar consciente de que nuestra mirada y escucha está mediada por la perspectiva que deviene de la posición desde la cuál observamos, vivimos y sentimos, que muchas veces no es la misma realidad particular de los sujetos que miramos, aunque si en lo general, de manera que la pretensión de vincularnos y reconocer el contexto de la lucha, la resistencia y los proyectos de autonomía de otros, tiene que ver también con lo que desde nuestro contexto particular estamos viviendo.

Ahora bien, me parece pertinente meter aquí uno de sus escritos donde teje ideas de autores como Adorno y Castoriadis con sus viejos referentes a los que hacía alusión treinta y cinco años antes, Bloch y Gadamer, lo cual se aprecia cuando escribía que “el pensar histórico es la capacidad de complementar el simple acto pensar circunscrito a los marcos de la predicción de objetos, es el rompimiento de los límites en la búsqueda de lo inédito... el sujeto es el que permite plantear el distanciamiento respecto de lo dado... es lo propio de la autonomía del sujeto en relación con las condiciones que lo conforman” (Zemelman, 2012:184)⁷². Introduzco esta idea para dar entrada a lo que Zemelman aporta con respecto a *la direccionalidad del análisis de la realidad en tanto autodiagnóstico del despliegue de la subjetividad*

⁷² “Implicaciones epistémicas del pensar histórico desde la perspectiva del sujeto” en *Hacer política para un porvenir más allá del capitalismo*. México, Grietas Editores, 2012.

Al respecto dice que “materializar en un diagnóstico el concepto de realidad como una articulación de procesos heterogéneos, acarrea tres supuestos: el movimiento, articulación de procesos y direccionalidad... (y que) el perfil de realidad que se desprende de la combinación de los tres supuestos epistemológicos corresponde a un recorte que articula procesos heterogéneos en un momento dado” (Zemelman, 1997/1987: 23).

Considero que los supuestos de movimiento y de articulación de procesos están suficientemente abordados en sus diferentes trabajos, por lo que me ocupo del supuesto de *direccionalidad*, que más específicamente entiende como parte del hacer del sujeto “en la que la función del diagnóstico está ligada a construir proyectos sociales” (ibíd.65).

En algunos espacios organizativos de trabajo político donde he participado, hemos acostumbrado a nombrar radiografías y autodiagnósticos cuando se ha realizado el análisis y la reflexión en situaciones determinadas y coyunturales concretas, lo mismo que en las discusiones y reflexiones políticas colectivas de actualidad. Sin embargo, más allá de lo que relato aquí, tal vez sea necesario pensar desde la perspectiva de la autonomía, en una especie de autoanálisis o autodiagnóstico, a sabiendas de que ello depende de la metodología de trabajo que es pertinente en relación con la problemática y los sujetos involucrados.

Entender el análisis social como reconocimiento de la realidad que están construyendo los diferentes sujetos y no reducirse a la descripción de los efectos producidos por los discursos científicos hegemónicos, lo cual implica dar cuenta de las posibilidades de acción política que influyan en los procesos económicos, sociales y culturales que están dándose. Incluso la posibilidad de reconocer la potencialidad de los sujetos que, por sus condiciones de vida y conciencia política, están dispuestos a formular y escuchar preguntas que se conviertan en dispositivos para la iniciativa política que influya en su condición presente, todo lo cual sería ejercer una perspectiva de autodiagnóstico y autoanálisis que, en términos generales, exige hacer una reflexión crítica desde una serie de preguntas sobre tres cuestiones básicas en las que está implicada la direccionalidad del hacer del sujeto:

1. ¿Qué significa pensar la realidad desde las condiciones de vida y lucha de los propios sujetos y comunidades?, ¿cómo se establece el espacio y el tiempo de la confrontación con otros sujetos?, ¿Qué significa el análisis de la realidad qué resulta pertinente para potenciar la práctica política en concordancia con una ética y política que reconozca la dignidad, la autonomía y la autoemancipación?
2. ¿Cómo se construye el análisis de la realidad y cómo se organiza el saber necesario para orientar nuestro caminar, como autodiagnóstico?, ¿Cómo reconocer que el proceso social y la acción de los diferentes sujetos puede desembocar en múltiples caminos y posibilidades, dependiendo del tipo de acción y movimiento que provoquen?
3. ¿Cómo evitar caer en la ilusión de que el camino ya está trazando de antemano y diseñar nuestra estrategia de lucha y de vida cotidiana en el entendido de que el futuro se construye en el presente y de que *la forma de hacerlo* es determinante y no sólo la buena voluntad y un contenido utópico?

Los autodiagnósticos de la realidad no deben ser ajenos a la práctica y a las luchas, ya que estas son al mismo tiempo materia para el análisis y la construcción del proyecto, es decir, de reconocer cómo estamos en y hacemos la realidad. Con respecto a esta cuestión conviene no perder de vista los criterios necesarios para efectuar el análisis del presente que Zemelman plantea en el apartado de “exigencias epistemológicas del presente”⁷³.

También se podrá apreciar en este libro de 1987 su exigencia de ejercer **la problematización crítica**. Respecto del condicionante de la teoría, sugiere evitar la función de explicar y hacer uso crítico de los conceptos, lo cual exige hacer una descomposición de los corpus teóricos en la que se evite la jerarquización de las relaciones conceptuales subordinadas a hipótesis teóricas, de modo que se rompa con los parámetros establecidos.

⁷³ Otras aportaciones al método de observación de la realidad se pueden apreciar en el Cuaderno de metodología No. 1 en la Adenda 4.

En este sentido, pensar desde referentes conceptuales que se “adecúen” a los indicadores que establecemos como tales para la realidad observable, implica que es lo real lo que condiciona el modo de usar las ideas contenidas en los conceptos, a los que denominados conceptos ordenadores, y que pueden ser reconstruidos o creados expofeso para dar cuenta de una realidad en movimiento, de modo que son categorías abiertas y no conceptos cerrados que definen y explica lo dado,

De ahí que el uso del concepto para definir observables esté condicionado por las exigencias que plantea la reconstrucción del problema eje del diagnóstico, dentro de una situación concreta (ibíd. 49)... Determinar la pertinencia de un problema que revista interés para la acción y no probar o refutar una hipótesis (ibíd. 35)... Así, el problema inicial se transforma en un campo problemático mucho más vasto que la particularidad que ha servido de punto de partida (ibíd. 51)... (De modo que) la función de reconstrucción incluye tanto a la apertura como a la problematización (ibíd. 58).⁷⁴

Los conceptos metodológicos que problematiza (definición del problema, delimitación de la problemática, definición de los observables, determinación de los puntos de articulación, campo de opciones viables y elección de alternativas) están íntimamente relacionados y subsecuentemente articulados en varios ejemplos que se muestran en el texto.

Podremos estar de acuerdo o no en la manera como resuelve, con los ejemplos que desarrolla, las formas de hacer análisis de la realidad económica, política, etc., pero no hay duda que representa un aporte al análisis de la realidad desde la perspectiva del sujeto y la totalidad concreta como forma de rearticulación de lo real fragmentado, así como un aporte en el sentido de generar una ruptura epistemológica respecto de lo teórico dado como verdad y objetividad posible (valga una cierta crítica y contradicción con el uso que él mismo hace de la noción de objetividad).

⁷⁴ Ver esquema de la página 60-61.

Así mismo, representa un aporte en cuanto a considerar el conflicto y la lucha entre sujetos como la forma de despliegue de la realidad social, a pesar de que podamos estar de acuerdo o no en que “el proyecto político es el fin, o la direccionalidad, son elementos que están presentes en la voluntad colectiva en circunstancias que lo especifican históricamente” (ibíd., 159), pues como el mismo lo problematiza, “un proyecto político no es un conjunto de programas de acción definidos, sino un proceso de construcción de fines colectivos, resultado de las diferentes voluntades ante sus propias condiciones de desarrollo” (ibíd., 161), lo cual deja abierta la puerta a incorporar lo que nos aporta el método del *caminar preguntando*:

- Son las formas de hacer las que son el fin-medio desde un principio, con todo y las contradicciones que trae consigo el sujeto situado en un contexto capitalista.
- Son las formas de escuchar y de mirar (habría que considerar algunas ideas de John Berger al respecto, particularmente las de su libro *Modos de ver*), un ejemplo de que además del contexto, la cosmovisión y la historia del sujeto es condición para la construcción del horizonte político.

Retomaré para más adelante seguir abundando respecto de la problemática que representa el factor psíquico de la subjetividad⁷⁵ en la capacidad de análisis de la realidad que en Zemelman apenas se asoma cuando presenta el apartado de lo “psicocultural” y los “microdinamismos psicológicos” en el que no hace ninguna problematización al respecto.

⁷⁵ Esta temática está desplegada en los tres cuadernos de metodología anteriores a este.

¿Lo político es la realidad como contenido de una voluntad social posible?

En este apartado tomo como referencia el libro de Zemelman *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*⁷⁶. Aquí plantea la necesidad de hacer análisis de la realidad histórica desde la perspectiva de lo político, donde pensar la historia desde un ángulo político exige reconocer que son la voluntad de sujetos sociales y su hacer política, más allá de la esfera del poder, y la exigencia de tener consciencia de ello, en tanto sabe que los proyectos de construcción social y las formas de hacer política son condicionantes de un horizonte de posibilidades hacia el futuro.

Los momentos históricos que resultan del conflicto entre sujetos, al ser aprehendidos como historicidad del momento que contiene la potencialidad de lo hecho y por hacer, nos colocan en un saber más allá de cualquier teoría, pues nos permite posicionarnos a través de acciones y no quedarnos en la inmovilidad del pensar teórico. Esto es, “la incorporación al conocimiento de la problemática de la constitución y prácticas de las voluntades sociales... para darle a la realidad una organización según distintas visiones de futuro. Esfuerzo que implica reivindicar al *productente* sobre lo *producido*, la construcción sobre lo construido” (Zemelman, 1989).

De lo anterior podemos deducir por qué tanto positivistas como marxistas ortodoxos piensan los procesos históricos y políticos sin reconocer que las formas de hacer política, es lo que condiciona el horizonte histórico. Es decir, al margen de ideologizar y del voluntarismo pragmático que considera que la gente común debe ser dirigida para que sea posible el cambio social. Zemelman alude al Benjamin que en los años treinta del siglo XX, cuestionó pensar la historia como cambio progresista.

Utiliza en ese momento de 1989 un discurso político en el que cualifica al sujeto como “actor... agente creador... como contralor potencial de su propia vida al forjar su propia historia” (ibíd. 20), que con los años no sería

⁷⁶ De la historia a la política. La experiencia de América Latina. Hugo Zemelman (1989), ED Siglo XXI y Universidad de Naciones Unidas.

tan relevante en su discurso epistémico. Lo anterior le da pie para decir que el problema del conocimiento no se circunscribe a la observación de la realidad sino a la construcción de dicha realidad.

Es por ello por lo que se considera un problema en ciencias sociales no es sólo aquel fenómeno que resulte inexplicable, de acuerdo con un paradigma disponible, sino también aquel que no calza con el concepto de futuro que mueve al investigador; esto es, con su proyecto de orden social... la realidad social no es un objeto posible sólo de observar correcta o incorrectamente, sino que es una construcción social de acuerdo con un proyecto futuro” (ibíd. 21)

Dicho en términos políticos, ninguna teoría pensando las posibilidades de transformación social puede anticipar lo que sólo es producto de luchas coyunturales entre sujetos con horizontes de futuro antagónicos. Por ello plantea la necesidad de

Organizar la reflexión sobre lo inacabado del mundo, en forma de poder reconocer los momentos en los que la historia pudo ser diferente. Pero hacerlo no como una añoranza, como especulación de un mundo mejor, pero inexistente, sino como ejercicio para comprender en profundidad el momento en que estamos... apoyar la construcción del conocimiento histórico en criterios que se refieran a la búsqueda de la justicia y autodeterminación del hombre (ibíd., 23).

En ese sentido, reivindica el uso del ensayo y el discurso político, que treinta y cinco años más tarde nombraría *pensamiento político concreto*, más allá de la complacencia intelectual y política, que sujetos concretos despliegan; y aquí yo -agregaría que, el pensamiento político concreto deviene al **hacer autoreflexividad crítica de sus formas de hacer política.**

Una propuesta que podría ser problemática en Zemelman es cuando dice que “el conocimiento no se plantea ya como reconstrucción de lo devenido, sino como la apropiación del futuro”, aunque con esto se podría contradecir con lo que anteriormente reivindicó, de acuerdo con

Benjamín, sobre cómo hacer una ruptura con la idea del tiempo pasado y presente. Con todo, su propuesta es *situarse en la relación temporal ya no de presente-pasado, sino de presente-futuro*, de acuerdo con su propuesta de análisis coyuntural para reconocer posibilidades de acción para transformar la realidad. Al respecto podría sugerir que si agregamos a la fórmula una articulación en la que se contemple una temporalidad no lineal: *en el presente se contiene el pasado y el futuro*, trastoca un poco su fórmula de situarse en relación con el *presente-futuro* solamente, pero nos permite una perspectiva de mayor complejidad que incluso reconocería que las diferentes dimensiones de la subjetividad tienen formas de tiempo diferente, ejemplo de lo cual es que en la psique el tiempo debe entenderse como atemporal, lo mismo que el tiempo histórico no coincide con el tiempo de la vida del sujeto singular, si de procesos histórico-sociales se trata.

Como dije, la idea anterior puede ser problemática si partimos de *las formas de hacer política*, la elaboración de diagnósticos de posibilidades a partir de la relación entre **proyecto de futuro de los sujetos** y **las posibilidades de realización** que están condicionadas por el conflicto entre sujetos. Esta formulación que hago, requiere de mayor detenimiento, sin embargo adelanto por lo pronto, que el problema de pensar *el futuro desde la perspectiva del sujeto* anticapitalista, por ejemplo, es un problema que implica la relación dialéctica del dejar de hacer la relación de dominio y simultáneamente crear otras formas de relación social no dominantes, cuestión que tiene que ver con la autonomía como proyecto que deviene del sujeto al desplegar su subjetividad reflexiva y autocrítica, lo que a su vez es condicionada por *las formas de hacer política*.

En el texto que analizamos, Zemelman prioriza *Lo Político*, para colocarnos en la perspectiva de recuperar la dimensión utópica de la realidad, advirtiéndome que “el desafío es conceptualizar la realidad en términos del dándose del momento dado, entendido como lo no acabado” (ibíd. 29). Para mí esto será uno de los desafíos metodológicos más relevantes que Zemelman enfrentó durante los siguientes veinte años y que en sus últimos trabajos se aprecia, aludo particularmente al manuscrito que nos

compartió en 2012 “Potenciación...”⁷⁷, resultado del trabajo de investigación sobre el *pensamiento político concreto* de sujetos sociales, inspirado fundamentalmente, según comentó, en el zapatismo del EZLN, un texto respecto del cual extraje una serie de preceptos metodológicos que se pueden leer más adelante.

Lo Político lo considera un campo problemático respecto de “lo posible de ser transformado por medio de las prácticas en el interior de este campo”. Aquí también nombrará a ***Lo Político como la “realidad objetiva”*** donde las “fuerzas actuantes” le dan dirección al cambio, señalando que “construir una realidad es la capacidad social para determinar un curso viable a los procesos de cambio”, **lo cual nos conmueve a cuestionarlo críticamente pues ni siquiera el tener la capacidad social de construir realidad determina el sentido del cambio** pues como bien plantea en otro momento el mismo Zemelman, eso está condicionado (no determinado) por el conflicto entre sujetos y agregaría una vez más, por las formas de hacer política y de deshacer la relación social de dominio y no sólo por “transformar el tipo de razonamiento que reconozca las direccionalidades objetivamente posibles de los procesos reales” (ibíd. 31).

Otro concepto problemático es el que denomina *Construcción*, ya que lo reduce a “producto social que cristaliza, de conformidad con proyectos que apoyan e impulsan los diferentes sujetos sociales que coexisten en la sociedad” (ibíd. 31), esto considerando que los “horizontes históricos (son) susceptibles de transformarse en objetos de apropiación por el hombre y, en esa medida, incorporarlos a la historia en forma de proyectos de sociedad que sean viables” (ibíd. 33). Como se podrá observar el planteamiento tiene muchas posibilidades de interpretación, el problema es que se le da al proyecto una capacidad que, en contraste con las formas de hacer política, parece determinante y para mí el proyecto es algo que no se puede tener de antemano, sino que se va dando y construyendo en el trayecto mismo de la práctica, que adquiere un sentido u otro dependiendo de las formas de hacer política.

⁷⁷ Texto inédito “Potenciación...” que Zemelman suscribiría desde el Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina IPECAL México, en 2012.

Es pertinente recordar que en un ensayo de 1990⁷⁸, presenta el enunciado de que *un sujeto es la condensación de prácticas, proyectos y utopías*, que considero remite a una complejidad del despliegue de la subjetividad que elude la reducción a la cuestión del proyecto.

Ahora bien, cuando se refiere a la estructura conceptual de *Lo Político* nos remite a la relación “clase-poder como capacidad de reflejar esencialmente la especificidad de lo político, en cuanto apuntan a las condiciones que activan la transformación de lo social” (ibíd. 34). Con esto podemos entender porque Zemelman reconoce en la dicotomía Sujeto-estructura social, un referente del que hay que partir para entender “la realidad como campo de estructuras sociales, instituciones y relaciones entre fuerzas en pugna por hacer realidad sus utopías” (ibíd. 34); y no por otra cosa es que considera que “la realidad del actor consiste en su propia capacidad de transformarse en proyecto, esto es, de convertir a la utopía en historia... (así) el poder es en principio la capacidad para reproducirse como sujeto” (ibíd. 35).

Con respecto a estas cuestiones, no podríamos decir que se trata de una concepción que Zemelman tenía hace casi veinticinco años, pues sabemos que **hasta sus últimos días creía en la necesidad de pensar al Estado y al poder como posibles de ser orientados en la perspectiva del sujeto social anticapitalista**, de lo cual discrepo de manera radical, pues para mí el problema es deshacer el Estado en tanto aparato del capital para garantizar la dominación; y por supuesto no creo en la idea de que el Estado puede ser tomado por revolucionarios que nos dirijan a una forma de hacer la relación social sin dominio, estando en pie la burocracia, la jerarquía y la dependencia que trae consigo la institución Estado.

Pasando a otro elemento central de su libro, la relación proyecto-viabilidad, nos dice que “la objetividad desde el punto de vista de la subjetividad social se tiene que replantear como viabilidad” (ibíd. 38), cuestión que nos remite a su inicial idea de *Construcción*, de modo que la construcción en sentido deseado adquiere la direccionalidad que supone un

⁷⁸ Hugo Zemelman y Guadalupe Valencia “Los sujetos sociales: una propuesta de análisis”, Revista Acta Sociológica no: 3 Vol. 2. 1990. unam. México.

proyecto. El problema que veo aquí es que nos queda sólo suponer que la conciencia teórica, la conciencia histórica y la conciencia política resultan de una mera articulación de voluntad, proyecto y utopía, dejando fuera *el factor psíquico de la subjetividad* y la condicionante de las formas de hacer, esas que se niegan a admitir que el fin justifica los medios, así sea la idea de *contrapoder* que adecua a la forma *consejo*, en contraposición a la de *poder* de la forma *partido*.

En la formulación anterior existe una analogía que no necesariamente se corresponde con la realidad y la práctica de los sujetos que en la historia han configurado los *Consejos* como formas de organización y de hacer política, pues difícilmente se puede encontrar que dichos sujetos lo hacían en la perspectiva de una forma de contrapoder, como si es el caso de los sujetos que vinculaban la forma partido con la de poder. En todo caso, Zemelman aplica una formulación teórica abstracta de la idea de *Consejo*, en tanto la forma de poder en situación de correlación de fuerzas desfavorable, lo cual lo sitúa en el campo de lo político como relaciones sociales de poder, es decir, que “la realidad deviene en un conjunto de prácticas que se corresponden con la idea de construcción de fines colectivos⁷⁹, o sea con la existencia de proyectos” (ibíd. 42) por lo cual me atrevo a señalar que Zemelman se mueve en la racionalidad de la relación medios fines que señalé más arriba.

Un apartado fundamental en el texto es el de las implicaciones epistemológicas de la praxis. Allí critica que “la objetividad del conocimiento depende de que se construya desde la perspectiva de las fuerzas que empujan el progreso”, pues advierte que, al identificar realidad objetiva con desarrollo progresivo, es creer que hay una predeterminación superior a la que depende del despliegue del sujeto que con su hacer política va crean-

⁷⁹ Se podría pensar que, al aludir a fines colectivos, Zemelman logra eludir la perspectiva racionalista que niega lo colectivo y al sujeto social, pero no es así, ya que ratifica que “el poder está condicionado por la existencia o ausencia de una voluntad colectiva, entendida ésta como articulación de prácticas en función de una finalidad que se en el largo tiempo, la cual puede impulsarse mediante la presencia de un liderazgo” (ibíd. 42)

do dicha realidad. Aquí otra vez se sustenta en Walter Benjamin con aquello de que hay que “desarticular el mito de la historia como cambio progresista”. De ahí que reivindique a la praxis desde donde el pensar histórico es posible y no de la teoría. Por ello la pertinencia de reivindicar el reconocimiento del *pensamiento político concreto* del sujeto de la práctica, el despliegue del sujeto en su capacidad de construcción posible.

Pero ahora pasemos a como trata el problema de la utopía, al respecto dice que la utopía “como horizonte de futuro cumple la función de orientar la construcción de opciones, cometido, propio del quehacer político” (ibíd. 50), de modo que se configura un despliegue de movimiento molecular de la realidad en tanto “subjetividad en constante proceso de transformarse en historia, mediante la capacidad para crear proyectos de futuro y de llevarlos a la práctica”. Con esta formulación Zemelman retoma el carácter de su epistemología del presente potencial y fórmula una figura conceptual que otros autores ya habían elaborado, me refiero a la expresión de que **“La recuperación de la subjetividad en la historia, y de ésta en aquella”**⁸⁰. En el caso de Zemelman esta formulación **“remite a la discusión de los valores y a los criterios de las acciones que impulsan los sujetos sociales”** (ibíd. 53), a diferencia de una opción, que me ha inspirado una serie de autores diversos, que nos remiten a la necesidad de *hacer consciente lo inconsciente*, y a reconocer que de *las formas de hacer política* en perspectiva de deshacer la relación social dominante y a la *autonomía como proyecto*, es que se potencia y hace posible la creación de realidad.

La pregunta que me viene inmediatamente, a propósito de **las motivaciones inconscientes y de ignorar que las formas de hacer son condicionantes de lo hecho y por hacer** es ¿Son los valores posibles de ser considerados al margen del factor psíquico de la subjetividad?

Al respecto sabemos que Zemelman insiste en la cuestión de la voluntad y el proyecto, que articulada a la cuestión de los valores nos aclara la perspectiva en el sentido siguiente: “si existe una voluntad con proyecto para avanzar, se puede llegar a plasmar una direccionalidad a la realidad

⁸⁰ Las negritas son mías.

como campo de fuerzas, en la perspectiva de una utopía socialista”; por lo demás, ya nos anuncia su idea de revolución como futuro deseado y posible de ser construido: “se plantea transformar a los valores en un futuro que sintetice la superación del presente desde la perspectiva de un sujeto social” (ibíd.. 59). Y por si hubiera dudas, más adelante afirma que “el espacio de *Lo Político* son sólo algunos espacios de la sociedad, no cualquier espacio. El espacio de *Lo Político* está condicionado por la estructura en la que tiene lugar la reproducción de la fuerza dominante... (donde) el horizonte histórico está identificado por un modo de hacer política, o sea, por un modo de ejercer el poder y de establecer su relación con la sociedad civil” (ibíd. 63). **Nótese que para Zemelman el modo de hacer política es el modo de ejercer el poder.**

De la historia a la política (no de la historia a Lo Político)

Que mejor que la categoría de *horizonte histórico* para referir el desplegar formas de pensar, es decir una metodología que nos auxilie en la construcción social del conocimiento. Se trata del “papel de lo histórico como parte de la teoría”, entendiendo “lo histórico no como parámetro que define la validez de una teoría, sino como el marco desde el cual ésta se puede interpretar” considerando que “la situación histórica no queda necesariamente incorporada en los contenidos teóricos que se elaboren... (es decir, que) el contenido general de una teoría asume un contenido específico según sea el momento histórico” (ibíd. 61), o sea se trata de la significación específica que damos cuando decimos *horizonte histórico del sujeto*.

Un segundo elemento metodológico que plantea es que el pensar político implica la exigencia de la práctica y que “el modo como se observe la realidad tiene que resaltar lo que es objeto de praxis... de este modo, nos colocamos ante el desafío de que el conocimiento tenga que construirse en los parámetros de tiempo y espacio que impone la praxis de los sujetos” (ibíd. 64-65).

Un tercer elemento es la cuestión de la relación entre teoría y conciencia histórica. En este punto no concuerdo con Zemelman cuando señala

que “el proyecto establece un vínculo entre teoría y conciencia histórica, en virtud de que anticipa el futuro mediante su capacidad para activar la realidad. Entonces la teoría deviene en una forma de conciencia histórica” (ibíd. 72). Pero acudiendo al propio Zemelman cuando señala la necesidad de la conciencia teórica, la conciencia histórica y habría que agregar la conciencia psíquica, se nos presenta la posibilidad de una ruptura epistémica que deshaga la separación entre lo político y lo social. Para lo cual nos convoca a revestir el carácter de un pensamiento crítico en aras de la reificación de la realidad mediante la simple teorización. En este sentido, el uso de la crítica, la ruptura y la problematización nos proporciona los componentes de una metodología, es decir de una forma de pensar epistémico, ético-político desde el aquí y el ahora, es decir desde la subjetividad emergente con autoreflexividad crítica.

Respecto de la dimensión política del conocimiento, nos remite a la posibilidad de conquistar el futuro mediante un esfuerzo de creación cultural, como forma de orientar el cambio en una dirección. Con la problematización que hasta aquí presento, podemos concluir en un sentido diferente a lo que el autor propone respecto de la cuestión de la direccionalidad, sin embargo, no podemos dejar de coincidir en lo que considero uno de sus preceptos: “La activación de la realidad por la práctica social solamente es posible en situaciones muy bien delimitadas, ya que es en ellas donde se pueden reconocer los puntos de mayor potencialidad” (ibíd. 86). Con este precepto, afirmo que podríamos meter en cuestionamiento los otros cinco preceptos que nos ofrece como síntesis⁸¹.

Finalmente cierro con lo que enuncié en el título de este ensayo de ideas, a saber, la cuestión de los valores y su relación con la voluntad, que nuestro autor dibuja magistralmente al decir que “el problema de los valores, y en particular el de la ideología, se tienen que pensar desde el ángulo de las posibilidades para transformarlos en historia dominante,

⁸¹ Ver la síntesis que nos presenta en la página 86 (ibíd.86). Sobre la segunda parte del libro, lo que corresponde a las enseñanzas del ensayo para el análisis político, será motivo de otro. Lo hasta aquí trabajado lo considero suficiente para la discusión epistemológica.

en oposición a aquellos que no llegan a serlo”. Me pregunto si ¿Son los valores posibles de ser considerados al margen del factor psíquico de la subjetividad?, si ¿es la voluntad posible de ser considerada al margen de las motivaciones inconscientes?, afirmo que no. A la perspectiva de la subjetividad en la historia, a Zemelman le hizo falta considerar que dicha subjetividad contiene un factor psíquico y no sólo lo histórico-social, de modo que la falsa dicotomía individuo-sociedad sigue aquí suplantando a la diada Psique-histórico social que Cornelius Castoriadis advirtió desde 1975 en su obra *La institución imaginaria de la sociedad*⁸².

El método como actitud-postura y forma de pensar la realidad como despliegue de los sujetos⁸³

Considerando lo estudiado hasta aquí respecto de la obra de Zemelman, podemos afirmar que sigue decantando su idea de reconstrucción articulada de la realidad que implica colocarse desde y cómo parte del sujeto que la crea, como productor y producto, como lo dado y lo dándose en el movimiento del sujeto, es decir, de la realidad en sus diferentes dimensiones desplegadas en la intersubjetividad, en la relación entre sujetos que con sus “prácticas... rompen las estructuras vigentes para activar la potencialidad de la realidad” (Zemelman; 1992/2003. 131)⁸⁴.

Podemos observar que Zemelman hace lo propio con la idea de objetividad, explicándola como proceso de la relación que el sujeto establece con la realidad (ibíd. 96) y el resultado de esa conjugación de los niveles y momentos de los procesos diversos de lo real que se decantan en la concreción de la articulación entendida como la activación que de ella hacen los sujetos, “reconstrucción articulada... de las dinámicas constitutivas de

⁸² Publicada en francés por Editions du Seuil en 1975 y luego en español por Tusquets en 1983, y sólo treinta años después reeditada por Tusquets en 2013.

⁸³ En este apartado tomo como punto de referencia el libro *Los Horizontes de la razón II. Historia y necesidad de utopía*. Hugo Zemelman (1992/2003), Ed. Anthropos. España.

⁸⁴ Las páginas citadas corresponden al libro que nos ocupa en este apartado, *Los Horizontes de la razón II*.

esa articulación... mediante las cuales tiene lugar la apropiación de la realidad” (ibíd. 127) y en la que “la especificidad del fenómeno se encuentra en la articulación entre niveles y momentos”. (ibíd. 129)

De Dilthey retoma la necesidad de reconocer la unidad, criticando la fragmentación que se hace de la realidad a través de conceptos como los de Identidad, Igualdad, Diferencia, de los cuales señala que no son de utilidad para pensar en la perspectiva de la articulación (unidad) de la realidad. (ibíd. 128) y con Prigogine resalta que ni en las ciencias físicas es admisible la idea de realidad como algo dado (ibíd. 130). Y con Feyerabem insiste en que las nuevas teorizaciones resultan de haber decidido, en su momento, en contra de la razón imperante.

De la recreación de lo que ya ha trabajado en textos anteriores, encontramos dos nuevas categorías, *esperanza* y *horizonte histórico*, “Horizonte como contorno todavía no construido, pero que está ahí, rodeándonos con sus misterios”, que nos desafían a ser creativos y pensar las esperanzas que anticipen la posibilidad de lo nuevo, asomándose a lo incierto de la realidad indeterminada (ibíd. 166); así mismo, respecto de la idea de *despliegue* del fenómeno señala que existen dos posibilidades de contenido de realidad: 1) *los contenidos de determinación* que a su vez pueden ser producto (lo devenido) y de génesis (lo causal); y 2) *los contenidos de posibilidad*, en su forma de *producente* (diversas posibilidades de concreción) y de *activación* (los puntos nodales en que se puede potenciar una realidad. Puntos nodales que constituyen las intersecciones entre niveles de realidad). Todas las clases de contenidos representan criterios para la construcción de conceptos. (ibíd. 136-141).

También se aprecia un aporte sustancial respecto de lo que entiende como Método, de cómo decir método, de cómo hacer metodología, o sea de cómo pensar *desde* la realidad y no *sobre* la realidad; dicho en sus términos “el camino para alcanzar el rescate constitutivo de lo real, a partir de lo necesario... si la base del proceso metodológico es la constitución necesaria de la realidad como articulación compleja y dinámica.” (ibíd. 125) entendiendo que en lo necesario está implicado el *para qué* lo hacemos,

porqué qué conocemos. Con esto se puede entender por qué el método no es un conjunto de reglas sino un modo de pensar y forma de hacer.

El recurso metodológico que facilita la construcción de conocimiento sociohistórico lo proporciona la noción de coyuntura, en tanto permite dar cuenta de los dinamismos estructuradores de la realidad lo mismo que de las prácticas sociales. (ibíd. 145). Por dinamismos estructuradores se entiende los mecanismos de transformación y/o reproducción de un fenómeno, lo cual exige, para abordarlos, una serie de preceptos metodológicos que Zemelman nos ofrece en este texto:

1. Para la configuración del planteamiento de un problema que enfoque “la reconstrucción del fenómeno desde el punto de vista de sus dinamismos estructuradores”. (ibíd. 147). Zemelman especifica que “la coyuntura plantea el desafío metodológico de construir articulaciones complejas en recortes parametrales de amplitud limitada, pero en los que se pierde la riqueza de la relación entre dinamismos estructuradores y su producto... la coyuntura cumple entonces la función de articulación en el análisis de procesos macrosociales y de larga duración” (ibíd. 149).
2. La formulación de preguntas, que es la forma de concretar el momento del enfrentamiento con la realidad, las cuales implican *contenidos posibles*: un os que remiten al *Qué* de las preguntas con respecto al marco teórico desde el que se esté preguntando y otras al *Cómo*, es decir a la forma en que se formulan.
3. El *Cómo* de la pregunta se puede disociar de qué, siempre que a los conceptos no les hagamos cumplir en la investigación la función de formular hipótesis, sino a organizar la apertura a reconocer campos problemáticos no susceptibles de reducirse a objetos que se pretenden explicar (ibíd. 150).
4. Mientras en el *Qué*, las preguntas sean relativas a exigencias de construcción de las categorías.
5. El *Cómo* preguntar debe de implicar una problematización de todos los *Qué* presupuestos y contenidos en las preguntas iniciales, de modo que se trata de una búsqueda del contexto problematizador de las relaciones sociales (ibíd. 151).

6. La empírica es transformada en universos de observables articulados, que en conjunto configuran campos problemáticos. La abstracción, por su parte, se subordina a la exigencia de especificidad histórica (ibíd. 153).
7. Los conceptos contienen universos de observación cuyos componentes empíricos que pueden cambiar o no necesariamente durante el tiempo, pero siempre adquiriendo significados distintos (ibíd. 155)
8. La relación del concepto con la realidad nunca está dada, ni se resuelve por medio de la prueba de su correspondencia *a priori*. El concepto debe concebirse como una apertura hacia lo real y estar contextualizado (ibíd. 156). De ahí que se requieren instrumentos conceptuales sensibles a la exigencia de potencialidad y de activación de la realidad (ibíd. 158).
9. Antes de comprometerse con una interpretación se debe organizar una mirada sobre la realidad, vaciando de contenido *a priori* los conceptos y creando categorías que den cuenta del contenido posible de dicha realidad. (ibíd. 157)
10. Problematizar como capacidad de transformar los fenómenos en niveles dados articulables (desarrollar cada nivel como una modalidad de cierre y a su vez de apertura) (ibíd. 162).
11. El *Hacer* funciona como apropiación gnoseológica, aunque no cognitiva, planteando problemas teóricos que deben ser remitidos al plano de la acción, considerando la función política del conocimiento (ibíd. 163).
12. “La realidad de un problema nunca puede concretarse como un producto, sino como una complejidad de concreción que no se reducen, para efectos de su apropiación, a ninguna estructura parametral pre-determinada” (ibíd. 124).
13. “Todo fenómeno en su necesidad de articularse con lo todavía no indeterminado, en cuanto no puede anticiparse la singularidad de su contenido si acaso dar cuenta de su dinámica” (ibíd. 125).
14. “Lo que exige examinar la relación como parte de una articulación inacabada, en tanto expresión de lo que está en movimiento” (ibíd. 126).

15. “Dar cuenta de lo cognoscible, que es propiamente lo metodológico en tanto proceso de transformación de lo potencial y mutable de contenidos organizados- dados, pero abiertos. Es decir, que el rasgo central del método consiste en transformar el movimiento de la realidad” (ibíd. 127).
16. Capacidad de mirar “por encima de las condiciones de índole teórica e ideológica dominante”, sabiendo lo que se busca y para qué (ibíd. 128).
17. Lo nuevo surge de una necesidad, la necesidad de lo nuevo encierra una pluralidad de posibilidades, partiendo de un compromiso entre conciencia y hacer (ibíd. 166).

Así, el método es una actitud de conciencia capaz de transformar la realidad y pensar es pensar más allá de los límites de lo preestablecido, de modo que obliga a una constante reivindicación del sujeto creador, crítico y con conciencia histórica, como capacidad de reconocimiento de horizontes no restringidos a lo determinado (ibíd. 30-31); todo lo cual se despliega como potencialidad de la capacidad de pensar del sujeto concreto para llegar a conformar, cada vez, nuevas formas de pensar desde lo específico. (ibíd. 34) El método como creatividad necesaria para poder establecer la acción en el momento en que se piensa la realidad, buscando la solución a la relación entre conocimiento y acción. Se trata de un pensamiento crítico dialéctico que no es otra cosa que una forma de pensar lo potencial para resolver problemas de transformación y construcción por la práctica (ibíd. 55) que a su vez define una necesidad de conocimiento (ibíd. 70), del mismo modo el conocimiento se transforma en necesidad de acción (ibíd. 66).

Racionalidad y ciencias sociales⁸⁵

Un primer punto distintivo en la Epistemología zemelmaniana es la reivindicación de un racionalismo dialéctico –como exigencia de articula-

⁸⁵ Hugo Zemelman (1994), Ed. Anthropos. Barcelona. Suplementos No. 45. Materiales de trabajo intelectual.

ción de ámbitos de realidad y no sólo como expresión de la contradicción; y dialéctica como método más que como teoría- que tiene como premisa la exigencia de lo indeterminado para estar en condiciones de saber-pensar más que del saber como tal, de modo que se politice el conocimiento conscientemente. Razonamiento dialéctico que tiene como supuestos: el movimiento, la articulación y el de direccionalidad que responde a la presencia de proyectos y prácticas sociales. Los referentes con los que contrasta esta distinción son Piaget y Bachelard⁸⁶ por una parte y con Bloch se articula en lo que se refiere a la postura ética de pensar en la perspectiva del *novum*, es decir, de lo necesario de construir y no sólo de lo explicativo de lo dado. Aquí se puede apreciar cuanto le debe a Bloch en la formulación de su epistemología crítica o del presente potencial.

En este artículo Zemelman señala una serie de criterios que supone el método científico, los cuales problematiza de manera que evidencia sus limitaciones:

- La idea de estructura limita el reconocimiento del movimiento de la realidad.
- La acumulación de conocimiento bloquea el reconocimiento de las dimensiones de lo real en un discurso teórico.
- Lo teórico se encapsula en saberes disciplinares que impiden conocer las otras dimensiones de lo real que no puede ser fragmentado por disciplinas. De modo que exige la crítica desde la articulación de los niveles o ámbitos de la complejidad de la realidad que necesariamente tienen que ser rearticulados en la forma del pensar.
- La crítica al discurso teórico de universos determinados mediante la reconstrucción articulada de la totalidad de lo real.
- La crítica a la explicación teórica y a la hipótesis como anticipación teórica, anteponiendo “la crítica como apertura hacia la potenciali-

⁸⁶ Se advierte en el artículo que nos ocupa que Bachelard intenta la construcción de la objetivación de la razón adecuando mediante la apertura de la razón misma. Por su parte Piaget, desde una perspectiva evolucionista que da cuenta del incremento de la capacidad de explicación y la génesis de las categorías.

dad... de lo real como construcción que refleje los distintos niveles de concreción de la totalidad”.

- Problematicar cuestionando las disciplinas de modo que podamos distinguir la función de los conceptos de su función teórica y metodológica, además de la necesidad de generar nuevos conceptos con un fundamento epistémico diferente, de acuerdo con la necesidad y el problema que habrá de resolver y construir, en la perspectiva ética-política de los sujetos.
- Conexión indispensable entre conocimiento y práctica, más allá de reduccionismos teóricos, valóricos, ideológicos o culturales.
- Problematicar para superar la mirada solo de lo evidente morfológico de la realidad con la perspectiva de construcción de lo nuevo necesario, es decir con potencialidad transformadora, de modo que formulemos proposiciones teóricas nuevas que reflejen el aprehender lo concreto real (construcción de objeto, seguirá diciendo Zemelman).

Además, Zemelman también sigue planteándose la exigencia de objetividad, ahora a través de atender el “razonamiento no-parametral que expresa una concepción de la razón cognoscitiva como forma de conciencia, esto es, de distanciamiento del sujeto tanto de sí mismo como de la realidad” (Zemelman. 1994). El soporte que da a este planteamiento es con base en “un concepto de método como equivalente a la crítica constitutiva de lo real en base de lo necesario” e insistiendo en que La exigencia de objetividad es “la capacidad de pensar y observar basándose en la reconstrucción de la realidad” (ibíd. 8).

Un segundo punto distintivo es, que el método sea congruente con la exigencia epistemológica del pensamiento crítico como premisa en la construcción del conocimiento, esto considerando que “la apertura es el intento por trasladar la crítica a un plano metodológico, (que) plantea cómo trabajar un concepto de proceso de investigación que, en virtud de ser crítico, constituye un constante rompimiento de los límites” (ibíd.

9)⁸⁷, de modo que “lo metodológico consiste en la transformación de lo potencial y mutable en un contenido que aunque dado esté abierto”, y que esquematizando lo despliega así:

- La apertura de la razón posible en base al planteamiento de pensar en relaciones de inclusión.
- La construcción de relaciones inclusivas para garantizar relaciones de conocimiento al margen del campo limitado de la teoría.
- La relación de conocimiento constituye un campo de observación respecto de la complejidad (de objetos que corresponden a diferentes niveles de la realidad, nunca con respecto a un objeto) desde la cual organiza la apropiación de la realidad, apropiación que consiste en capacidad de articular niveles y momentos, determinando puntos de activación (contenidos de potenciación) desde los que se puede influir sobre la realidad en un sentido particular, es decir desde una postura ético-política.
- “Así como la apertura encuentra su expresión en la problematización del tema o problema inicial que sirve de punto de partida, el objeto construido representa el cierre... pensar que el método es el cierre de la forma de razonamiento, aunque siempre subordinando a esta forma” (ibíd. 9).

De aquí se desprende un tercer punto distintivo, las modalidades o criterios de cierre. Los criterios de cierre son el de parámetro (lo devenido o de producto) y el de inclusión (lo producente, de activación y posibilidad de realidad), de los que da las siguientes características:

- Parámetros y Límites: el movimiento de la realidad no se restringe a exigencias de parámetros, pues se privilegia el pensar en lo no-devenido, es decir la posibilidad de realidad no determinada. Y respecto de la idea de límite que organiza contenidos, se cuestiona desde la idea de contorno que alude a contenido más allá de lo conocido o establecido,

⁸⁷ Insisto en reivindicar la idea de estar permanentemente criticando, cuestionando y problematizando.

rompiendo con la noción de límite de contenido, donde los contenidos como posibilidad de realidad consiste en concebir los límites de los contenidos como lo indeterminado de esos mismos contenidos (ibíd. 9).

La organización de un contenido teorizado es lo que Zemelman denomina Objeto.

“implica que simultáneamente sea un cierre y una apertura; cierre en cuanto se refiere un nivel de la realidad; apertura en cuanto es reflejo de la articulación del nivel particular en el marco de relaciones posibles; relaciones posibles que no son un objeto, sino que son estrictamente la base para pensar en articulabilidad entre niveles de la realidad”(ibíd. 10).

- Correspondencia y pertinencia: pensar en la posibilidad de realidad que sea pertinente según se atienda a contextos particulares, donde pertinencia vincula al conocimiento con una articulación concreta antes que considerar a la correspondencia con una realidad aislada. Se trata de la actividad de la realidad y la condición de pertinencia histórica del conocimiento que responde no sólo a la forma de razonamiento teórico sino también al político.
- Lo Indeterminado: para recuperar la exigencia de movimiento de relaciones posibles según un razonamiento articulado, lo que supone rompimiento de los parámetros de un pensar que no piensa en lo pensado. Así, la conciencia teórica recupera su historicidad, es decir, se abre a la articulabilidad transformándose en conciencia histórica.
- Lo Inclusivo: pensar lo particular como articulable en una inclusividad, de manera que la totalidad se reconstruye desde los particulares. Lo cual exige romper con la idea de producto, es decir no pensar en contenidos sino en puntos de inclusión de relaciones.
- Campo de Observación: es la base para construcción teórica entendida como la reconstrucción del problema que sirve de punto de partida para observar de momentos y niveles de relaciones posibles entre los observables en el marco de articulaciones dinámicas.

- Sobre la Objetividad: tomar en cuenta el fenómeno desde la necesidad de activar a la realidad social, mediante el reconocimiento de puntos nodales en los que se puede ejercer una influencia por medio de la práctica social. Como se podrá apreciar, en este enunciado zemelmaniano, no habría necesidad de aludir a la noción de Objetividad, pues todo se trata de la práctica que no otra cosa que despliegue de subjetividad y de necesidad de activar la realidad que nadie lo hace más que sujetos sociales concretos.
- Construcción de la conciencia cognoscitiva: pensar desde la potencialidad de la realidad es aprehender a pensar problematizando relaciones posibles, dónde el campo problemático no se reduce a un objeto sino a formas de darse la relación apertura-cierre de las diferentes modalidades de contenidos.

Un cuarto punto distintivo son los criterios de apropiación, exige un conocimiento no de explicación sino de objetividad, donde objetivación es plantearse cómo se vincula historia y coyuntura respecto de un problema que deberá enfocarse reconociendo los dinamismos estructurales, pero sin dejar de ubicar la coyuntura en el marco de un proceso que las incluya como momentos y los procesos como ciclos de coyunturas del proceso global. Así, el análisis de coyuntura requiere hacerse desde la perspectiva de las potencialidades de desenvolvimiento. (ibíd. 13). La coyuntura cumple la función de articular delimitando un campo de observación en el marco de la articulación compleja que la incluye. Los aspectos de la apropiación:

- El proceso de investigación tiene que iniciarse con la pregunta relativa a qué es a lo que nos enfrentamos cuando planteamos una pregunta, situándola en el universo de realidad en el que situamos el problema sobre el que se pregunta-nos interesa
- La delimitación del problema configurando su naturaleza y significación en tanto el problema resulta de una relación (de sujetos) con la realidad, relación que reviste diferentes modalidades según dinamis-

mos constitutivos y opciones de acción, además de las posibilidades de articular el problema con otras realidades (problemas). Se trata de construir el problema a través de la problematización del tema inicial, antes que basarse en respuestas posibles a la pregunta de investigación, que serían simples hipótesis.

- Relación de conocimiento y objeto: la construcción del problema con prescindencia de un encuadre teórico, de modo que el problema plantea sus exigencias desde fuera de los *córpore* teóricos para lo cual se debe problematizar la construcción de los corpus teóricos y su relación con la realidad. Esto supone pensar el problema de investigación en términos de sus articulaciones con diferentes niveles de realidad, los cuales no son funciones de determinadas hipótesis, sino al revés, exigen relaciones a partir de articulación problemática de la que si se quiere se pueden formular (preguntas hipotéticas) hipótesis.
- Conceptos y Categorías: colocados en perspectiva de construir el problema habrá que transformar el tema en campo problemático, es decir construir una relación no teórica (los conceptos son contenidos teóricos de realidad) en donde los conceptos se usen críticamente y se configuren categorías de pensamiento sobre lo no pensado aún, sabiendo que no todos los conceptos resisten esta forma de usarlos.
- Problema y Objeto: No pensar el problema como objeto de contenido cerrado. Pensar el contexto como una construcción de realidad que surge de la riqueza del problema planteado en todas sus posibilidades de articulación, donde el contexto sólo es una mediación entre el problema y la situación histórico-espacial en que está situado (ibíd. 15 y 16). En la construcción del problema se conforma el contorno de contenidos posibles.
- Construcción de conceptos: El uso abierto con independencia de los corpus teóricos discursivos, para dar contenido pertinente de acuerdo a la perspectiva ético-política en el marco de la reconstrucción articulada de la realidad, donde las formas de pensar-hacer las mediaciones entre el sujeto productor de realidad y la realidad como despliegue del hacer de los sujetos.

Finalmente concluye advirtiendo que el problema del conocimiento tiene que ver con la necesidad de acción sobre el presente, posible por la necesidad de futuro que implica la praxis en perspectiva de un imaginario como horizonte de vida más plena.

Aquí retoma la utopía como colocación desde determinadas exigencias valóricas, entendidas como imperativo ético de un sujeto que se asume en tanto históricamente determinado, pero a la vez a salirse de sí mismo para no quedar reducido a la condición de producto histórico y abrirse a hacia el mundo desconocido, apropiándose de lo inédito. Lo cual exige rompimiento con los parámetros dados del pensamiento y en perspectiva de una vida digna, es decir como sujeto con proyecto y constructor de realidades, que confiere sentido a la praxis, donde lo posible equivale a la concreción de la necesidad.

Implicaciones epistémicas y éticas para pensar desde la subjetividad emergente.⁸⁸

La hegemonía del pensamiento neoconservador en las universidades, así como la reivindicación de investigaciones y la formación docente en la que los contenidos son con perspectiva eurocentrista, se han mantenido desde los primeros años de los noventa del siglo XX, según nos cuenta Zemelman. Veinte años después, se puede afirmar que no han hecho sino avalar las políticas neoliberales del Estado y el capital, mismamente bloquear “la tarea de dar cuenta de subjetividades emergentes” (Zemelman, 1997: 25).

Se podría argumentar, como lo hace Zemelman, que el problema tiene que ver con la racionalidad científica dominante, en la que la idea de Historia descansa en la razón científica y el progreso. Luego entonces se impone la determinación económico-política que restringe a la idea de lo que es viable o no de acuerdo con las condiciones económicas y políticas.

⁸⁸ *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*. Hugo Zemelman (1997), Ed. Colegio de México, México.

Con ello se deja de lado lo que desde la imaginación colectiva se puede crear y hacer.

A todo esto, han contribuido también las posturas consideradas de izquierda y “críticas”, como el marxismo ortodoxo. Zemelman pone como ejemplo la manera equivocada en que han sido utilizadas las categorías de *Proyecto y Utopía* “asociadas al socialismo, que bien puede desembocar en una actitud más bien nihilista”. Al respecto plantea que:

No se trata de pensar lo imaginario, sino de usar la imaginación para encontrar aquello que se nos oculta. No se trata de forjar un modelo, sino de *descubrir el futuro en lo real de hoy*. De ahí la importancia de la idea de presente; pero no para ajustar ideales, sino para encontrar la potencialidad en esa realidad incompleta que se está viviendo y en la que se actúa. Si el conocimiento que se crea en la academia no contribuye a eso, no cumple entonces con la función de enseñar a *construir la historia*. Esta es la acepción del concepto de *política*” (ibíd. 30).

Si queremos algo más que historiografía... se requiere desarrollar la imaginación de lo futuro, de nuevas formas de construir la historia, que, más allá de la presencia de voluntades, se apoye en el reconocimiento de una necesidad de futuro... en este marco es donde debe entenderse la importancia de lo que significa iniciar una *ofensiva epistemológica*, desarrollar un pensamiento crítico aprendiendo de los lenguajes no científicos (ibíd. 31)... además de recuperar el concepto de *conciencia histórica* (que) en el plano del conocimiento significa transformar el conocimiento en conciencia” (ibíd. 32).

En estos preceptos se configura el soporte de una perspectiva epistémica del presente potencial, sustentada a su vez en la reivindicación del sujeto de la praxis, sujeto concreto de acciones, lo cual implica un imperativo ético que no son más que el desafío de apropiación de lo inédito y lo incierto como horizonte que la realidad ofrece en tanto articulación abierta y dinámica en sus recortes de lo real en movimiento. (ib.: 38-40).

En la discusión actual sobre *las formas de hacer* en la construcción social del conocimiento, se presenta una problemática en la que se refleja el falso planteamiento de la relación práctica-teoría; más aún, el problema de cómo se realiza la simultaneidad del saber-hacer y cómo se concreta la reflexividad crítica respecto de la práctica del sujeto, en el que intervienen elementos como lo imaginario, la creatividad, el flujo social del hacer, la perspectiva de lo indeterminado y la incertidumbre, todo lo cual nos permite configurar la construcción de sentido indispensable que como sujetos necesitamos: construcción de sentido que hacemos vivenciando, deseando, haciendo.

Una problemática del conocimiento que da para problematizar y cuestionar en Zemelman, es cuando plantea que “la relación sujeto-objeto, además de cumplir con la función gnoseológica de apropiación, constituye el objeto mismo del conocimiento” (ibíd. 47). Es decir, en lo dado devenido descansa lo que denomina objeto de conocimiento. Pero también reivindica la necesidad de la autoconciencia del sujeto y el dándose como movimiento de la realidad.

Con todo, a diferencia de Zemelman, podríamos decir que es la relación entre sujetos, no la relación sujeto-objeto, lo que constituye la construcción social del conocimiento y su razón de ser.

Para fundamentar la crítica anterior, acudo a la idea de que el hacer-pensar sólo se puede mostrar en el haciendo del sujeto, que conlleva la reflexividad crítica sobre la práctica y la ruptura con la postura epistémica y política que reivindica la reproducción de las relaciones sociales de dominación que se ejerce tanto desde la academia o desde la práctica política cuando se legitima el derecho a tomar el poder y el control del Estado.

Una segunda problemática que da para problematizar y cuestionar a Zemelman es lo que nos ha presentado de muchas maneras cuando analiza la relación *Subjetividad y Realidad Social*, al respecto afirma que “**la contradicción que se plantea entre individuo y sociedad**”⁸⁹, y con ello se

⁸⁹ Las negritas son mías.

reduce a reivindicar que “no tiene sentido hablar de las potencialidades del individuo si todavía no se han logrado las condiciones estructurales de una equidad básica” (ibíd. 55).

Como se podrá observar, se presenta una doble exigencia en la que se subordina al sujeto a las condiciones históricas y a la disposición de condiciones estructurales. Sabemos que en muchos lugares Zemelman se coloca en una postura crítica a lo que aquí parece ser una postura hasta cierto punto determinista, estructural y objetivista, como ya lo hemos venido problematizando en los anteriores apartados. Sin embargo, no deja de sugerir que se trata siempre, en cuestiones del conocimiento y de política, de la relación dialéctica individuo-sociedad⁹⁰. La dicotomía no se reduce sólo a *Individuo/Sociedad*, que corresponde a la dialéctica sujeto-objeto, sino que en contraste con la diada Psique/Histórico-social, lo que también implica a la relación Realidad/conocimiento y, como sabemos, en la forma de nombrar-conceptuar se implica la subordinación entre sujeto y estructura, entre objetividad y subjetividad.

En este caso Zemelman, como la mayoría de los intelectuales críticos, siguen apostando a la posibilidad de que al cambiar las estructuras del Estado se puede cambiar la sociedad, omiten saber que es el sujeto, con su autonomía como proyecto, quien podrá o no crear otro mundo, y que no se trata sólo de cambiar el sistema social capitalista, que apuestan lograr desde el Estado, pues sólo lograría nuevas formas que reproducen la relación social entre dirigentes y ejecutantes. Dicho de otra manera, estar alerta de cómo se niega al sujeto creador si no se reconoce que la sociedad se autoinstituye, lo cual no depende de un origen extrasocial, divino o racional en el sentido de leyes históricas.

⁹⁰ En el texto que nos ocupa, se intenta cierta problematización cuando Zemelman dice que en la relación dialéctica individuo-sociedad “debe hacerse la reflexión sobre la historicidad de lo individual y la subjetividad de la historia concebida como apropiación de lo social total” para lo cual dedica todo el apartado denominado “Subjetividad y Realidad Social” (ibíd. 57); sin embargo, no deja de desconocer el factor psíquico de la subjetividad, otra forma de negar la complejidad del sujeto.

El cuestionamiento a esta postura individuo-sociedad lo haremos desde la reflexión que hace Castoriadis en su ensayo “Psique e Histórico-social”⁹¹ y en su libro *Sujeto y Verdad*⁹², en donde señala “lo absurdo de la oposición Individuo/Sociedad, puesto que lo que denominamos Individuo es la Sociedad en su forma concreta, material, real... individuo es un producto de la sociedad... así las Significaciones Imaginarias Sociales de la sociedad capitalista o la divinidad o la polis, son Significaciones Imaginarias Sociales creadas de mundos históricos-sociales” (Castoriadis; 2004:38-39).

Saber que es la capacidad de creación humana lo que prefigura lo *dán-dose* en construcción de la realidad social, exige dar cuenta de la dimensión psíquica de la subjetividad del sujeto, que es desde donde se despliega la “potencialidad a causa de la reflexividad... (que trae consigo) rebelión perpetua de la psique contra el orden social que le es impuesto” (ibíd. 52). A esto habrá que agregar que lo que despliega el *Imaginario Radical* (característica por excelencia de lo psíquico humano, es decir, la autonomía de la imaginación) contradice al pensamiento tradicional, liberal de izquierda incluido, que ha negado la creación, siendo dicho despliegue “la capacidad de ver lo que no está” (Castoriadis. 1998,130).⁹³

Castoriadis llama la atención sobre como el funcionalismo tiene como trasfondo de base el que se funcione en torno a la reproducción de la vida, como finalidad, a costa del dominio total de la naturaleza (ibíd., 19) y cómo el estructuralismo, reivindica estructuras constitutivas al margen de la historia” (ibíd., 20). Se niega pues al sujeto creador en tanto se ignora que es desde el imaginario social instituyente que se prefigura el mundo que les parece imposible a los que pregonan sólo un mundo posible.

Otra crítica a Zemelman la veo sobre la problemática que representa la conciencia del sujeto: afirma que “la voluntad de acción encarna una

⁹¹ Ver Revista Zona Erógena. Argentina 1996.

⁹² Castoriadis Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación Humana I. Fondo de Cultura Económica. 2004. Argentina.

⁹³ Castoriadis *El Psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Nueva Visión 1998. Buenos aires.

subjetividad en proceso de ampliación conforme se enriquece la capacidad de apropiación de lo real, y, por lo mismo, se produce una ampliación de la propia conciencia del sujeto” (Zemelman, 1997. 63), en esto se puede apreciar como se reduce la subjetividad a la voluntad y la conciencia, es decir a los propios límites de la racionalidad estructuralista, en tanto, como dice el mismo Zemelman, “la ampliación de la subjetividad tropieza con obstáculos provenientes de la estructura social que impiden que la conciencia transforme al hombre histórico-social en sujeto” (ibíd. 63). De lo anterior se desprende la incapacidad de mirar más allá del Yo, que configura sólo parte de la psique del sujeto, y tal vez ni así, puesto que el Yo también tiene mecanismos de defensa inconscientes que no son tomados en cuenta en la perspectiva de Zemelman. Por si hiciera falta, él se recarga en Wallerstein para sostener que

una remodelación de las relaciones entre sociedad y Estado, (es) desde la base de sus procesos estructurales... el Estado, como estructura institucionalizada de centros de decisión, y la sociedad, como el ámbito en que se despliegan las prácticas sociales de los diferentes grupos sociales... (con) espacios de diseño posible donde se realizan o frustran los distintos sujetos sociales e individuales... en otras palabras, cómo el individuo se abre hacia lo que lo determina, pero, a la vez, cómo se relaciona con esas determinaciones en términos de su apropiación (ibíd. 67).

En esta formulación se muestra la tendencia a configurar tanto al Estado como a la Sociedad como espacios de los que depende el sujeto para constituirse como tal, de modo que se sigue pensando al sujeto como producto, a pesar de que discursivamente se le reivindica como productor de dicha realidad social en esos espacios.

Pero volvamos al Zemelman metodológico y lo que en este libro denomina “propuesta metodológica sobre la subjetividad social constituyente”, respecto de lo cual dice “destacar los procesos microsociales de constitución donde la acción de los hombres es esencial” (ibíd. 73). Aquí nos adelanta su idea de *indicadores observables*, como un sistema de ob-

servables de los diferentes ámbitos de la realidad que exigen su reconstrucción articulada, que permita dar cuenta de fenómenos específicos de procesos sociales, de modo que en diferentes esferas de lo real pueden llegar a articularse en su praxis (ibíd. 75).

Veamos algunos de sus preceptos al respecto, dando por entendido que todo lo que se enuncia tiene como trasfondo la perspectiva de la reconstrucción articulada de la realidad y “el punto de partida de (que) cualquier reflexión metodológica sobre los sujetos sociales tiene que ser el reconocimiento de la complejidad que reviste su consideración como simple producto histórico... ello plantea que tengamos que conceptualizar a cualquier sujeto como productor de nuevas realidades” (ibíd. 97):

- “Si bien la historia se despliega en las grandes escalas de tiempo, se construye en cambio en las escalas del tiempo breve o coyuntural”
- “La empiricidad de los fenómenos con su significación específica... será siempre en función de una situación concreta en la que el proceso de desarrollo social se historiza en una determinada articulación entre fenómenos de distinta naturaleza (estructura de producción, comercialización, superficie cultivable, etc.)”.
- Un enfoque integrado, que no se reduce a la reunión de datos informativos, ni a una explicación teórica, sino que contribuya a determinar campos de explicaciones posibles.
- No identificar descripción con explicación, sin prejuzgar ningún orden de determinación teórica, sino de apertura hacia lo real.
- El problema no se reduce a plantear la distinción entre empiricidad y significación de lo empírico, sino una forma de razonamiento constructor del conocimiento en función de la dinámica constitutiva de la realidad.
- El análisis empírico debe hacerse desde el ángulo de las acciones colectivas que expresan respuestas a lo inmediato de las necesidades y su resolución.
- Se pretende alcanzar una integración que se fundamente en la praxis social del sujeto comunitario, en vez de encontrarlo en un esquema conceptual *a priori*.

- La constitución de lo colectivo desde los espacios y tiempos de lo individual y grupal. (Ibíd. 78-81)
- Organizar un modo de aproximación a la realidad fundado en la idea de que la historia se construye cotidianamente (ibíd. 95).
- Organizar un recorte de observación que permita captar la realidad como articulación de niveles heterogéneos, circunstancia que configure la situación de objetivación del sujeto.
- La realidad, cuando es concebida como una articulación entre producto y productor, constituye una relación de conocimiento que sirve para ubicar el problema del sujeto... (como) una constituyente de una expresión particular de la subjetividad social.
- La subjetividad, siempre que no se aborde con criterios reduccionistas, representa una situación de confluencia de planos de realidad en la que se puede rastrear cómo desembocan los microprocesos (por ejemplo, de índole psicológica), así como la apertura hacia ámbitos sociohistóricos.
- La reflexión es parte del esfuerzo para encontrar una forma de razonamiento adecuada a la realidad sociohistórica, pues constituye una articulación entre lo dado y lo que está dándose, donde lo dado son las referencias empíricas y lo dándose son los requerimientos de la potenciación. (ibíd. 98-100).
- La función epistemológica se despliega al hacer la crítica de lo dado e impulsa a la apertura mediante el esfuerzo para poder asimilar lo no dado de la realidad, que es su movimiento.
- La formulación de la teoría se subordina al esfuerzo de reconstrucción del problema que nos permite aproximarnos a su especificidad histórica. (aquí es donde Zemelman insiste en que se pueden definir opciones de teorización mediante las cuales transformar el problema inicial en objeto teórico de estudio)
- Abrirse a un razonamiento sobre la realidad histórica para ubicarse en un campo de la realidad más vasto que el de la teoría; esto es, en un horizonte histórico que habrá paso a la delimitación de un campo de objetos, antes que restringirse a un objeto en particular... resolviendo

así la adecuación histórica de una teoría ya que no se resuelve con las modalidades de prueba. (ibíd. 101-103).

El pensar Categorical y el lenguaje no parametral, puede prescindir del parámetro de la objetividad y que el sujeto sea objetivado⁹⁴

¿Por qué acudir a la necesidad de plantearse la “objetivación del sujeto”? ¿es necesario legitimar y validar con el parámetro cognitivo del sujeto-objeto, el pensar la realidad desde la perspectiva del presente potencial? Dice Zemelman en este libro que “lo que ha tenido lugar históricamente es convertir al objeto en una forma particular de objetividad... el paradigma cartesiano que es el que al identificarse con lo instrumental ha permitido que se confunda razón con dominación” (Zemelman; 1998, 26). De acuerdo con Foucault y Feyeraben señala los procedimientos de exclusión, el más evidente... lo prohibido, que se presenta sin ser evidente, ni consciente; así como el carácter acrítico que se impone encubierto como neutralidad y objetividad. Finalmente me pregunto si ¿es posible objetivar al sujeto pensante a través de “la construcción de ángulos más abiertos para pensar a la realidad con mayor riqueza posible”? (ibíd. 41).

El libro de Zemelman da cuenta de cómo es que el pensamiento categorial favorece la problematización de los parámetros que rigen a la ciencia imperante y con ello se privilegia “la necesidad de realidad por sobre las necesidades analíticas o empíricas” (ibíd. 42). En otras palabras, “se privilegia el colocarnos ante lo inédito antes de lanzar nuestras redes para atrapar la realidad con significaciones predeterminadas” (ibíd. 42); se trata de problematizar una forma de pensar constitutiva que rompe con los parámetros para abrirse a lo inédito, cuestión que exige de un sujeto pensante capaz de crear un lenguaje abierto a nuevos significantes que le permitan nombrar lo nuevo.

Otra pregunta que me hago es si el problema es que pasamos, como afirma Zemelman por “un momento en el que las categorías críticas han

⁹⁴ Este apartado está elaborado en función del texto *Sujeto: existencia y potencia*. Hugo Zemelman (1998), Ed. Anthropos y UNAM. España.

perdido su significado relegándose al plano de lo puramente especulativo y fantasioso” (ibíd. 50). El momento en que se planteaba esto era la segunda mitad de los años noventa, y podría decirse que eran insuficientes los lenguajes no parametrales y el pensamiento categorial, además de que estaban subutilizadas las categorías del pensamiento crítico, y algo más grave, no se estaba valorando lo que diferentes sujetos sociales estaban haciendo y pensando, y la manera en que estaban elaborando sus propias reflexiones teóricas, caso concreto los pueblos zapatistas de Chiapas, las mujeres Kurdas, los mapuches en Chile y Argentina, los colectivos anarquistas en muchas ciudades del mundo, entre otros, y que en los primeros años del siglo XXI se hicieron evidentes como subjetividad emergente anticapitalista y con un horizonte histórico por la autonomía. Con todo, parece que hasta ahora sigue sin valorarse lo que están haciendo los sujetos sociales en conocimientos y teorizaciones respecto de lo histórico-social.

Lo anterior nos permite cuestionar y problematizar de manera diferente la idea de que recuperar la historia es merced a un sujeto objetivado, diría Zemelman “a través de una objetivación del sujeto” (ibíd. 52), Y un elemento que nos da un indicador diferente es que el sujeto puede ser portador de lenguaje categorial no parametral, es decir, portar un lenguaje de significantes que son capaces de enunciar las formas de hacer en un contexto de resistencia anticapitalista y por la autonomía, lo cual no significa ser un sujeto objetivado, más aún creo que se trata simplemente del despliegue de subjetividad emergente que crea otra realidad histórico-social, al mismo tiempo que recupera experiencias pasadas, redención de la memoria histórica de resistencias y autonomías que se han venido dando por siglos pero no eran evidentes para la mirada que mide con los parámetros de la objetividad, la neutralidad y la verdad dominante.

El simple sujeto del saber-hacer (ibíd. 54) es al mismo tiempo y desde un principio sujeto pensante, no veo necesidad de subordinar una dimensión a la otra de la subjetividad del sujeto. De hecho, el pensamiento categorial no parametral emerge desde el hacer cotidiano y la reflexividad crítica sobre la propia práctica. No es desde otro lugar donde se constituye “la necesidad de realidad, la pluralidad de lenguajes, la transformación

del conocimiento en conciencia y voluntad de historia, la ampliación de la realidad cognitiva” (ibíd. 56). No por otra cosa pensar es la capacidad de colocarse ante el mundo-contexto para negar lo que nos niega como sujetos; *Caminar preguntando* que es una forma particular de preguntarse lo que no sabemos y al mismo tiempo saber potencializar nuestro despliegue de subjetividad por un mundo que existe con lo que aquí y ahora estamos haciendo.

Coincido con Zemelman cuando dice que “mantener la lucidez del pensar ante el cambio, o la capacidad de pensar por sobre el error y lo que se desconoce, vincularse con los espacios de vida del sujeto, es la función del pensar categorial y de su lenguaje” (ibíd. 63). En este sentido, recuperar la perspectiva de lo colectivo, lo político como dimensión de la vida social, reconocer el Imaginario Radical; Zemelman recupera a Castoriadis aquí (ibíd. 65), es configurar una subjetividad constituyente, además en tanto un pensar hacia lo indeterminado como por-venir, pero a la vez necesario de advenir (ibíd. 67).

Aquí es donde Zemelman se plantea que la construcción de un pensamiento categorial supone la ética del sujeto lucido y una antropología-epistémica de la razón abierta-fundante (ibíd. 67). Cuestionar esto depende si Zemelman considera que todos somos sujetos, es decir gente común y rebelde capaz de hacer la historia desde nuestra cotidianidad, o si se refiere a sujetos capaces de conducir y decidir el cambio en una coyuntura concreta bajo la “lucidez del análisis” concreto de la realidad concreta.

En otro apartado Zemelman advierte que “la capacidad de autonomía, horizonte de vida, capacidad de asombro y capacidad de razonamiento objetivante, son elementos constitutivos de la conciencia que expresa la tensión de lo nuevo (ibíd. 80), y aunque no coincido del todo respecto de lo que especifica sobre la capacidad de autonomía, podría decir que estoy de acuerdo si sólo se refiere a la capacidad gnoseológica del sujeto, es decir de construir conocimiento, ya que la capacidad de creación humana como bien lo señalo al citar a Castoriadis es cosa de *Imaginario Radical*, fundamentalmente.

En este libro podemos encontrar uno de los mejores pasajes de Zemelman sobre la idea de realidad, pero también incluye al final la cuestión de la objetividad con la que sigo estando en desacuerdo: “Realidad, no como objeto, ni siquiera todavía en un primer momento como problemática, sino como una dimensión trascendente a los límites conceptuales definidos, como una exigencia de lo no dado, es decir, de lo indeterminado, que, también, podemos definir como exigencia de objetividad” (ibíd. 90). Aprovecho para señalar que es en este mismo apartado donde Zemelman configura, para mi gusto, su mejor esfuerzo por conceptualizar su idea de objetividad, al respecto dice “la apertura se traduce en una relación de conocimiento que expresa a todas las dimensiones del sujeto. Es todo el sujeto el que se objetiviza, de lo contrario la razón se reduciría en este esfuerzo de apertura a los requerimientos de eficacia, es decir, a los aspectos instrumentales” (ibíd. 91).

Al respecto, se podría usar la idea de lo concreto del propio Zemelman para cuestionarlo sobre la necesidad de objetivación del sujeto, esto lo hace cuando se refiere a lo constituyente que contiene la posibilidad del lenguaje y que “lo concreto (se manifiesta) como expresión de lo indeterminado-necesario, pero que todavía no es contenido de ningún lenguaje comunicacional” (ibíd. 122).

También podemos apreciar cómo escribe uno de los pasajes que mejor da cuenta de lo superfluo y prescindible que es la idea de objetividad, esto lo hace en el contexto de su discernimiento crítico sobre la necesidad de pensar parametral, haciendo la ruptura de parámetros a través de la capacidad de construir ángulos de razonamiento y de lectura de la realidad. Al respecto dice, “El planteamiento acerca de la multiplicidad de ángulos posibles cuestiona el concepto de objetividad, en cuanto externalidad, para remplazarlo por la concepción de un campo de potencialidades activables por la práctica” (ibíd. 112). Y cierra diciendo que “La elaboración de un pensar generador de ángulos de razonamiento y de apertura a lo indeterminado, con su correspondiente lenguaje de significantes, es la tarea pendiente desde Hegel en el marco del pensamiento crítico-dialéctico”,

luego de advertir que con excepción de Adorno no ha sido asumida dicha tarea plenamente (ibíd. 116).

A continuación, van una serie de lo que considero son preceptos epistémico-metodológicos en este libro:

- El concepto de colocación reviste el significado de postura existencial y epistemológica ante la realidad-mundo que cumple la función de configurar el espacio de ser del sujeto: el que contiene sus posibilidades de experiencia, según el reconocimiento de sentidos.
- Recuperar al pensar desde la raíz misma de su necesidad afincada en el colocarse implica un ángulo de razonamiento que trasciende el estrecho marco de la apropiación. Por eso es que considera al pensar como necesidad de pensar, que equivale a la necesidad de conciencia que es, también, conciencia de lo necesario.
- Pero la necesidad de mundo en términos de pensamiento no-parametral, se opone al poder en la medida que problematiza a la realidad en tanto contenido de la relación de poder.
- Así como no podemos reducir el poder-hacer con el hacer-de-poder, tampoco podemos simplificar la riqueza de subjetividades que se pueden reconocer en el colocarse con ningún discurso en particular.
- Hay que recuperar los ritmos interiores, solitarios, que nos hacen fecundos. Mientras no ocurra, el hombre concreto vive en ausencia de sí mismo al desvincularse de su contorno. Ello porque al no asumir la disposición de colocarse queda atrapado en estructuras comunicantes que se desligan de su riqueza subterránea, como el despliegue de la vida y de la historia. El hombre pierde su capacidad para crear significados, porque se subordina a estructuras conceptuales que formalizan contenidos y que se transforman, por sí mismas, en absolutas y pen-santes.
- Surge la tarea de recuperar el silencio como momento de reflexión pre-discursiva. O como la reflexión en sí misma, sin mediar la comunicación, y, por esto mismo, constitutiva en tanto raíz del en sí mismo del sujeto en su esfuerzo por erguirse ante el mundo. El silencio, ese

momento de asomo al mundo que perturba lo que se sabe del mismo, pero que contiene la subjetividad más profunda.

- La dimensión potencial refiere al lado oscuro del conocimiento como procesos subjetivos y su capacidad de descubrir lo que oculta la realidad. Una lectura llevada a cabo desde este ángulo, acerca de cualquier concepto o valor, mueve el límite de lo dado en términos de un indeterminado.
- De lo que se trata es de pensar al movimiento sin el riesgo de sustantivarlo, es decir, con un contenido dado. De ahí que lo indeterminado sea la forma de pensar al movimiento trascendiendo la lógica propia de los límites.
- La transformación de la realidad en necesidad de conciencia, a partir de una estructura categorial que articule lo histórico con lo subjetivo del «colocarse» en la realidad concreta; es decir a lo necesario potencial sin reducirlo a la identificación de objetos, por el contrario, que abarque como necesidad la apertura de sus propios límites; argumentación que lleva a lo indeterminado como expresión de lo necesario en la medida que niega los parámetros dados.
- La posibilidad de construir un pensamiento no-parametral se contiene en el primer momento, que es pre-discursivo y profundamente pre-reflexivo, donde no interesa todavía la inteligibilidad de los contenidos para ser comunicados, sino más bien el proceso constitutivo del pensar en el marco de las posibilidades de la colocación.
- Hemos llegado al punto de convergencia de tres desafíos. De la idea de totalidad dinámica y abierta, a la del pensar no-parametral como apertura del pensamiento, según es exigido por su historicidad, hasta el planteamiento de ubicar al conocimiento en el marco del colocarse ante-en el mundo. Colocación como condición, porque el colocarse representa una primera aproximación a la realidad como significante. Pero también como producto, porque el colocarse es además una primera incorporación de la historicidad como momento en el que nos tenemos que ubicar. De lo que se derivan desafíos para futuros desarrollos: i) de la idea del pensamiento articulador y dinámico, pero no

teórico de la realidad potencial (la totalidad); ii) del carácter abierto del pensamiento (pensamiento no-parametral); y la incorporación del momento histórico (colocación).

El pensar epistémico como forma de nombrar de los sujetos a partir de su reflexividad crítica y su resistencia a la dominación⁹⁵.

En este texto, Zemelman nos plantea un reto fundamental, luego de dejar afirmada la centralidad de los sujetos en la construcción del conocimiento: la práctica de los diferentes sujetos constituye la dinámica-los-dinamismos que configuran la realidad, la potenciación de lo potenciable que constituye el movimiento y la historicidad, lo cual asegura la apertura y la ruptura con lo determinado de lo dado instituido, además de “convertir a la historia en parte de la experiencia del presente” (Zemelman; 2005, 18). Lo anterior nos coloca en condiciones de incorporar la historia en el pensamiento, siempre que se despliegue la conciencia de la necesidad y la voluntad de conocer de parte de los sujetos, cuestión que se evidenciaría deslindándose de la teorización y de las limitaciones que imponen los métodos, de manera que se priorice la trasgresión de lo sabido para buscar lo inédito, que resulta de moverse en la incertidumbre y hacia lo indeterminado (pensar epistémicamente). Dicho lo anterior la exigencia es pensar desde problemas, entendidos como revelaciones de relaciones sociales en conflicto, es decir pensar desde los sujetos que con su despliegue de subjetividad crean lo histórico-social.

Otra cuestión que el texto plantea es la idea de posibilidad como horizonte (de posibilidades). Considero que es una idea problemática a la manera que la entiende Zemelman ya que implica un cierto cierre a la imaginación radical y al horizonte de deseos y dignidad que no necesariamente se somete a las posibilidades que los sujetos tienen de concretar sus satisfacciones de la manera deseable por ellos. En este sentido, prefiero pensar que los dinamismos constituyentes de realidad que advierte Zemelman no es más que el conflicto que resulta del antagonismo social y la

⁹⁵ Este apartado está hecho con base en el libro *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Hugo Zemelman (2005), Ed. Anthropos y UNAM. España.

lucha en las relaciones sociales dominantes que subyacen a la explotación, el desprecio, el despojo y la represión entre sujetos. Así, la idea de posibilidad es problemática en tanto no se *da suelta* a la idea de lo imposible supuesto y de lo inédito, que están implicados en el hacer por un mundo otro y no por las posibilidades de transformar este en el ya estamos.

Otro punto relevante del texto es el problema metodológico que se plantea en primer término como la exigencia de articulación de tiempos del presente (la memoria entendida como presente del pasado; la visión del presente; la espera entendida como el presente del futuro) para estar en condiciones de “reconocer la apertura del fenómeno a sus propias indeterminaciones... así como la del propio sujeto investigador hacia lo inédito que le exige ser construido” (ibíd. 18). Dicho de otro modo, el acontecer social de lo hecho y por hacer de los sujetos convertido en acontecimiento-que-se-trasciende-así-mismo, buscando lo inédito a pesar de “las opciones de cada sujeto social... que en situaciones concretas... pueda desencadenar en una perspectiva trans-coyuntural... las potencialidades de direcciones posibles” que los sujetos le impriman con su hacer-pensante. Así el problema metodológico, a pesar de problematizarlo retomado el discurso conceptual que nos ofrece aquí Zemelman, nos hace disentir de su idea de “saber asumir nuestra responsabilidad como actores de futuro”, sobre todo si advertimos que su talón de Aquiles está en la manera de retomar el tiempo acorde con San Agustín (ibíd. 18), tiempo fragmentado que lo lleva a pensar al sujeto como simple actor de la historia que acontece.

Es justo decir que en este mismo texto hay reflexiones en las que, sin estar suficientemente problematizadas, se presentan ideas sobre el tiempo más adecuadas a la perspectiva general que Zemelman ha desarrollado en su obra: por ejemplo, con respecto al problema del tiempo y la complejidad de lo real, señala que “las temporalidades de los fenómenos son muy variables, los tiempos son múltiples... son parte de los procesos... son universos de significación... construcción de los sujetos... que tienen tiempos diversos y visiones diferentes de futuro desde los cuales construyen sus realidades” (ibíd. 78)... apertura del sujeto a la articulación de relaciones

que caracterizan a un momento histórico (ibíd. 83)... momento histórico es un entramado de articulaciones posibles que pueden ser activadas desde los nudos en que se articulan las relaciones ... momento histórico en la medida en que en éste ocurre la intervención de la práctica” (ibíd. 86)... (Y) la colocación supone recuperar el contexto en el acto de pensar” (ibíd. 88).

Con todo, Zemelman reivindica el pensar desde la esperanza, inspirado por Bloch, anticipando el advenimiento de lo nuevo, reconociendo las potencialidades que se contienen en el presente, abierto a los futuros que desean los diferentes sujetos, cuestión que para mí radica en la lucha y la resistencia a la dominación articulada con la autonomía como proyecto, y no en lo que Zemelman dice que depende de la correlación de fuerzas de los sujetos: “el futuro del continente no puede esbozarse sino en estrecha relación con las fuerzas sociales y los proyectos en los que cristalicen estos esfuerzos” (ibíd. 23). Respecto de esto, prefiero retomar su idea de “campos de opciones según las necesidades de los diferentes sujetos y de acuerdo con sus capacidades para construir proyectos” (ibíd. 26), en tanto se despliegue su potencialidad, así como su idea de “crítica como desafío... Como actitud frente a lo desconocido” (ibíd. 29).

Un aspecto específico a problematizar, tal vez un tanto exagerado de mi parte es cuando Zemelman desdibuja el carácter de la crítica al sostener que “la capacidad de romper con lo establecido... de asomarse a lo desconocido... (es) especular” (ibíd. 30), pues aunque la noción de *especular* es polisémica y puede dar para el ejercicio de reflexionar, cae más en el ejercicio de inspeccionar, registrar, examinar, meditar y contemplar, todas formas que exigen una cierta postura de teorización y que entra en contradicción con lo que el mismo Zemelman refiere en otro apartado respecto de la postura crítica, como carente de la exigencia de construcción teórica, que sólo requiere de “pensar en sus propias circunstancias”, así no transforme nada, ni teorice, ni ideologice, sólo preguntándose, cuestionándose; esa forma elemental de la praxis que no tiene más referentes que lo indeterminado, es decir, cuando “estamos en un proceso de transición

hacia algo que no sabemos... (pero) que surge del pensamiento crítico (no de la teoría crítica)”.

Un problema básico que nos convoca es lo que en este texto se afirma al decir que “tenemos que tomar conciencia de que no ha habido un desarrollo metodológico del paradigma de la postura crítica, asumiendo que es una tarea que habrá que impulsar (ibíd. 37) y nos plantea el reto de pensar para un “programa de investigación sobre la herencia olvidada de la rebeldía” (ibíd. 39). Resulta interesante que ante la falta de una metodología desde una epistemología crítica, nos convoque a pensar desde la perspectiva de la “herencia olvidada de la rebeldía”, para lo cual alude a una recuperación de la idea de subalternidad de Gramsci, entendida como dominio no sólo para la explotación del trabajo sino respecto de lo cultural y lo ideológico, el de potencialidad de una subjetividad colectiva de Rossanda, Magri y Luxemburgo, entre otros, la idea de relación conflictiva entre movimiento e institución con Sartre y Alberoni, la idea de sujeto como proceso por R. Bahro (ibíd. 52-56); es decir, pensar desde los sujetos en resistencia y rebeldía, nombrada de varias maneras en forma prefigurada, por todos estos pensadores y luchadores-militantes políticos. Creo que ahí hay un embrión de la perspectiva del sujeto situado en la resistencia anticapitalista que actualmente reivindicó.

Uno de los ejes del pensamiento de Zemelman trascendentales es su disertación sobre el pensar epistémico vs el pensar teórico, de cómo dejar de teorizar y pensar categorial⁹⁶ y, a lo sumo, hacer uso crítico de los conceptos teóricos pertinentes a problemas concretos. Aquí cuestiona el supuesto obstáculo de creer que lo que se puede conocer de la realidad es sólo aquello que permiten las técnicas de investigación (ibíd. 68), o bien que el pensar no puede darse sin teoría. Reivindica que “el encadenamiento entre el pensamiento y la realidad no conocida es la capacidad que tienen el sujeto de construir problemas, y la construcción de los proble-

⁹⁶ La idea de categoría aquí es que no está determinada por un solo contenido sino muchos contenidos, posibilidades de contenidos, no demarcados ni identificables con una única significación (ibíd. 69)

mas no puede ser encajonada en términos de determinados contenidos ya conocidos”(ibíd. 71), lo cual exige “no confundir problema con objeto” y atreverse a pensar desde la crítica y no dejarse llevar por lo observable ni por constructos derivados de premisas teóricas, que es a lo que regularmente se denomina objeto, es decir, datos y saberes de lo dado ya teorizado. Por el contrario, se trata de que “el colocarse ante las circunstancias consiste en abrirse a lo inédito, saber pensar desde lo desconocido, esto es, desde lo que excede a los límites conceptuales”(ibíd. 83).

Finalmente se puede afirmar que la idea de Zemelman sobre la voluntad de conocer deviene de la necesidad de conciencia histórica de un sujeto aquí y ahora, es decir un sujeto que en el despliegue de su subjetividad se contiene la historia, todo lo cual implica la crítica como punto de partida para la problematización, que es lo que nos permite reconocer lo oculto y hacer la ruptura de obstáculos epistemológicos, ideológicos, teóricos y políticos, de modo que nos hace sujetos con proyecto. Aunque sabemos que el proyecto es algo que se hace camino al andar.

Finalmente advertir que este capítulo, además de problematizar y cuestionar el uso que hace Zemelman del concepto de objetividad y objeto, pretendo dar cuenta de la importancia de su epistemología y cómo logra avanzar en su perspectiva metodológica para la investigación; y esto lo hago al observar como está proliferando el uso de la obra de Zemelman pero con la limitación que trae consigo cuando se convierte su enseñanza en un negocio o en una moda académica y también cuando se le rasura su dimensión política y crítica sólo para que quepan todo tipo de posiciones y clientes, sin importar que es fundamental una orientación ético política. En este sentido, este capítulo fue también un esbozo de lo que ha aportado en su epistemología crítica y a una perspectiva metodológica de la investigación, y así estimular a conocer toda su obra y no sólo una parte, y menos hacerlo desde espacios convertidos en comercios.

Capítulo 4. Educar, analizar y dirigir-Gobernar, profesiones imposibles.

La metodología Sobre el sujeto
de Alfonso Torres⁹⁷

El problema de la teoría es también el problema de quien produce esa teoría... tampoco se trata de unificar conceptos teóricos o uniformar concepciones, sino de encontrar y/o construir puntos comunes de discusión...

El lugar de la teoría en los movimientos políticos y sociales suele obviarse... (y es que) todo lo evidente suele esconder un problema, en este caso: el de los efectos de una teoría en una práctica y el “rebote” teórico de esta última...

⁹⁷ Reproduzco la ficha que se incluye en su último libro. Alfonso Torres Carrillo. Educador popular e investigador social colombiano. Profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional. Magíster en Historia (Universidad Nacional de Colombia) y doctor en Estudios Latinoamericanos (UNAM, México), es autor de varios libros y numerosos artículos sobre educación popular, movimientos sociales e investigación alternativa.

Su libro *Pensar epistémico, educación popular e investigación participativa* es un testimonio intelectual acerca de tres figuras emblemáticas del pensamiento crítico latinoamericano: Orlando Fals Borda, Paulo Freire y Hugo Zemelman. Alfonso Torres Carrillo, educador popular colombiano, expone su propia interpretación, nutrida por el diálogo con estos tres pensadores, sobre la vigencia (y trascendencia) de sus propuestas críticas y de acción social. Redimensiona, así, estas tres vertientes teóricas y metodológicas en América Latina: el pensar epistémico, la educación popular y el modelo de la investigación participativa.

Algunos movimientos suplen su espontaneismo con el padrino teórico de la academia, la solución suele ser más perjudicial que la carencia. Si la academia se equivoca “olvida”; si el movimiento se equivoca, fracasa... En ocasiones, la dirección de un movimiento busca una “coartada teórica”, es decir, algo que avale y de coherencia a su práctica, y acude a la academia para surtirse de ella. En estos casos, la teoría no es más que una apología acrítica y con algo de retórica...

Nosotros creemos que un movimiento debe producir su propia reflexión teórica (ojo: no su apología). En ella puede incorporar lo que es imposible en un teórico de escritorio, a saber, la práctica transformadora de ese movimiento... la reflexión teórica sobre la teoría se llama metateoría... La metateoría de los zapatistas es nuestra práctica.

Sub Comandante Insurgente Marcos
Ejército zapatista de Liberación Nacional.
Mayo del 2003⁹⁸

A modo de introducción

La lectura y discusión que a continuación hago es con respecto de algunos de los planteamientos metodológicos que hace Alfonso Torres Carrillo⁹⁹. Es un debate y discusión respecto de estrategias metodológicas

⁹⁸ SCI Marcos, *El mundo: siete pensamientos en mayo del 2003*. <https://enlacezapatista.EZLN.org.mx/2003/05/02/el-mundo-siete-pensamientos-en-mayo-de-2003-mayo-del-2003/>

⁹⁹ En su libro *El Pensar epistémico, educación popular e investigación acción participativa*, editado por Editora Nómada, IPECAL, 2019.

Aunque el libro que centra la atención en este texto fue necesario considerar cuando menos dos textos más de manera para tener un panorama más integral de la perspectiva de Torres y el grupo de trabajo en el que se ha desplegado en su trayectoria como investigador. *Producir conocimiento desde la acción colectiva*. Disney Barragán Cordero, Alfonso Torres Carrillo. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, CIUP, 2018. Y su capítulo “La sistematización como

de investigación, al mismo tiempo es un encuentro con quienes están teniendo una experiencia de trabajo en procesos de investigación, en los que se procura conocer a sujetos y organizaciones en lucha contra diferentes manifestaciones de la dominación capitalista, que van desde quienes creen que es posible aun tomar el control del Estado para modificar las relaciones sociales y económicas, hasta quienes creemos que se trata de crear otra forma de relación social, a partir de deshacer y destruir las relaciones sociales dominantes capitalistas y sus aparatos institucionales, empezando por el Estado.

En los procesos de investigación que se realizan por diferentes investigadores desde la academia universitaria en diferentes países de América Latina, he optado por tomar como ejemplo para problematizar y discutir el caso de Alfonso Torres, pues ha logrado configurar en sus formas de hacer para una estrategia metodológica el uso de técnicas que le resuelven el poder acceder a una “realidad de saberes, lenguajes y formas de comprensión propias de los actores sociales participantes¹⁰⁰” se acostumbra a denominar “confluencia” a la aglomeración o reunión de “perspectivas y lenguajes provenientes del campo científico” y la concurrencia de esos actores sociales se entiende como una forma de “involucrar como sujetos de conocimiento a ‘personas del común’ que formando parte de los procesos organizativos con los que se acuerda realizar las investigaciones” (Torres; 2019, 30-31).

En este tipo de procesos de investigación se considera a sujetos como “personas del común” que se involucran en los procesos de investigación, pero se les trata como “actores sociales” en dichos procesos, de manera que se intenta que formen parte de la configuración de la estrategia metodológica de la investigación. En ese sentido asumen que se trata tam-

investigación participativa”, en *Procesos y Metodologías Participativas. Reflexiones y experiencias para la transformación social*. Comp. Pablo Paño Yáñez, Romina Rébola y Mariano Suárez Elías. Editorial: CLACSO – UDELAR. 2019.

¹⁰⁰ Actores sociales es la denominación que regularmente se usa para referirse a los sujetos, es el caso que aquí citamos en el que Alfonso Torres utiliza dicha denominación.

bién de una confluencia del “mundo académico y el mundo popular” para formular el procedimiento técnico operativo para obtener la información, su análisis y la interpretación de resultados.

Además, en no pocos investigadores académicos, se adopta, consciente o inconscientemente, una perspectiva, postura, actitud y colocación desde lo que son como sujetos que portamos una racionalidad propia del contexto en el que crecimos (occidental, mestiza, cristiana, patriarcal, etc.) pero con pretensiones de adoptar otras que son propias de otros sujetos, por ejemplo indígenas, afroamericanos, de las mujeres feministas, etc., sin mayor elaboración que un discurso conceptual que se asume como guía para desplegar formas de hacer que no necesariamente corresponden a dichos sujetos que se tienen como referencia. De manera que el dejar de ser o dejar de hacer como sujeto producto de un contexto histórico-social no se deshace por sólo utilizar un discurso conceptual diferente, pues como diría Silvia Rivera Cusicanqui, las palabras se desatienden de las prácticas.

De hecho, pocas veces se atiende el implementar procesos de autoanálisis y autoreflexividad autocrítica que permitan reconocer el *colonialismo interno* que nos habita, además de las contradicciones y ambigüedades propias de nuestra subjetividad. Poco entendemos de las implicaciones de una historia de colonización y despojo, en tanto no damos cuenta de los diferentes momentos, coyunturas y periodos históricos en que ha devenido la dominación y explotación capitalista, sólo por dar ejemplo con lo acontecido los últimos quinientos años. Así, el problema no se resuelve con nombrar palabras como decolonial, anticolonial, descolonial, etc. Y aquí si coincido con Torres cuando acude a Zemelman para reivindicar que “no es inventarse palabras, sino generar claves de lectura originales que permitan ver cosas que no se ven con otras claves que ya existen” (ibíd.; 48).

Con respecto a las corrientes de pensamiento que inspiran a Alfonso Torres, en que reivindica que es desde la educación popular que practicaban en las comunidades de base cristianas, de la teología de la liberación, la Investigación Acción Participativa de Fals Borda; a lo cual también

agrega que tiene como inspiración a la Epistemología del Presente Potencial de Hugo Zemelman, y la de algunos autores de la teoría crítica como Adorno; además de Thompson y Eric Hobsbawm; así como otras corrientes de pensamiento como la que promueve Boaventura de Souza Santos con lo de las Epistemologías del Sur. Al problematizar el trabajo de Torres tendremos presente si su trabajo de elaboración concreta lo que nos advertía en el sentido de “generar claves de lectura originales que permitan ver cosas que no se ven con otras claves que ya existen” y no sólo una suma de ideas que al final solo es repetir fórmulas teóricas. Entonces se convierte en un reto observar lo que Torres nos ofrece en su propuesta de articular educación popular, investigación acción participativa y la epistemología del presente potencial.

Para iniciar la problematización crítica que me propongo quisiera compartir una serie de ideas que he estado presentando cuando se discute a propósito de si la Investigación Acción participativa en las comunidades trae consigo un método emancipador o si se engendra la subordinación a los objetivos de las universidades, las ONG’S, o las organizaciones políticas que promueven este tipo de forma de investigación. Por cierto, hay quien sostiene que la llamada Investigación Acción Participativa es inspirada también de *La sociología de la dialéctica* de Tomás Ibañez.¹⁰¹

Lo primero que planteo es que la problemática que se da en la relación entre universidad privadas y comunidades, ONG’S o partidos políticos,

¹⁰¹ “Investigación-Acción Participante, Nacida en contraposición al productivismo y tecnicismo de la I+D (investigación y desarrollo) a finales de la década de 1970, la I+A (investigación-acción, a la que más tarde se añadirá la «P» de participación) es fruto de la confluencia de escuelas críticas de investigación y pedagogía social (en especial, de la educación popular y de las teorías y experiencias de Paulo Freire y su pedagogía del oprimido) que conquistan una fuerte presencia en América Latina, ligadas a la educación de adultos y a la lucha comunitaria contra la miseria cotidiana. Tiene claras conexiones con el análisis institucional francés, aunque sobre todo con la versión «formalizada» de Lapassade, Lourau y Lobrot, y de él tomará conceptos clave como los de analizador o transversalidad. A la península ibérica llegará ya en la década de 1980, de la mano de la llamada sociología dialéctica de Jesús Ibáñez, Alfonso Ortí y Tomas R. Villasante. (32)...J. Ibáñez

regularmente ha sido de subordinación, pues los procesos de intervención y vinculación entre éstas y las comunidades, tiene la mediación de sometimiento a las normas de calificación de excelencia o de entrega de cuentas presupuestales que imponen los organismos internacionales que financian las investigaciones. Y para ejemplificar está el Banco Mundial que condiciona los créditos y financiamientos tanto a los Estados Nacionales¹⁰² como las ONG´S, o las universidades, lo mismo sucede con los financiamientos de la socialdemocracia europea, o las iglesias católicas europeas, o el Instituto Demócrata de EUA, entre otras.

Considerando lo anterior, habría que preguntarse si desde el planteamiento protocolario queda subordinada la investigación a lo que acostumbra denominar en las universidades el “objeto de estudio”, independientemente de la metodología por la que se opte, que en esta discusión corresponde a la experiencia de la Investigación Acción Participativa, IAP, porque como bien se plantea en muchos documentos “en tales proyectos se han tomado las necesidades de la comunidad como plataforma de arranque del trabajo participativo, en pos de resolver los problemas comunitarios originales, pero al mismo tiempo planteando –al margen de la realidad social de la comunidad y para fines académicos de construcción teórica– preguntas, objetos de estudio y expectativas de construcción

distinguía entre lo que él llamaba las sociologías sedentarias sedantes, y sus sofisticados aparatos de captura que adormecen a la gente, y las sociologías nómadas itinerantes, que pretendiendo escapar del poder, se proponen como dispositivos de liberación”. (Pag.148). Ver *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Edición y notas: Marta Malo Traducción y entrevistas: Anouk Devillé, Anne Vereecken y Marta Malo. Ediciones Traficantes de Sueños. 2004

¹⁰² Se pueden consultar varios documentos, entre otros, *Un Ejemplo de desarrollo para la nueva era. México 2001*, en la página del Banco Mundial. En el mismo sentido, ANUIES (2002), *La Educación Superior en el siglo XXI. Líneas estratégicas de desarrollo*, de ANUIES, México. www.anui.es.mx

disciplinar y metodológico”¹⁰³. Aquí queda muy claro como en esta forma en que se presenta el “paralelismo de intereses”, pues en sí mismo reconoce el conflicto, por no decir el divorcio en el horizonte de futuro de la comunidad y la universidad.

Cabe señalar que el “control” sobre lo que les gusta denominar el objeto-sujeto de estudio, no se restringe al paradigma positivista, pues en la interpretación misma de la hermenéutica conlleva dicho control; y en la perspectiva epistémica que denomina “la pragmática de la emancipación”, donde se postula la crítica como núcleo epistémico en la perspectiva de la emancipación del sujeto, también podría prevalecer el “control” sobre el objeto-sujeto de estudio, la comunidad, en lenguaje de algunos, incluso con igual violencia que en los otros dos paradigmas.

Por mi parte considero, para empezar, de acuerdo con la idea de emancipación del sujeto que plantearon tanto Marx como Freud, que la emancipación tendrá que ser obra del sujeto mismo. Y será pertinente caer en cuenta que por lo menos esto exige, en una relación de conocimiento entre sujetos, que es el caso en la academia entre el investigador/intérprete que no forma parte del sujeto de su investigación y el sujeto social (sea un colectivo, una comunidad, etc.) lleguen juntos a la interpretación; y así, no sólo aprender a aprender en el proceso sino a hacer consciente lo inconsciente. Es decir, la necesidad de reconocer la fetichización como proceso contradictorio y en ello la posibilidad de emancipación del sujeto¹⁰⁴.

En este sentido, al estar implicados los sujetos en una relación de conocimiento, veo la necesidad de emplear una perspectiva epistémico-metodológica que vaya más allá de la crítica positiva y sea una crítica ne-

¹⁰³ Tengo presente por ejemplo el documento del Dr. Xavier Vargas Beal, Coordinador Docente de la Academia para el Estudio de la Investigación del Hábitat, en un seminario de formación docente en 2004 en el iteso.

¹⁰⁴ Al respecto se puede consultar un artículo donde abundo en la forma operativa en que se puede concretar este tipo de interpretación. Ver “Escuchar, acompañar, enlazar para construir lo colectivo”, Revista Bajo el Volcán. vol. 6, núm. 10, 2006, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.

gativa (Adorno, Bloch, Benjamín, Castoriadis, Camus, Holloway, entre otros) que establezca una vigilancia epistemológica desde el momento en que se decide el *desde dónde, para qué y contra qué* se investiga-se-piensa. Vigilancia, por lo demás, que establezca un dispositivo que al “mezclar los paradigmas” advierta la complejidad de la totalidad que representa el problema y el sujeto de investigación, de tal manera que se reconozca cómo no son suficientes lo interdisciplinar ni lo transdisciplinar, y por lo tanto exige una intervención ciertamente transversal, pero que aún la forma de concretarla es una problemática específica de cada situación en que se da la relación de conocimiento.

Advertir que la investigación y la acción y la participación es y debe ser de la comunidad y comunitaria, exige reconocer que el espacio y el tiempo de la comunidad va en el proceso mismo de constitución del sujeto-comunitario, que al constituirlo una pluralidad de sujetos colectivos y singulares, tendrá un tiempo discontinuo y deberá reconocerse que la temporalidad es multidimensional, es decir que no es la misma forma del tiempo histórico, el tiempo psíquico, el tiempo biológico, además de que la constitución del sujeto social se da con contradicciones en el proceso de construcción respecto a la autonomía y la dignidad. Y me atrevo a plantearlo de esta manera, si de lo que se trata es de una liberación del sujeto comunitario.

Considero relevante, con Vargas, partir de “la acción misma la que es analizada y reflexionada al seno de la propia comunidad para replantear el movimiento social del que son dueños absolutos”, pero este enunciado corre el riesgo de ser retórica si no se da cuenta de los antagonismos, contradicciones y ambigüedades del sujeto-comunidad. No veo cómo sean así nomás “dueños absolutos” de su movimiento social pues la des-alienación o des-reificación no depende sólo de la voluntad del sujeto sino de un proceso donde la conciencia histórica, la conciencia psíquica y la conciencia política, por lo menos, tendrá que emerger del despliegue de la subjetividad de los diferentes sujetos de la comunidad, y ello deberá reflejarse en el paradigma con el que se piensa en la vinculación-intervención comunidad-universidad; no por otra cosa advierto la necesidad

de pasar más allá, a la crítica negativa y hacer consciente lo inconsciente de acuerdo con Marx y Freud, pues el factor subjetivo en la historia que el sujeto concreto representa como productor de realidad es una exigencia, al mismo tiempo y desde un principio, del reconocimiento donde la emancipación y liberación están siendo parte de un proceso donde todavía-no-pero-en-embrión está en su horizonte de futuro.

Estoy de acuerdo con sujetos concretos que en comunidades y en organizaciones sociales han planteado, como en el caso del EZLN, que la metateoría es la práctica y que el método del caminar preguntando, como forma de hacer política y teoría, es sólo un punto de partida. Por supuesto que la pregunta de ¿cómo? realizar esto debe quedar abierta, no a respuestas, sino a más preguntas... ¿caminando preguntamos?

Pretendo hacer un ejercicio de problematización respecto de algunos elementos que me parecen centrales en lo que configura la perspectiva epistémico metodológica de Torres, y con ello, como bien nos advierte, la forma en que fue integrando su experiencia de formación con base en la experiencia de Educación Popular y la teoría pedagógica de Paulo Freire, en la experiencia de la Investigación Acción Participativa de Fals Borda y en la Epistemología del Presente Potencial de Hugo Zemelman, y aunque no lo considera al mismo nivel de esencial en su formación, también incluye en su perspectiva epistémico metodológica, las Epistemologías del Sur de Boaventura de Souza Santos.

De la genealogía que nos presenta respecto de su devenir en la formación política y epistemológica, tendré presente como punto de partida, para cuestionar y problematizar, que su concepción sobre la formación educativa está influida por la idea de que todos los sujetos tienen capacidad de ser sujetos de conocimiento, lo cual confrontaré con lo que he estado señalando en diferentes partes de los Cuadernos de Metodología (Sandoval; 2016, 2018 y 2019): es en *las formas de hacer* la relación entre sujetos en la educación, el análisis y la conducción de procesos, en las que inevitablemente se suele ser contradictorio y ambiguo de manera que se reproduce el tipo de relación heterónoma al operar de manera incons-

ciente, la reproducción social de la dependencia, la representación, la jerarquía y por tanto la reproducción de la relación dirigentes y ejecutantes.

En su propuesta de estrategia metodológica para los procesos de investigación, Alfonso Torres hace algunas aportaciones de carácter teórico en tanto propone algunas categorías, entre las que destaca la de *Epistemología de la subjetividad*, que se convierte en su principal soporte en lo que sería su perspectiva epistémico-metodológica y la forma de hacer investigación y formación. Sin embargo, esto me hace recordar lo que Martín Retamozo¹⁰⁵ plantea en su artículo de *El método como postura* con la categoría de *Subjetividad epistémica*, que a su vez tiene un referente fundamental en el planteamiento que hace Zemelman en su artículo de *El método como actitud*¹⁰⁶, lo cual nos muestra como se ha estado dando un uso práctico en el despliegue de la reflexión en torno a la categoría *Pensar epistémico* que usa Zemelman,¹⁰⁷ categoría que empezó a usar a sugerencia de Enrique de la Garza, quien le sugirió que ese sería el concepto que daba cuenta de la diferencia con el pensar teórico. De la Garza fue uno de sus primeros estudiantes en México y es un destacado epistemólogo que recién ha criticado de manera radical La Epistemología del Sur de Boaventura de Souza Santos¹⁰⁸, cuestionándole que se trate de una forma de hacer epistemología.

¹⁰⁵ Martín Retamozo, “El método como postura: apuntes sobre la conformación de la subjetividad epistémica y notas metodológicas sobre la construcción de un objeto de estudio”, Cuadernos de trabajo No. 9. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8820/pr.8820.pdf

¹⁰⁶ Hugo Zemelman, *Aspectos básicos de la propuesta de la conciencia histórica (o del presente potencial)*. Que es el capítulo 8 de este libro que edito ipeca, México, 2010. Se puede consultar en pdf en: https://issuu.com/sistemas-ipeca/docs/aspectos_basicos_-_hugo_zemelman

¹⁰⁷ En el mismo libro que acabo de citar se puede ver el capítulo primero, “Pensar teórico y pensar epistémico: los desafíos de la historicidad en el conocimiento social”.

¹⁰⁸ Enrique de la Garza Toledo “¿Epistemologías del sur? Crítica de la epistemología de Boaventura de Sousa Santos”. En Esteban Torres (Editor), *Hacia la renovación de la teoría social latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO, 2020. (Grupos de trabajo de CLACSO)

Por mi parte me quedo con las categorías tanto del método como actitud y como postura, en tanto el sujeto las puede reconocer como parte de su *conciencia* epistémica, es decir la actitud y la postura como despliegue de la subjetividad de los sujetos, que más adelante especificaré para cuestionar la idea que Torres respecto de que considera que la *Subjetividad* tiene funciones.

Alfonso Torres nos dice que su propuesta para la Formación es desde una pedagogía que articula la *investigación militante*, categoría con la que pretende destacar que su acción educativa en el proceso de Formación que aplica tiene un carácter político tanto como su trabajo académico, y se afirma en una postura político militante; lo cual es de apreciarse que lo admita de manera evidente, pero considero que no existe ningún tipo de investigación ni estrategia y perspectiva epistémico metodológica, ni proceso de formación educativa que no sea militante, es decir, que no tenga una forma y perspectiva teórico-política, o simplemente política, lo cual quiere decir que el único problema en esto es si es consciente o inconsciente de ello al realizarlo.

Al respecto todos sabemos que los más obvios en esto, aunque tal vez habrá que decir que sólo son los más tramposos y encubiertos, son los positivistas y funcionalistas que presumen de que son neutrales y objetivos en sus formas de hacer investigación y formación educativa, pero también son los que más fácilmente podemos reconocerles su actitud, postura y despliegue de subjetividad epistémica, desde una política y teoría que reproduce la relación social dominante, lo cual no es privativo de los positivistas abiertamente que se reconocen como tales, pues incluso es una práctica que se da regularmente hasta en los que se reivindican políticamente como de izquierda militante o antipositivistas en lo teórico, en tanto practican *formas de hacer* que reproducen el positivismo epistémico y metodológicamente, debido a que no son conscientes, más allá de su buena voluntad y conciencia, de que no basta con declararse discursivamente, pues ello depende de *las formas de hacer* la investigación, la formación y la relación social entre sujetos que como tales sujetos deben ser tomados en los procesos de investigación y formación educativa,

y que implica no sólo reconocer sino llevar a la práctica el que sean los propios sujetos los estrategas de su propia autonomía en la investigación y la formación.

Cabe señalar que en su libro también da cuenta de lo que considera la configuración del pensamiento crítico latinoamericano, a partir de hacer un recuento de autores y teorías que constituyen lo que se ha dado en llamar la configuración de escuela o corriente de pensamiento, y atribuye su origen en la teoría crítica europea, específicamente de la escuela alemana de Franfurk, con Teodoro Adorno y Horkheimer, los cuales seguramente ha leído y que, como en la mayoría de los casos cuando se reivindica a estos dos autores, sin duda fundamentales en la conformación de la Escuela de Franfurk, no se toma como un referente ni incluye a Walter Benjamín que también debería ser considerado fundamental, pues en sus ideas se inspiran considerablemente Adorno y Horkheimer. Lo que aquí señalo no es ninguna pretensión de erudición sino destacar un rasgo muy específico para mostrar que cuando hacemos la genealogía de formas de pensamiento suele ignorarse de donde nacen y de quien.

Problematización en torno de los criterios metodológicos de Alfonso Torres

Cabe destacar que en la época de esos autores de la escuela de Franfurk, digamos en la primera mitad del siglo XX y hasta entrada la segunda mitad, no se acostumbraba recurrir tanto a las citas de autores en los que se inspiraban para desarrollar sus ideas o a citar a los autores contra los que daban el debate teórico, político, epistémico (importante para saber de quien o de donde se inspiran para entender mucho de lo que se crea y emerge en el pensar del autor que esta uno leyendo y aprendiendo). Guy Deboard quien, en su obra más importante, *La sociedad del espectáculo*, utilizó lo que denomina el método del *Desvío*, que consiste en utilizar las ideas tal cuales de otros autores y darle un *Desvío* para mostrar o develar otras posibilidades de pensar y crear, pues con el *Desvío* se instala un dispositivo por el cual se ensayan nuevas ideas y hasta conceptos desde el contradecir, desde el reconocer las antinomias implicadas en un

despliegue del hacer pensante, etc. Deboard nos dice que como no eran tiempos de oscuridad con respecto al pensamiento crítico, pues no veía necesario citar a los autores de las ideas que sometía al *Desvío*, pero que ahora que pasamos y vivimos por ya largo tiempo de oscuridad con respecto a la creación de pensamiento crítico (lo dice luego de la derrota del movimiento insurgente de los años sesenta en los diferentes países donde se dio), al grado que se llega a confundir o de plano usurpar el enunciado de pensamiento crítico por una forma de pensar que realmente resulta en un pensamiento débil, encubiertamente sometido a modas y modalidades que así pueden venderse al mercado de la academia en la institución educativa y paliar la crítica radical y la problematización que lleva a deshacer y destruir lo que nos destruye, puede resultar pertinente dar cuenta de quienes nos inspiran y mostrar la manera en que aprovechamos lo que se ha venido pensando.

Por otro lado, está el problema de que en ocasiones se cita a autores con la pretensión de justificar y darse una autoridad extra a la que nos dan los propios argumentos que cada quien sostiene, a modo de pretender validarnos automáticamente por el sólo hecho de que nos recargamos en lo que dice un teórico clásico o reconocido en ciertos medios académicos; o bien se utilizan las citas para sólo hacer recuentos de lo que se ha dicho respecto de algún tema pero nunca se da una aportación propia, ya sea refutando lo dicho en las citas o para desarrollarlo aún más o dando un Desvío a la idea de ese autor en la perspectiva de la propia idea que quien lo cita podría tener. Un ejemplo en este sentido lo observé directamente en tres de quienes fueron maestros en grupos de formación en los que participe, el Psicoanalista Paramo, el epistemólogo Hugo Zemelman y el Marxista John Holloway; en quienes pude apreciar la manera en que retomaban ideas de Freud, Bloch, Marx o Castoriadis; valgan tres ejemplos en los que desplegaban la conceptualización acuñando las ideas en otra modalidad discursiva: cuando decían que *sabemos muchas cosas pero no sabemos que las sabemos* que se retoma de Freud en la interpretación de los sueños, *el dado dándose* que se retoman de Bloch y de Marx, *el flujo social del hacer*, que retoman de Castoriadis; podríamos decir que son desvíos,

al estilo de Deboard, de conceptos e ideas que incluso se podría reconocer que dan un sentido más claro y en su aplicación favorecen entender realidades que se han estado moviendo y transformando. Por otra parte, también hay que reconocer que existen muchos casos en que no se capta o se ignora como algunos de los conceptos de quienes reivindicamos como autores o teorías que le dan soporte a nuestras propias concepciones o ideas, prácticamente les damos un sentido muy diferente al que le dieron sus autores.

Torres es un ejemplo con la forma como utiliza el concepto de Identidad, que atribuye a una función de la subjetividad, y cómo se ignora o se obvia, por ejemplo, que este concepto, es uno de los más importantes que trabaja Adorno, uno de los autores de que dice inspirarse como parte del pensamiento crítico al que se adscribe. Adorno, para configurar su precepto epistémico, teórico y político con respecto a su idea de Sujeto y Subjetividad, acuña la categoría crítica de *No Identitario* o *anti identitario*, con la que debate contra la categoría de *Identidad* que se instauró, principalmente desde la antropología, para impulsar la colonización en todo el planeta en todos sus sentidos (militarmente, territorialmente, culturalmente, cognitivamente, epistemológicamente), que en su caso Torres utiliza, y aún más, reivindica, para darle lo que denomina una de sus funciones a la Subjetividad.

En este sentido, basta con hacer una lectura general a su libro más conocido, *La dialéctica negativa*, para apreciar cómo Adorno hace de la problematización contra la idea y concepto de *Identidad* una constante, incluso más de lo que en las traducciones en español del libro se muestran, pues en la mayoría de las ocasiones en que se usa la palabra *Identidad* en Adorno es mal traducida y se pone en su lugar la de *Diferencia* en el libro editado en español, obviamente producto de la mala traducción, pues debería de decir *No Identidad*¹⁰⁹. De la misma forma podríamos dar

¹⁰⁹ Esto lo descubrimos en una de tantas sesiones que en algún tiempo se le dedico a estudiar a Adorno en el seminario de teoría crítica que se realiza permanentemente en el grupo del posgrado del Instituto de Investigaciones sociales de la buap, en Puebla, que coordina John Holloway y Sergio Tichler, cuando en una acalorada discusión Holloway advertía que se trataba

el ejemplo de cómo Castoriadis concibe la idea de *Identidad* desde su concepto *conjuntista identitaria*, pero eso será en otro momento.

Considerando lo anterior, podemos reconocer que así sucede en muchos casos en que se supone se retoma a autores e ideas que por mala traducción o por una simple ignorancia, al no conocer lo suficiente de la obra de los autores de la corriente de pensamiento a la cual nos inscribimos, caemos en limitaciones que llegan incluso a contradecir la propia perspectiva de pensamiento a la que suponemos estamos adscritos; e insisto, esto es un problema que es muy común y en el caemos fácilmente cualquiera. Pues bien, con esa observación general me permito hacer una problematización a puntos específicos que considero condicionan la perspectiva epistémico-metodológica de Alfonso Torres.

Un primer punto para debatir es el que expone sobre la idea de subjetividad, de la cual considera que “cumple simultáneamente varias *funciones*¹¹⁰: **cognitiva**; práctica, en tanto desde ella “orienta las acciones de los individuos y los colectivos”; **vinculativa** en tanto constituye y “sostiene lazos sociales”; e **identitaria**, en tanto “define su identidad personal y sus sentidos de pertenencia” de individuos y colectivos. (Torres; 2019).

Esto se convierte en un punto crítico a debatir ya que al darle a la subjetividad el sentido de que tiene funciones y que una de ellas es la función identitaria en tanto “Aporta los materiales desde los cuales los individuos y colectivos definen su identidad”, lo que nos inspira es a pensar que no coincide con Adorno sobre el carácter *No Identitario* de los sujetos sociales, así sea en lo específico de un sujeto singular o con respecto a sujetos colectivos que configuran la pluralidad de sujetos que constituyen a un sujeto social.

Basta ver cualquiera de los capítulos de la obra de Adorno, *Dialéctica Negativa*, que está hecha sobre la base de su crítica a la identidad y lo

de una alusión a la NO Identidad todo lo que se traducía como *Diferencia*, en el que yo usaba de *Dialéctica Negativa*, versión castellana Taurus Ediciones, Primera edición de 1975 y Reimpresión de 1984; y al comparar con la edición en alemán ahí donde estaba el concepto de Diferencia, en mi traducción de Taurus, aparecía el de *No Identidad*, en la versión en alemán.

¹¹⁰ Las negritas son mías

identitario. Al respecto sólo me detengo para señalar de manera general lo que considero representa el concepto de Identidad¹¹¹ y que me inspiró principalmente en lo que Adorno y Castoriadis piensan sobre lo que significa la Identidad y lo *No Identitario*, especialmente sobre lo que es la *lógica conjuntista identitaria* y la alteridad.¹¹²

La idea de *Identidad* trae consigo un intento por fragmentar lo histórico-social con la imposición de una racionalidad que corresponde a la lógica racional del dominio capitalista, de modo que lo social-histórico se pretende reducir a una especie de identidades que correspondan a los fragmentos de lo sociológico, lo antropológico, lo político, lo jurídico, etc., es decir, adecuando los sistemas de control y dominio sobre la subjetividad, como si se tratara de leyes naturales inmutables, determinadas, mecánicas, definitivas y permanentes. En este caso, Alfonso Torres, al usar el concepto de Identidad logra imponer una identidad teórico-política, ante lo cual sugiero orientarnos en otro sentido, pues el desafío implica empezar a concebirnos y relacionarnos como sujetos sociales, colectivos y singulares, *en alteridad permanente*.

A lo anterior agregar que al pensar-investigar es necesario reconocer que está implicado el tipo antropológico que nos constituye como sujetos colonizados; un ejemplo de lo cual se presenta si reconocemos que existe en el inconsciente cultural mucho de lo reprimido que deviene y fue nutrido desde hace siglos, en lo que las prácticas y cosmovisiones indígenas también forman parte, todo lo cual nos configura antropológica e históricamente, condición que emerge incluso en la forma de negarlo y se manifiesta como parte de nuestra *dimensión psíquica de la subjetividad*, y que también puede emerger y ser elaborado, en buena medida a condición de que estemos en disposición de hacerlo colectivamente, y en este sentido Silvia Rivera Cusicanqui (otra de las autoras de referencia del Alfonso Torres) nos ilustra cuando dice que

¹¹¹ Se puede ver en Cuadernos de Metodología No.2 la adenda 3 “Una perspectiva de pensamiento que configure una antropología crítica” pág. 145 a 172. Grietas Editores México 2018.

¹¹² En Adorno su libro *Dialéctica Negativa* y en Castoriadis *La institución imaginaria de la sociedad*.

Hemos pensado en los indios sin haber asumido realmente las consecuencias de qué es lo indio, qué es lo indígena, qué es lo originario. Se trata de un cambio de paradigma. Hay que explorarlo, hay que experimentarlo y buscarlo en el corazón de cada mestizo y de cada persona. Cada ser humano que está involucrado con la memoria de su país y de su pasado tiene un indio dentro, tiene a todo el continente. Se debe entender que el ser indio es un paradigma totalmente diferente para enfrentar el mundo y para relacionarse con él. A eso le llamo episteme, y no a un color de piel o un poncho.¹¹³

El colonialismo se expresa negando la humanidad de otros: “por eso hoy aparecen figuras desechables sobre las que se actualiza la dinámica colonial”, dice en conversación con teorizaciones como las de Achille Mbembe. Pero, aclara, la descolonización es una tarea de grupo: “Uno no se puede descolonizar solito porque, como decía Jim Morrison y también Foucault, a los señores los llevamos adentro por cobardía y pereza”.

La noción que Silvia trabaja para esta epistemología como práctica descolonizadora es lo ch'ixi: una versión de la noción de lo abigarrado que conceptualizara el sociólogo René Zavaleta Mercado, con quien ella mantuvo un intenso intercambio político e intelectual. “Creo que es una palabra-talismán, que nos permite hablar más allá de las identidades emblemáticas de la etnopolítica. Y creo también que tiene su aura en ciertos estados de disponibilidad colectiva para hacer polisémicas las palabras”.¹¹⁴

Lo anterior lo planteo para mostrar la complejidad de las dimensiones que configuran nuestra subjetividad, así sea por quien se interese específicamente por darle una cierta identidad a lo latinoamericano, aceptando que podríamos reconocer en este concepto de *latinoamericano*, más que una identidad negativa, una *alteridad en permanente movimiento*, pues se trata, desde mi perspectiva, de sujetos colonizados, tanto en lo que se

¹¹³ Ver: Desinformemonos <https://desinformemonos.org/una-candidatura-indigena-puede-alborotar-sueno-los-poderosos-silvia-rivera/>. 23 de diciembre del 2016.

¹¹⁴ Silvia Rivera Cusicanqui. Contra el colonialismo interno, Por Verónica Gago. Ver en <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/contra-el-colonialismo-interno/>

refiere a la dominación por guerra de la que fueron y siguen (seguimos) siendo objeto hasta la actualidad; así también con respecto a lo que significa el *colonialismo interno* que se manifiesta en cada sujeto, y que nos condiciona (no que lo determina permanentemente) psíquicamente y culturalmente en el despliegue de la subjetividad, y que también en lo que se refiere al sentir, al mirar, la percepción, incluyendo la perspectiva epistémica y ético-política que ejercemos; condicionamiento que puede ser alterado por la propia práctica y la autoreflexividad crítica.

Ahora bien, no se trata de regatear a nadie su sentirse-ser parte de un sujeto social, así sea por mera voluntad y conciencia, simplemente debemos tener en cuenta que todo sujeto es contradictorio, ambiguo y autoantagónico, y que no hay una identidad, sino un permanente proceso de alteridad, de estar siendo, de un *dado dándose* propio de la subjetividad, para lo cual es indispensable saber y reconocer que es desde la dimensión psíquica del sujeto donde actúa su imaginario radical y capacidad de imaginario, desde donde emerge la capacidad de crear y alterar, y auto-alterarse; así se va dando una *subjetividad emergente*¹¹⁵, para referirme a las iniciativas político-organizativas en la coyuntura en la que emergieron procesos paralelos a fines de diciembre de 1993 y principios de 1994, que tuvieron en tres sujetos sociales concretos un despliegue que inauguró *otras formas de hacer política*, me refiero a Alianza Cívica Jalisco, El Barzón y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Los dos primeros tuvieron lugar en territorios del estado de Jalisco, México y el EZLN, en el territorio de los pueblos indígenas en el estado de Chiapas, México.

Ante todo esto, vuelvo a repetir lo que he dicho en otros lugares, el desafío es dejar de pensar en función de la relación social capitalista, en función del Estado, pero esto no significa que no analicemos cómo nos dominan, explotan, despojan, reprimen, sino que el desafío es pensar otra forma de relación social: en la construcción de la autonomía en la vida

¹¹⁵ Es el concepto que utilicé por primera vez en mi investigación de la maestría en el año 2000, sobre *las formas de hacer política* teniendo como referencia a la pluralidad de sujetos, colectivos y singulares que conformamos Alianza Cívica Jalisco. ver *Nuevas Formas de hacer política. Una subjetividad emergente*. Editado por la Universidad de Guadalajara en 2006. México.

cotidiana, simultáneamente en la destrucción de las formas de hacer política y vida capitalista; por lo que se trata de empezar a dejar de concebir-nos **identitariamente**, es decir asumiendo identidades como la de clases sociales, como usuarios del transporte, como trabajadores asalariados, comerciantes, empresarios, servidores públicos, gobernantes, gobernados, pobres, mujeres víctimas, afectados ambientales, etc., pues nos imponemos una identidad teórico-política; y **el desafío implica empezar a concebirnos y relacionarnos como sujetos sociales: colectivos y singulares, en alteridad permanente.**

Otro punto para debatir es el de las **cualidades** de la Subjetividad que, a decir de Alfonso Torres corresponden tal vez a las funciones que antes hemos problematizado o sólo es una forma de enunciar en tanto cualidades con carácter natural o adquirido que, como se define en algunos diccionarios, son las cualidades que hacen la distinción con respecto del resto de los de su especie a personas, seres vivos u objetos, o tal vez nos propone un mayor despliegue a la idea de cualidades, pero vayamos a lo que nos dice Torres.

podemos **identificar algunas cualidades de la subjetividad** como son su carácter simbólico, histórico y social, así como su naturaleza vinculante, magmático, transversal y política (Torres, 2006, p. 91) ... La subjetividad es siempre de naturaleza contextual e histórica. **La subjetividad social e individual está condicionada por estructuras** más amplias y procesos de mediana y larga duración, los cuales, a su vez, están sostenidos por formaciones sociales específicas. **Como fenómeno sociocultural complejo y dinámico, la subjetividad** también posee su propia historicidad. Se hace y se deshace; puede ser transitoria o permanecer a lo largo del tiempo. Por ello, no está sometida a una evolución progresiva o una dirección única. No es posible considerar la subjetividad como una realidad estática o ahistórica como lo han pretendido algunos estudiosos desde categorías como las del inconsciente colectivo y las mentalidades colectivas... También sintetiza diferentes temporalidades: la subjetividad, como actualización del pasado, es memoria; como apropiación (ibíd. 20)

La primera cuestión problemática que encuentro es que considera que la Subjetividad está **condicionada por estructuras y procesos sostenidos por formaciones sociales específicas**¹¹⁶, lo cual es cierto en tanto que somos producto pero también productores de las formaciones sociales, como señala Zemelman, pero el problema está no sólo en que una de las dimensiones de la Subjetividad, que tal vez desconoce o pasa por alto, es la *dimensión psíquica de lo sujetos singulares*, que es precisamente desde donde se da la creación por la imaginación radical, imprescindible para estar en condiciones de ser sujeto productor de la realidad histórico-social.

Y a propósito de lo histórico-social, que es una categoría que acuña Castoriadis¹¹⁷, de quien dice ser uno de los autores que lo inspiran, al igual que inspiró a Zemelman, sin embargo, a Torres le sucede lo mismo que a Zemelman, no se dan la oportunidad de conocer y entender lo que Castoriadis explica en su clásico ensayo *Psique e Histórico-social*, donde expone suficientemente como es imposible que tanto la Psique como lo Histórico-social se reduzcan una a lo otro. Por eso es común que la mayoría de los estudiosos de las luchas y resistencias, incluyendo a los militantes de la llamada todavía izquierda, sigan dando identidad de “actores” de “movimientos sociales”, y de ahí fácilmente los califican de muchas maneras aludiendo a sus demandas públicas: afectados ambientales, víctimas, o cualquier otro calificativo que les niega, consciente o inconscientemente, su subjetividad como *sujetos en resistencia* en defensa de su vida y su tierra-territorio, que es muy diferente a identificarlos como “actores de movimientos sociales”.

Por cierto, en el caso de Zemelman cuando por fin optó por recurrir a conocer algo sobre *la dimensión psíquica de la subjetividad*, tomó como referencia a Víctor Frankl (entre otros), alguien que es obvio no sabía mayor cosa sobre la perspectiva psicoanalítica o en todo caso no estaba de acuerdo con dicha perspectiva, ya que plantea una psicología que reivindica la racionalidad instrumental propia del cristianismo, para lo cual

¹¹⁶ Las negritas son mías.

¹¹⁷ También Adorno la utiliza de alguna manera cuando cuestiona el concepto de Sociedad en su libro de *Epistemología y Ciencias sociales*. Ediciones Cátedra. España 2001

conviene recurrir a León Rozitchner, a su libro *La cosa y la cruz*, donde problematiza y da cuenta de las implicaciones que trae consigo la estrategia del cristianismo para lograr la subordinación de la psique a un *sentido de la vida* de un sistema teórico metafísico, promoviendo la idea de que están separadas cuerpo y alma, y como ello devienen en su carácter simbólico, histórico y social.

Aquí sólo retomaré de Rotzichner lo que alude a la idea de Alfonso Torres sobre lo que enuncia “Como fenómeno sociocultural complejo y dinámico, la subjetividad”, que insisto, no reconoce *la dimensión psíquica de la subjetividad*, y que en el caso de Zemelman no problematiza todo lo que Frankl dice sobre el papel que jugó el *sentido de la vida* religiosa en los reclusos en los campos nazis para poder resistir y sucumbir a la muerte. Pero veamos lo que plantea Rozitchner sobre como impacta la religión cristiana en la subjetividad, y tal vez con esto podamos tener una pista para entender la pertinencia de reconocer la existencia de la dimensión psíquica de la subjetividad.

El capitalismo, acumulación cuantitativa infinita de la riqueza bajo la forma abstracta monetaria, no hubiera sido posible sin el modelo humano de la infinitud religiosa promovido por el cristianismo... Sin la reorganización imaginaria y simbólica operada en la subjetividad por la nueva religión... la producción “material” (sensible).

La crítica a la religión como método de sujeción social. (Rozchiner; 2001)¹¹⁸... El núcleo donde reside el lugar subjetivo más tenaz del sometimiento... (en tanto) El modelo humano de San Agustín exige la negación del cuerpo y de la vida ajena como el sacrificio necesario que les permite situarse impunemente más allá del crimen... Un sistema cultural que utiliza la muerte... Que se encubre como sublime con lo sagrado y lo siniestro

¹¹⁸ Rozitchner, León (2001), *La cosa y la cruz. Cristianismo y Capitalismo: en torno a las Confesiones de san Agustín*, Buenos Aires, Losada. Los números entre paréntesis corresponden a la página de donde fue extraída la cita de este libro

Las transformaciones psíquicas profundas que el cristianismo preparó como dominación subjetiva en el campo de la política, la economía y la religión... La imaginación psíquica en la construcción histórica de la subjetividad que se experimenta con el cristianismo, tuvo su inicio en la necesidad de imponer primero por el terror una premisa básica: que el cuerpo del hombre, carne sensible y enamorada, fuese desvalorizada y considerado un mero residuo del espíritu abstracto... Solo así el cuerpo puede ser sometido. (ibíd. 10)

El cristianismo produce en masa hombres subjetivamente sometidos, no sólo por el terror y la amenaza externa en sus cuerpos... No sólo es la expropiación del cuerpo del trabajador (que luego se desplegará), sino la expropiación mítico-religiosa del cuerpo vivo, imaginario arcaico... Que constituye el presupuesto de nuestro "ser" vivo, privilegiando el culto al hombre abstracto: cuerpo desvalorizado, cuantificado, cosificado (ibíd. 12)... La negación del sujeto bio-psico-social-histórico (ibíd. 13)... El cristianismo tradujo la sensibilidad e imaginación en metafísica fría y racionalidad pura.

Así, los deseos fundantes de la vida se convierten en objeto de prohibición de sentir, imaginar y pensar... Negando que todo pensar piensa sobre fondo de lo imaginario y del afecto... Igualar el pensar subjetivo con la realidad objetiva permite dominar el sentir, imaginar y pensar... negando el desborde de su anhelo espontáneo más intenso que impida experimentar su propia condición humana y orientarla socialmente... y se convierte en espiritual terror.¹¹⁹

Respecto del contenido de este último párrafo, para profundizar, recomiendo la lectura de Piera Aulanier¹²⁰ quien da cuenta de manera suficiente de cómo se configura la relación del afecto, el imaginar y el pensar en la psique del sujeto que piensa; así mismo la lectura de Castoriadis¹²¹

¹¹⁹ Rozitchner, León (2001), *La cosa y la cruz. Cristianismo y Capitalismo: en torno a las Confesiones de san Agustín*, Buenos Aires, Losada. Los números entre paréntesis corresponden a la página de donde fue extraída la cita de este libro.

¹²⁰ Piera Aulanier, *El sentido Perdido*, Editorial Trieb 1980. Argentina. Buenos Aires

¹²¹ Cornelius Castoriadis, *Sujeto y Verdad en el mundo histórico social*, Argentina, Ed. FCE, 2004,

quien da cuenta de cómo se ha estado ignorando la existencia del imaginario (desde Aristóteles hasta la actualidad, pasando por Kant, Freud y tantos más).

He dado algunos ejemplos con respecto a las *formas de hacer educación* y a las *formas de hacer dirigencia-gobernar*, en las organizaciones sociales y políticas que son una modalidad de la forma partido o la forma sindicato, que evidentemente son formas desplegadas de la forma-Estado, en las que se podrá apreciar que tan importante es la dimensión psíquica de la subjetividad; al respecto se puede leer lo que ya está publicado en otro lugar teniendo como problemática de estudio *las formas de hacer política* y en lo que he presentado como perspectiva de metodología de la investigación, en la que considero central esta dimensión de la subjetividad, pero considerando la complejidad bio-psico-histórico-social-antropológica que constituyen al sujeto (Sandoval, 2008, 2009 y 2012).

Otra cuestión que amerita problematizarse está en la genealogía que configura lo que Alfonso Torres denomina el pensamiento crítico latinoamericano, que es desde donde configura su propuesta epistémico metodológica, y que nos advierte, desde el inicio del libro, cuando reconoce que se nutre y articula desde cuatro afluentes específicamente para su modo de hacer investigación y formación; es decir, dos de las tres actividades que desde Freud y luego desglosadas y analizadas por Castoriadis consideraron como profesiones imposibles, me refiero a las profesiones de educar, dirigir-gobernar y analizar, de las cuales también me he ocupado en los Cuadernos de Metodología.

La cuestión es que hay diferencias en las corrientes de pensamiento que se autodefinen como parte de la tradición del *pensamiento crítico*, cuando en ocasiones prácticamente aluden a su adhesión a la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y los autores que en Latinoamérica los retoman, también en ocasiones se asume ser parte de la tradición del pensamiento crítico porque se adscriben a corrientes de pensamiento como el marxismo, independientemente de si aplican el marxismo con perspectiva positivista o estructural-funcionalista, y así han proliferado muchas corrientes de pensadores y académicos que se autodenominan

parte del pensamiento crítico y que, como por ejemplo en los grupos que se denominan decoloniales, luego se ven en la necesidad de cuestionarse cuando algunas autoras, desde su colocación situada en perspectivas de pensamiento indígena, los critican por extractivismo cognitivo o cuando hacen ejercicios teóricos de “descolonizar el pensamiento crítico” es decir, que llaman a descolonizar su decolonialidad, cuando, desde mi punto de vista sólo se trata también de extractivismo cognitivo y de promover el *colonialismo interno* que conforme a las modas en curso sólo deviene en cooptación de discursos para darse prestigio en la academia institucional con la “adopción” de formas de hacer discursiva de sujetos concretos que piensan desde su situación y su lucha.

El *Pensamiento Crítico* entonces tiene múltiples referentes, en mi caso para hacer un cierto deslinde de otras formas de asumir una reflexividad crítica respecto de lo que ha devenido como tal *pensamiento crítico*, me permito dar cuenta de cómo el propio concepto de *pensamiento crítico* ha perdido su connotación y denotación original, para ello referiré en extenso la idea que al respecto presenta Marcelo Sandoval Vargas (Sandoval; 2019)¹²².

No podemos olvidar que la ciencia, el trabajo de pensar y de construcción de conocimiento, configurado como especialización y realizado por expertos, surgió en las sociedades separadas, es decir, en la sociedad jerárquica y de clases. Por tanto, la tarea del pensamiento crítico, visto como praxis radical, es suprimir esta especialización, junto con todas las especializaciones sociales, todo ello como un esfuerzo para superar-abolir la sociedad de clases actual. Este pensamiento de la historia existe sólo como crisis y negación. Además, contiene tres implicaciones: primero, como elucidación que conjura en todo momento las posibilidades de institucionalizarse, de ser recuperado por el capital, que rechaza desviar su fuerza destructora hacia los espacios-tiempos de la sociedad del espectáculo; segundo, un pensar que únicamente emerge como parte de una práctica existencial y política radical anticapitalista, an-

¹²² Sandoval, Marcelo (2019). “Pensamiento de la historia y crítica de la vida cotidiana”. En Rafael Sandoval (Ed. y Coord.). Cuaderno de metodología y pensamiento crítico. *Pensar crítico y la forma seminario en la metodología de la investigación*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

tiestatal, antipatriarcal y anticolonial; tercero, no puede surgir más que desde un sujeto que tienda a autocrearse en la perspectiva de un proyecto histórico revolucionario.

Lo que vuelve crítico al acto de pensar es permanecer en confrontación con el orden existente, es decir, desde el conflicto entre la dominación y la irrupción de posibilidades emancipatorias, además, que consigo mismo. Sólo eso lo puede salvar de convertirse en ideología o dogma. La potencialidad de un pensar crítico está, entonces, en hacer crisis de lo instituido, en la negatividad que significa un devenir que se configura como rechazo unitario de lo existente. No se reduce a una crítica chata de lo dado: discurso pseudocrítico que se queda en lo aparente (por ser una mirada alienada) y superficial, naturalizándolo, y que termina forjando una empatía con los vencedores, con los opresores. (ibíd. 110-111)

(En contraste) ... El pensamiento débil es la ideología de la especialización, es el ruido nocivo que se repite todos los días dentro de las aulas, en los cubículos y en las reuniones de academia, mientras, en otra parte, se acumulan los cuerpos en las fosas clandestinas, se esclavizan mujeres, se matan niños para quitarles sus órganos, se entrenan jóvenes, a los que previamente se les llevó por la fuerza, para ser sicarios. (ibíd. 113)

De ahí, la necesidad de forjar una respuesta desde un pensamiento histórico, puesto que significa un arma para el combate, es la primera línea de defensa de los revolucionarios en un contexto como el presente donde el movimiento que se aboca por la abolición del mundo de las jerarquías y las mercancías es débil, y donde el proyecto emancipatorio está por crearse. Seguimos viviendo en un mundo dominado por relaciones sociales de explotación, opresión, patriarcales y coloniales; y la única manera de salir de allí es proponernos la abolición del Estado y el capital, y para abolirlos el único medio que tenemos es la revolución social. El pensamiento y la práctica radical sólo pueden partir de este principio; es el único modo de estar en condiciones de acceder a una conciencia histórica desde donde emerja un proyecto y contenido para la revolución social. (ibíd. 116)

El pensamiento de la historia es, por tanto, una tentativa que ayuda a dilucidar una praxis que se oriente hacia una crítica unitaria de la realidad. Cada resquicio del pasado que logra mirar, cada práctica, sentir o significaciones que logra percibir y reconocer, cada sujeto con el que construye una relación de afinidad y complicidad, increpan la vida cotidiana en el ahora (ibíd. 120)

El pensamiento de la historia no camina por aguas tranquilas, no es una alternativa metodológica más, no es un modo de hacer investigación. Es un combate contra el escamote de “los grupos dominantes que llegan a controlar los aparatos del Estado o partes enteras de la cultura y la ideología bienpensante —como ha sido el caso del liberalismo o el marxismo durante el pasado siglo— [que] rechazan y ocultan los movimientos antagonistas que cuestionan la legitimidad de su “derecho” a comandar” (Colombo, 2013, p. 20).

El pensamiento crítico sólo puede intervenir-ser-reflexivo de manera crítica en tanto es histórico, es decir, en tanto es capaz de centrar la mirada y la deriva reflexiva en aquello que hace explícito el proceso de autocreación y autoalteración de la sociedad: lo social-histórico. La historicidad da cuenta del movimiento, de la contradicción, de la crisis y de la guerra social en cada una de las dimensiones de la vida y en el modo como se instituyen los propios sujetos sociales. Es una composición desde los momentos y las prácticas revolucionarias que trastocan e interrogan la vida cotidiana y que pretenden recrearla. El pensamiento histórico que va en búsqueda de su práctica social se forja como “memoria [que] es de lo único que no pueden prescindir los vencidos. Es el arma más importante, a veces la única que les queda” (Amorós, 2005, p. 165). Bajo las condiciones catastróficas contemporáneas, donde hace falta crear un proyecto revolucionario, la primera tarea, vista como tarea defensiva, está en mantener viva la memoria insurrecta e insumisa. (ibíd. 121)

Pero volviendo a lo que Torres nos ofrece como punto de partida para dar cuenta de su idea de ontología y genealogía del pensamiento crítico latinoamericano, hace recuento de los autores que considera configuran esta perspectiva desde la teoría crítica, nos comparte lo que él denomina las “convergencias y matriz de la emancipación latinoamericana”. Y por

otra parte, destaca también que en esta genealogía mucho ha contribuido las iniciativas que han impulsado Organizaciones No Gubernamentales, ONG'S, que han acompañado procesos y colectivos que participan de luchas y resistencias en toda América Latina, es decir, entiendo que su forma de concebir la militancia política tiene en esa forma de organismo político, la ONG, y su correspondiente racionalidad instrumental en el activismo, una fuente de inspiración de su actividad política y, como dice, sus “confluencias y resonancias vitales e intelectuales”. Además, hay que señalar que no sólo los partidos políticos tienen la práctica de tener militantes asalariados entre sus filas, es decir los profesionales que se encargan de educar, dirigir y analizar para que la institución política logre sus fines.

Todo esto me parece de una importancia fundamental, sobre todo si consideramos que esta discusión y debate, abre una nueva época en la configuración del pensamiento crítico, y no sólo en Latinoamérica. Y es que se trata de un proceso que se despliega en este periodo histórico que deviene en una crisis y ruptura que da cauce a diferentes perspectivas, así hay quienes se asumen parte del pensamiento crítico que evoluciona más bien a un tipo de pensamiento “crítico” débil, y también quienes se orientan por hacer una ruptura que lleve a configurar un tipo de pensamiento crítico que retome tanto las formas de pensar que el anarquismo había estado reivindicando, y también quienes retoman el pensamiento anticolonial y autonomista de los pueblos indígenas que habían estado dando curso a la resistencia y rebeldía contra el capitalismo desde hace más de quinientos años y que han decantado en una *forma de hacer política* anticapitalista, antiestatista y por supuesto a nivel discursivo, como la mayoría, antipatriarcal.

Considerando las fuentes que configuran esa genealogía de la que se hace parte Torres, la de la teoría crítica y la de la aportación teórica desde la práctica de educación popular, me permito problematizar para confrontar desde mi experiencia, a partir de lo que Torres me evoca con su experiencia en la educación popular desde la ong en la que hizo su militancia, “Dimensión Educativa”, y que al respecto dice

desde una ONG llamada *Dimensión educativa*, a partir de nuestras prácticas de formación y acompañamiento a grupos y organizaciones de base, buscamos contribuir a la construcción de ese puente entre educación e investigación; ello dio lugar a la construcción de algunas metodologías de investigación que hoy están circulando en América Latina: primero fue la propuesta que llamamos La Recuperación Colectiva de la Historia, y que recientemente retomamos en un librito titulado *Hacer historia desde abajo y desde el sur*.²⁰ Dicha iniciativa se nutría tanto de la educación popular, como de la Investigación Acción Participativa (IAP), que ya estaba posesionada desde ese entonces; también acudíamos a los aportes que venían de una historiografía muy interesante, por crítica, que se estaba produciendo en Inglaterra, con autores como George Rudé, Eric Hobsbawm, E.P. Thompson y Raphael Samuel. (ibíd. 92)¹²³

Con esto se puede entender mejor porque adopta explícitamente, e incluso habla de toda una generación de educadores populares que crearon

¹²³ Agrego aquí una declaración que Torres denomina “mi didactobiografía” para describir su propia genealogía...” soy una persona nacida en la década de los 60, en Bogotá... mi formación inicial –la educación primaria– aconteciera en la escuela pública, y luego, la secundaria, en un Colegio Cooperativo; entonces tuve el privilegio de haber estado en una experimentación educativa... cuando ya estábamos recién terminando la secundaria, participando de redes y de procesos de iniciativas populares a nivel local... En ese contexto, es que en el año 79 se da la famosa Revolución Sandinista, y ese acontecimiento nos marcó a la generación mía, a los diecisiete o dieciocho años, porque una de las primeras cosas que hicieron los sandinistas, fue una gran cruzada de alfabetización desde la educación popular; entonces nosotros queríamos emular esa experiencia, de la alfabetización, de la educación, entonces comenzamos a hacer trabajo educativo, especialmente en alfabetización y educación de adultos... la educación popular, la comunicación alternativa, la teología de la liberación (90)... Mi encuentro con Hugo Zemelman, en el contexto de la red de educadores populares de América Latina, que se llama el CEAAL (Consejo de Educación Popular de América Latina y el Caribe), (95) Y el Doctorado en Estudios Latinoamericanos del CELA, Centro de estudios Latinoamericanos, adscrito a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

una red amplia por toda América Latina. Lo dice así: “Mi generación retoma estos aportes y trata de retomarlos y recrearlos frente a los desafíos actuales; en mi caso, como investigador social y educador popular en la vertiente de Freire, Fals Borda y Zemelman”.

Al respecto, me atrevo a señalar que de todos los educadores populares y ONG´S que operaron esta perspectiva, además por su puesto de la importante corriente política de la Teología de la Liberación, que formó y habilitó a miles de educadores populares a través de la militancia política de sus organizaciones, entre las que destacaron en México, por ejemplo, las Comunidades Eclesiales de Base, que contaron con una potencialidad extraordinaria tanto por su propia capacidad de compromiso, como por la infraestructura que pudieron utilizar desde las diócesis que encabezaban obispos adherentes a la teología de la liberación¹²⁴; muchos educadores populares efectivamente aplicaron la perspectiva que emana de Fraire y Fals Borda, pero afirmarí que para nada se les vio lo que Zemelman sostenía en la cuestión de la educación y la pedagogía, y menos aún de su perspectiva epistémico-metodológica. Tal vez Alfonso Torres diga esto a partir de su propia formación y la de algunos pocos que como él se formaron con Zemelman, pero pongo en duda que fuera generalizado el uso de las propuestas de Zemelman por los educadores populares de entonces y de ahora.

Con todo esto, y considerando lo que Torres denomina didactobiografía en su genealogía propia, considero pertinente compartir el contexto en que se dio este proceso de la emergencia y proliferación de las ONG´S como establecimiento político para hacer política, a partir de mi propia experiencia por supuesto; en la ciudad de Guadalajara, que es sede de una de las ONG´S, más antiguas de México (y tal vez de América Latina), IMDEC, Instituto Mexicano de Desarrollo Comunitario, fundada en la ciudad de Guadalajara, del estado de Jalisco, México, en 1963, “cuyo objetivo primordial es aportar desde el marco de la Educación y la Comu-

¹²⁴ Sólo por mencionar a los más destacados en México, Sergio Méndez Arceo, Samuel Ruiz, Lázaro Pérez Jiménez.

nicación Popular” y que tuvo como fundador y director a Carlos Núñez Hurtado quien llegó a encabezar los más importantes organismos latinoamericanos de educación popular,¹²⁵ y que hizo parte también de todo lo que nos cuenta Torres respecto de la configuración de la educación popular en América Latina.

Para dar cuenta del debate que se generó en este contexto, muestro mi postura respecto de las ONG’S, y les comparto mi percepción del imdec, que representa un tipo ideal entre las demás ONG’S. Lo que he podido apreciar en varias décadas de haberme encontrado con sus educadores populares, en los barrios, las escuelas y las organizaciones populares donde confluían las diferentes corrientes políticas de la izquierda y de manera ligada en la Alianza Cívica Jalisco, instancia e iniciativa política que ge-

¹²⁵ El IMDEC fue fundador, junto con otras organizaciones, de diversas redes como:

- La Red Mesoamericana de Educación Popular (Alforja).
- La Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos “Todos los Derechos para Todos
- Red de Organismos Civiles por la Democracia.
- Consejo de Educación Popular de América Latina (CEAAL
- Red MesoAmeri-Kaab
- Red Mesoamericana de Educación Popular (Alforja).
- Espacio de Coordinación de Organizaciones Civiles sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Espacio DESC).
- Capítulo Mexicano de la Plataforma interamericana de Derechos Humanos Democracia y Desarrollo. (PIDHDD).
- Red Latinoamericana contra Represas y por los Ríos, sus Comunidades y el Agua (REDLAR).
- Red Feminista Mesoamericana Tejiendo Petate.
- Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos “Todos los Derechos para Todos y Todas”.
- Coalición Mexicana de Organizaciones por el Derecho Humano al Agua (COMDA).
- Movimiento Mexicano de Afectados por las Presas y en Defensa de los Ríos (MAPDER).
- Red Ciudadana Feminista de México.
- Red Nacional de Mujeres Radialistas.

Al respecto puede ver: <http://www.imdec.net/articulaciones/>

neramos colectivamente diversas organizaciones sociales en 1994, y donde pude observar como, casi siempre, hubo la buena voluntad y conciencia de sus empleados y activistas profesionales, es decir asalariados, pero que sin embargo nunca dejaron de atender a los intereses de los sujetos y organismos que los financiaban, ni tampoco dejaron de practicar *formas de hacer política y educación popular* en las que no reprodujeran la relación de educador popular como facilitador, acompañante, promotor, etc., etc., que de cualquier manera reproduce el tipo de *relación dirigentes-operadores*, en tanto reproducía una relación de dependencia, burocracia y jerarquía, pues la subordinación a los objetivos de su quehacer político eran evidentes, a pesar de que se enunciaran con conceptos que no connotaban directamente la relación mando obediencia.

No esta demás retomar lo que nos recuerda Paramo en el sentido del significado de la palabra educación, que ha sido heredada del castellano, *educare* que significa “marcar el camino del otro”, y que con sus propias connotaciones ejercen los supuestos defensores de los indígenas, encabezados por Bartolomé de las Casas y los jesuitas que evangelizaron con muy eficiente pedagogía; ya nos daba una serie de ideas Paramo al respecto

En países como el nuestro la palabra *educación* proviene del latín *educare*, que significa “marcar el camino al otro”. Actúa imponiendo, prescribiendo generalmente desde una sórdida autoridad los caminos a recorrer por el intelecto del subordinado... A diferencia del castellano, el término alemán *Bildung* destaca que es una construcción: el conocimiento no es meramente tener información, sino que está centrado en desarrollar creativamente el potencial espiritual por vías del encuentro con el educador respetuoso que detecta y acompaña al educando en el proceso gozoso de ampliar la conciencia a través de la actitud propia del verdadero diálogo... no debemos confundir información con educación o conocimiento tecnológico con conocimiento total... el verdadero conocimiento teje nuevas conexiones donde no habían sido detectadas y su tejido proviene de distintos campos del saber... *Bildung* no pretende ser medio para algún fin predominante o exclusivamente prag-

mático, sino que pretende desarrollar lo más posible el potencial humano. El *Bulding* -el desarrollo interior- incluye el desarrollo ético y afectivo, se construye fundamentalmente de adentro hacia afuera y de abajo hacia arriba. 13... Si el sistema educativo entero concibe la educación como “marcar el camino” del educando. Por el contrario, Bildung es fin en sí mismo, no exclusivamente medio para algo. Bildung es como el vivir en sí mismo que busca desarrollarse como más vida. ... Marx no decía “educador, edúcate a ti mismo”, como se le achaca decía Bildet dich aus. Erziehe... el bildung como despliegue de tus capacidades. Sé lo que realmente eres, es decir, procura no tener amos ni internos ni externos, ni conscientes ni inconscientes...” el hombre es la raíz del hombre mismo” (Páramo, 2006,19)¹²⁶

En los casos que conozco en México, respecto a las formas de hacer política de los educadores populares, que proclamaban que el fin justificaba los medios con respecto a quién los financiaba, lo cual se protagonizó incluso por su principal inspirador, Carlos Núñez y otros más de sus compañeros que aceptaron ocupar puestos en la burocracia estatal como funcionarios, en el caso de Núñez fue diputado federal, y destacado “militante ciudadano” del Partido de la Revolución Democrática, prd, y otros en el primer gobierno del partido de derecha, el Partido Acción Nacional, PAN, todo lo cual no fue más que colocarse en la perspectiva de tomar el poder como fin que se perseguía por medios diversos, es decir la perspectiva de *la forma de hacer política* y construir organización que se acopla con la forma-partido y la forma-Estado.

Por supuesto, insisto, en que tomo como referencia mi experiencia en la relación con las diferentes ONG’S¹²⁷, con las que tuvimos que convi-

¹²⁶ Raúl Páramo Ortega (2017). “Analfabetismo: una discapacidad innumerable. Reflexiones sobre libros, lectura y escritura”. En Patricia Rosas Chávez (coord.) *Lectoescritura. Análisis y experiencias*. UdeG. México.

¹²⁷ En el libro de *Nuevas Formas de hacer política. Una subjetividad emergente*, hay una aparatado donde comparto mi caracterización de las ONG’S de los años setenta y ochenta del siglo XX, libro en el que todavía aún no tenía una postura respecto a lo que posteriormente llame *sujetos sociales*

vir en los diferentes movimientos de resistencia y lucha desde los años setentas del siglo XX¹²⁸, y en la que destaca que cuando sus empleados y activistas tomaban posturas políticas desde una perspectiva que no era la de sus directores o financiadoras, los despedían de su empleo, caso relevante fue en una alianza de trabajo político con la ong imdec, entre otras, con la que compartimos la experiencia de la Alianza Cívica Jalisco, ACJ, en 1994, que fue fundamental en la coyuntura del proceso electoral del que se esperaba una transición pacífica para acabar con más de ochenta años de un sistema de partido único, y donde la ACJ, generó una iniciativa para inhibir y desarticular el proceso de fraude en las elecciones federales¹²⁹. Sucedió que inmediatamente al gran éxito que obtuvo

y la perspectiva epistémica que de ello se desprende, pues en esos años usaba aun el concepto de actores sociales, entre otros, que luego deseche.

¹²⁸ Cuando digo que tuvimos que convivir me refiero a las organizaciones políticas, denominadas entonces, de izquierda independiente y no partidaria. La militancia política la realizaba desde mi condición de estudiante, luego sindicalista, en el cipcp-orpc, Centro Independiente de Política y Cultura Proletaria-Organización Revolucionaria Punto Crítico, de la cual se puede apreciar el tipo de posturas políticas en la Revista Punto Crítico que se editó de 1972 a 1989, año en que se diluyó en el proyecto del PRD, por lo cual deje de participar en esa organización política, aunque mantuve la militancia desde organizaciones sociales sindicales y de colonos, y solo volví a la militancia en una organización política hasta que se conformó el Frente Zapatista de Liberación Nacional (1997-2005) y posteriormente en el Centro Social Ruptura, espacio de colectivos fundamentalmente anarquistas.

¹²⁹ Al respecto puede verse *Nuevas formas de hacer política Nuevas Formas de hacer política. Una subjetividad emergente*. Editado por la Universidad de Guadalajara en 2006. México. Aquí doy cuenta de cómo se dieron iniciativas que confluieron en el proceso federal, luego del fraude de 1988, de manera que incluso las organizaciones sociales que no participaban en los procesos electorales optaron por intervenir para mostrar que las elecciones no eran democráticas y muchas de ellas apostaban a una insurrección civil pacífica que se dio en varias regiones del país pero que no se generalizó debido a que el principal dirigente de ese movimiento, Cuauhtémoc Cárdenas, que a su vez fue el candidato de un amplio Frente Democrático Nacional, llamo a detener la insurrección en curso y pacto, a decir de uno de sus más cercanos compañeros, Porfirio Muñoz

en materia de presencia y prestigio a nivel nacional, en 1998 la dimos por terminada en votación nacional de sus integrantes luego de que las ONG'S que participaban intentaron imponer su conversión en organismo político de tipo partidario e inscribirlo en Instituto Federal Electoral con la intención de participar en los siguientes procesos electorales como partido político institucional, y los activistas que eran profesionales de las ONG'S, caso concreto de imdec, que votaron a favor de su disolución fueron despedidos de sus empleos.

Con todo, hay que destacar que tanto en relación con el combate contra el fraude electoral, como en la iniciativa de Consulta Nacional que el EZLN realizó en 1995 para decidir la forma de organización que debería de tomar con respecto a si se optaba por dejar las armas o no (consulta de la que Alianza Cívica fue responsable de su organización y operación práctica), se pudo reconocer hasta dónde la forma de hacer política desde las ONG'S, puede ser realmente una alternativa de acción política a la de la forma de relación social que no reproduzca el tipo de relación dirigentes-operantes.

Por la relevancia que tuvo la iniciativa de consulta nacional del EZLN, me permito sugerir se conozca su comunicado al respecto para que se entienda el contexto en el que se dio toda la discusión entorno de *las formas de hacer política* que impactó en todo Latinoamérica y buena parte del planeta, con lo cual dio inicio un cambio radical de paradigma que prácticamente modificó el horizonte ético-político e histórico de la lucha social, así como del pensamiento crítico que volvió a considerar la relevancia de formas de pensamiento político como el anarquismo, el pensamiento político de las mujeres, y el pensamiento político de las comunidades indígenas.

Particularmente para el caso de México este cambio en las formas de hacer política, al margen de la búsqueda por tomar el control del Estado, tuvo en la experiencia de la ACJ, en Jalisco, el movimiento campesino

Ledo, con el espurio presidente Carlos Salinas de Gortari, quién fue producto del gran fraude electoral que quedó demostrado por la Alianza Cívica Nacional (de la que era parte la ACJ).

que se denominó El Barzón, también nacido en Jalisco, y sobre todo del EZLN, las tres iniciativas hechas públicas en enero de 1994, la primera expresión con impacto nacional, las cuales plantearon la perspectiva de *formas hacer política* que no lucharan por el poder y el control del Estado¹³⁰, cuestión, como digo, que inició un debate internacional que llevaría a que en adelante, y que más específicamente el EZLN continuara como reivindicación de un paradigma que sólo un sector del movimiento anarquista había sostenido con anterioridad como una postura epistémica, política, y de pensamiento político. Habrá que decir que la ACJ desapareció en 1998 y el Barzón cambió, pocos años después y se transformó en una organización de corte partidario al asumirse como parte de las organizaciones sociales de partidos políticos como el PRD.

Veamos lo que planteó en ese momento el EZLN

Pasado el fraude electoral del 21 de agosto y la ceremonia de continuidad del neoliberalismo en nuestro país, el 1 de diciembre de 1994... Hace falta, pensamos, una iniciativa de carácter nacional que una y cohesione todas las formas organizativas hasta ahora dispersas. Hace falta, señalamos en nuestra Tercera declaración de la Selva Lacandona, un Movimiento para la Liberación Nacional que junte todas las fuerzas, a todos los ciudadanos y organizaciones que luchan contra el sistema de partido de Estado. Un movimiento que encuentre el punto en el que todas las fuerzas democráticas coincidan. Un movimiento que enarbole un programa de lucha común. Un movimiento que proponga un plan de acción nacional de lucha... que luchan, en todas las formas, en todos los niveles y en todas partes por la democracia, la libertad y la justicia en el mundo.

Para nosotros, para los zapatistas, la voz de la sociedad civil es importante. La voz de ustedes tiene valor y fuerza para los zapatistas. Queremos escuchar

¹³⁰ Al respecto puede verse el libro que fue resultado de mi investigación de maestría, *Nuevas formas de hacer política. Una subjetividad emergente*. Ya citado en la nota anterior.

su palabra y conocer su pensamiento para seguir adelante... Nos estamos dirigiendo a todos nuestros hermanos para proponerles una consulta nacional e internacional que nos oriente a todos sobre los pasos que debemos dar y el rumbo que debemos seguir en este momento histórico.

Les proponemos la organización de una gran consulta nacional con las siguientes preguntas:

1. ¿Estás de acuerdo en que las principales demandas del pueblo mexicano son: tierra, vivienda, trabajo, alimentación, salud, educación, cultura, información, independencia, democracia, libertad, justicia y paz?
2. ¿Deben las distintas fuerzas democratizadoras unirse en un amplio frente de oposición y luchar por las 13 demandas principales?
3. ¿Debe hacerse una reforma política profunda en términos que garanticen: equidad, participación ciudadana, incluidas la no partidaria y la no gubernamental, ¿respeto al voto, padrón confiable y reconocimiento de todas las fuerzas políticas nacionales, regionales o locales?
4. ¿Debe el EZLN convertirse en una fuerza política independiente y nueva?
5. ¿Debe el EZLN unirse a otras fuerzas y organizaciones y formar una nueva organización política?

Son cinco preguntas para responder «sí», «no» o «no sé». Son cinco preguntas que todos necesitamos responder para seguir adelante.¹³¹

Ahora pasemos a otro punto crítico del debate con Alfonso Torres, donde se puede apreciar lo que considero la centralidad del debate sobre *las formas de hacer metodología de la investigación*, y por supuesto, la cuestión de la perspectiva epistémico-metodológica y ética en la práctica de la investigación, la formación y el análisis.

¹³¹ Convocatoria del EZLN para la Consulta Nacional e Internacional. Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena. Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. México, junio de 1995. Ver: <https://enlacezapatista.EZLN.org.mx/1995/06/08/convocatoria-del-EZLN-para-la-consulta-nacional-e-internacional/>

En esto retomo lo que he planteado en lo que denomino *la postura epistémico-metodológica de investigación desde la perspectiva del sujeto*, en la cual sostengo que sólo siendo parte del sujeto y el problema de la investigación nos coloca en condiciones que facilitan resolver el proceso de investigación de tal manera que inhibimos la posibilidad de hacer investigación *Sobre el sujeto* y lo que ello implica en el sentido de extractivismo cognitivo, violencia de la interpretación, reproducción de la dependencia y la jerarquía, entre otras cuestiones.

Respecto de este punto crítico del debate evitaré desglosar la discusión y problematización, considerando que es sobre este punto que se centran los diferentes capítulos que están en los tres Cuadernos de Metodología de la investigación que he publicado, además de que está expuesto de manera muy concreta y amplia en el libro de *El problema y el sujeto. Metodología y epistemología crítica*¹³².

Aquí sólo abordaré lo que nos presenta Alfonso Torres en el libro que estoy discutiendo, y en lo que me permite aclarar mejor su perspectiva metodológica acudiré a los artículos donde desglosa su propuesta de la forma de hacer la investigación, específicamente a su capítulo “La sistematización como investigación participativa” en el libro *Procesos y Metodologías Participativas Reflexiones y experiencias para la transformación social*.¹³³

En este texto Torres nos deja muy claro cual es su perspectiva epistémico-metodológica respecto de las formas de hacer investigación que

¹³² Salcido R. y Sandoval, R. (2016). *El problema y el sujeto en la investigación. Metodología y epistemología crítica*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara. Y para quien quiera darse una idea general de lo que he estado publicando al respecto, recomiendo Formas de hacer metodología en la investigación. Reflexividad crítica sobre la práctica” Editado por Grietas Editores en 2016; El Problema y el sujeto en la investigación. Metodología y epistemología crítica. Editado por la Universidad de Guadalajara en 2016; y Pensar Crítico y la forma seminario en la metodología de la investigación. México. Universidad de Guadalajara. 2019

¹³³ Compilado por Pablo Paño Yáñez, Romina Rébola y Mariano Suárez Elías. Editorial: CLACSO –UDELAR. 1era Edición – 2019

reconoce iniciaron con Fals Borda y la Fundación La Rosca¹³⁴, de quien dice

“Fals Borda, quien se había formado como sociólogo en la tradición funcionalista norteamericana y que había creado y liderado la primera Facultad de Sociología en Colombia, y venía radicalizando su praxis investigativa y social a lo largo de la década de 1960, junto a Camilo Torres Restrepo, sintetizó su nuevo posicionamiento crítico en un conjunto de textos bajo el título “Ciencia propia y colonialismo intelectual” (Fals, 1970). En dicho trabajo, respaldado en las actas de los Congresos latinoamericanos de sociología y sus reflexiones sobre su acercamiento a los procesos populares, Fals señalaba que la ruptura con las ciencias sociales coloniales e imperialistas que predominaban en la región debía superar el campo de lo teórico y asumir también el metodológico. Al respecto, hacía un balance de estrategias de investigación y relación con las poblaciones, tales como la observación participativa, la investigación-acción y la intervención sociológica. Éstas, representaban una innovación frente al extendido uso de la encuesta, pero no significaban necesariamente un posicionamiento crítico frente a las problemáticas de la realidad, ni un compromiso con su transformación; tampoco daban un lugar diferente a los colectivos movilizados, que el de informantes o colaboradores. Así mismo, introduce en el debate de las ciencias sociales latinoamericanas, la cuestión del “compromiso” de los investigadores con los proyectos políticos “subversivos” del orden social (Fals, 1970).” (Torres; 2019, 75)

Luego de la muerte en combate de Torres Restrepo, Fals renuncia a su ca-

¹³⁴ “Han pasado más de cuatro décadas desde que, en el Primer Simposio Mundial Crítica y política en ciencias sociales, realizado en Cartagena de Indias en 1977, Orlando Fals Borda y sus colegas de la Fundación La Rosca, presentaron, de una manera más estructurada, la emergente Investigación Acción Participativa (en adelante IAP). Dicha metodología, había venido gestándose desde comienzos de la década, a partir de la práctica desarrollada por un colectivo de investigadores sociales junto a algunas organizaciones de campesinos en el contexto de auge de sus luchas en diversas regiones de Colombia, principalmente en la Costa Atlántica (V. A., 1977)”. Ver capítulo de Torres citado en la nota anterior.

lidad de profesor universitario y decide, junto con otros investigadores sociales, llevar a la práctica sus nuevas posiciones políticas e intelectuales; a la vez, inician un acercamiento a las organizaciones campesinas, al igual que al marxismo como perspectiva teórica y metodológica. En un contexto en el que algunas organizaciones de izquierda se aferran a sus respectivos dogmas, Fals y su equipo asumen una posición abierta, no dogmática, que les permite hacer confluir a los clásicos del viejo continente (Marx, Lenin, Mao) con posiciones heterodoxas (Gramsci, Luckas, Kosik) y con el pensamiento revolucionario latinoamericano (Torres Restrepo, Guevara)". (ibíd.; 2019, 76)

Veamos ahora algunos de sus preceptos o principios para hacer investigación, para lo cual me permito reproducir primero lo que Torres nos comparte en su capítulo citado respecto a los principios que Fals Borda presenta, y que Torres considera son "sus desarrollos prácticos y sus postulados epistemológicos y metodológicos de la naciente Investigación Participativa"¹³⁵:

1. Autenticidad y compromiso, del investigador social con respecto a los movimientos populares.
2. Anti-dogmatismo, frente a toda rigidez en la puesta en práctica de las orientaciones metodológica.
3. Restitución o devolución sistemática, para que, partiendo de los niveles de conciencia y el lenguaje de la gente, avanzar en la apropiación de conocimiento crítico.
4. Sencillez y diferencial de comunicación, respetando el nivel político y educativo de la gente.
5. Auto investigación y control colectivo del proceso.
6. Técnicas sencillas de recolección y análisis de información.
7. Diálogo y comunicación simétrica.

¹³⁵ Torres nos dice que estos principios "quedaron sintetizadas en la ponencia que presentó en Cartagena, titulada *Por la praxis. El problema de cómo comprender la realidad para transformarla*" y que siguió ampliando en 1983, (Fals, 1983).

8. Recuperación histórica, asumida como técnica para reconocer y visibilizar la visión del pasado por parte de los sectores populares.
9. Sabiduría y buen juicio a lo largo de la experiencia (ibíd.; 2019,76)

Así Torres llega a configurar sus criterios metodológicos o dicho como los describe el autor, “los presupuestos ontológicos, epistemológicos y metodológicos” que sintetiza en “un conjunto de criterios metodológicos... desde las cuales hemos realizado buena parte de nuestras investigaciones” (Torres, 2014).

En mi lectura sobre sus presupuestos, no encuentro suficiente desglose de cómo se puede y debe entenderse cada uno de estos criterios metodológicos, por lo que he optado por presentar una serie de preguntas problemáticas que se desprenden de sus propios criterios; por supuesto que no pretendo engañar a nadie con estas preguntas pues prácticamente son preguntas que critican y cuestionan la forma misma de presentación de cada uno de sus criterios metodológicos y presupongo en las propias preguntas que no hay mucho más que consignas en dichos presupuestos, en tanto que no se desarrollan las formas de hacer con respecto a lo que indican cada uno de estos criterios metodológicos que, si se pone atención en cada punto, se verá que son una serie de ideas que evocan deseos y motivaciones, y muy poco respecto de formas de proceder metodológico para hacer investigación.

Veamos entonces cada uno de sus criterios seguido de las preguntas.

Paso a cuestionar estos interesantes criterios metodológicos, o principios como al final los denomina Alfonso Torres, a través de preguntas problemáticas que siguen a cada uno de estos.

1. Una producción de conocimiento que se asume como crítica y emancipadora. A la vez que devela situaciones, contextos y estructuras de opresión e injusticia, favorece la transformación de individuos y colectivos y en sujetos autónomos capaces de enfrentar dichas circunstancias adversas y romper las relaciones que las perpetúan. Su opción liberadora también está asociada a su identificación con valores, vo-

luntades y proyectos portadores de nuevos sentidos de organización de la vida colectiva alternativas al capitalismo, bajo la convicción de que “otros mundos son posibles”. (ibíd. 28)

Con respecto a este primer punto me pregunto ¿De qué depende que sea un conocimiento emancipador? ¿cómo puede favorecer la transformación de individuos y colectivos en sujetos autónomos? ¿qué y cómo se da la producción de conocimiento para que pueda romper *las estructuras de relaciones de opresión que las perpetúan*? ¿la liberación depende de la identificación con valores, voluntades y proyectos portadores de nuevos sentidos de organización de la vida colectiva?... o sea que se trata de identidades y no se advierte que tipo de formas de concretar tienen esos valores y proyectos? ¿qué se quiere decir con alternativas al capitalismo, pues como podemos apreciar el concepto de alternativas se ha convertido cada vez más en todo y nada en apariencia, pero realmente se usa para no posicionarse en realidad en, por ejemplo, las implicaciones de ser anticapitalista y antiestado? ¿la convicción de que otros mundos son posibles es algo más que una consigna propagandista que pretende dar cabida a todo tipo de posturas políticas? No olvidemos que se ha venido deformando la idea de los zapatistas esa en la que plantea que se trata de construir *un mundo donde quepan muchos mundos...* no todos los mundos posibles, puesto que sino tendría que darse cabida entre ellos al mundo capitalista.

2. Una práctica investigativa “localizada”. Un rasgo propio de estos enfoques alternativos ha sido su contextualismo y radical historicidad; es decir, que el punto de partida de toda acción investigativa es el reconocimiento de la realidad histórica en la que se enmarca y a la que se pretende transformar. Por ello, las preguntas que orientan las investigaciones generalmente tienen origen en la interpretación y posicionamiento de los actores locales frente a problemáticas y desafíos compartidos.

Con respecto a este segundo criterio me pregunto ¿existe acaso una práctica investigativa no localizada ¿qué quiere decir con contextualismo y con radicalidad historicista? ¿es posible garantizar el reconocimiento de la realidad histórica sólo con tener la voluntad de hacer acción investigativa que pretende transformar? ¿de verdad se considera que las interpretaciones y posicionamientos de los actores locales son congruentes y consecuentes, por decirlo en general, con un horizonte histórico de transformación o acaso no se trata, como en todo tipo de sujetos sociales, de sujetos con contradicciones, ambiguos y autoantagónicos? ¿de qué depende que dejemos de ser sujetos sometidos y dominados, no sólo a quienes Torres denomina actores locales para dejar de serlo?

3. Nuestras prácticas investigativas son el resultado de acuerdos con colectivos, organizaciones, movimientos y redes sociales que deciden realizarlas como una posibilidad de fortalecimientos de sus opciones y de sus acciones. Esta articulación con prácticas sociales específicas también implica que el conocimiento que se genere tienda a generar transformaciones en las mismas, así como en los sujetos que las agencian. (ibíd. 29)

Ante este tercer criterio me pregunto ¿los acuerdos para hacer investigación siempre han existido (incluso había convenios para que alguien se convirtiera en “informante nativo”, o cualquier otra modalidad)? El problema es cómo se construyen y se logra la afinidad y confianza para sólo entonces estar en condiciones de formas de hacer investigación que puedan garantizar un diálogo entre sujetos que quieren reconocerse. ¿cómo evitar hacer investigación SOBRE los sujetos y no DESDE la perspectiva de los sujetos? Aquí es donde una complejidad de aspectos entra en juego, por ejemplo, si en las formas de hacer investigación prevalece la teoría heredada y si la interpretación de los académicos prevalece ¿se es parte del problema de la investigación o sólo se es un observador externo? ¿qué significa usar el concepto de agencia y de actores a diferencia de sujetos? ¿acaso es para diferenciar algo que no queda explícito?

4. Las investigaciones casi siempre se sitúan entre los mundos académico y popular, entre la producción de conocimiento y la acción política. (ibíd. 30).

Con respecto al cuarto me pregunto ¿Acaso se desconoce que los sujetos sociales pueden y hacen investigaciones y crean su propia teoría? Estoy pensando en lo que desde el 2003 advertía el Subcomandante Insurgente Marcos en lo que considero uno de los ensayos epistemológicos y de metateoría, el cual se ha ignorado en el mundo de la academia. ¿qué quiere decir con que las investigaciones casi siempre se sitúan entre mundo académico y mundo popular? O que acaso se pretende identificar y clasificar, ¿para justificar otra forma de hacer investigación que siga reproduciendo la dependencia y la jerarquía en la relación entre académicos y “actores locales”?

5. Una producción de conocimiento colectiva que promueve la participación de los colectivos y organizaciones en las decisiones del proceso investigativo; con ellas se acuerda y define el por qué (justificación) y para el qué de la investigación (objetivos), el qué se va a investigar (el problema) y el cómo hacerlo (metodología), a quienes se involucrará en cada momento del proceso, qué se hará con los resultados; en casi todas las ocasiones, se forma un equipo responsable de la investigación, que asume las corresponsabilidad en la recolección de la información, en su análisis e interpretación, y en la escritura de resultados... .investigación participativa (que) promueve relaciones democráticas entre las diferentes categorías de sujetos investigadores, lo que no significa que desaparezcan las relaciones de poder. (ibíd. 30).

Con respecto al quinto me pregunto, si la forma en que se concreta la participación de los sujetos con los que se acuerda hacer la investigación en forma colectiva, contempla tomar decisiones de cómo hacer la investigación obviamente a partir de los criterios metodológicos que plantea Alfonso Torres. ¿Me pregunto cómo se pone a discusión las perspectivas

epistémicas y formas de pensar que tiene los sujetos a diferencia de la que tienen los académicos? digo esto porque al decir de estos criterios se parte de una división, el de dos mundos académico y popular. Se plantea que la decisión se toma en común, es decir: el porqué, el para qué, el qué, y el cómo se investiga. Resulta obvio, como en la mayoría de las formas de hacer investigación, que no se plantea *el contra quién* se hace dicha investigación, pero también el *contra quién* tal vez sea algo que está implícito y obviamente lo está, pero el problema es que ese *contra qué se despliega en las formas de hacer*. Ahora bien, me pregunto si ¿acaso es democrática la forma de tomar decisiones, en la asimetría de los dos mundos implicados, el de la academia y el popular, de manera que cada decisión que involucra cada momento del proceso de investigación exige tener en cuenta las diferencias de historia, de vida, de horizonte histórico, al menos? ¿Acaso se respeta cuando los sujetos deciden que no se dé a conocer los resultados si los perjudica y devela sus formas de lucha y resistencia ante sus enemigos de clase o como se le quiera decir a quienes buscan destruirlos con todo y territorio, o a quienes buscan explotarlos, o a quienes buscan gobernarlos bajo leyes y formas ciudadanistas y progresistas, por dar el ejemplo que ahora estamos viviendo con los gobiernos progresistas y del autonombrado socialismo del siglo XXI? ¿se puede hablar de corresponsabilidad en los mismos términos considerando que están en relación dos tipos de mundo, cuando se trata de recolección de información, análisis e interpretación y escritura de resultados? ¿acaso decir que se trata de relaciones democráticas que promueve la investigación participativa cuando se trata de diferentes categorías de sujetos investigadores es garantía de democracia? ¿pero además me pregunto de cual democracia estamos hablando, de cuales diferentes categorías de sujetos hablamos? En lo único que no me queda duda es que Torres reconoce que todo esto no hace que desaparezcan las relaciones de poder.

6. Nuestras investigaciones involucran como sujetos de conocimiento a personas “del común” que, formando parte de los procesos organizativos con los que se acuerda realizar las investigaciones, deciden participar en los equipos que las llevan a cabo. (ibíd. 30)

Con respecto al sexto me pregunto ¿Qué se entiende por personas del común? ¿en el mundo popular existen las personas del común y en el mundo académico que tipo de personas son?

7. Nuestras investigaciones procuran la confluencia –casi siempre conflictiva– de diferentes formas de pensar, interpretar y narrar la realidad. Partiendo de los saberes, lenguajes y formas de comprensión propias de los actores sociales participantes, el abordaje de las preguntas que orientan las investigaciones también involucra otras perspectivas y lenguajes provenientes del campo científico. (ibíd. 31)
8. Nuestras investigaciones haya una preocupación permanente por adecuar e innovar las estrategias y procedimientos empleados, en función de la singularidad de los sentidos, sujetos y preguntas que definen cada proyecto; así, por ejemplo, en la recuperación colectiva de la historia hemos creado unos “dispositivos de activación de memoria” (paseos del recuerdo, museos comunitarios, tertulias) que a la vez que provocan relatos sobre los temas, afianzan los vínculos y los sentidos de pertenencia colectivos. (Cendales y Torres, 2001, 32).
9. Como punto de partida de lo que hacemos. Implica partir de esa realidad, estar colocado frente a ella. No es la realidad como objeto externo, sino la realidad como desafío hacia unos sujetos que están allí colocados; que están constituidos por ella, a la vez que son, en potencia o en acto, capaces de transformarla. La crean De este principio vienen algunas implicaciones epistemológicas y desafíos metodológicos. (ibíd. 33)
10. Allí también hay preguntas, saberes y conocimientos singulares que no siempre valoramos a la hora de comprender nuestras prácticas y a nosotros mismos. No hay que buscar en autores o en corrientes teóricas o políticas generales las claves para orientar nuestras acciones y comprensiones, sino que es desde las prácticas y reflexiones como nos relacionamos con el conocimiento y el pensamiento acumulados. (ibíd. 79)

11. Otro principio que está presente en los tres campos alternativos que venimos abordando (educación popular, investigación participativa y pensar epistémico) es el de la *reflexividad*. (ibíd. 83)

Con respecto a los criterios metodológicos del 7 al 11 me parece que hay una serie de consideraciones dignas de apreciarse pues están en la posibilidad de problematizar las formas de hacer la investigación. Así, considero que el reconocimiento de que existe una “confluencia –casi siempre conflictiva– de diferentes formas de pensar, interpretar y narrar la realidad”, y de que para entender esto y cómo resolverlo se parte de “los saberes, lenguajes y formas de comprensión propias de los actores sociales participantes”. Aquí, insisto, encuentro algo que puede ayudar a resolver muchas de mis preguntas que me hago con respecto a los criterios anteriores. Y, además, veo que se puede articular esta preocupación con los siguientes criterios metodológicos.

Particularmente me parece pertinente cuando se plantea en este criterio el sentido de que tienen “una preocupación permanente por adecuar e innovar las estrategias y procedimientos empleados, en función de la singularidad de los sentidos, sujetos y preguntas que definen cada proyecto”, para lo cual concretan “dispositivos de activación de memoria” (paseos del recuerdo, museos comunitarios, tertulias) que a la vez que provocan relatos sobre los temas, afianzan los vínculos y los sentidos de pertenencia colectivos”. Más aún, me parece fundamental que se reconozca que “Allí también hay preguntas, saberes y conocimientos singulares que no siempre valoramos a la hora de comprender nuestras prácticas y a nosotros mismos”, y por último reivindica como uno más de los principios metodológicos el de “la reflexividad”.

Así, los criterios del 7 al 11, presentan una serie de reflexiones que abonan en la perspectiva de construir una forma de hacer investigación que podría ser respetuosa de las condiciones y perspectiva de los sujetos con los que se establecen relaciones de conocimiento. Con todo, como lector atento e interesado de conocer lo que Alfonso Torres nos muestra aquí y en tantos otros artículos que ha escrito a partir de su experiencia investigativa, para desentrañar, luego de todas estas preguntas y cuestionamien-

tos que hago, presento una serie de problematizaciones para la discusión respecto de algunos de estos criterios o principios metodológicos.

El primer problema lo planteo teniendo como referencia uno de los preceptos que yo planteo, de que para hacer investigación *desde la perspectiva de los sujetos, sólo se puede más o menos concretar si se es parte del sujeto y el problema de investigación*, lo cual es aparentemente fácil de asumir si se justifica con el criterio general de que todos somos parte la humanidad y asumimos la postura del pueblo dominado y explotado; sin embargo, esa premisa podría encubrir flojera y comodidad para no mantener una postura y actitud anticapitalista radical en concreto y en el aquí y ahora de un proceso de conocimiento; y además, puede encubrir el que no se admite la exigencia epistémica que plantea la necesidad de asumir un *contra quien* se hace una investigación y que ello implica destrucción de lo que nos destruye como sujetos; es decir asumir la necesidad de destruir al sujeto capitalista y el despliegue de esa subjetividad de dominación. Además, las exigencias prácticas de un proceso de investigación no pueden quedarse en este tipo de supuestos genéricos, generales y ambiguos, pues no se trata de una cuestión de buena voluntad ni de buena conciencia.

Un segundo problema lo aprecio en que la mayoría de los criterios de Torres da la apariencia de que se sustentan en la voluntad y la conciencia, por ejemplo, en el primer criterio que nos ofrece afirma que en sus investigaciones se “favorece la transformación de individuos y colectivos en sujetos autónomos capaces de enfrentar circunstancias adversas y romper las relaciones que las perpetúan”, para el cual agrego a las preguntas que ya hice más arriba, otra más, me pregunto si ¿esto es posible sin echar a andar un proceso de autoanálisis y de autoreflexibilidad crítica sobre la propia práctica?, pero sé que en uno de sus principios advierte la necesidad de reflexividad sobre la práctica, sin embargo, sigo pensando que ello se deja a la buena voluntad si no se sabe que existe la transferencia y la contratransferencia que actúa inconscientemente en una relación de conocimiento entre sujetos, sólo por mencionar uno de los factores que se despliegan desde la dimensión psíquica de la relación entre los sujetos.

Y con respecto a ser crítico y develar situaciones de opresión, me permito comentar que hay miles de investigaciones, tanto académicas como periodísticas, así como de mismas organizaciones sociales, que se han circunscrito al ámbito de lo que denominan la denuncia y a develar incluso como se da el despojo o la explotación, pero en esas formas de hacer el análisis muy poco sirven a la emancipación y a la creación de otra realidad y a que los sujetos cambien de formas de hacer política. De hecho existen cientos de excelentes recuentos y diagnósticos de cómo y dónde se están dando esos despojos y explotaciones, incluso se describe densamente cómo se resiste (esto en menor medida pues regularmente son superficiales), ante esto mi pregunta es ¿y de qué modo esto resuelve o contribuye a dejar de reproducir la relaciones de dependencia, representación jerárquica y subordinación cuando se promueve más bien el que se luche por una forma de resistencia, que denuncia y demanda, y que suele ser sólo para pedir reformar los términos de la explotación o el despojo, incluso de que se tome en cuenta a los que luchan para decidir la forma en que debe hacerse el despojo y la explotación o a cambio de un cierto pago o compensación.

Es decir, no se plantea la cuestión fundamental, una resistencia con rebeldía que exige plantearse cómo entender la exigencia ética-política y epistémica de dejar de reproducir la relación social heterónoma.

El otro punto crítico que encuentro en este primer principio de Torres es cuando dice que “su opción liberadora también está asociada a su identificación con valores, voluntades y proyectos portadores de nuevos sentidos de organización de la vida colectiva alternativas al capitalismo, bajo la convicción de que “otros mundos son posibles”; y para mí el partir del presupuesto de que “otros mundos son posibles”, me lleva a la discusión y debate que inaugura una cierta perspectiva que tuvo y de manera disminuida sigue teniendo el Foro Social Mundial, que se presentó como una alternativa novedosa e *innovadora* (un término que empieza a ponerse de moda en la academia). Un Foro Social Mundial siempre ocupado en sus instancias organizativas y directivas por ONG’S y dirigentes de partidos políticos (algunos de los cuales ocupaban la presidencia del po-

der ejecutivo en el gobierno de sus países), más aún financiado en mucho por ellos. Al respecto me permito retomar algunos de los elementos de esa discusión que presenté en su momento y a la que denomine “Política del Espectáculo del Foro Social Mundial”.

Pensar la institución política de la izquierda en la primera década del siglo xxi, exige poner en cuestión el propio concepto de izquierda como identificación y definición de un hacer político anticapitalista y/o revolucionario. En esta situación, el imaginario social instituyente, expresado por sujetos que configuran proyectos de autonomía en su horizonte histórico, exige negarse a tomar la identidad de izquierda en tanto forma de poder estatal, pues conlleva la idea de ciudadano que ejerce sus derechos, en el contexto de una sociedad civil organizada, de organizaciones defensoras de derechos humanos, también de transición democrática, el derecho a anular el voto, la figura de candidatos ciudadanos, entre otros conceptos propios del discurso de la izquierda partidaria y democrática; es un discurso dentro de los parámetros del liberalismo, que abonan en el imaginario social de un nuevo capitalismo y que tienen actualmente una cabeza de playa en los gobiernos progresistas de izquierda de América Latina y en la persistencia de los modelos de movimientos sociales y de Organizaciones no Gubernamentales, en ocasiones federadas al estilo Foro Social Mundial, sólo por ejemplificar con una de las iniciativas políticas mejor apoyadas económicamente por las agencias de cooperación mundial de los centros del capital internacional”.¹³⁶

En lo que se ha conocido como izquierda en los últimos cuarenta años, se encuentra una pluralidad de organizaciones, partidarias o no, colectivos y personas, que han mantenido sus *formas de hacer política*. Esto es organizaciones con *formas de hacer* cuyo núcleo fundamental de la relación social y política es la de dirigentes-dirigidos, que le da sentido a su hacer política, sus formas de hacer; la concepción de la política y las correspondientes formas

¹³⁶ Sandoval Álvarez, Rafael. *Sujeto y autonomía. Ser estrategias de la propia resistencia*. Bajo el Volcán, vol. 13, núm. 21, 2013.

de desplegarla es aquella en la que prevalece la perspectiva de ser vanguardia, dirigir a (...) pues se miran a sí mismos como poseedores de la conciencia de clase revolucionaria. (...) Y relacionando esto con la estrategia de contra-insurgencia, habría que preguntarse si ese voluntarismo vanguardista no se ha convertido en parte de otra de las cabezas de la hidra capitalista (...) Por otro lado, también encontramos que hay miles de colectivos y comunidades que no pretenden conducir a nadie, nos muestran que ser anticapitalistas y antiestatistas significa algo distinto a (procurar) tener la capacidad de dirigir, de mandar y de resolver el dilema de cómo hacer la revolución; insisten en que no quieren dirigir a nadie, ni ser la vanguardia de ningún proceso, ni tomar el poder de ningún tipo de Estado. (...) Estos miles de colectivos están en búsqueda de construir iniciativas comunes que no intercepten ni impidan la autonomía de los demás, porque el punto central no está en el poder, sino en la resistencia que, con rebeldía, es una práctica y no sólo un discurso, que implica saber nombrar eso que todavía no existe y sin embargo está en nuestro horizonte.¹³⁷

Cuando las luchas con sus potencialidades en lo internacional, nacional y local están en un punto que pueden romper el equilibrio de la dominación, los gobiernos las contienen a través de la represión y el miedo. Paradójicamente, la clase política de la izquierda partidaria, así como la autollamada izquierda social que constituyen las Organizaciones no Gubernamentales, entre las que destacan las que participan en el Foro Social Mundial (FSM), se subsumen al proyecto de los sujetos que reivindican la reconstitución del Estado bajo el argumento de la amenaza del fascismo societal (idea de Boaventura de Souza Santos)... Conviene detenerse en este aspecto pues es aquí donde se materializa *el método de hacer política* de las organizaciones no gubernamentales y las organizaciones partidarias, en particular de sus cuadros políticos, que son o buscan ser parte orgánica de los gobiernos de alternancia, de los gobiernos progresistas, de izquierda y demás cosas por el estilo... Otro elemento es que

¹³⁷ Sandoval Álvarez, Rafael. Ante la Guerra capitalista, rebeldía y construir autonomía. Publicado en Herramienta (<http://www.herramienta.com.ar>)

muchos de los asistentes y operadores de estas iniciativas no tienen trabajos ni forman parte de sujetos que realmente alteren las condiciones cotidianas del sistema capitalista ni parten de las luchas que están en sus localidades ni mucho menos están con ellas en la cotidianidad; su impacto es en los medios de comunicación de manera breve y puntual, y en cuanto a su trascendencia para algunas regiones y luchas, efímero en cuanto a trastocar las relaciones de poder y explotación.¹³⁸

En suma diría que la identificación con valores y proyectos portadores de un sentido *alternativo* al capitalismo entendido como otro mundo posible, implica que no se plantea la destrucción del capitalismo sino sólo una *alternativa al capitalismo*, lo que ello quiera decir, pero que siempre es poco clara, a menos que se les exija a quienes sostienen esta postura que precisen y sólo entonces acostumbraban a colocarse en una postura que no coincide con ser anticapitalista ni antiestatista, y que al final despliegan diversidad de formas de hacer política que regularmente se caracterizan con lo socialdemócrata o de un socialismo liberal al estilo de todos aquellos que se han experimentado por gobiernos progresistas en América Latina en los últimos 15 años de las primeras dos décadas del siglo XXI. Al final, no se da cuenta de las formas de hacer investigación sino sólo de repetir preceptos teóricos e ideológicos-políticos al estilo de “otro mundo posible” y “alternativas al capitalismo”.

En su segundo principio Alfonso Torres advierte que “Una práctica investigativa localizada... ha sido su contextualismo y radical historicidad; es decir, que el punto de partida de toda acción investigativa es el reconocimiento de la realidad histórica en la que se enmarca y a la que se pretende transformar... (lo cual) tiene origen en la interpretación y posicionamiento de los actores locales frente a problemáticas y desafíos compartidos”. Quiero agregar a las preguntas que planteé arriba lo si-

¹³⁸ Rafael Sandoval. “La política del espectáculo. el ocaso del foro social mundial-jalisciense”. <https://saccoyvanzetti.wordpress.com/2008/01/28/la-politica-del-espectaculo-el-ocaso-del-foro-social-mundial-jalisciense/#more-137>

guiente: si se parte de que el punto de partida de toda investigación es el reconocimiento de la realidad que se pretende transformar y que ello depende del posicionamiento de los actores locales, ¿cómo entonces es que intervienen los investigadores que no son parte de dichos actores locales? ¿acaso esos actores requieren de interpretadores o voceros? ¿acaso son necesarios para darles formación y educación para que tengan conciencia de capacidad de interpretación de la realidad? Aquí encuentro un problema respecto al papel que tienen los investigadores y sus formas de hacer investigación de manera que se supone parten de lo que los actores locales tienen como posición e interpretación¹³⁹.

Con respecto a este principio metodológico me viene a la memoria lo que planteé en el primer capítulo respecto al problema de lo que significa una *forma de hacer* política e investigación para la transformación vs para la creación. Lo cual implica que, si se opta por la transformación de lo que existe, se niega de alguna manera el destruir lo que existe para crear otra relación social diferente. Me refiero a la creación desde lo que el sujeto vive y conoce y ha venido siendo como devenir en su historia, pues es ahí precisamente donde la capacidad de creación *ex nilo*, podrá emerger sin necesidad de ningún interprete, mucho menos de quién dirija o reeduke. En el fondo está también el problema de que *cada quién debe ser el estratega de su propia autonomía y creación*, de manera que ese ejército de investigadores profesionales de la academia, de los partidos y las ONG'S, podrían ocuparse de hacer en su propia localidad, comunidad, barrio, pueblo, escuela, universidad, etc., lo que andan queriendo buscar en sujetos sociales de los que no son parte. En este sentido, se trata de

¹³⁹ Esto me hizo recordar a los llamados *escribanos*, al estilo de los que existieron en la revolución mexicana, que participaron al lado del Ejército de Libertador del Sur que encabezó Emiliano Zapata, y que sus tareas eran estar documentando los acontecimientos de la revolución, escribiendo todo tipo de documentos que requerían los mandos militares y políticos del Ejército libertador del Sur. Esta experiencia podría ser motivo de una interesante investigación que nos aporte a la metodología de la investigación o mejor a las formas de hacer de quienes se incorporaban como parte del sujeto revolucionario en un contexto histórico concreto.

cómo debe entenderse el *hacer investigación desde la perspectiva del sujeto del que somos parte*.¹⁴⁰

Me pregunto con respecto a su tercer principio, respecto de que las “prácticas investigativas son el resultado de acuerdos con colectivos, organizaciones, movimientos y redes sociales que deciden realizarlas como una posibilidad de fortalecimientos de sus opciones y de sus acciones”, si ello lo concretan a través de su práctica de educación popular. Y me pregunto qué hacen cuando los colectivos y redes son parte de procesos partidarios, o de organizaciones sociales corporativizadas por el Estado o si son creaciones de ONG’S, es decir si no son actores sociales (como les nombran), que tengan un horizonte político e histórico por la transformación de la relación social capitalista ¿acaso atenderán la demanda del *actor social* sea cual sea? ¿O acaso pretenderán intervenir para crear conciencia política e histórica con cualquier tipo de actores? En cualquier caso, el presupuesto del que parte, me hace preguntar, ¿cómo es que se puede *llevar conciencia y educación* por un equipo de educadores e investigadores?

Pienso en mi experiencia concreta de militante político, cuando he estado formando parte de procesos políticos en organizaciones sociales: sindicatos, comunidades, colectivos, frentes, etc., y en los que ejercer y provocar acuerdos para realizar prácticas de investigación o educación son asunto de los propios integrantes de dichas organizaciones sociales. Puedo, eso sí, reflexionar y pensar, escribir y compartir lo que pienso y escribo, sobre todo si se trata de crítica y problematización respecto de lo que analizo desde mi propia perspectiva y visión histórico-política. Lo cual, por cierto, en no pocas ocasiones me ha valido que por las diferencias de apreciación y de formas de hacer política se den confrontaciones políticas, lo cual no ha significado nunca dejar la perspectiva de *contra quien se hace política* se lucha y se hace resistencia y rebeldía, pues segui-

¹⁴⁰ Para profundizar un poco más sobre esta problemática se puede ver el capítulo “La creación Humana en riesgo. Las formas de hacer-pensante en el contexto de crisis existencial” en el Cuaderno de Metodología No. 4.

mos siendo parte del mismo sujeto, sólo que se despliegan las diferencias, las contradicciones y las ambigüedades que cada cual, de los sujetos singulares y colectivos que conformamos el sujeto social.

También tengo la experiencia de cuando se ha convocado explícitamente y desde un principio a crear un espacio donde se compartan reflexiones, debates, críticas y apoyo mutuo para quien lo solicite, siempre sin intervenir en sus propias decisiones y practicas; cuando se ha convocado entre sujetos que estamos en forma colectiva o individual, participando de un mismo proceso social y político, y desde donde cada cual dará cuenta de forma documentada de sus reflexiones y análisis y todo lo que ello trae consigo en interpretaciones, formas de escribir y documentar. E incluso desde ahí han surgido diálogos entre sujetos colectivos e individuales que han logrado la elaboración de documentos que incluso han publicado (incluyendo tesis, libros, folletos, periódicos, etc.), pero siempre teniendo claro quien es el autor o autora (ojo, no actor) y quienes son los sujetos sociales implicados en los procesos que se analizan, de tal manera que no se mezclan sino que se diferencian y confrontan las perspectivas de los diferentes sujetos implicados, las formas de saber y conocer de cada sujeto; y en muchas ocasiones se logró dar cuenta de las propias contradicciones y auto-antagonismos. Dicho de manera contundente, cada sujeto se hace responsable de lo que piensa y escribe, cada cual genera sus propios documentos y les da la forma que quiera y pueda.¹⁴¹

Ahora bien, si atendemos los otros principios que se plantea Torres, puedo encontrar que habría una respuesta a mi pregunta sobre el cómo se da la promoción de acuerdo respecto de las “prácticas investigativas... con los colectivos, organizaciones, movimientos y redes sociales”; pero también encuentro que no serían criterios metodológicos *nuevos*, sino un despliegue del mismo que se ha venido dando entre ONG’S y colectivos sociales; es decir, más que otros diferentes principios o dicho por Torres “presupuestos ontológicos, epistemológicos y metodológicos”, lo que nos

¹⁴¹ De esta experiencia doy cuenta en el Cuaderno de metodología No. 3. *Pensar crítico y la forma seminario en la metodología de la investigación*. (2019). 2019, Universidad de Guadalajara. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Coordinación Editorial. México.

presenta se sintetiza en uno de sus principios o presupuesto epistemológico y criterio metodológico, en donde se evidencia que hay subordinación, que se trata de sujetos de dos mundos:

Las investigaciones casi siempre se sitúan entre los mundos académico y popular, entre la producción de conocimiento y la acción política... .. investigación participativa (que) promueve relaciones democráticas entre las diferentes categorías de sujetos investigadores, lo que no significa que desaparezcan las relaciones de poder... (aunque se) procuran la confluencia –casi siempre conflictiva– de diferentes formas de pensar, interpretar y narrar la realidad. Partiendo de los saberes, lenguajes y formas de comprensión propias de los actores sociales participantes, el abordaje de las preguntas que orientan las investigaciones también involucra otras perspectivas y lenguajes provenientes del campo científico, (Torres 2019. 31)

En este último principio-criterio de Torres, encuentro lo que podría ser una respuesta contundente a mi cuestionamiento y problematización crítica cuando sugiero subordinación, dependencia y jerarquía en el proceso de investigación que se acuerda con colectivos, por lo que me voy a mantener en esta apreciación, y no sólo porque lo encuentro carente de sustento más allá de una declaración de buena voluntad y un discurso manifiesto.

También admito que si ahondara en las experiencias concretas de investigación de Torres tal vez encontraría algo más que buena voluntad y discurso manifiesto, pero por lo pronto considero que ni la descripción densa de sus formas de hacer investigación que nos ofrece en diferentes publicaciones, podrían negar lo que se presenta, al menos en este libro y en este capítulo que estoy discutiendo, por lo que le contrapongo el precepto que yo reivindico: que las formas de hacer–pensante en los procesos de conocimiento tienen en el principio epistémico y ético de que cada sujeto debe ser el estratega de la creación de su propia teoría y perspectiva histórico-política, siempre en función de la autonomía como proyecto.

Insistiría en lo que indico como aspectos que es necesario nos desglose Alfonso Torres respecto de sus criterios metodológicos. Particularmente sobre la serie de *separaciones* que plantea explícitamente, y que me llevan a pensar en porqué mantener una perspectiva epistémico metodológica en la que no se concede la posibilidad de que sean los propios sujetos los estrategias de su propio proceso de investigación, por lo que mantiene la fragmentación-separación entre sujetos, tareas del proceso de investigación y conocimiento, a pesar de su buena voluntad en el sentido de conjuntar dichas tareas y formas de saberes y narrativas, concretamente me refiero a las siguientes separaciones que plantea:

- Entre mundos académico y popular.
- Entre la producción de conocimiento y la acción política,
- Entre las diferentes categorías de sujetos investigadores: personas “del común” que forman parte de los procesos organizativos, y los investigadores... (¿qué forman parte de los procesos académicos?).
- Entre las formas de corresponsabilidad: en la recolección de la información, en su análisis e interpretación y en la escritura de resultados.
- Entre saberes, lenguajes y formas de comprensión propias de los actores sociales participantes y lenguajes provenientes del campo científico.

Seguramente Torres tiene una muy particular idea de lo que entiende cuando dice que “promueve relaciones democráticas, entre las diferentes categorías de sujetos investigadores, lo que no significa que desaparezcan las relaciones de poder”. Sin embargo, no encuentro en su libro nada al respecto, a menos que se refiera a lo que ya cuestioné respecto a la perspectiva de construir mundos posibles.

Me parece que por más que exista la buena voluntad política de ejercer lo que denomina relaciones democráticas entre las diferentes *categorías de sujetos investigadores*, no depende de dicha voluntad política ni mucho menos de una idea de democracia sin mayor explicación, es decir, ¿se trata de una democracia representativa, de una democracia delegativa, de una democracia radical con perspectiva de autonomía?, a saber. Ciertamente

soy alguien que no cree en la democracia sino en la autonomía como proyecto, tanto la singular como la colectiva y que no pueden existir una sin la otra, me refiero a la autonomía individual y colectiva, entonces por aquí debe estar el problema que planteo y el *desde dónde* hago la crítica.¹⁴²

El otro problema que advierto es que cuando se dice que la investigación procura la “confluencia de las diferentes formas de pensar, interpretar y narrar”, me pregunto cómo es que se resuelve la cuestión de no hegemonizar ni homogenizar, si de por sí se están haciendo las separaciones que evidencio más arriba. De hecho, al reconocer que un tipo de sujetos son quienes forman parte del mundo académico y otros sujetos del mundo de la acción política, es evidente que se tiene una concepción un tanto disimulada de que unos piensan y otros hacen, y lo digo a pesar de que en diferentes partes del libro se les concede a todos la capacidad de pensar y hacer conocimiento; sin embargo, el problema está en lo que nos ocupa en esta discusión crítica: *las formas de hacer* investigación y lo que subyace en la perspectiva epistémico metodológica.

¿Quiénes son las “personas del común” y quién las califica como tales? De verdad se considera que hay quién no hace acción política con lo que de por sí es y está siendo, independientemente de que sea inconsciente de que lo que hace es acción política siempre, ¿así sea el hacer que se denomina como “producción de conocimiento”? Insisto en que, en todo caso, o son ignorantes o se engañan quienes prediquen que es posible ser objetivo y neutral, y daba el ejemplo de los positivistas, pero también dije que no eran los únicos. A esto agrego ahora, que en todo caso se es ignorante o se engaña, si se cree que hay sujetos que no analizan e interpretan, y al respecto encuentro más extendido el tipo de investigadores que piensan así y ya no sólo ni principalmente los positivistas.

¹⁴² La cuestión de la democracia vs la autonomía, para quien tenga ánimo de ampliar un debate puede consultar lo que planteo en el capítulo “Democracia como institución, la autonomía como instituyente más allá del Estado y el capital”, en el libro *Institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama latinoamericana entre academia y política*. Coordinado por Jorge Alonso, Dolores Camacho y Rafael Miranda. Ed. cieras La casa Chata. México. 2014.

En este sentido, quiero hacer énfasis en lo que se quiere decir por Torres cuando afirma que hay una relación “entre saberes, lenguajes y formas de comprensión propias de los actores sociales participantes y lenguajes provenientes del campo científico”. Me pregunto si esto que advierte es o no una separación entre actores sociales y quien quiera que sea que sea el sujeto que sustenta “lenguajes del campo científico”, aunque es obvio que se refiere a un nosotros, pues no es de otro modo como reconozco esa constante mención a “Nuestras investigaciones” y supongo que ese nosotros es el equipo de investigadores de la academia y militantes o activistas de las ONG’S, ¿o no? Creo que por lo pronto es suficiente con que se aclaren las separaciones que hago evidentes para iniciar una pertinente discusión metodológica y de perspectivas epistémicas en la investigación.

Quiero manifestar que dejo pendiente para otro momento la discusión de tres aspectos que toca Alfonso Torres, debido a que no los desarrolla, y considero que sería un abuso partir de mis propias suposiciones; con todo, los enumero y cito lo que dice el autor, destacando con negritas lo que pudiera ser cuestionado, pero como dije, al no desarrollar la idea el autor lo dejo para otro momento:

Para reconocer el **carácter fluido y cambiante de las subjetividades sociales y de las realidades sociales** donde se estructuran, y a su vez instituyen, se requiere de una plasticidad y dinamicidad del pensamiento investigativo. (ibid. 25)

De ese modo, la **“objetividad”** no está asociada a la distancia del sujeto respecto al objeto de investigación, sino **la puesta en suspenso de las ideologías y teorías previas**, para reconocer la historicidad de los campos de realidad a estudiar (y que se basa en lo que apunta Zemelman), “Desde este ángulo, la **objetividad se puede desdoblar en dos planos: el propio de lo determinado con base en regularidades (empíricas o numéricas), y el que corresponde a las prácticas constructoras de realidades**. Ambos planos reconocen sus propias escalas de temporalidad y espacio, cuya conjugación conforma la situación de objetividad de la realidad del problema que se trata de conocer” (Zemelman, 2012b, p. 146 citado en Torres; 2019, 26).

Respecto de estos dos aspectos insisto en que, al no saber que quiere decir Alfonso Torres con “plasticidad y dinamicidad” del pensamiento investigativo, lo dejo pendiente para no reducir la crítica a partir de problematizar esos dos calificativos que le da al pensamiento investigativo.

Y en lo que corresponde a su reivindicación de la existencia de objetividad en tanto se deje en suspenso a las ideologías y teorías previas, le concedo y podría suponer que se refiere a las teorías heredadas, para estudiar los diferentes campos de la realidad, y en ese sentido entiendo que alude a “la situación objetiva de la realidad del problema”.

En lo que puedo problematizar respecto a la idea que tenía Zemelman sobre la objetividad, me permito remitirlos al capítulo que en este mismo libro elaboro para hacer la crítica y problematización de la cuestión de la objetividad que mantuve con Zemelman, aún y cuando le haya dado otro sentido, diferente al que le da el positivismo.

También haré algunas consideraciones en torno a cuestiones que aborda Torres y que encuentro pueden asociarse a la problematización que hago en los otros capítulos de este libro, el de crítica y problematización de Boaventura de Sousa Santos y el capítulo donde discuto con Zemelman sobre la objetividad.

Torres nos comparte cómo Orlando Fals Borda en 1970, hizo un llamado a *construir ciencia propia* a partir de retomar enfoques teóricos preexistentes, para recrearlos o cuestionarlos, a la vez que construyó nuevos ángulos de abordaje de los problemas, y advierte que acuñó nuevas categorías como la de “anfibios culturales” o el de “sentí-pensante”. (ibíd. p. 34); sobre esta forma de acuñar conceptos es necesario señalar que no considero que se trate propiamente de acuñar, cuando sólo se trata de una extrapolación del concepto, como es el caso de *Sentipensar* que retoma, como también se advierte por Fals Borda, de indígenas de la costa atlántica. Entonces una cosa es acuñar conceptos y otra extrapolarlos.

Es de considerar como es que el diálogo cultural, el cual, dice Torres, es

muy fuerte en la tradición pedagógica *freiriana* y en la educación popular, y que Fals Borda retoma nombrándolo diálogo de saberes, inicialmente asu-

mido para dar cuenta del lugar que podría ocupar el saber común, el conocimiento cotidiano en la construcción de conocimiento en las investigaciones sociales, en las que habitualmente se le desprecia o sólo se le toma como información para ser interpretada desde las teorías (ibíd. 35)

y que Boaventura de Sousa Santos ha retomado y acuñado en el concepto de la “ecología de saberes”. Al respecto, me viene a la memoria como Zemelman lo dice de manera diferente, pues también han retomado lo del diálogo cultural, desde sus vínculos con maestros y maestras indígenas en Chiapas y otros estados mexicanos, a partir de conversaciones y reflexiones que denominan intercultural.

Una tercera consideración que hago es con respecto al señalamiento de Torres, reivindicando que es inadecuado que se piense que cuando algunos académicos se refieren a “el paradigma crítico” de la escuela de Frankfurt, asuman que Fals Borda sólo se concretó a aplicar dicho paradigma: “la IAP es la aplicación del paradigma crítico” en América Latina. A esto Torres le parece inadecuado pero nada nos dice de porqué le parece inadecuado, aunque siguiendo esa forma de razonar, alguien podría decir entonces, que lo que hizo Zemelman fue “aplicar a Castoriadis”, cuando en este caso, a mi parecer, no creo que se pueda decir que sólo lo aplicó en un nuevo tiempo y contexto, ya que Zemelman sólo retomó algunos preceptos, pero no retomo lo que le da sentido a dichos preceptos en su totalidad, de lo contrario no hubiera sido reactio a reconocer la dimensión psíquica de la subjetividad durante tanto tiempo y que cuando intento hacerlo, de ninguna manera tomo en cuenta lo que ampliamente hizo Castoriadis.

Alfonso Torres considera que decir que en América sólo se aplicó metodológicamente la perspectiva de la teoría crítica, y que eso lo conceptúa como “una mirada colonial que aún tenemos” (ibíd. 44), me parece que conlleva un problema que se reduce a una cuestión de geografía o de un tipo de nacionalismo, valga para ejemplificar al respecto lo que Holloway señala, y que se puede apreciar de manera más amplia en la Adenda No. 1 que se anexa al final de este capítulo.

Lo que me preocupa es que se identifica el pensamiento burgués con un lugar, haciendo caso omiso de todas las críticas y las luchas que surgieron y surgen del mismo lugar. Hay una territorialización del pensamiento, que me preocupa. Por varias razones:

- Es demasiado cómoda. Los otros son los malos. Igual que en las teorías antiimperialistas. Los malos son los gringos o los europeos, nosotros no. El pensamiento crítico no tiene derecho de ser cómodo.
- Reproduce las ideas de la teoría de la dependencia, una visión del mundo en términos de territorios y no en términos de dinámicas sociales.
- La idea de un nacionalismo antiimperialista o anticolonial me parece sumamente reaccionaria, se ha usado y se sigue usando para justificar todo tipo de barbarie. Crecí en un país donde la idea del antiimperialismo nacionalista llevó en años recientes a la matanza sin sentido de miles de personas. Nacionalismo es nacionalismo, sea del norte o del sur, un pensamiento asesino y reaccionario.
- Relacionado con el nacionalismo está el argumento criticando la pretensión de universalidad del pensamiento crítico. El problema con esta crítica es que vivimos en un mundo universalizante que tenemos que entender como totalidad. Claro que queremos crear un mundo de muchos mundos, pero todavía no existe ese mundo deseado y no lo vamos a crear fingiendo que no existe un sistema mundial de dominación... ¿Cómo entendemos eso si no tenemos conceptos con pretensión de universalidad para entender una forma de organización social cada día más universalizante o totalizante? ¿O existimos ya en una sociedad poscapitalista, o tal vez una multitud de sociedades poscapitalistas, como algunos mantienen?
- El pensamiento crítico no tiene derecho de ser cómodo... Es demasiado cómoda (cuando) normalmente se asocia con la idea de que la dominación viene desde afuera, desde otro país y que el problema es el imperialismo o el colonialismo. Los otros son los malos. Los malos son los gringos o los europeos, nosotros no. El pensamiento

crítico no tiene derecho de ser cómodo. Tiene que dirigirse contra nosotra/os misma/os. El problema es el capitalismo y somos nosotra/os que lo producimos. Hay que dejar de producirlo.

La cuarta consideración que tengo es cuando Torres advierte que los autores en que se inspiran “crean y reelaboran conceptos; acuden a lo que en cada momento es lo más avanzado del pensamiento... Zemelman, Freire, Fals, Dussel, van construyendo los conceptos, precisamente sobre lo nuevo que quieren decir, porque esa potencia crítica ya no cabe en las palabras existentes”.

Quiero insistir en que mi crítica a la extrapolación de conceptos y al uso excesivo de neologismos, se refiere a lo que reivindica Torres cuando dice que se crean conceptos y se acuñan, y para esto me remito al mismo Zemelman que inspira a Torres: “no es inventarse palabras, sino generar claves de lectura originales que permitan ver cosas que no se ven con las otras claves que ya existen”. (ibíd. 48), pues en esta cita podría apreciarse que Zemelman no hace lo que le adjudica Torres con eso de acuñar y crear conceptos. Con todo, considero que esto no resuelve el desafío de pensar críticamente, pues si lo que quiere decirnos Torres es que hagamos como él hizo para pensar cada uno de estos autores, pues lo queda pendiente es que nos muestre cómo es que lo hacen, y en eso el mismo Zemelman da muchas claves para cómo hacerlo.

La quinta consideración es respecto a la crítica que Torres hace al constructivismo por su excesivo psicologismo, que “minimiza o desconoce tanto las mediaciones culturales presentes en los procesos de producción y circulación de conocimiento, como de las relaciones de poder que atraviesan todo proceso educativo”. En esto me pregunto ¿en dónde Torres ha abordado esto del psicologismo, quiere decir o porqué dice que es excesivo psicologismo, acaso se vale acudir a psicologismos, ¿pero de manera moderada? Por cierto, aclaro que no soy afín al constructivismo.

Para cerrar quiero agradecer que Alfonso Torres nos comparta en este libro, lo que califica como un atrevimiento:

“me estoy atreviendo a plantear la confluencia entre *educación popular y la epistemología del presente potencial*, por primera vez en público. ¡Toda una aventura!” (ibíd. 71) y su propuesta de traducir en preceptos y formas de hacer metodología de la investigación, para lo cual, deja pendiente desglosar lo que retoma de Gilbert Durand, quien propone un nuevo concepto que acuña como *Imaginario Nocturno*

Transitando de un imaginario “diurno”, asociado a una imagen de emancipación inspirada en el tiempo por venir, más escatológico, que puede expresarse en frases como “el futuro es nuestro” o “la revolución traerá la emancipación”, a un imaginario “nocturno”, **basado en una metáfora más territorial-espacial, ecológico**; ello se expresa en afirmaciones como “estamos construyendo comunidad”, fortalecer redes y tejidos sociales, defendiendo el territorio. (ibíd. 87)

Y esta aventura de articular la educación popular con la epistemología del Presente Potencial, a su decir, le permite realizar

Prácticas de formación y acompañamiento a grupos y organizaciones de base, buscamos contribuir a la construcción de ese **punto entre educación e investigación**; ello dio lugar a la construcción de algunas metodologías de investigación que hoy están circulando en América Latina: primero fue la propuesta que llamamos *La Recuperación Colectiva de la Historia*, y que recientemente retomamos en un librito titulado *Hacer historia desde abajo y desde el sur*. (ibíd. 20). Dicha iniciativa se nutría tanto de la educación popular, como de la Investigación Acción Participativa (IAP), que ya estaba poseionada desde ese entonces; también acudíamos a los aportes que venían de una historiografía muy interesante, por crítica, que se estaba produciendo en Inglaterra, con autores como George Rudé, Eric Hobsbawm, E.P.Thompson y Raphael Samuel. (ibíd. 93)

También agradecerle su honesta conclusión que nos comparte cuando dice lo que logró como militante de la ong que se dedicaba a la educación

popular, una conclusión de la que se podría discutir mucho, pero ya será para otra ocasión, después de que conozcamos como logró aplicar en sus trabajos de investigación los criterios metodológicos que en este libro nos comparte y que hoy nos permite debatir con Alfonso Torres, nosotros que queríamos transformar el mundo, y que precisamente **optábamos por estar allí, entre los más pobres, en organizaciones populares**, pues de pronto nuestro efecto real, sobre esas condiciones, no había sido grande. Pero lo que sí había pasado era que en esa década **nos habíamos transformado a nosotros mismos**, y entonces, en esa preocupación de decir “cómo nombramos eso”, si no era en sentido estricto, pero **nos habíamos vuelto “otras nuevas personas”**, con una serie de cosas no previstas; es decir, lo que buscábamos no se logró, pero la vida hizo con nosotros unas cosas que no buscábamos, entonces ahí vino la necesidad de entender eso del *sujeto y la subjetividad*. (ibíd. 94)

Tabla 2
Autores que configuran la genealogía del pensamiento crítico
latinoamericano y que dice retomar Alfonso Torres

Genealogía con base en Corrientes de pensamiento	Configuración que hace Alonso Torres ¹⁴³ Con base en autores
Autores de la Teoría Crítica de la Escuela de Frakfurt Y de otras corrientes de pensamiento Crítico europeas	Teodoro Adorno Max Horkheimer George Rudé, Eric Hobsbawm, E.P.Thompson y Rapha- el Samuel.
Autores del Pensamiento Crítico sin adscripción a ninguna corriente pro- piamente dicha.	Cornelius Castoriadis Boaventura de Souza Emir Sader
Autores de origen Latinoamericano Que Torres adscribe al Pensamiento Critico	Paulo Freire, Orlando Fals Borda, Gustavo Gutiérrez Sergio Bagú, Florestán Fernández, Camilo Torres Agustín Cueva, Norberto Lechner, René Zabaleta Bolívar Echeverría, Rodolfo Stavenhagen, Pablo González Fernando Henrique, Celso Furtado Theotonio dos Santos, Ruy Mauro Marini Octavio Ianni, Enzo Faletto, Eliseo Verón Osvaldo Sunkel, Edelberto Torres Rivas Norberto Lechner, Leonardo Boff, Enrique Dussel, Arturo Escobar

Genealogía con base en Corrientes de pensamiento	Configuración que hace Alonso Torres ¹⁴³ Con base en autores
Autores de origen Latinoamericano Que se adscriben a perspectivas epistemo- lógicas de Pensamiento Crítico	Hugo Zemelman Silvia Rivera Cusicanqui Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Catherine Walsh Santiago Castro, Ramón Grosfoguel

Fuente: Elaboración propia, con base en los autores citados.

¹⁴³ Información que se encuentra en el libro Pensar epistémico, educación popular e investigación participativa de Alfonso Torres Carrillo, Editora Nómada, IPECAL, 2019.

Capítulo 5.

Investigar sobre el sujeto. Anexionismo metodológico

de Boaventura de Souza Santos¹⁴⁴

A continuación, presento la reflexión que hago respecto de los contenidos del libro de Boaventura. La manera en que lo hago es ciertamente arbitraria pues utilizo citas que decidí escoger, con las cuales aprovecho para mostrar mis cuestionamientos en contraste con lo que pienso a diferencia de investigar *sobre* los sujetos. Por supuesto, se podrá considerar que no es un diálogo ya que seleccioné lo que voy a problematizar. Ya se verá si logro dar cuenta del texto y si es suficiente para dudar si la propuesta de este autor configura una perspectiva epistémica para hacer investigación de manera que no se convierta a los sujetos del conocimiento en subordinados de los académicos.

Existe un antecedente de debate y discusión directamente con Boaventura. En 2013 pidió, a través de Jorge Alonso¹⁴⁵, tener una reunión

¹⁴⁴ El título que utilizo aquí advierte el punto central en torno del cual sostengo mi problematización y debate con el libro de Boaventura de Souza Santos. *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del sur*. Ed. Trotta. Madrid. 2019 “(Duke. University Press, 2018).

¹⁴⁵ El Dr. Jorge Alonso es un académico que ha creado e impulsado los posgrados en ciencias sociales que existen desde hace más de 25 años en Guadalajara; México. Actualmente existe una Cátedra en su honor en la Universidad de Guadalajara y cieras, y se concentra en impulsar y editar las tesis de doctorado que tienen como problema de investigación a los sujetos de la resistencia y que luchan por crear la autonomía. Ha sido invitado a participar en los seminarios y diversos eventos que organiza el EZLN.

extensa con los integrantes del Centro Social Ruptura¹⁴⁶, lo cual es parte de su costumbre, procurar reuniones con colectivos y militantes que viven en las ciudades que visita con motivo de sus giras, y elige, según nos decía, a colectivos que tienen formas de pensar que él considera son saberes artesanales o saberes críticos.

Quisiera señalar que en el transcurso del diálogo, Boaventura se molestó cada vez más ante las críticas y cuestionamientos que le hacíamos respecto de su postura política como integrante del Foro Social Mundial y respecto a diversos asuntos que estuvo planteando. Particularmente le incomodó que rechazábamos la práctica extractivista de saberes que muchos intelectuales académicos hacían con los sujetos sociales en lucha y cómo lo asociábamos a la crítica que Silvia Rivera Cusicanqui había hecho a los llamados académicos que reivindicaban la perspectiva decolonial. Algo extraordinario es que días después de estar por acá dio una conferencia en la Universidad Autónoma de México, unam y en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, uacm, y en algunos momentos su alegato lo dedico, retomando lo que discutimos, a refutar las posturas que había escuchado del Centro Social Ruptura. Al respecto se puede escuchar su conferencia “Descolonización del pensamiento crítico.”¹⁴⁷

Iniciando con su libro, en el prefacio Boaventura plantea que a “casi doscientos años es imperioso que regresemos a la interpretación para poder reinterpretar el mundo antes de intentar transformarlo... (pues) las teorías críticas no lograron hacerlo... por el contrario provocaron una enorme frustración histórica formada por efectos perversos... de revoluciones traicionadas” (De Souza santos; 2019, 12)¹⁴⁸

¹⁴⁶ En anexo 1 se puede leer el escrito que le envié en respuesta a la petición de Boaventura respecto de una semblanza de lo que era el Centro Social Ruptura, previo a la reunión.

¹⁴⁷ Se puede escuchar en: <https://www.youtube.com/watch?v=ZnMYIDNOJEo>.

¹⁴⁸ A partir de aquí indicaré número de página donde se ubica la idea o cita que señalo del libro de Boaventura *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del sur*.

Por el contrario, considero que con la tesis que utiliza Marx en su libro sobre Feuerbach: “hasta ahora se ha interpretado el mundo cuando de lo que se trata es de cambiarlo”,¹⁴⁹ y que Boaventura pretende que replanteemos para primero reinterpretarlo para poder cambiarlo, se descuida lo que realmente está en el núcleo del problema, a saber, que con la premisa de dejar de interpretar para transformar, tanto como la que nos propone de “reinterpretar para luego cambiar”, no toma en cuenta que la problemática central son *las formas de hacer política, las formas de pensar* que persiguen la toma del poder y el Estado, ya sea que se elucubre que primero se interprete o primero se transforme, incluso articuladas de manera dialéctica; pues con este fin que justificaba cualquier medio no sólo se configuró una derrota para acabar con las relaciones de dominación capitalistas, sino que se fraguó una derrota epistémica también, ya que el problema está en que sólo se trataba de transformarlo y no destruirlo para crear otro mundo.

En este sentido, Boaventura plantea que se requiere un pensamiento de alternativas para que se haga consciente que lo político se vuelve epistemológico, con lo cual obvia que siempre lo político es, desde un principio, epistemológico y viceversa. Pero sigamos con su propuesta de hacer una decimosegunda tesis (aludiendo a las Once Tesis sobre Feuerbach) en la cual propone que

Tenemos que transformar el mundo al mismo tiempo que permanentemente lo reinterpretamos. Y que sea “una tarea colectiva... y en un contexto de lucha... pues las luchas movilizan múltiples tipos de conocimiento... (y) no necesitamos una nueva teoría de la revolución; lo que necesitamos es revolucionar la teoría. (Por lo cual sostiene que se requiere) un pensamiento alternativo de alternativas. (ibíd.13)

¹⁴⁹ Tesis sobre Feuerbach. Escrito por Karl Marx en 1845 y publicado por Friedrich Engels en 1888. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

Como adelanto más arriba, y en el capítulo primero de este libro, la idea de que transformemos el mundo al mismo tiempo que lo interpretemos, de lo que se trata es de cambiar la perspectiva epistémica en el sentido ya no de una dialéctica positiva sino de una dialéctica negativa, como punto de partida que habrá que desplegar; es decir que en lugar de las premisas de transformar y reinterpretar de lo que se trata es de destruir este mundo y crear otro, que por supuesto no tenemos prescrito sino la perspectiva de relaciones sociales sin dominio. Y en el mismo sentido es pertinente reconocer la diferencia entre el pensar epistémico y el pensar teórico respecto de teorías heredadas, lo cual nos permite colocarnos en la perspectiva de un conocimiento de *lo aun no pensado*, de creación de conocimiento, no de aplicación de teorías revolucionadas, así sean reinterpretadas, como afirma Boaventura.

En el mismo sentido, cuestiono su idea de desfragmentar las disciplinas sociales y articular los tipos de conocimiento, “el conocimiento científico con el conocimiento artesanal”, pues igual estaríamos bordando respecto de una fórmula teórica como la de interdisciplina o transdisciplina, así sea elaborada por un *intelectual de retaguardia*, un militante, activista, colectivo, o un *investigador posabismal*, todo lo cual se convierte igualmente en una *forma de hacer*: revolucionar la teoría heredada.

También observo en esto una forma de reproducir la división de trabajo entre intelectual y manual, aunque se le llame de retaguardia y artesanal. Al respecto dice Boaventura (en adelante Boa), nada más ni nada menos lo siguiente:

Las epistemologías del sur exigen intelectuales de retaguardia, intelectuales capaces de contribuir con su saber a reforzar las luchas sociales que emprenden contra la dominación y la opresión (ibíd. 14). (Y agrega) las implicaciones pedagógicas de las Epistemologías del Sur... pueden contribuir a reforzar articulaciones transnacionales entre luchas y entre movimientos sociales, construyendo así la globalización contrahegemónica, uno de los principales objetivos de las Epistemologías del Sur” (ibíd. 16).

Por el momento dejaré pendiente el debate que tengo contra el concepto teórico de *Movimientos Sociales y globalización contrahegemónica*, para centrarme en las cuestiones epistemológicas, pues en lo que respecta a las posturas, actitudes y perspectiva política de Boa, tendría demasiadas diferencias, pues para decirlo en una frase, difiero de la perspectiva liberal democrática; e incluso, considero que la ambigüedad con la que discursivamente se plantea su anticapitalismo, si es que se lo plantea, ya que lo que he observado es que depende del público o interlocutor ante el que se encuentra, es la forma en que se acomoda la tonalidad de su discurso, esto ha sido evidente con respecto a su postura del Estado, la forma partido y la forma sindicato, los gobiernos progresistas, en las que encuentro que llega a coincidir, consciente o inconscientemente, con la reproducción de la forma de jerarquía y burocracia, de la reproducción de la relación de dependencia y subordinación que no otra cosa es lo que trae consigo el sistema de gobierno, electoral y de partidos, con su más nueva fórmula de gobiernos progresistas y de izquierda socialista, que Boaventura ha estado apoyando y promoviendo, valga solo los ejemplos de Bolivia y Venezuela.

Retomo el tema que me ocupa, lo que plantea y cómo delimita lo que hay que entender por Epistemologías del Sur:

Las epistemologías del Sur se refieren a los conocimientos que surgen de las luchas sociales y políticas y son indisolubles de dichas luchas... su objetivo no es estudiar el conocimiento o la creencia justificada como tales y mucho menos el contexto social e histórico en el que ambos surgen. Más bien se trata de identificar y valorar lo que muchas veces ni siquiera figura como conocimiento conforme a las epistemologías dominantes, la dimensión cognitiva de las luchas de resistencia contra la opresión y contra el conocimiento que legitima esa misma opresión... y sí conocimientos generados y vividos en prácticas sociales concretas... Las epistemologías del sur *ocupan* el concepto de epistemología para resignificarlo como instrumento de interrupción de las políticas dominantes y de los conocimientos que los sostienen. Son epistemologías experienciales (ibíd. 22)

Al respecto me pregunto si no es que cualquier tipo de conocimiento, con cualquier tipo de perspectiva política, es y surge así, de las *formas de hacer* prácticas; por eso la cuestión es dar cuenta de, *el tipo de las formas de hacer política, las formas de hacer-pensante*, que es dónde se contiene el embrión de la perspectiva y el horizonte desde el cual se muestra realmente **contra qué y contra quién** *se está dando dicha perspectiva*, lucha, conocimiento. Ahora bien, no creo que sea suficiente advertir el *desde donde se hace y piensa*, creo necesario matizar el *contra qué y contra quién* se pretende hacer; al respecto se puede optar por la palabra deshacer si existe algún prejuicio moral al pensar la destrucción de lo que nos destruye.

Si se atiende lo que acabo de plantear, la cuestión del *contra qué* y el *contra quien*, además de ser un contenido consustancial de *las formas de hacer como embrión de lo que será*, se podrá advertir que se trata de una problemática que Boa nunca trata en su libro.

Los lectores atentos podrán apreciar que **la fórmula de su perspectiva epistémica se basa en la premisa de investigar y pensar no SOBRE los sujetos sino CON los sujetos. Pero nunca DESDE la perspectiva de los sujetos**¹⁵⁰, que será una cuestión central de mi diferencia y debate desde donde problematizo, crítico y cuestiono la postura epistémico-metodológica de Boaventura y sus epistemologías del Sur.

Un precepto de las Epistemologías del Sur lo fundamenta Boa en que

tienen que proceder de acuerdo con aquello que denomino sociología de las ausencias; en otras palabras, transformar sujetos ausentes en sujetos presentes como condición imprescindible para identificar y validar conocimientos

¹⁵⁰ Esta perspectiva epistémica la ofrece desde el 2003 un texto del Sub comandante Marcos, *El mundo: Siete pensamientos en mayo de 2003*. <https://enlace Zapatista.EZLN.org.mx/2003/05/02/el-mundo-siete-pensamientos-en-mayo-de-2003-mayo-del-2003/>.

También se puede acudir a la serie de Cuadernos de Metodología que he estado publicando donde despliego la propuesta de la perspectiva del sujeto como premisa epistemológica para el hacer-pensante en la investigación. Comparto otro anexo con los índices de los libros.

que pueden contribuir a reinventar la emancipación y la liberación sociales... los sujetos rescatados o revelados, o hechos presentes, son muchas veces sujetos colectivos, lo que altera completamente la cuestión de la autoría del conocimiento y, por tanto, la cuestión de la relación entre sujeto que conoce y el objeto del conocimiento. (ibíd. 23)

Respecto de este precepto tengo varios cuestionamientos, pero en principio considero pertinente advertir que en esto puede prestarse a confusión, implícitamente, respecto a lo que se concibe como Sujeto. Y con ello no estoy reclamando que en el libro no existe en ningún momento la idea de lo que Boa entiende como un Sujeto, que no existe, más allá de reivindicar reiteradamente que el sujeto es colectivo, al menos en lo que se refiere a las Epistemologías del Sur, aunque también advierte en una sola ocasión que el conocimiento puede ser asumido también por sujetos individuales.

Mi postura respecto a lo que entiendo como Sujeto¹⁵¹, parte de considerar que el Sujeto Social es una pluralidad de sujetos colectivos y singulares. Para desglosar las implicaciones que tiene esta idea de Sujeto Social los remito al reconocimiento, de acuerdo con Castoriadis, de que todo sujeto singular es tal en tanto tiene su singular psique y de ella se desprende su *imaginario radical instituyente y creador*, el cual nunca ha sido socializado del todo por la situación histórico-social en la que se despliega; y todo sujeto singular es producto y producente,¹⁵² y como parte de un sujeto social, es parte de una serie de sujetos colectivos que son a su vez parte de un Sujeto Social concreto. Particularmente la idea de *sujetos rescatados*

¹⁵¹ Uno de los primeros artículos donde desgloso un poco más ampliamente el concepto de Sujeto Social se puede ver en: “Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo” Universidad Nacional Autónoma de México. “Sujeto social y antropología. Despliegue de subjetividad como realidad y conocimiento”. http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/480trabajo.pdf

¹⁵² Producente, del latín *producens* (participio activo. Poco usada). Producir. El que produce. Diccionario de la Lengua Castellana (tomo V). Madrid: Real Academia Española, (1937)1989, p. 393. Disponible en www.rae.es/es/rae/gestores.

para hacerlos presentes me parece que, en el texto de Boa, supone que debe haber alguien que los rescate, aunque también sugiere que puede ser un proceso colectivo, pero dónde es necesario que haya otros sujetos, los *intelectuales de retaguardia* para facilitar o propiciar el rescate, de lo contrario no vería yo la necesidad de plantear lo de rescatarlos.

Y a propósito de los intelectuales de retaguardia y de vanguardia, Francois Jullien¹⁵³ hace la comparación de estas figuras clave del pensamiento estratégico occidental y de China, señalando que en la estrategia china son “las retaguardias capaces de escuchar, acompañar y cuidar los procesos. Siempre discretamente, dejando pasar los efectos... las retaguardias no decretan lo que debe ser, sino que evalúan y acompañan las fuerzas ya presentes. No planifican lo que debe pasar, sino que elaboran diagramas de lo que ya está pasando: qué pasa, cómo pasa, por dónde pasa. *No planes, sino diagramas*” (Jullien; citado por Fernandez-Savater; 2020, 248)

Dicho de otra manera, creo que no se trata de darles reconocimiento a partir de que los rescaten, el problema es, solo y simplemente que antes eran despreciados como sujetos que ya eran tales, sólo que el rescatador o el intelectual que no los conocía o no los había reconocido simplemente no estaba presente en la relación con dichos sujetos. Y digo esto ya que Boa se plantea que el rescate tiene que ver en tanto “los conocimientos rescatados por las epistemologías del sur son técnica y culturalmente intrínsecos a determinadas prácticas” (De Souza santos; 2019. 24) y me supongo que esa es la labor del intelectual de vanguardia, aunque se plantea que debe hacerlo *junto CON* esos sujetos. Tal vez por eso acude al significado etimológico de las palabras “Conocer del latín *cognoscere*, que significa obtener conocimiento” y “Saber, del latín *sapere*, significa tener conocimiento”. Y supongo que a partir de esta idea construye la idea de “conocimientos nacidos o aprendidos en las luchas y de ecología de saberes”. (ibíd. 24).

¹⁵³ Francois Jullien en su libro *Tratado sobre la eficacia*, reflexiona sobre los distintos acercamientos al arte militar de la guerra...Sun Zi en china y Von Clausewitz en occidente.

Sé que lo que digo es atrevido, pero lo hago luego de avanzar en la lectura de su libro y encontrar que sustenta que en “las epistemologías del sur... el objetivo es superar la dicotomía jerárquica entre el Norte y el Sur... borrar las jerarquías de poder que los habitan... promover la pluriversidad” (ibíd. 30), de manera que “rescatar los saberes suprimidos, silenciados y marginados requieren la práctica de la sociología de las ausencias” (ibíd. 31). En este sentido Boaventura sostiene que

Los instrumentos principales de las epistemologías del Sur son los siguientes: la línea abismal y los varios tipos de exclusión social que crea; la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias; la ecología de saberes y la traducción intercultural; y la artesanía de las prácticas”. (ibíd. 45)

Y cuando aborda cada uno de estos instrumentos nos dice, por ejemplo, que con respecto a “la investigación realizada por la sociología de las ausencias no puede tener éxito a menos que el sociólogo de las ausencias se vuelva un sociólogo ausente” (ibíd. 54)

¿Me pregunto el porqué es una exigencia ser sociólogo y además ausente, porqué ser un intelectual de retaguardia? No me queda duda que una rápida reacción a mi cuestionamiento podría ser que no se refiere a egresados de la universidad como sociólogos, sino que de por si se puede utilizar el instrumento de la sociología de las ausencias. De cualquier manera, se está sugiriendo el proceso de conversión. Pero nunca se plantea la idea de autoemancipación o de autonomía del sujeto o más precisamente la idea de sujeto como proyecto de autonomía.

Además, seguir planteando el pensar desde una disciplina como la sociología, aunque sea *muy otra*, como es la pretensión de la *sociología de las ausencias y las emergencias*, no deja de acudir a la perspectiva de la disciplina llamada sociología, Boaventura advierte que “la función de la sociología de las ausencias es producir un diagnóstico radical de las relaciones sociales capitalistas, coloniales y patriarcales” (ibíd. 58).

Es decir, pensar para diagnosticar radicalmente al sujeto capitalista, patriarcal y colonial; lo cual no signifique que ignore la necesidad de re-

significar subjetividades individuales y colectivas de los colectivos que hacen resistencia al sujeto capitalista, utilizando conceptos no eurocéntricos como los de *Ubuntu*, *sumak kawsay* y *Pachamama*¹⁵⁴, por ejemplo; conceptos que forman parte de discursos de sujetos que conforman pueblos y comunidades indígenas, para decirlo de manera simple.

Por lo pronto sabemos que Boaventura tiene toda una constelación de teorías y saberes que denomina *Ecología de Saberes* y la consigna de reconocer dichos saberes a través de la *traducción intercultural*. A estas dos las denomina:

herramientas que convierten la diversidad de saberes visibilizada por la sociología de las ausencias y por la sociología de las emergencias en un recurso capacitador que, al hacer posible una inteligibilidad ampliada de contextos de opresión y resistencia, permiten articulaciones abarcadoras y más profundas entre luchas que reúnen las variadas dimensiones o tipos de dominación de modos diferentes. (ibíd. 62)

Me llama la atención la forma como concibe que

la traducción intercultural se da en reuniones o sesiones de trabajo militante, de capacitación, de formación, de educación popular, llevado a cabo a través de las intervenciones de los participantes, sin protagonismos especiales (y advierte que por ello) la traducción intercultural tampoco es una actividad excesivamente individualizada (ibíd. 64),

¿O sea que nada más un poco individualizada? Al respecto de lo que aquí plantea, me evoca la experiencia de Seminario que hemos practicado acá en la ciudad donde vivo, entre los colectivos donde me he estado moviendo los últimos años, en la que sustentamos que *la forma de hacer* que hemos desplegado implica la problemática de la transmisión de las ideas y saberes en el proceso de autoformación, lo que exige que en éste proceso

¹⁵⁴ Pachamama significa Madre Tierra en aimara; sumak kawsay significa Vivir bien en quechua.

las formas de hacer Seminario son fundamentales, como método para la formación, en función de la tarea de conocer, y como proceso de creación y articulación de formas de autoeducación, autoanálisis y auto organización; como dispositivo metodológico para pensar, es decir, investigar y construir conocimiento y construirnos como sujetos; y cómo la forma *Seminario* puede configurarse como un dispositivo práctico para organizar la formación, la investigación y la reflexividad crítica sobre la práctica, dando cuenta de las circunstancias, es decir, *desde dónde* nos situamos.¹⁵⁵

Con respecto a lo que denomina Boa *Las artesanías de las practicas*, me llama la atención cuando dice que son

la culminación del trabajo de las epistemologías del Sur. (que) Consiste en el diseño y la validación de las prácticas de lucha y resistencia llevadas a cabo de acuerdo con las premisas de las epistemologías del Sur¹⁵⁶. (A partir de lo cual considera) la necesidad de construir articulaciones entre luchas y las resistencias. Existen muchos tipos de articulaciones posibles, pero debemos tener en cuenta tres de las principales, que se distinguen por la naturaleza abismal o no abismal de dicha exclusión: 1) la articulación entre diferentes luchas que resisten, todas ellas, a las exclusiones abismales; 2) la articulación entre diferentes luchas que resisten, todas ellas, a las exclusiones no abismales; 3) la articulación entre luchas contra exclusiones abismales y luchas contra exclusiones no abismales... de manera que bajo las orientaciones de las epistemologías del Sur, el trabajo político subyace a las articulaciones entre luchas (y) tiene muchas semejanzas con el trabajo del artesano (y) lo mismo se aplica al trabajo cognitivo (científico y no científico) que se realiza para reforzar y ampliar trabajo político. (ibíd. 66)

¹⁵⁵ *Pensar crítico y la forma seminario en la metodología de la investigación*. En Cuaderno de Metodología No. 3. Ed. Universidad de Guadalajara. México 2019.

¹⁵⁶ Las negritas son mías.

En este sentido, nos advierte que el trabajo cognitivo, científico y no científico, para

Las epistemologías del Sur se refieren a varios tipos de conocimiento, así como a las articulaciones que se pueden establecer entre ellos en las luchas contra la opresión. A esas articulaciones las llamo ecologías de saberes. En las ecologías de saberes existen dos tipos básicos de conocimientos: los conocimientos que nacen en la lucha y los conocimientos que, pese a no haber nacido a partir de la lucha, pueden ser útiles para la lucha. Cualquiera de estos tipos puede incluir conocimientos científicos y no científicos. A los conocimientos no científicos los denomino *conocimientos artesanales*. Se trata de saberes prácticos, empíricos, populares, conocimientos vernáculos que son muy diversos, pero que tienen una característica en común: no se han producido por separado, como una práctica de conocimiento separada de otras prácticas sociales. (ibíd. 76)

Y para completar el cuadro de lo que nos ofrece Boa, conviene agregar aquí una cita de lo que considera la objetividad y la neutralidad, para que se vaya apreciando su diferencia con las epistemologías del Norte:

En las epistemologías del Norte, la cuestión de la objetividad está relacionada con la cuestión de la neutralidad, incluso cuando se trata de dos cuestiones distintas. La cuestión de la objetividad tiene que ver, en general con métodos y valoraciones epistémicos (simplicidad, consistencia, capacidad explicativa, capacidad de previsión, etc.), mientras que la cuestión de la neutralidad tiene que ver específicamente con resultados y valores contextuales (morales, sociales, políticos). (ibíd. 77)

Las epistemologías del Sur no rechazan, por norma, cualquier forma de conocimiento. En lo que respecta a la ciencia, lo que se rechaza es sólo la reivindicación del monopolio del rigor, es decir la pretensión de que constituye el único tipo de conocimiento válido. Una vez integrada en las ecologías de saberes, la ciencia moderna puede ser un instrumento muy útil en las luchas contra la opresión. (ibíd. 79)

El problema que yo le veo es que la cuestión central está en *las formas de hacer el conocimiento, que es dónde se gesta el embrión del para qué sirve dicho conocimiento*, En ese sentido, la postura sobre la objetividad en sí misma no la considero relevante para calificar ningún tipo de conocimiento, pues es la forma de nombrar e imponer lo que sólo es el despliegue de la propia postura, es decir de la subjetividad de sujetos concretos en la producción social del conocimiento, aunque se le disfrace y se le dé el carácter de objeto-objetivo-objetividad.

Al respecto del tipo de “proyectos más notables sobre la descolonización del conocimiento... como herramienta de resistencia contra la dominación capitalista y colonial” que Boa reconoce, menciona al proyecto del Taller de Historia Oral Andina (thoa), “fundado en Bolivia en 1983 por iniciativa de Silvia Rivera Cusicanqui... desde donde se hace una crítica a las epistemologías del Norte y se hace un conocimiento militante al servicio de muchas organizaciones indígenas” (ibíd. 99).

Sin embargo, no menciona que Silvia Rivera fue una de las primeras que criticó radicalmente a las epistemologías denominadas decoloniales por extractivistas, y de las cuales ha mencionado en concreto al argentino Walter Mignolo del Departamento de Estudios Culturales de la Universidad de Duke, También a Catherine Walsh de la Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador, a Enrique Dussel, y Aníbal Quijano, entre otros, a los cuales les señala que

Enredan el lenguaje, dejando paralogizados a sus objetos de estudio –los pueblos indígenas y afrodescendientes– con quienes creen dialogar. Pero, además, crean un nuevo canon académico, utilizando un mundo de referencias y contrarreferencias que establece jerarquías y adopta nuevos gurús: Mignolo, Dussel, Walsah, Sanjinés.

Se estructuran jerarquías y acabamos teniendo que comer, regurgitado, el pensamiento descolonizador que las poblaciones e intelectuales indígenas de Bolivia, Perú y Ecuador habíamos producido independientemente; cuando Mignolo y Quijano, en los años 1970 estaban todavía militando en el marxismo positivista y en la visión lineal de la historia.

La estructura vertical de los triángulos sin base que genera la academia del norte en sus relaciones con universidades e intelectuales del sur se expresa de múltiples maneras. Así, Quijano formula en los años noventa la idea de la *colonialidad del poder*, y Mignolo a su vez formula la noción de *diferencia colonial*... así surgen las ideas de *colonialidad del saber* y *geopolítica del conocimiento*... Félix Patzi a su vez se apoya extensamente en Quijano y Mignolo ignorando las ideas kataristas sobre el colonialismo interno, que ya fueron formuladas en los años ochenta, we incluso en los sesenta, en la pionera obra de Fausto Reynaga (Rivera; 2010, 65)¹⁵⁷

Bueno después de esta larga cita que me pareció pertinente, pues deja suficientemente claro cuál es mi apreciación también respecto del extractivismo académico que ejercen muchos de los académicos que se reivindican y colocan desde la llamada epistemología decolonial, poscolonial y epistemologías del Sur; incluso de lo que se denomina epistemologías y metodologías de Co-Labor, a las cuales las caracteriza el precepto epistémico de que su investigación debe ser *CON los sujetos* y no *SOBRE los sujetos*.

Pasando ahora a las cuestiones metodológicas, Boaventura nos plantea que hay dos problemas principales

- 1) **Cómo descolonizar el conocimiento y las metodologías** a través de las que se produce.
- 2) **Cómo producir conceptos y teorías híbridas posabismales, en la línea**

¹⁵⁷ La misma Cusicanqui refiere que desde 1970 Pablo Gonzales Casanova había utilizado el concepto de Colonialismo Interno (que según sabemos fue una idea de uno de sus auxiliares de investigación de origen Haitiano que se había inspirado a su vez en Fanon y otros haitianos), y que ella había inspirado sus ideas sobre colonialismo interno “en lecturas de Maurice Halbwachs sobre memoria colectiva, Franz Fanon sobre la internalización del enemigo y Franco Ferraroti sobre las historias de vida y sobre todo por la experiencia de haber vivido y participado en la reorganización del movimiento indígena aymara y en la insurgencia indígena de los años setenta y ochenta (Rivera; 2010, 65)

de un mestizaje descolonizado¹⁵⁸ cuya mezcla de conocimientos, culturas, subjetividades y prácticas subviertan la línea abismal en la que se basan las epistemologías del Norte (ibíd. 161).

Lo cual nos coloca en la discusión sobre la metodología que produce conocimiento descolonizado, para lo cual nos sugiere producir conceptos y teorías híbridas. Y lo primero que se me viene a la cabeza es el ensayo sobre la problemática que significa la extrapolación de conceptos que escribí en un apartado del Cuaderno de Metodología No. 2¹⁵⁹. Allí sostengo que:

Cuando se da cuenta de lo que aún no se ha pensado, de una problemática que deviene de una realidad en movimiento, llena de contradicciones, ambigüedades y antagonismos, propios de los sujetos vivos humanos o no humanos, creadores de dicha realidad, es necesario ir acuñando-imprimiendo los conceptos y categorías para nombrar lo que está pensando, y en esa práctica, ha existido una modalidad que sustituye la creación de categorías o su resignificación por la extrapolación de conceptos de un campo o tipo de realidad a otra, sin mayor esfuerzo que un ejercicio analógico y comparativo, en donde más que mediaciones resultan mediatizaciones reduccionistas.

Así, la diferencia entre crear categorías de pensamiento y extrapolar conceptos teóricos es fundamental puesto que trae consigo el desconocimiento de la complejidad de la totalidad de la realidad articulada, y con esta práctica se provoca un tipo de *colonialismo interno* al imponer una forma de pensar y cosmovisión de un campo de realidad a otro, con sus respectivos sujetos creadores de dichas realidades. En el siguiente apartado de este capítulo se puede apreciar una muestra de creación de categorías de pensamiento propio

¹⁵⁸ Las negritas son mías.

¹⁵⁹ “¿Extrapolar (traspolar) conceptos puede implicar desconocer la complejidad de la subjetividad y fomentar el colonialismo interno?” En *Problemas y desafíos de la formación en la metodología de la investigación*. Ed. Universidad de Guadalajara. México 2019.

de un sujeto social que es al mismo tiempo creación de su propia subjetividad emergente.

La extrapolación, una de las modas más socorridas que, sin ser nueva, aparece renovada, para aparentar ser un innovador de la ciencia social, va más allá de lo que una simple definición de diccionario nos ofrece, me atrevo a decir que se corre el riesgo de promover una extrapolación del positivismo que se usa en alguna de las corrientes de pensamiento de las ciencias naturales, sobre todo, la que se estructura desde una racionalidad lógica propia de la cosmovisión occidental y eurocéntrica. Lo cual podría provocar reduccionismos, mecanicismos y vulgarizaciones que, aunque pueden ser adornadas discursivamente, sólo son parte de un atuendo del sujeto que los predica.

Recordemos cuando hace ya varias décadas se inició en las ciencias sociales el uso del concepto conducta, concerniente a la realidad biológica, que pretendía dar cuenta del comportamiento social de los sujetos, y que en biología daba cuenta de las respuestas del organismo a los estímulos del medio ambiente; de manera que la realidad social no se asemeja al medio ambiente ni el organismo biológico abarca la psique del individuo. Esto, por supuesto, es sólo una muestra sencilla pero ejemplar de lo que puede significar transpolar conceptos. Se podría hacer un ejercicio comparativo de lo que han sido las teorías sobre los movimientos sociales en las últimas décadas y mostrar el mecanicismo que contienen los formatos de varias de estas teorías, por supuesto aderezadas de una buena dosis de estructural-funcionalismo, para que en apariencia se enuncien con cierta dificultad relacional en la adecuación de los indicadores que correspondan a los conceptos acuñados en torno a las funciones, las estructuras, los resultados, los mecanismos, los actores, las oportunidades, etc., que se ponen en juego en la aplicación de dichas teorías con respecto al comportamiento de los movimientos sociales. (Sandoval; 2018, 70-73)

También me vino el recuerdo de lo que señala Cusicanqui respecto de los conceptos híbridos

La noción, de esa noción de moda, de la hibridación light, conformista con la dominación cultural contemporánea... es una metáfora genética, que connota esterilidad. La mula es una especie híbrida y no puede reproducirse. La hibridez asume la posibilidad de que, de la mezcla de dos diferentes, pueda salir un tercero completamente nuevo, una tercera raza o grupo... capaz de fusionar los rasgos... en una mezcla armónica y ante todo inédita” (Rivera; 2010, 70)

También me viene al recuerdo un epígrafe que uso en el mismo libro de Cuadernos de Metodología No. 2

El postulado determinista de un futuro calculable por extrapolación es en su versión de futurología negra tan ilusorio como lo era en su versión rosa, eufórica, de los años cincuenta. En los escenarios y los modelos de la catástrofe, se privilegiarán los parámetros cuya evolución y cuyos efectos parezcan mensurables, para salvar al menos la idea de una acción o de una adaptación posible. Pero en realidad los científicos no saben nada, o al menos nada con certeza, de los procesos que se empeñan en modelizar... con los medios tecnocientíficos. Es tal el rigor del encierro industrial, la amplitud del deterioro unificado de las mentalidades que ha conseguido que quienes aún tienen el coraje de no querer verse completamente arrastrados por la corriente y dicen estar dispuestos a resistir, rara vez escapan, sea cual sea la condena que hagan del progreso o la tecnociencia, de la necesidad de justificar sus denuncias –o incluso su esperanza en una catástrofe salvadora– con los datos que suministra la burocracia de los expertos y con las representaciones deterministas que estos permiten sostener. Todo ello para disfrazar las leyes de la historia –las mismas que nos iban a llevar ineluctablemente del reino de necesidad a de la libertad– de demostración científica; según la cual, por ejemplo, la ley de Carnot acabará con la sociedad industrial, ya que el agotamiento de las reservas de combustibles fósiles la obligarán –o al menos a sus gestores– al decrecimiento convivial y a la alegría de vivir... Nuestra época, por otra parte tan pendiente de los recursos que conoce, y de la hipótesis de su agotamiento, jamás ha previsto recurrir a aquellos, propiamente inagotables, a los que

la libertad podría dar acceso: empezando por la libertad de pensar contra las representaciones dominantes... (no olvidemos que) nadie está obligado adaptarse intelectualmente, es decir, a aceptar que ha de <pensar> con las categorías y en los términos que impone la vida administrada (Jaime Semprum y René Riesel)¹⁶⁰

Y así llegamos al punto central del debate que refiere al problema de investigar *con, sobre o desde el sujeto*. Boaventura señala que:

Quienes adoptan las epistemologías del Sur saben muy bien que *el conocer con*, en vez del *conocer sobre*, requiere una participación concreta en las luchas sociales y exige que se esté preparado para correr los riesgos que se puedan derivar de dicha participación. Las epistemologías del Sur dan valor sobre todo a la diversidad cognitiva del mundo, e intentan construir procedimientos capaces de proponer el **interconocimiento** y la **interinteligibilidad**... de este modo, se entiende que los conocimientos tengan **identidades** distintas y que las articulaciones entre ellos sean el resultado de las necesidades y los objetivos de las luchas sociales. (Así) **las epistemologías del Sur abogan por la construcción de puentes**¹⁶¹ entre zonas de confort y zonas de incomodidad, entre los campos de dominación y lucha. (ibíd. 177)

Aquí es donde radica la cuestión fundamental de las Epistemologías del Sur con respecto a *las formas de hacer investigación*, metodología en la investigación: el *conocer con*, en vez del *conocer sobre*.

Precisamente este es uno de los problemas epistémicos y metodológicos que abordo en los Cuadernos de Metodología. La posibilidad de ***conocer desde la perspectiva de los sujetos siendo parte de dichos sujetos***, a diferencia de conocer **con** o **sobre** los sujetos. Y me adelanto a quien pudiera reclamar que tiene el derecho de investigar sin ser parte de la lucha

¹⁶⁰ Semprum, Jaime y Rene Riesel (2011), Catastrofismo, administración del desastre y sumisión sostenible. Ed. Pepitas de Calabaza. España.

¹⁶¹ Las negritas son mías.

de algún sujeto, sin ser parte del sujeto social que la genera. Por supuesto que eso es posible, incluso limitarse a un mero discurso de adhesión para lo cual sólo basta con tener buena voluntad. En el mismo sentido de la buena voluntad, no basta con decir que “las epistemologías del Sur proponen metodologías no extractivistas” (ibíd. 178), ni ello es posible con declarar que se investiga con los sujetos que se quiere conocer y **no sobre ellos**.

En lo que resta del libro de Boaventura, estuve esperando la exposición de *las formas de hacer*, de cómo es hacer metodología no extractivista, pero más allá de declarar que lo que se hiciera debería servir a las luchas (ibíd. 179), y que las cuestiones metodológicas planteadas por las epistemologías del Sur son muy complejas, y que las innovaciones de la metodología propuestas plantea la necesidad de desplegar la imaginación epistemológica (ibíd. 188), no encontré algo que me convenciera de cómo hacer investigación; pero veamos lo que propone como dimensiones de la imaginación epistemológica:

1. Comparar o contrastar el conocimiento científico y el conocimiento artesanal para imaginar las preocupaciones que cada uno de ellos transmite y los intereses a los que cada uno de ellos sirve o puede servir. Este ejercicio permite identificar posibles ejemplos de cooperación o competencia entre los dos tipos de conocimiento.
2. Imaginar perspectivas sorprendentes... para formular sus conceptos fundamentales. Por ejemplo, el concepto de sociología de las ausencias... sociología de las emergencias tiene que ver con el estudio de lo que todavía no es una realidad, o que es una realidad sólo en potencia... el concepto de ecología de saberes imagina relaciones entre conocimientos que, conforme con las teorías de sistemas convencionales, sólo serían posibles entre elementos de la misma totalidad, y que por el contrario la ecología de saberes los imagina como conocimientos autónomos implicados en procesos de fusión o hibridación. El concepto de traducción intercultural sugiere... hechos e ideas que muchas veces son extremadamente diferentes y que pueden o no expresarse en la misma lengua.

3. Imaginar, con la posibilidad de comprobar lo posteriormente, las diferentes formas a través de las cuales diferentes tipos de conocimiento pueden contribuir, positiva o negativamente, a una determinada lucha social, desde el punto de vista de las diferentes partes implicadas.
4. Imaginar, sobre la base de datos históricos aparentemente relacionados, diferencias e incluso contradicciones entre posiciones que convencionalmente se entiende que están en el mismo lado en una determinada lucha social.
5. Imaginar formas de aprendizaje combinadas con formas de desaprendizaje... Imaginar la autoformación y la autoeducación necesarias para poner en práctica de forma natural la idea de que el trabajo autónomo del investigador social posabismal es siempre el resultado del acto de compartir. Es el resultado de una minga epistémica.
6. Imaginar sujetos donde las epistemologías del Norte sólo ven objetos. Imaginar sujetos ausentes donde existen saberes ausentes.
7. Imaginar nuevas cartografías de la línea abismal para identificar nuevas divisiones invisibles entre la sociabilidad metropolitana y la sociabilidad colonial.
8. Imaginar las consecuencias de la no separación entre vida e imaginación. Convertir al investigador posabismal en un artesano que usa herramientas metodológicas de manera creativa, hasta el punto de construir su propio método... conocer según la lógica abismal (conocer con y no sobre) ... el corazonar.
9. Imaginar cuestiones civilizatorias circulando subterráneamente... cuestiones y opciones técnicas dentro de los límites de la ciencia moderna.
10. Imaginar la búsqueda de pociones ecológicas contra las posiciones monopolistas más allá de la ecología de saberes (ibíd. Págs.188, 189, 190, 191).

Considero que estas dimensiones se circunscriben a la idea de imaginar en el sentido de especular y no como un proceso del imaginario de

creación¹⁶², pues no tocan el núcleo duro, que para mí implica reconocer que son las *Formas de Hacer* que reivindica una perspectiva *desde el sujeto y un contra que, y contra quien* se lucha, lo que haría posible ir más allá de la mera resistencia derrotada, para crear la autonomía como proyecto. Lo cual no tiene que ver con imaginar sujetos, como lo sugiere Boaventura. A diferencia de lo que plantea, sostengo que, el *qué hacer como sujetos que somos y estamos siendo en perspectiva que niega lo que nos niega y que destruye lo que nos destruye para estar en condiciones de crear lo que todavía aún no hay* es otra forma de entender el concepto de imaginar, en tanto imaginario; pues sólo quien no hace lo que como sujeto es realmente, requiere imaginar sujetos ausentes y no sujetos con potencialidad en perspectiva que va de la resistencia a la autonomía, reconociendo las dimensiones de la complejidad de un sujeto en lucha, y por tanto creer entender que *cada sujeto debe ser el estratega de su propia resistencia y autonomía*, lo cual tiene que responder y depende de como se despliegan dichos sujetos.

A continuación, Boaventura presenta un apartado que denomina “Descolonizar las metodologías” y una vez más crea nuevas expectativas para entender qué y cómo hacer metodología no extractivista. Veamos lo que plantea.

El concepto de extractivismo metodológico se inspira directamente en el concepto de extractivismo cognitivo propuesto por Betasamosake Simposon, un intelectual indígena de Canadá, y por el concepto de extractivismo epis-témico propuesto por Grosfoguel (ibíd. 192)

¹⁶² Tal vez sea mejor utilizar la categoría de *Imaginación radical* que se refiere a la capacidad de la psique de crear un flujo constante de representaciones, deseos y afectos. Es radical, en tanto es fuente de creación. Esta noción se diferencia de toda idea de la imaginación como señuelo, engaño, etc., para acentuar la *poiesis*, la creación. Ver: <http://www.magma-net.com.ar/glosario.htm>

Pero no despliega ninguna de estos conceptos, sin embargo, lo que hace es advertir que

La mentalidad extractivista no tiene que ver con conversar, dialogar e introducir el conocimiento indígena en los términos de los pueblos indígenas. En cambio, tiene mucho que ver con extraer cualquier idea que los científicos o ecologistas hayan considerado buena y asimilarla... hay una extracción intelectual, una extracción cognitiva y también una extracción física... las metodologías extractivistas están pensadas para extraer conocimiento en forma de materia prima –información relevante– que objetos, tanto humanos como no humanos, proporcionan. (ibíd. 192)

Aquí tenemos lo que Boaventura nos ofrece. Por lo pronto para mí no hay mayor despliegue de lo que había prometido respecto a cómo hacer metodología descolonial.

El problema del llamado extractivismo de las ideas de los pueblos y comunidades que tienen milenios construyendo sus formas de hacer-pensante, depende mucho de las formas de relacionarse; que regularmente no se investigan ni mucho menos se les aprende, y menos se les sabe reconocer-“explicar”, por más que demagógicamente se diga eso de desaprender y reaprender, pues lo que comúnmente se hace es repetir su forma discursiva manifiesta y ello resulta una vulgarización que sólo termina traspolando conceptos o simplemente se repiten como si fuera teoría heredada para aplicarse y adaptar la realidad a esos conceptos; Y esto es lo que caracterizo como **anexionismo metodológico**.

Incluso si aplicamos a nosotros mismos esta autoreflexibilidad crítica para cuidar como pensar esta problemática, habría que hacer las siguientes consideraciones: la transmisión de las ideas trae consigo, consciente o inconscientemente, la búsqueda de reconocimiento, es decir **reivindicar el uso de conceptos que vienen de otras culturas y cosmovisiones regularmente se queda en búsqueda de “prestigio de sabiduría”** o bien para “se-

ñalar un lugar de encuentro... donde deseo situarme” (Paramo, 2006¹⁶³). En cualquier caso, es fundamental no contribuir a la domesticación de las ideas que son subversivas del orden dominante, lo cual a veces sucede cuando se les saca de su contexto, **cuando se hace una simple traspolación a un ámbito en el que pierden su capacidad de creación en el pensamiento, característica también de anexionismo metodológico.** También se procura la domesticación de las ideas críticas cuando se les promueve como moda, es decir **sin una verdadera apropiación afectiva,** es decir cuando se repiten las ideas y los conceptos **sin haber sufrido el duelo de la pérdida de la ignorancia** que se suponen esas ideas vienen a llenar, lo cual sólo sucede cuando se da una autotransformación en la perspectiva a la que apuntan dichas ideas. Imaginemos que reivindico un concepto de un pueblo indígena y al mismo tiempo me siento junto al sujeto que se encarga de imponer el despojo del territorio y los bienes comunes de esos mismos pueblos indígenas (hay varios casos al respecto de teóricos decoloniales que se han sentado con Evo Morales, de Bolivia, Maduro y Chaves de Ecuador) y que incluso se convierten en asesores para adaptar las leyes constitucionales para que parezcan acordes con los conceptos de los discursos indígenas.

Para contrastar con lo que se concibe como sujeto desde las epistemologías del Sur, me permito traer una relación de ideas que esboce en otro lugar y que dan cuenta de “Premisas para pensar desde y como sujeto”

1. El sujeto es condensación de prácticas, proyectos y utopías. Somos lo que hacemos y en todo caso lo que hacemos puede cambiar lo que somos. Así, entre la realidad y los sujetos, la práctica política es la mediación por la cual ambos se pueden transformar, las formas que adquiera dicha práctica política son reflejo de un proyecto, de su contenido y objetivos, encarnado por los sujetos.

¹⁶³ Raúl Paramo “Notas sobre resistencia y poder en la literatura. Citas, bibliografía y circulación de las ideas”, en *El psicoanálisis y lo social*. Universidad de Valencia y Universidad de Guadalajara. 2006

2. La constitución del sujeto, más que un conjunto de propiedades es una dinámica de transformación. Es la subjetividad (del sujeto) que se pone en movimiento a través de la acción y el pensar. La posibilidad de generar un proceso de adquisición de conciencia histórica y conciencia política depende de la capacidad de reflexibilidad. La potencialidad del sujeto, entendida como la dimensión de lo posible, se da sobre la base de la capacidad del sujeto para insertar sus iniciativas en el contexto en el cual confronta su potencialidad con la de otros sujetos.
3. El proceso de constitución de la conciencia histórica exige del sujeto, reconocerse como producto y productor de circunstancias sociales, además de caer en cuenta de cómo se coloca frente a otros sujetos y sus proyectos; es decir, se sitúa en un momento histórico con capacidad de pensarse y cuestionarse en sus posibilidades.
4. Las formas de hacer constituyen las formas de relación, de mirar, de sentir, de convivir con el otro para constituir el nos-otros. De las formas de hacer depende el cambio en las relaciones sociales. Dignidad, compasión, fraternidad, justicia, responsabilidad, humildad y compromiso son valores consustanciales a las formas de hacer política que no tienen el objetivo de buscar el poder sobre los otros. (Sandoval; 2016)¹⁶⁴

Ahora bien, cómo evitar la perversa búsqueda de prestigio y cómo pensar desde lo que hacemos como sujetos urbanos en lucha, sin andar traspolando conceptos de sujetos indígenas que están en situaciones diferentes. Cuando digo perversa es porque aludo a una desviación de la necesidad de reconocimiento que deriva en un problema del sentimiento de culpa y persecución de prestigio revolucionario, que no se reduce a simplemente optar por conseguir el prestigio que da ser autor individual de algo que se publica en lugar de optar por una autoría colectiva.

El sentimiento de culpa que lleva a la búsqueda de prestigio revolucionario (o ilusorio mesianismo), según nos dice Paramo, resulta porque

¹⁶⁴ Cuaderno de Metodología No. 1. Formas de hacer metodología de la investigación: Reflexividad crítica sobre la práctica. Grietas Editores. México. 2016.

nos mueve un sentimiento de culpa inconsciente (que se manifiesta por ejemplo en falsa conciencia), pues sería diferente si fuera consciencia de culpa “que impulsa a la “creatividad reparadora”¹⁶⁵, de manera que no se opte por el despliegue de “personalidades narcisistas (que) se toman por sí el derecho de disponer sobre otros hombres, sin experimentar por ello ningún sentimiento de culpa... los utilizan (en) un proceso de socialización coercitivo” ¹⁶⁶, es decir, “la difícil tarea de renunciar a la infantil omnipotencia del pensamiento que se pasa por alto la necesidad de autorreflexión crítica, incluso de nuestras motivaciones inconscientes que dominan a la voluntad y la consciencia.

Unas páginas más delante Boaventura proporciona de nuevo esperanzas cuando dice que:

Con relación al método, para las epistemologías del Sur existen tres cuestiones básicas... (Pero antes advierte) cuando hablo de la cuestión del método, en singular, me refiero a la metodología, es decir, a las cuestiones teóricas y analíticas relativas al modo en el que se debe realizar la investigación en lo que respecta a su propio contexto y a los objetivos a la vista. Cuando hablo de métodos, en plural, me refiero a las técnicas para recabar información o a los contextos concretos en los que tiene lugar la concreción de conocimiento. (Van las tres cuestiones con relación al método):

- 1) Cómo producir conocimiento científico que se pueda usar en las luchas sociales en articulación con conocimientos empíricos, prácticos y artesanales.
- 2) Cómo promover el diálogo entre el conocimiento práctico, empírico y el conocimiento erudito y científico.

¹⁶⁵ La creatividad (como una forma de manejar la fragilidad humana) representa un trabajo de duelo, desencadenado por el hecho de que vivir es también morir” Auchter (1978) citado por Paramo.

¹⁶⁶ Kemberg citado por Paramo en “Sentimiento de culpa y prestigio revolucionario”, México. 1982. Martín Casillas editores.

3) Cómo construir las ecologías de saberes constituidas por todos estos diferentes conocimientos. (ibíd. 202)

Sin embargo, no desglosa estas tres cuestiones en el sentido de lo que implicaría la cuestión metodológica, sólo pasa a dar ejemplos de metodologías no extractivistas, no sin antes reivindicar que “la ciencia posabismal es una ciencia mestiza, producida en diálogo con saberes artesanales, según una lógica de incompletitud mutua” (ibíd. 208). Entonces da algunos referentes: “uno de los más brillantes intelectuales de retaguardia y proponentes de las epistemologías del Sur en América Latina, Gustavo Esteva”. (ibíd. 209).

Luego menciona el trabajo de investigación de Linda Smith del pueblo Maori de Nueva Zelanda quien muestra como el pueblo Maori pasa de ser pueblo investigado a pueblo investigador a través de usar metodologías híbridas (ibíd. 219). Pasa a Sonya Atalay que defiende una arqueología indígena (ibíd. 220). Del mismo modo pasa revista a investigadores occidentales como Bourdieu, Wright Mills, y luego retoma la experiencia de lo que denomina una *minga epistémica* coordinada por Xóchitl Leyva a la que define como

un vivero de prácticas de conocimiento que brotan de luchas, resistencias y autonomías, que simultáneamente dan origen a múltiples teorías críticas académicas, procedentes de conocimientos situados, concebidos y creados en el Sur. Y cita a Leyva con las siguientes premisas respecto de cómo hacer investigación: “producción de conocimientos ¿desde dónde, desde quien cuándo y cómo? Lo hicimos desde alguna posición crítica y reflexiva que incluía el actuar y no sólo el pensar de cara a situaciones particulares que enfrentamos nosotros mismos y los sujetos-actores(as) con los y las que trabajamos en estos tiempos de globalización neoliberal (Leyva et. Al. 2014;23).

Al respecto del proyecto que Leyva coordinó y de lo que resultaron tres tomos donde se exponen las diferentes investigaciones con orientación de

Co-Labor¹⁶⁷, les comparto que en un seminario al que fui invitado junto con los compañeros del *Seminario Movimientos de Resistencia, Sujetos y Prácticas*, para realizar una reflexión crítica de dichos trabajos de investigación de Co-labor, reflexión que se publicó en el tomo III de los estos libros, pero en una versión a la cual se le quitaron los filos más críticos, sin embargo, el texto sin censura se puede leer en el capítulo “El debate con la perspectiva metodológica de Co-labor” en el libro *Pensamiento crítico, sujeto y autonomía* que está disponible en:

http://www.catedraalonso-ciesas.udg.mx/sites/default/files/pensamiento_critico.pdf.¹⁶⁸

Paso ahora a lo que Boaventura retoma respecto de la idea del científico social como artesano: “Que cada individuo sea su propio metodólogo¹⁶⁹, que cada individuo sea su propio teórico (ibíd. 215) y da “algunas de las orientaciones metodológicas (o preceptos) a las que el investigador posabismal debe prestar atención”:

1. Al igual que el artesano, el investigador posabismal es humilde; no vive obcecado por la originalidad o la autoría puesto que conociendo con (no conociendo sobre) no aspira a ser superautor... Participará activamente en conversaciones y prácticas importantes (investigador de retaguardia) ...El respeto por los materiales y las técnicas es el punto de partida para ejercer su curiosidad y creatividad (cita a Todd Gitlin respecto al oficio y el rigor de artesanos)
2. La apropiación personal y creativa de las técnicas y los métodos no significa anarquía metodológica. Ni espontaneidad liviana... significa

¹⁶⁷ http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20180515110853/Practicas_Otras_2.pdf

¹⁶⁸ Sandoval, Alonso, Et.Al. “El debate con la perspectiva metodológica de Co-labor”, en el libro *Pensamiento crítico, sujeto y autonomía*. México 2015. Editado por La catedra Jorge Alonso, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

¹⁶⁹ Esta frase me recordó la que use en un artículo hace algunos años, “el sujeto debe ser el estrategia de su propia resistencia y autonomía”. En “*Sujeto y autonomía. Ser estrategias de la propia resistencia*”. *Bajo el Volcán*, vol. 13, núm. 21, 2013, pp. 15-25.

Ver: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28640302002>.

tan solo que el investigador tiene compromiso personal con su trabajo y con la sociedad en general... ese compromiso aún es más denso puesto que resulta del doble criterio de confianza que su investigación tiene que respetar. (ibíd. 115)

3. La importancia y el significado de los problemas no los determina el lugar que ocupa en las disciplinas o en las especializaciones del conocimiento académico. Los determina la artesanía de las prácticas de las que ellos forman o formarán parte.
4. El investigador posabismal se enfrenta frecuentemente al problema de que las metodologías existentes, incluso cuando usan formas creativas, no pueden dar respuesta a los desafíos de la investigación. Es por ello que las epistemologías del Sur incentivan la adopción de nuevas orientaciones metodológicas. (ibíd. 216)
5. Todas estas orientaciones se pueden condensar en una sola, teniendo en mente que las epistemologías del Sur conciben como artesanía de las prácticas las prácticas sociales en las que se produce (o para las que se produce) el conocimiento posabismal. (ibíd. 217)

Y del investigador abismal sustenta que:

El conocimiento posabismal se construye a través de las mingas epistémicas, es decir, a través del trabajo colectivo por un bien considerado común... tomar en serio la idea de reciprocidad, cooperación, mutualidad y complementariedad nunca es una tarea fácil, siempre que lo que está en juego no es el conocimiento nacido de la lucha, sino más bien el conocimiento producido para usar en la lucha. (ibíd. 224)

La observación participante posabismal no es posible sin la observación participante observada... la necesidad de establecer acuerdos de convivencia que sugieran que la observación es recíproca, que los beneficios son mutuos... la devolución debe ser más intensa que la que teorizó la sociología crítica en la década del 1990, que consistía en volver a las comunidades para discutir con el grupo los resultados de la investigación realizada allí... el conocimiento *con*

requiere una valoración del grado de cumplimiento del segundo criterio de confianza, el criterio referente a los objetivos de las luchas. (ibíd. 225)

Debe actuar como si, dentro de su ámbito de conocer con acción, todo dependiera de él “y que la “autoreflexividad tiene que incluir una reflexión sobre si la línea abismal se está identificando de manera adecuada para poder denunciarse de forma efectiva y si hay fuerzas políticas y epistemológicas disponibles para acabar con ella.

Si la autoreflexividad es suficientemente profunda y actúa en conformidad, la investigación posabismal puede adquirir una dimensión curativa. La cura a que me refiero a una cura colectiva con repercusiones en trayectorias individuales... la cura es una acción que intenta restaurar o reforzar la esperanza de un determinado grupo que se enfrenta a los valores estructurales generadores de injusticia sistémica, inductora de miedo, revuelta, rabia o resignación. (ibíd. 228)

La práctica del *saber con* puede contribuir a rescatar la dignidad y la decencia de quienes viven en condiciones indignas e indecentes a través de la desnaturalización y la denuncia de la dominación, y a restaurar la esperanza mediante la identificación de *los todavía no*; en otras palabras, a través de la sociología de las emergencias. (ibíd. 229)

Ser investigador abismal implica, en la mayoría de los casos, practicar una pedagogía de lo posabismal, una pedagogía basada en el reconocimiento de la línea abismal (lo visible que se pueda volver visible a través del trabajo científico y no en lo invisible que ella misma genera: cultivar la capacidad de ver la presencia o la ausencia de lo invisible en lo visible) ... el investigador posabismal, al igual que el psiquiatra jungiano, debe facilitar el surgimiento del inconsciente colectivo. (ibíd. 244)

El investigador posabismal debe de practicar la escucha profunda. (Aquí Boaventura retoma la perspectiva de Alfred Tomatis, Katherine Shultz y señala que) “aunque no se esté de acuerdo totalmente con su teoría psicoa-

nalítica, hay que reconocer que Freud interrumpe la tradición occidental al valorar la escucha como un proceso intersubjetivo” (ibíd. 249).

Muchas de las afirmaciones que aquí hace Boaventura es muy fácil que cualquier investigador, desde cualquier perspectiva epistémica metodológica, afirme que cumple con ellas, por ejemplo, de acordar lo que va a hacer y lo que les va a devolver de información a sus interlocutores. De hecho, en las metodologías de muchos antropólogos y demás disciplinas, siempre se lo han planteado y llegan a acuerdos con las comunidades donde realizan sus investigaciones y llegan a acuerdos con lo que llaman sus informantes nativos. **El problema no es llegar a acuerdos sino en las formas de hacer. Habrá que valorar en todo caso la perspectiva epistémica que desde las formas de hacer investigación se configuran prácticamente.**

También incorpora de una manera específica la idea de hacer consciente lo inconsciente aludiendo a la idea de Carl Jung del inconsciente colectivo. En los cuadernos de metodología mantengo como una de las ideas centrales de la perspectiva epistémica y metodológica que tiene al sujeto como centralidad, la cuestión, que regularmente nadie considera relevante, de la dimensión psíquica de la subjetividad, imprescindible en la relación entre sujetos en un proceso de conocimiento, como es en cualquier tipo de relación social. Entonces los remito a esos libros para no extenderme aquí respecto de la diferencia que tengo con respecto a la forma de concebir el inconsciente individual y colectivo de los sujetos con respecto a lo que plantea Boaventura con base en Jung.

Con respecto a la problemática central que nos ocupa, las diferencias que se presentan entre **la perspectiva que investiga desde, con o sobre el sujeto**, que es desde donde se puede apreciar si se realiza o no un procedimiento de extractivismo cognitivo, y de que manera el conocimiento puede o no servir a los sujetos de la investigación implicados; lo mismo sucede con las formas de articularse y producir el conocimiento, así como entre las formas de reconocerse entre los sujetos implicados; y **en todo esto, el punto clave es, si se es o no parte del sujeto y el problema que se quiere conocer**, pues en ello radica la posibilidad real de lograrlo; en lo

que se refiere a **confianza entre lo sujetos implicados**, yo agrego la necesidad de tener afinidad entre dichos sujetos implicados en el proceso de investigación, lo cual ya sería otra forma diferente de entender la confianza que plantea Boaventura, pues no veo como pueda construirse dicha confianza sin reconocerse o en su caso construir la afinidad entre las subjetividades implicadas en un proceso de reconocimiento y conocimiento; es decir, **la afinidad** y la confianza tienen que ir a la par.

Tal vez valga la analogía con otros dos tipos de relación entre sujetos, la de amor y la de trabajo (trabajo entendido como hacer-humano) o hacer-creación, de las cuales se podría decir que la afinidad y la confianza es indispensable porque en una relación de conocimiento hay también mucho de amor y de hacer-creativo.

Y con respecto a la necesidad de practicar una **escucha profunda**, me parece pertinente ejemplificar con lo que Boaventura retoma y al que dedica un apartado para tratar cómo se dan las formas de despliegue de los sentidos, pues también aborda los sentidos del gusto, el olfato y el tacto, por supuesto la vista está implícito en el ver posabismal; pero que, a pesar de que sabe de la existencia de Freud y lo menciona, elude retomarlo o en su caso criticarlo de manera específica, ya sea que coincida con Freud o no; a menos que no lo conozca realmente.

Es importante recalcar que la inmensa mayoría de los investigadores desconocen, ignoran, eluden, desprecian o simplemente están en contra de la perspectiva psicoanalítica que es la que ha tocado de manera más relevante la dimensión psíquica de la subjetividad, lo cual no es algo menor, pues es desde el psicoanálisis que se toma en serio al sujeto en su complejidad, es decir entendiendo que la subjetividad está configurada por diferentes dimensiones entre las que la dimensión psíquica del sujeto es fundamental e indispensable de considerar en cualquier tipo de relaciones entre sujetos.

Sobre la problematización que hago respecto de la escucha y *la forma de hacer* la escucha que plantea Boaventura para los investigadores posabismales, me remito al artículo que escribí sobre la cuestión de la escucha,

con un ejemplo que me parece extraordinario, de sujetos concretos que escuchan: la forma de hacer la escucha de los y las comandantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en las reuniones y asambleas que se realizaron para La Otra Campaña en el 2006, ahí pude apreciar cómo ejercían la escucha durante tanto tiempo, y que es muy parecida a la perspectiva del escuchar según el psicoanálisis.¹⁷⁰ En este artículo señalo que:

Los zapatistas del EZLN llegaron a plantear la iniciativa político-organizativa contenida en la VI Declaración de la Selva Lacandona como resultado de cuatro años, dicen, de pensarlo y dialogarlo, desde el año 2001, después de la Marcha de la Dignidad, y de ensayar un Plan Realidad-Tijuana, un método, el *Caminar Preguntando* y una *Forma de Hacer Política*: escuchar, acompañar, enlazar y promover la autonomía.

En estas reuniones también se pudo apreciar la importancia del método instrumentado por los zapatistas: *el hablar y escuchar, entre todos y durante todo el tiempo*, lo que cada cual consideró necesario. Cualquiera hubiera esperado un caos, sin embargo, no se dio así; cualquiera hubiera renunciado a permanecer todo el tiempo escuchando, pero los zapatistas y muchos más no renunciaron. La clave es tal vez el cómo y el para qué escuchar. La *atención latente*, el respeto de los otros que querían y tenían que decir y hablar porque tenían la necesidad de ser escuchados; y muchos admitían saber que su discurso, lo dicho, no era “pertinente” para los puntos de la agenda, pero pedían permiso para decirlo y daban las gracias por ser escuchados.

Escuchar una hora, atendiendo a todo lo que está latente en el discurso, en lo que se dice, de manera manifiesta, requiere del saber escuchar de tal manera que podamos dar cuenta de todo lo que está detrás de lo manifestado. Escuchar una hora es difícil; escuchar 16 horas, como lo hicieron los comandantes del EZLN en cada jornada es absolutamente difícil. La posibilidad

¹⁷⁰ Sandoval, “Escuchar, acompañar, enlazar para construir lo colectivo” en revista Bajo el Volcán, vol. 6, núm. 10, 2006, pp. 141-148. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28661015>

de poder escuchar, ver y oír, más allá del discurso manifiesto y durante tantas horas, implica, por ejemplo, la capacidad de tener atención latente, es decir, escuchar todo, hasta lo que parece más insignificante, loco, sin sentido o absurdo, pues ahí puede estar algo significativo y, con la articulación de todo lo dicho, en varias sesiones de escucha se puede, junto con el que habla y el que escucha, caer en cuenta, como dicen los zapatistas, del dolor y la necesidad y el cómo se vive y resisten los mismos dolores con diferentes modalidades.

En esto, la idea de diálogo y también la de confrontar-nos (tal vez la idea de espejo pueda ser más suavecita, pero tiene que ver con mirarnos para confrontarnos) es imprescindible. Y como dijo en el comunicado de cierre de la reunión Sexta el SCI Marcos, “porque también veíamos los gestos que hacían”, implica considerar que **el discurso manifiesto no se reduce a lo hablado**, también contempla los gestos, los espacios de silencio y lo no dicho. Con esto se puede entender mejor la necesidad de atender con un tipo de escucha latente, pues a diferencia de fijarse en oír sólo lo que a uno le interesa o lo que supuestamente es importante, con la escucha latente se puede estar en condición de ver-oír más allá de lo evidente-aparente y trascender a lo realmente necesario en los diferentes sujetos.

Si se quiere profundizar en la forma de escucha que implica la perspectiva epistémica que ofrece el psicoanálisis y específicamente la forma en que la retomo, para entender las implicaciones de una relación entre sujetos implicados en un proceso de investigación, sugiero ver los Cuadernos de Metodología.

Además de la escucha, Boaventura resalta la importancia de la **conversación, o conversa** como él le dice, en los procesos de conocimiento, lo cual me parece relevante, pues en la relación entre sujetos la conversación, incluida la idea de *conversación dialógica* que se ha convertido en una noción o concepto que alude a una forma técnica en la metodología, es algo que me ha parecido necesario considerar en la investigación.

Boaventura comparte en su libro en cuestión un apartado donde da cuenta de sus conversas con colectivos que considera han retomado la

perspectiva de las epistemologías del Sur, y con activistas (así los nombra), al respecto señala:

Las “Conversas del Mundo” consisten en largos diálogos entre mi persona y distintos intelectuales en cuya obra teórica identifiqué una fuerte presencia de las epistemologías del Sur o activistas conocidos por las luchas que emprenden contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. (ibíd. 263)

Mediante la oralidad y el diálogo, el conocimiento escrito pierde linealidad... durante el proceso de la oralización, el conocimiento se altera, dejando de lado la lógica retórica y la técnica propia de la escritura, y abriéndose, quizás con dificultad, a una lógica retórica “natural” que debe tener en cuenta el sentido común... en este proceso, el conocimiento teórico o científico adquiere una fuerte capacidad de persuasión, aunque pierda rigor según los protocolos metodológicos. (ibíd. 264-265)

Algunos ejemplos de conversas han sido con: D.L. Sheth Mogobe Ramose, Silvia Rivera Cusicanqui. En las Conversas del Mundo he intentado interrumpir la línea abismal de la filosofía en dos niveles: la división racial y la negociación o la invisibilidad de la diversidad interna... desmunumentalizar el conocimiento erudito puede derivarse de un proceso a través del cual un autor erudito promueve activamente el surgimiento de autores de otros tipos de conocimiento con representaciones alternativas del mundo. (ibíd. 269)

Existen muchos modos de promover la autoría cognitiva. Uno de ellos surge en el transcurso de otro proyecto que coordiné entre 1999 y 2001, subvencionado por la MacArthur Foundation y por Fundación Calouste Gulbenkian... movilizó a 69 científicos sociales... las entrevistas podían tener la duración de un día entero o incluso más... se publicaron en un libro titulado *As Vozes do Mundo* (2008) (ibíd. 271)

Dejo de lado lo que considera la caracterización del contenido de los activistas que tomaron en cuenta estos científicos y también el apartado

sobre los tipos de archivos que incluye, en uno de los capítulos y que aluden a la forma de monumentalizar el conocimiento. Aquí sólo comento, de manera general, lo que denomina la traducción intercultural e interpolítica:

Ocupa un lugar central en las epistemologías del Sur por ser un instrumento decisivo en los aprendizajes recíprocos entre grupos sociales oprimidos que, en diversas regiones y tiempos históricos, resisten y luchan contra las diferentes formas de dominación que sufren. La traducción intercultural es siempre una traducción interpolítica”. (ibíd. 289)¹⁷¹

El ejemplo más importante que da es Gandhi, de quien dice fue “un traductor intercultural asiduo y competente en la zona de contacto entre concepciones eurocéntricas y no eurocéntricas”. (ibíd. 298)

Para terminar, paso ahora a destacar una de sus conclusiones respecto al contexto que hizo posible la emergencia de las epistemologías del Sur:

las epistemologías del Sur no se limitan a prácticas institucionales. Combinan prácticas institucionales y prácticas extrainstitucionales... De hecho, son concebibles **prácticas híbridas** en las que lo institucional y lo extrainstitucional se interpretan... no se dejan polarizar o segmentar por dicotomías como revolución/reformismo o ruptura/continuidad... (pues) concluir que la radicalidad presupone un formato específico es un grave error. (ibíd. 342)

El contexto histórico, social y político que justificó la emergencia de las epistemologías del Sur. En el ámbito intelectual, estas no serían posibles sin dos propuestas que revolucionaron la pedagogía y las ciencias sociales a finales de la década de 1960 y a lo largo de la de 1970: la pedagogía del oprimido de

¹⁷¹ Considero el problema de la interpretación como fundamental en la relación de conocimiento entre sujetos, sin embargo, debido al carácter que Boaventura le da, solo me permito sugerir que quien se interese en la forma en que yo abordo la problemática de la interpretación en un proceso de investigación vea los cuadernos de metodología.

Paulo Freire y la investigación-acción participativa de Orlando Fals Borda (ibíd. 346)... ambas conciben la educación y el conocimiento como dos dimensiones indisociables de la política de liberación... articulación recíproca entre educación, conocimiento y libertad (ibíd. 348)

Los principios de la sociología de la liberación de Fals Borda y de la metodología de la investigación-acción participativa: compromiso, Objetividad y el ideal de servicio (ibíd., 352) ... por su parte Paulo Freire señala que en las fases de la investigación y “en todas las actividades participaran, como miembros del equipo investigador, los representantes populares. Sin embargo, el proceso de investigación pertenece al investigador... (y) existe el peligro de que las fases y secuencias controladas por el investigador se puedan convertir en una receta... Y la idea de vanguardia está muy presente en ambos autores”. (ibíd. 364)

Finalmente plantea su idea de universidad

Pluriversidad y la Subversidad... en la que los docentes o investigadores universitarios que participan en la subversidad necesitan someterse a un proceso de desaprendizaje pedagógico (ibíd. 388) ... Y señala que existen algunos ejemplos de universidades interculturales indígenas como la Universidad de la Tierra, unitierra, de Chiapas México, la Escola Nacional Florestan Fernandes, en Brasil; La Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo y la Universidad Trashumante de San Luis, en Argentina. Y la Universidad Popular de los Movimientos Sociales creada a propuesta de Boaventura en el Foro Social Mundial.

Al respecto sólo diré que las universidades yo las entiendo como **establecimientos de la Institución Educación** o mejor dicho de la Educación como establecimiento Institucional. Este punto lo dejo para otro momento, aunque es parte también del problema que aquí trato, de lo epistemológico. Por lo pronto, dejo hasta aquí este ejercicio de problematización y crítica del libro de Boaventura y le doy entrada a un texto que a manera de adenda incorporo, pues se trata de una reflexión crítica que

hace Panagiotis Doulos a propósito de algunas ideas de quien es considerado uno de los más importantes ensayistas del pensamiento crítico en américa latina hoy, y que también es considerado uno de los que mejor ha comunicado las aportaciones del pensamiento indígena al pensamiento crítico anticapitalista, me refiero a Raúl Zibechi, un compañero que sin duda es parte de los investigadores y periodistas que acompañan y participan en luchas sociales. Pero antes comparto en anexo lo que se le envió a Boaventura de Souza antes del diálogo o conversa, como él le dice a la discusión que tuvo con el Centro Social Ruptura de Guadalajara, México.

Anexo. Semblanza del CSR. Diálogo entre Boaventura De Souza Santos, el Centro Social Ruptura y el Seminario Movimientos de Resistencia. Sujetos y Prácticas¹⁷²

Guadalajara, Jalisco. México octubre 2013
Rafael Sandoval Álvarez

En estos últimos siete años, 2006-2013, se vivió en un contexto que configuró un escenario de guerra contrainsurgente generalizada para toda la población y particularmente intensificada para las comunidades, colectivos y personas que no aceptaron entrar en la agenda que el Estado y el capital marcaron en el terreno del sistema político con el proceso electoral y las reivindicaciones economicistas como lo más evidente.

Seguramente que la iniciativa político-organizativa de confrontación anticapitalista que planteó el EZLN con *La Otra Campaña* y el horizonte

¹⁷² Este es el documento que se le envió a Boaventura de Souza Santos, cuando solicito a través de Jorge Alonso tener un diálogo con el Centro Social Ruptura, durante su estancia en Guadalajara para su participación en La Cátedra Jorge Alonso del cieras-UdeG. La idea era que tuviera una base respecto de lo que hemos venido haciendo como CSR, pues según nos comunicó solo tenía referencias nuestras que lo convocaron a tener una conversación con los colectivos que conformamos el Centro Social.

que trazó *La VI Declaración de la Selva Lacandona* en 2005¹⁷³, hizo que la clase política se viera amenazada de tal manera que abrió con una guerra declarada que tiene como resultado cien mil muertos y veinticinco mil desaparecidos en estos siete años.

A partir del 2006, con el tipo de represión que el Estado infringió al pueblo de Atenco, además de acosar con retenes a *La Comisión Sexta del EZLN* que reanalizaba una gira por todo el país, provocó un repliegue del caminar de *La otra Campaña* y con ello se abrió una situación que obligo a que en todo el país, los adherentes a la Sexta siguieran caminando, de acuerdo con la medida que tomó el EZLN, en silencio y tomando por su iniciativa propia la forma de continuar la propuesta político-organizativa en cada localidad donde se encontraran. Así, se tomaron diferentes modos de transitar por este proceso en los últimos seis años.

En el caso de Jalisco, y en lo que corresponde a algunos de los colectivos y personas que asumimos la convocatoria de *La Otra Campaña*, optamos por crear un espacio de apoyo mutuo, desde el cual emitíamos un boletín interno¹⁷⁴ que nos permitía socializar nuestras ideas y compartir experiencias en la lucha de resistencia, además de coordinarnos para concretar el apoyo mutuo. A los pocos meses, en noviembre del 2007, optamos por constituir un espacio que nombramos como *Seminario Movimientos de Resistencia, Sujetos y Prácticas*, conscientes de que luego que decidió y anunció el EZLN caminar en silencio, y suspender su participación en las giras que venían realizando los comandantes y comandantas del ccri por todo el país, se interrumpía un proceso que iba creciendo, según nuestro parecer, pues con esta decisión se modificaban las condiciones del trabajo político de manera que ya no contábamos con la participación abierta y pública del principal convocante e inspirador de *La Otra Campaña*, el EZLN, por lo que no se garantizaba que hubiera quien tuviera la capacidad de consenso para tomar iniciativas y tampoco se había consolidado aún la experiencia de trabajo en común entre los adherentes de

¹⁷³ Es pertinente leer la Sexta Declaración pues, aunque haya pasado ya años sigue teniendo perspectiva como iniciativa político-organizativa. <http://enlacezapatista.EZLN.org.mx/sdsl-es/>

¹⁷⁴ Boletín *La voz de los otros*. Ver en <https://saccoyvanzetti.wordpress.com/page/12/>

La Otra Campaña como para garantizar la continuidad al ritmo y con la coherencia política que se venía dando. Era hora de mostrar la capacidad instalada de cada colectivo y persona para concretar, desde su localidad y su cotidianidad, el caminar en silencio debido a las condiciones de guerra contrainsurgente que se intensificaría.

Los colectivos y personas del Centro Social Ruptura, dicho en términos generales y sin puntualizar, promovimos diversos acontecimientos políticos en la perspectiva de generar resistencia al despojo y contra la represión, pero también como iniciativas político organizativas que propiciaron ejercicios de autonomía como proyecto, logramos una permanente reflexión que se tradujo en documentos de acción y combate, libros, tesis, análisis de coyuntura y testimonios de los compañeros y colectivos que participan.

Más aún, consecuentes con el espíritu de que no fuera una iniciativa de organización que nos articulara orgánicamente, logramos movernos como un espacio de lo colectivo, entre colectivos y personas singulares, de manera que cada uno participara de acuerdo con sus necesidades y capacidades, pero en apoyo mutuo. Mal que bien, sorteamos consecuentemente el no ser pragmáticos en la solidaridad, reaccionando a tiempo de deshacer cualquier tipo de solidaridad pragmática, la cuando se asomó dicha perspectiva instrumental.

Logramos permanecer en el respeto a la autonomía de cada colectivo y persona, se deshicieron las instancias de trabajo coordinado que coyunturalmente creamos para enfrentar situaciones concretas (Foro del Despojo, el primero en 2007, no el que está en curso ahora en 2012-13; Foro contra la Represión en 2009, etc.), así las deshicimos cuando éstas cumplieron con su necesidad o cuando no fuimos capaces de darles continuidad, pero ninguna iniciativa la mantuvimos de manera infructuosa, para evitar que desembocaran en alguna estructura orgánica o de articulación que encubriera la forma de hacer política organizativa instrumental.

Uno de los objetivos fue crear un espacio articulador de reflexiones y luchas a partir de trabajar-problematizar una cuestión central: “pensar desde el sujeto”. Por lo tanto, una de las preguntas que ha estado presente

en casi todas las reuniones, y que ha servido como eje de los intercambios, debates y discusiones, ha sido precisamente *¿qué significa pensar desde el sujeto?* Las implicaciones de esta pregunta nos han llevado a debatir sobre aspectos no sólo ético-políticos, epistémico-metodológico y teóricos, sino fundamentalmente prácticos. En este sentido, ha estado presente la exigencia de reflexionar sobre el decir y hacer propios y la necesidad de la autocrítica como elementos indispensables del ejercicio cotidiano del pensar-hacer.

En segundo lugar, se señala que el análisis que realizábamos debería considerar cuatro ejes de discusión, propuestos desde un inicio para el trabajo del Seminario:

- 1) La problemática de la autonomía vs. el poder estatal y la democracia liberal;
- 2) La problemática que enfrentan los movimientos de resistencia anticapitalista y los llamados movimientos sociales de la izquierda frente a los llamados gobiernos progresistas;
- 3) El problema de reconocer las formas de hacer política y, cómo y desde dónde se hace la resistencia y la lucha anticapitalista, y
- 4) Cómo hacer análisis de los movimientos sociales desde la perspectiva de los sujetos que los constituyen.

De lo cual se han derivado un conjunto de problemáticas que han permitido el debate y el intercambio a partir tanto de las exposiciones de las experiencias político-organizativas y reflexivas de los colectivos, luchas, movimientos y resistencias, así como del contenido y las diversas formas de abordaje (epistémico-metodológico-teórico) de los documentos propuestos en cada una de las sesiones, y se mencionan algunas de esas problemáticas considerando que al menos una parte de ellas podría constituirse en un componente de la futura agenda de trabajo y discusión del Seminario para el 2009¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Para no enumerarlas todas remito al documento enviado el 12 de diciembre de 2008.

En el seminario ha habido tensiones y la discusión ha sido dura en los momentos en los que se ha sentido que se desviaba de los objetivos (por ejemplo, para evitar que se academizara, o que se convirtiera en un “dador de línea”, o que unos coordinaran a otros). Muchos han tratado de cumplir con el espacio de discusión, problematización, crítica y autocrítica, reflexionando sobre la pregunta central: ¿cómo pensar desde la perspectiva del sujeto? Pero ¿se puede asumir esta perspectiva sin ser parte del sujeto que se analiza?: NO. Una cualidad fundamental es que el Centro Social y el Seminario ha sido un espacio de encuentro para la discusión y la formación entre todos. Otra es la posibilidad de discutir sobre las implicaciones de construir un programa nacional de lucha.

Algunas de las tareas realizadas cotidianamente:

- El apoyo mutuo y la solidaridad entre los compañeros y colectivos del Centro Social Ruptura y participantes en el Seminario.
- El diálogo y la vinculación con otros compañeros y colectivos para tareas en común: crónica de la lucha, solidaridad ante la represión, discusión política, etc.
- La Crónica de la Lucha que conlleva construir la metodología desde la perspectiva del sujeto.
- La página web Autonomía y Emancipación
- Los libros y Folletos editados por la cooperativa Cuadernos de la Resistencia, luego convertida en Grietas Editores. <http://grietaseditores.wordpress.com/>
- El debate crítico en los espacios donde nos encontramos cotidianamente.
- La formación y estudio desde la perspectiva del sujeto donde estamos implicados y la práctica de la autorreflexión autocrítica sobre nuestra práctica y las formas de hacer política: en las que los desafíos trascendentes están en la perspectiva de construir con nuevas formas de hacer política, crear resonancia y enlaces entre sujetos anticapitalistas, lo que implica pensar desde los espacios y tiempos de encuentro de los

colectivos y personas donde se vive su cotidianidad en la resistencia y lucha por una vida digna; lo que implica ser instituyentes de espacios y tiempos de resistencia y lucha, al margen del Estado y el capital.

- Foro-Debate mensual con temas, por ejemplo: “Más allá del Estado y el Capital”. “El pueblo que desobedece y movimientos de revuelta que están irrumpiendo por todo el mundo”; “Resistencias indígenas en la región de occidente durante la colonia”; “experiencias sobre el *hazlo tú mismo* y autogestión en Guadalajara”, entre otros.
- Exposición graficas Mensuales
- “El Taller de producción de contenidos”, del colectivo de periodistas independientes.
- Etc.

Adenda. Notas preliminares y reflexiones críticas sobre
«El pensamiento crítico ante los desafíos de abajo», de Raúl Zibechi
Panagiotis Doulos¹⁷⁶

1

En muchos ensayos del pensamiento crítico de la izquierda el concepto de la vida parece ser protagonista. Más precisamente, en varios ensayos como de Zibechi (2020)¹⁷⁷ aparece el circuito binario vida (concreto) contra el capitalismo (abstracto). De tal manera que las nuevas subjetividades de lucha como las indias y las mujeres tienen una relación intrínseca con la naturaleza y la vida (Zibechi, 2020: 27-28). Lo que de modo cuasi automático transforma estas subjetividades en entidades externas al capital y sus modos de dominación (colonización).

2

De ahí surge una lógica que las subjetividades indias están caracterizadas por lo comunitario lo que es un “modo de reproducción de la vida”. Zibechi (2020: 30) menciona que:

¹⁷⁶ Tomado de <http://comunizar.com.ar/notas-preliminares-reflexiones-criticas/>

¹⁷⁷ Ver Raúl Zibechi, (2020), *El pensamiento crítico ante los desafíos de abajo*.

La comunidad son los trabajos colectivos, que son los que aseguran la reproducción de la vida, cuestión que las cosas por sí mismas no pueden hacer. Estamos ante el conflicto entre la vida (y su reproducción) y la cosificación/abstracción de las relaciones sociales, que ha llevado a muchos a pensar que el Buen Vivir gira en torno a tener más objetos o a generalizar la propiedad colectiva

Sin embargo, aquí sale un primer problema. Zibechi percibe las ideas de la naturaleza y la vida como puras abstracciones. El capitalismo se vuelve como una fuerza que amenaza la vida. Aunque Zibechi invita pensar todo el tiempo desde lo particular, termina justificando su argumento en puras abstracciones. Algo que supuestamente acusa que hace el pensamiento colonial. Como argumenta Sahlins¹⁷⁸ es bastante ingenuo hablar por la vida en términos abstractos. Cada formación social es un modo de reproducción de vida definido históricamente. Es decir, el capitalismo es también un modo de reproducción de vida históricamente definido. Una vida definida por los entramados de poder históricamente determinados que caracterizan la formación social. Las necesidades sociales no son solamente biológicas —a priori determinadas por la naturaleza— sino al mismo tiempo históricas. El concepto de valor de uso en Marx —aunque con muchas contradicciones— no es algo emancipatorio en sí sino revela que las necesidades sociales tienen un aspecto cultural (histórico y moral en términos de Marx). En otras palabras, si hablamos de que la comunidad es un modo de reproducción de la *Vida* caemos en una abstracción de las relaciones sociales que fetichiza lo particular y, estas perspectivas parecer ser orgullosas por eso.

3

Otro aspecto que es importante es este de trabajo. Lo comunitario por Zibechi parece ser determinado por el trabajo colectivo. Aparentemente,

¹⁷⁸ Ver Sahlins M. (1988). *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Editorial Gedisa.

alguien puede argumentar que lo comunitario es la recuperación de *hacer concreto* en contra y más allá de la abstracción de las relaciones sociales. Pero Zibechi no sigue una perspectiva como la de Holloway o la de Postone¹⁷⁹ sobre la especificidad de trabajo en el capitalismo. Zibechi parece tener una perspectiva tradicional de trabajo. Aunque critica el marxismo ortodoxo por eurocéntrico,¹⁸⁰ su perspectiva no escapa de una lógica de marxismo tradicional en el que el trabajo, como un concepto transhistórico e indiferenciado, es el punto fundamental por cualquier forma de organización social. Como argumenta Sahlins cuando el materialismo histórico —especialmente en la antropología— analizaba las sociedades con base la organización de trabajo no hacía otra cosa que reproducir el imaginario capitalista, en el que la actividad humana está organizada en cualquier formación social bajo la lógica utilitarista y la razón práctica. En otras palabras, parece que para Zibechi la racionalidad instrumental está presente en cualquier formación social independiente de su modo de existencia particular. Finalmente, lo que critica al marxismo ortodoxo lo reproduce: interpreta lo *indio* como una entidad abstracta a través de la racionalidad utilitarista que caracteriza el imaginario occidental.

4

También, mientras critica la perspectiva eurocéntrica impone la teoría sobre la praxis, retomando las luchas indígenas argumenta que:

... tanto Moisés como Reinaga reflexionan sobre su experiencia de vida, no

¹⁷⁹ Aunque Holloway y Postone están de acuerdo sobre la importancia de doble carácter de trabajo sin embargo hay grandes diferencias en sus análisis sobre la obra marxiana. Ver Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*. Madrid, Spain: El Viejo Topo y Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. Madrid: Marcial Pons. Ediciones Jurídicas y Sociales, S.A.

¹⁸⁰ Sin duda, el marxismo ortodoxo es “eurocéntrico” y parece que Zibechi lo toma como *paradigma* para su crítica al llamado pensamiento crítico. Sin embargo, marxismo no es sólo el marxismo ortodoxo y el “pensamiento crítico” no se puede reducir solamente al marxismo, y especialmente al marxismo tradicional.

toman ideas de libros y las “bajan” a la realidad, sino que buscan sistematizar lo que hacen los pueblos, en lucha por su reproducción como pueblos (Zibechi, 2020: 29)

De este modo, para Zibechi la teoría no es otra cosa que un modo abstracto de aparición de la realidad. Su propuesta es pensar desde la experiencia de la vida (como una vida no-definida histórica y socialmente). La praxis toma un carácter inmediato como los sujetos que la representan. Esto tiene que ver que la *subjetividad india* como personificación de la naturaleza y la vida parece ser una entidad externa al capitalismo. Es decir que mantiene una esencia fuera de las mediaciones que constituyen el entramado de poder capitalista.¹⁸¹ Pero la demanda por la praxis inmediata no es otra cosa que la glorificación de la racionalidad utilitarista que Zibechi intenta aparentemente criticar. El capitalismo, aunque es un proceso violento de abstracción de las relaciones sociales glorifica la praxis inmediata determinada por el espíritu utilitarista. La subjetividad burguesa tiene como ídolo el rechazo de la teoría. Ama la praxis pura. El empirismo vulgar siempre fue el castillo de pensamiento positivista que caracteriza el “pensamiento occidental”.¹⁸² Zibechi, otra vez más, mientras intenta criticar el eurocentrismo lo reproduce glorificándolo.

5

El fetichismo de lo concreto aquí está presente. La comunidad, el trabajo, la mujer, la vida y la naturaleza se presentan como una constelación particular en contra de capitalismo. Mientras olvida que la territorialización

¹⁸¹ Sobre la subjetividad india como una subjetividad no pura, también ver el artículo de Dania López Córdova, Boris Marañón Pimente (2020), *Descolonialidad del poder, crisis del “Progreso” “Desarrollo” y emergencia de los Buenos vivires como nuevo horizonte de sentido histórico en América Latina*: <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1293>

¹⁸² Sin embargo, el llamado pensamiento occidental no es algo homogéneo. Todo lo contrario, es un devenir contradictorio con muchas tensiones mediado por el antagonismo social. Sobre este asunto, ver Holloway (2020), *¿Todavía hay debates?*

de las relaciones sociales es parte la violencia constituyente de las relaciones capitalistas. Su propuesta de hacer una teoría anticapitalista *desde-de*.

En este período de crisis sistémica y civilizatoria, tenemos en América Latina la necesidad imperiosa de inspirarnos en los movimientos feministas y de los pueblos originarios para intentar superar los límites del pensamiento crítico eurocéntrico heredado (Zibechi 2020: 36).

Sin embargo, a pesar de sus intentos honestos de separarse de la tradición de pensamiento crítico eurocéntrico la reproduce invirtiéndola. La pregunta no es solamente pensar desde de América Latina, Asia, África y/o los Balcanes, sino que reflexionar como las luchas locales forman líneas de fuga que generan interconexiones entre ellas en nivel global contra la máquina capitalista. El racismo, el patriarcado y la clase son formas de la violencia que constituye el entramado de poder del capitalismo.

6

Sin duda, las luchas indígenas y las luchas de mujeres¹⁸³ son importantes para frenar la barbarie capitalista. Y tienen su dialéctica de lo particular y lo universal. Ambas son líneas de fuga en contra de las diagramatizaciones de poder de la *máquina de guerra caníbal*¹⁸⁴. Sin embargo, aunque las líneas de fuga o las resistencias son las determinaciones primarias de devenir social, siguiendo Deleuze,¹⁸⁵ no dejan ser esquizofrénicas y contradictorias. El intento de Zibechi de resurgir la idea de un *Sujeto* sigue la angustia de marxismo tradicional eurocéntrico de restaurar una perspectiva mesiánica de un sujeto elegido de la historia.

¹⁸³ Sobre una interpretación de la lucha de mujeres ver *Elia María del Carmen Méndez García, Raquel Gutiérrez Aguilar (2020), Organización de la experiencia en la política de la diferencia femenina/feminista*: <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1365>

¹⁸⁴ Sobre el concepto de la máquina de guerra caníbal, ver Whitehead, N. L. (2013). Hambre divina: La máquina de guerra caníbal. *Mundo Amazónico*, 4, 7-30.

¹⁸⁵ Deleuze, G. (1995). Deseo y placer. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 23, 12-20.

La imagen que da Zibechi por la subjetividad indígena es esta de «buen salvaje» que no es contaminada por el capitalismo. Sin embargo, esta imagen de «buen salvaje» que es más cercano a la naturaleza que el sujeto occidental es precisamente el discurso invertido de una antropología colonialista (especialmente la victoriana). Zibechi tratando de argumentar que las comunidades indígenas son entidades fuera del capitalismo (¿pre-capitalistas?) pinta lo indígena como una entidad homogénea y abstracta. Es decir, presupone una esencia común que constituye la identidad indígena. Por un lado, esta perspectiva es metafísica que reproduce una lógica colonial que todos estos grupos étnicos comparten una esencia común que construye una identidad abstracta que representa lo no-occidental. Olvidando, al mismo tiempo, que la propia identidad abstracta de lo indígena como una subjetividad homogénea y «precapitalista», el buen salvaje, es producto de pensamiento colonial en sus raíces más oscuras.¹⁸⁶ En pocas palabras, Zibechi reproduce una perspectiva romántica que no tiene consciencia de sus consecuencias políticas.

Lo que sigue el ritmo de la hambruna divina para la acumulación de riqueza de poder de la máquina capitalista se considera progreso. Por eso se considera salvaje lo que se clasifica “fuera” de los diagramas de poder capitalista. La lucha de los Orang Asli en Malasia, una tribu nómada con una forma de organización igualitaria para sobrevivir al ataque de capitalismo,¹⁸⁷ es un ejemplo de cómo la clasificación de lo “salvaje” es sinónimo de la figura de *homo sacer*. Ya sea en las selvas de Asia y América Latina o las calles oscuras de Metrópolis, las “salvajes” son los cuerpos matables generados por la propia dinámica del dominio capitalista. He ahí, la pro-

¹⁸⁶ Una frase que no puedo olvidar es la frase de Diana Riboli que «la antropología tiene muchos esqueletos en su clóset» cuando nos hablaba por la necesidad de una antropología crítica.

¹⁸⁷ Ver, Tacey, I., & Riboli, D. (2014). Violence, fear and anti-violence: the Batek of Peninsular Malaysia. *Journal of Aggression, Conflict and Peace Research*, 6(4), 203-215.

pia dialéctica de capitalismo es que su modo definido de la reproducción de la vida está mediado por la economía de muerte. La cuestión no es como frenar la máquina capitalista sino como desarmarla. Y eso implica romper primero las fronteras materiales e imaginarias que el mundo capitalista impone como una normalidad violenta.

@Comunizar, octubre 2020

Capítulo 6.

La perspectiva metodológica de la Co-Labor¹⁸⁸

En todo procedimiento de investigación, como parte del proceso de producción de conocimiento, subyace un problema concreto, independientemente de si se reconoce o no; también siempre hay un sujeto que en el despliegue de su hacer genera lo que deviene en la problemática de conocimiento, independientemente de si logra mostrarse en la configuración de la forma de hacer la investigación y en la forma en que se da cuenta de la problemática que se quiere conocer, pues lograrlo implica cierta capacidad de reflexividad, de conciencia histórica y de conciencia epistémica.

Pero regularmente en los proyectos de investigaciones y en el procedimiento investigativo se observan dos cuestiones: el sujeto de estudio se

¹⁸⁸ Este texto fue escrito a propósito de mi participación en el Seminario Internacional Permanente “Conocimiento, Poder y Prácticas Políticas”, en el que se discutieron los textos que conformarían una obra colectiva en tres volúmenes dedicados a recuperar las prácticas de investigación de la perspectiva metodológica de *colabor*. En este texto hago una discusión crítica específicamente con algunas de las autoras que participaron en este seminario. Para su publicación en este libro, adecúe el texto haciendo referencia a los textos que finalmente se convirtieron en capítulos del primer tomo de la obra *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Leyva Solano, Xochitl, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, et al. Co-editores de la primera edición impresa en 2015: Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, Proyecto ALICE, Programa Democracia y Transformación Global, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Talleres Paradigmas Emancipatorios-GALFISA.

encubre, se oculta o de plano se niega y, segundo, no se logra plantear la problemática de investigación en tanto no se configura suficientemente el problema de dicha investigación, de manera que no se da cuenta suficientemente de la complejidad del hacer del sujeto que despliega dicha problemática que se pretende conocer.

Lo mismo sucede cuando se plantea reconocer el lugar desde donde se hace dicha práctica de conocimiento, es decir, tomando la responsabilidad ética y epistémica como sujeto que constituye o no parte de esa pluralidad de sujetos que configura al Sujeto que se estudia en la investigación; es decir, cómo se asume el posicionamiento, con conciencia o no, del contexto generado por los propios sujetos.

En ese sentido, es necesaria la exigencia de reconocer cómo la dimensión subjetiva está implicada en el proceso de investigación, para lo cual es fundamental caer en cuenta del proceso de reflexividad que se realiza, la postura política que como sujetos asumimos y prevalece en la representación manifiesta de un discurso y una práctica, así como las contradicciones y ambigüedades de ello. Advertir pues que nuestro posicionamiento epistémico, ético y político no se puede concebir sin estas manifestaciones de la subjetividad.

Con respecto a una problematización crítica más amplia, con ejemplos de todos los autores de la obra, se puede leer en “El debate con la perspectiva metodológica de Co-labor”. Escrito por Jorge Alonso, Rafael Sandoval, Rocío Salcido y Mónica Gallegos. En *Pensamiento crítico, sujeto y autonomía*. Rafael Sandoval y Jorge Alonso (editores). Ed. Cátedra Jorge Alonso del cieras occidente. México, 2015. Y también se puede leer el epílogo de mi autoría en el tomo tres de esta obra, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras (Tomo III)*. Leyva Solano, Xochitl, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval et al. (2018 [2015]). México, Co-editores de la primera edición impresa en 2015: Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, Proyecto ALICE, Programa Democracia y Transformación Global, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Talleres Paradigmas Emancipatorios-GALFISA.

¿Conocimientos activistas y conocimientos académicos?

Existen experiencias de colectivos de investigadores en las que se plantea, dar cuenta de la “producción de posiciones de sujeto y subjetividades” como exigencia para distinguir entre “conocimientos activistas y académicos”.¹⁸⁹ Respecto de esto habría que preguntarse si por que un militante político o un(a) luchador(a) social, no cuenta con estudios institucionalizados de posgrado habría que considerar que su conocimiento es activista, y si en verdad será tan diferente a la forma de construir conocimiento académico. La pregunta es un reto en el sentido de saber si hay muchas diferencias en la forma en que estamos educados, acostumbrados, escolarizados, e incluso si tendremos usos y hábitos muy diferentes en las formas de pensar, investigar, reflexionar, o si sólo se acentúan y se hacen esquemáticos y sobre todo si adquieren un estatus de ciencia quienes adoptan formas de investigar que se adaptan a las reglas academicistas y positivistas o estructural-funcionalistas que dominan en la mayoría de los posgrados universitarios.

Con todo, sigue pareciendo fundamental reconocer el *desde donde* se conoce, *para qué* y *para quienes*, pues son elementos que están implicados de por sí, se sea consciente de ello o no, se tenga o no escolaridad reconocida por instituciones de educación de los diferentes niveles, se sea o no militante político, aunque hay que insistir en que siempre se tiene una postura política, aunque se sea ignorante de ello. Lo fundamental está en tener o no la capacidad de pensar, lo cual exige reconocer las potencialidades de lo *todavía-no*-presente en el conocimiento heredado, lo cual implica el despliegue del imaginario y la reflexividad crítica. Tres elementos que no se encuentran considerados en la mayoría de las expe-

¹⁸⁹ Ver Capítulo 23 de Xochitl Leyva Solano “¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política”, en *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*. Leyva, X. J. R. A. Hernández, A. Escobar, A. Köhler. En adelante, a menos que se indique otra autora, estaré haciendo referencia a este capítulo y otros de la propia autoría de Leyva en la misma obra.

riencias de colectivos que pretenden hacer investigación ya sea académica o militante y activista.

Tal vez debamos contemplar un problema de la subjetividad que está siempre presente sobre todo en aquellos que han adoptado como profesión la investigación académica, pues se trata de un elemento que regularmente interfiere en la relación de conocimiento entre sujetos de cualquier tipo, a pesar de creer que hay muchas diferencias, más allá de los procedimientos técnicos que se exigen en la academia; me refiero al problema de la necesidad de reconocimiento que tienen los sujetos que investigan, que luego se convierte-pervierte en necesidad de prestigio, ya sea como búsqueda de prestigio revolucionario, académico, o cualquier tipo de prestigio; de manera que se convierte en un problema el que la necesidad de reconocimiento que como sujetos “necesitamos”, sobre todo si nos reconocemos como contradictorios y ambiguos, y que en un contexto de relación social dominante como es el capitalismo, los valores están investidos por la competencia, el individualismo, la propiedad privada, que condicionan la perversión de la práctica de los saberes y el conocimiento.

En este sentido, el problema del reconocimiento de la práctica teórica o investigativa está presente en la propia subjetividad y juega de manera condicionante dependiendo del contexto social desde donde se manifiesta. En este sentido, habría que considerar que el conocimiento, cualesquiera sean la calificación que le demos, activista, académico, etc., no es el mismo, depende de si se produce en una situación donde sea parte de lo instituido, es decir, en un contexto donde privan los valores de la relación social que instituye el tipo dirigentes-ejecutantes, o si se da en un contexto instituyente. Cabe decir que esta diferencia no depende de un mero discurso o de si se está o no en la academia o en un colectivo independiente, pues de igual manera, en cualquiera de esos espacios, se puede reproducir la teoría heredada lo mismo que la ignorancia de cómo está implicada cada una de las dimensiones de la subjetividad.

Por supuesto que podemos decir que hay experiencias donde la lucha y resistencia a la dominación y sus valores se está desplegando no sólo con rebeldía, sino también creando otro tipo de *sentido de la vida* en el que

la necesidad de reconocimiento emana de la satisfacción de necesidades y deseos concretos y básicos. Pero el problema anterior se articula con el *desde donde, para quien, y contra quién* se investiga y produce conocimiento, y si se hace en condiciones de criticar, cuestionar y problematizar, en la perspectiva de un horizonte histórico de emancipación y autonomía; y ya no más de supuestas necesidades que inventa el mercado para el consumo de mercancías fetiches, y donde se rechaza la relación dirigentes-ejecutantes, o bien en una relación de perversión donde se encubre la relación de dependencia y subordinación en un proceso de conocimiento que sólo en apariencia pretende ser en colectivo.

A la pregunta de ¿Conocimientos activistas y conocimientos académicos? Habría que confrontar otra pregunta ¿Qué implica el pensar epistémico que reconoce todas las dimensiones de la subjetividad? O más específicamente, para ir desglosando la idea, que implica la capacidad de cuestionar, criticar y problematizar de manera permanente, de tal modo que se convierta en una necesidad básica de la dialéctica negativa, pues se trata de producción de conocimiento y no de tener o no tener la verdad con respecto a lo real, sino *desde donde, para que y contra quien* se quiere crear conocimiento, de lo cual depende el cómo hacerlo; es decir; con las *formas de hacer* conocimiento que, si son siempre instituyentes y no se institucionalizan, permiten aceptar que la necesidad de realidad es una construcción de sujetos que nunca está dada de una vez y para siempre, pues la realidad está siempre instituyéndose.

Creo que esta problemática tiene que ver con la concepción que se tiene del individuo social (subrayo lo de social). Y llamo la atención sobre el precepto que sostienen algunos autores de la perspectiva que se autodenomina de Co-labor en las formas de hacer investigación, ello en el sentido de que para entender el origen de las tensiones en el contexto de las críticas entre la academia y el activismo se plantean una pregunta “¿más allá de los individuos y de las coyunturas cuáles son las causas históricas y sistémicas que nos ayudan a entender el origen de dichas tensiones?” (Leyva; *ibíd.*). A la cual se puede plantear otra pregunta ¿Hay algo más allá de los individuos sociales, es decir, existe algo en la historia y el siste-

ma social que no haya sido producido por los sujetos sociales, es decir la pluralidad de sujetos singulares y colectivos?

Esta segunda pregunta intenta volver al problema del factor subjetivo como condicionante en última instancia, es decir el sujeto social (“individuos” sociales y colectivos, prefiero conceptuar como sujetos singulares y colectivos) como producente y producto de la realidad social al mismo tiempo y desde un principio, la realidad psíquica y la realidad histórica; de manera que pensar en “*causas históricas y sistémica*” niega al sujeto como producente en tanto se ofrece como condicionantes las causas históricas y sistémicas, lo cual sugiere quedarse encerrado en una lógica estructural-funcionalista.

Ahora bien, algunos autores de la perspectiva de la Co-labor, plantean que el “desde donde se produce el conocimiento activista político o militante” ... es “desde los movimientos, las organizaciones, las redes, las redes de movimientos” de manera que se establece un *desde donde* con respecto a establecimientos de instituciones concretas, independientemente de que se alude a formas de organización, a menos que se advierta que se trata de sujetos sociales no instituidos sino en permanente movimiento instituyente, sin embargo, con eso de antisistémicos se reduce la problemática a una lógica instrumental de sistemas.

Ahora bien, si se tratara de pensar en un movimiento que reconoce la temporalidad discontinua de la historia y ello precisamente porque es una historia mirada desde la subjetividad que la produce y no de causas sistémicas, igualmente tendríamos que tener como referente a los sujetos sociales, pues las organizaciones, redes de movimientos, etc., son el despliegue del hacer de dichos sujetos y no es en causas o efectos organizativos a donde se reduce el problema de saber el *desde donde y contra quien* se hace lo que se hace. Es decir, no se trata de movimientos modernos, contemporáneos, nuevos, etc., sino de sujetos sociales donde el tiempo y el espacio es también despliegue de su subjetividad.

Por otra parte, cuando se utiliza el concepto de “*espacios intersticiales*”, para pensar el espacio de los procesos de coproducción de conocimientos, y se alude como ejemplo al Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, se habla de “*Intersticios de las convergencias políticas*” y con ello se

alude a su vez a foros, encuentros, coloquios, talleres, seminarios, reuniones, etc., entre sujetos diferentes donde se destaca el conocimiento crítico. Sin embargo, pensar en estos como espacios e intersticios donde convergen los sujetos, podría dar cuenta de una serie de dispositivos que facilitan la co-producción de conocimiento, pero eso no depende sólo de la forma de hacer dicho dispositivo espacial y organizativo, sino que implica que ese *desde donde* sea desde la crítica, el cuestionamiento permanente y la problematización propias de una perspectiva epistémica y política anticapitalista y antiestatista, y ello no solo es una cuestión declarativa. Al respecto, considero, desde la postura y la actitud epistémico-metodológica y ético-política que sustento, con base en que no se puede pensar epistémicamente de manera descontextuada, de modo que es en el contexto capitalista *desde donde* estamos colocados, lo cual exige advertir y dejar en claro el *contra que* y *contra quienes* y no sólo el *desde donde* y *para que* se produce el conocimiento.

Estos mismos autores de la perspectiva de co-labor destacan la conformación de espacios de relaciones de conocimiento (encuentros, etc.) como espacios de comunidades de aprendizaje que me recuerda la idea que Gabriel Cámara¹⁹⁰ quien ha escrito varios libros sobre las formas de hacer Comunidad de Aprendizaje, en la que aprecia como todos somos capaces de aprender y enseñar, pero también la idea de Comunidad de Consenso que Lenkersdorf reconoce en las relaciones sociales de los Tojolabales como forma de hacer y pensar, es decir conocer. Creo que aquí hay una veta muy importante, poco explorada, para entender otra forma de producir conocimiento.

Con respecto a los intersticios donde convergen diferentes sujetos, Leyva precisa una serie de elementos para reconocer cómo se dan los conocimientos

conocimientos otros producidos desde esos intersticios convergenciales: se construyen dentro de las dinámicas propias de los movimientos... en permanente construc-

¹⁹⁰ Ver Gabriel Cámara, *Comunidad de aprendizaje*. Siglo XXI editores. México. 2004

ción... se producen colectivamente e interseccionalmente... en más de una lógica, en más de una gramática, lenguaje y lengua... reflexión colectiva sobre el propio proceso de coproducción¹⁹¹ de conocimiento... que en varios casos sólo se puede llegar a conocer a profundidad a través de ser parte del proceso de producción del que emerge.

Si atendemos específicamente lo que señala respecto a que sólo si se es parte del proceso de producción de conocimiento se puede llegar a conocer a profundidad, lo cual entiendo tiene como base el ser coproductor, en co-labor pues, es decir si se participa del proceso de producir conocimiento. A este planteamiento que considero tiene un carácter de precepto o principio epistémico-metodológico, me permito hacer un cuestionamiento problemático: se puede ser parte de un proceso de conocimiento pero será diferente si quienes participan son parte del sujeto y el problema de investigación o si sólo participan, por ejemplo, en facilitar o dirigir un dispositivo del cual se pueda extraer un conocimiento que tienen y viven quienes son parte del problema y el sujeto que se investiga; y en esto no está en cuestión ni en duda que quien co-labora con el sujeto que se quiere conocer a través de la sistematización de situaciones, incluso en solidaridad con la lucha y la vida que dicho sujeto está llevando, tampoco se trata de si hay el prejuicio de que exista mala intención o que pretenda sólo hacer un proceso de extractivismo cognitivo. Lo que está en cuestión es cómo se reconoce y cómo es que en un proceso de investigación de coproducción de conocimiento se reconoce que todos los sujetos que participan en dicha investigación pueden ser y son estrategias de su propia metodología de investigación y cómo confluyen sus diferentes interpretaciones respecto de la problemática que se investiga y conoce, o si, por el contrario se cae en promover que se homogenice, bajo un dispositivo de investigación específico, pues como se afirma, el dispositivo tiene como base la convergencia en los intersticios en los que, supongo confluyen, los diferentes sujetos que intervienen en la coproducción de conocimiento.

¹⁹¹ Las negritas son mías

En síntesis, el problema es dar cuenta de las formas de hacer investigación, de las que emana la producción de conocimiento y cuáles son las tareas específicas de quienes saben, escriben, interpretan, etc., dicho conocimiento; o si se trata sólo de una suma de diferentes saberes y conocimientos de los diferentes sujetos implicados en el dispositivo de investigación que se denomina co-labor y coproducción de conocimiento. Y este cuestionamiento no es en abstracto, pues en la misma obra en cuestión se ejemplifica, entre otros, con el Foro Social Mundial, que al menos en el caso de la pluralidad de sujetos colectivos y singulares que conforman, que colaboran y que han estado escribiendo en el Foro Social Mundial situado en Jalisco, México, se reivindica como un movimiento de movimientos y una red de redes, y es evidente que si tiene mucho de movimiento, pero de movimiento de *sociedad del espectáculo* de partidos, ONG'S y académicos que en sus formas de hacer política prevalece la realpolitik. Esto lo señalo con un ejemplo concreto de quienes, desde el espacio cotidiano donde me encuentro se reivindican como parte del Foro Social Mundial, pero son muchos los casos que se pueden ejemplificar en todo el mundo con esta misma forma de hacer política e investigación.

Entonces, me pregunto si será necesario que se especifique en donde si es válido el precepto de la co-labor y la coproducción de conocimiento y en cuales intersticios y convergencias si se cumple con eso de “*se construyen dentro de las dinámicas propias de los movimientos... en permanente construcción... se producen colectivamente e interseccionalmente... en más de una lógica, en más de una gramática, lenguaje y lengua... reflexión colectiva sobre el propio proceso de coproducción*”

Además, me pregunto si en todo ello se contemplan las contradicciones que se dan entre los sujetos que lo producen, por supuesto en el caso que sí existan. Pero también se dan otros ejemplos, como bien se plantea por Leyva con respecto al zapatismo: “el neozapatismo fue fundamental para **destapar**” en muchos sujetos “un proceso de búsqueda de descolonialidad del saber y del ser. Sin embargo, la forma de lenguaje y la gramática que usa Leyva para nombrar la experiencia de conocimiento de los zapatistas, no veo que corresponda con sus propias formas de nombrar que utilizan los zapatistas, valga como ejemplo decir que los conceptos de

“búsqueda de descolonialidad del saber y del ser” no corresponden con el lenguaje y la perspectiva epistémica y política de los zapatistas. Al menos eso considero, pero está a discusión y faltaría saber que opinan los propios zapatistas, cuando en su momento den su propia interpretación.

No tengo dudas a propósito de los zapatistas, considero que aportan la experiencia de sujetos que han irrumpido e inaugurado otras formas de hacer teoría, le han llamado de diferentes maneras, entre ellas La Otra Teoría, como forma de deslindarse de la forma de producir conocimiento con perspectiva de dominio y despojo. Con todo, *la otra teoría y la otra política desde abajo y a la izquierda*,¹⁹² es un texto que deja claro que es un conocimiento que está *dándose* con contradicciones y ambigüedades y considero que éste es un matiz que se tiene que abordar como un elemento clave para pensar en *la otra teoría y la otra política*, entendidas como un embrión de otras formas de hacer conocimiento, más allá de los márgenes de la producción de conocimiento académico, en las que el método zapatista de conocimiento, como ellos lo han dicho, es el del *caminar preguntando*, que se plantean como núcleo central de su metodología para el hacer y el pensar, derivado de su episteme y su ética de sujetos que niegan la negación de que han sido objeto por quinientos años de dominación capitalista. Es decir, un “intersticio” (para usar el concepto de Leyva) del hacer y pensar de los sujetos en sus contradicciones del que depende el proceso de reflexividad.

Leyva sugiere reconocer a los sujetos como *sujetos híbridos intersticiales* (mezclados, cruzados, heterogéneos, combinados, mixtos, etc.), entonces cuando se pregunta respecto de *¿cómo estamos construyendo el conocimiento afuera y dentro del movimiento neozapatista?*, plantea un problema en el ámbito epistémico-metodológico que se refiere al lugar del método en

¹⁹² Ver Sub Marcos “*Siete pensamientos en mayo del 2003*”, publicado por la revista Rebeldía, en su número correspondiente a mayo de 2003. También se puede leer “*Ni el Centro ni la Periferia. I.- Arriba, pensar el blanco. La geografía y el calendario de la teoría*”. En <https://enlacezapatista.EZLN.org.mx/2007/12/13/conferencia-del-dia-13-de-diciembre-a-las-900-am/>

Y ¿Otra Teoría? En <https://enlacezapatista.EZLN.org.mx/2006/03/22/encuentro-con-intelectuales-guadalajara-21-de-marzo/>

el proceso de conocimiento. En este sentido, tal vez convendría apreciar cómo los zapatistas piensan desde sus formas de hacer política, desde su proyecto de autonomía que experimentan desde hace varios años, de manera que no estamos hablando de proyectos sin sujeto ni de sujetos sin proyecto, lo cual nos exige reconocer cómo las **tensiones epistémicas y políticas** se manifiestan en la necesidad de reconocimiento del hacer y pensar del sujeto concreto y no en abstracto.

En el caso de los capítulos que son productos de investigación y reflexión metodológica que nos ocupan, se plantea explícitamente un posicionamiento crítico con una perspectiva epistémico-metodológica que se presta a que la interpretación que se hace de los sujetos tenga una perspectiva que se acerca mucho a ser *sobre el sujeto*, aunque se puede conceder que la mayoría de las experiencias lo que pretendieron hacer fue una investigación con perspectiva investigativa *junto con* el sujeto. Esto se puede apreciar cuando reivindican “el hacer investigación en alianza o **colaboración** con movimiento sociales” que denominan “investigación acción”, de manera que “no responda a las necesidades del capital y el Estado”¹⁹³, sino que se convierta en una investigación **colaborativa**. Por supuesto que en los matices se podrá hacer las presiones pertinentes, pero por lo pronto dejamos planteado esta problematización y cuestionamiento en la voluntad de mantener un debate acorde con el pensar epistémico crítico.

Sobre el precepto epistémico y político que subyace en el concepto de “descolonizar las ciencias sociales” y el de “hacer uso del conocimiento para la justicia social”, que utilizan algunas autoras, considero que siguen manteniendo la reivindicación de articular rigurosidad académica y pensamiento crítico y la prescripción de que se debe establecer y/o “construir una agenda de investigación en **diálogo con los actores sociales** con

¹⁹³ Se puede ver al respecto el capítulo de Aida Hernández Castillo, en *Entre crisis, entre guerras*. Leyva Solano, Xochitl, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, et al. Coeditores de la primera edición impresa en 2015: Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, Proyecto ALICE, Programa Democracia y Transformación Global, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Talleres Paradigmas Emancipatorios-GALFISA.

quienes trabajamos”, con la idea de “trascender el limitado mundo de la academia”. Estos preceptos tienen un acento y pronunciación que no considera de manera suficiente la cuestión de que una cuestión es pensar y otra repetir teorías heredadas, de tal manera que se podría creer que la centralidad del sujeto se puede perder si no se reconoce “la parcialidad” de cada una de las perspectivas teóricas y particularmente las teorías en que fundamentan “la multiplicidad de posiciones de sujeto que marcan **las identidades de los actores sociales**”.

Con esto, lo que pretendo problematizar es que más allá de la reivindicación de que la realidad es una construcción de diferentes sujetos, epistémicamente es imprescindible reconocer la necesidad de no confundir el pensar crítico con la teoría crítica. Teoría y pensamiento críticos sólo serían una derivación más de esta fórmula elemental de la diferencia entre teorizar repitiendo teorías y pensar. En este sentido, la academia como tal, a menos que los sujetos que la constituyen se reconozcan como un sujeto más de la pluralidad del sujeto social que pretende crear otro mundo dejando de hacer las relaciones sociales capitalistas, deviene en una institución pública estatal o privada que por lo regular convierte la investigación y la trasmisión del saber en procesos instituidos que obstruyen el pensar epistémico y la crítica dialéctica.

Así, cualquier perspectiva epistémica y mirada política enganchada a una de las dimensiones de **la identidad** de los sujetos (que para desgracia de los propios sujetos aquí **los convierten en actores sociales**), sea una perspectiva de género o de clase, étnica o de raza, por mencionar algunas “identidades” de entre otras que nos constituyen como sujetos, lo cual niega, consciente o inconscientemente, al sujeto en su complejidad. Esta problemática, aunque compleja, tendría que desglosarse en cada particularidad de que se trate, valga aquí un ejemplo como forma de enunciar dicha complejidad: *la perspectiva de género niega la complejidad de la sexualidad del sujeto*, sin que esto signifique la negación que el sujeto capitalista ejerce sobre sujetos, en este caso su diferencia de género. En síntesis, lo que aquí cuestiono es el uso instrumental del concepto de **Identidad** y de **actores sociales**, que no son sino conceptos de un discurso teórico ajenos

a la propia forma de ser y decir de los sujetos. Pero dejémoslo aquí. En todo caso un punto crítico a develar en esta problemática es diferenciar entre fragmentar o parcelar el conocimiento de la realidad como despliegue del sujeto, considerando que la objetividad y la racionalidad, propios de la teoría, admite el conocimiento fragmentado e identificado con definiciones identitarias.

Esto nos lleva a problematizar y cuestionar el guion argumentativo de quienes reivindican lo que dan en llamar “objetividad posicionada” que es una forma de conceptuar la postura epistémico-metodológica que sostiene **la posibilidad de conocimiento objetivo** en tanto sea **“desde dentro”** y **en colaboración con** el “grupo de **gentes** organizadas en lucha”. Aquí, la observación crítica que haríamos apunta a que la “objetividad posicionada” nos dice poco, conceptualmente hablando, de las contradicciones y ambigüedades que la emergencia de subjetividades desplegadas por la pluralidad de sujetos que constituyen al sujeto social de la investigación (supongo que es eso a lo que se refieren con eso de “grupo de gentes”) genera; y que exige en consonancia con la idea de realidad como construcción de los sujetos, dar cuenta más bien de las diferentes “subjetividades posicionadas” ante un mismo acontecer; en donde el acontecer producido por esa pluralidad de sujetos no debe ser subsumido en una categoría como la de objetividad, es decir, la objetividad no puede ser el reducto de la subjetividad de los sujetos que la producen. La objetividad no existe más que en la realidad del sujeto que impone a otros sujetos, imposición considerando la dialéctica dominación-resistencia.

Otra dimensión implicada en la perspectiva de la descolonización en un proceso de construcción de conocimientos y transmisión de saberes, considerando las formas que denominan investigación acción participativa, educación popular, etc. es la dimensión que trae consigo el papel de ser asesor, concientizador, capacitador, sistematizador, facilitador, o cualquier función que suplanta al sujeto en su quehacer autónomo para conocer y formarse, de manera que la autonomía y el apoyo mutuo en la relación de conocimiento e investigación se trastoca, en tanto que el problema de la diferencia en los sujetos también se manifiesta en el despliegue de su

subjetividad para conocer, saber, formarse, lo cual nos exige reconocer el significado de prácticas y conceptos en cada sujeto sin extrapolar ni adaptar de manera simplista a contextos lingüísticos y culturales que no corresponden a la cosmovisión y cosmoaudición de los investigadores académicos; pues con ello se trastoca la construcción de sentido en el ámbito de la subjetividad del conocer y transmisión del saber de los diferentes sujetos sociales. Por lo demás, me atrevo a decir que lo que regularmente es este tipo de funciones sólo reproduce un trabajo asistencial, que subordina implícitamente en la división social del trabajo, pues para superar la separación entre lo intelectual y lo manual exige destruir la relación social de dominación capitalista del contexto actual.

Ahora bien, junto con la separación trabajo manual-trabajo intelectual, regularmente viene junto con pegado el articular dicha separación con la subordinación a discursos categoriales etnocéntricos-liberales: como cuando nombramos a un sujeto intelectual indígena, o cuando hacemos teorización con categorías propias del discurso liberal: “desarrolla sus propias teorizaciones en torno de los **derechos**”; en este ejemplo que señalo, llamo la atención del uso del concepto “**derechos**” que ha sido cuestionado tanto por Silvia Rivera Cusicanqui (boliviana) como por Robert Kurz (alemán), desde dos perspectivas de cosmovisión diferentes¹⁹⁴, en las que se hace evidente el uso instrumental de categorías etnocéntricas, tomándolas como “útiles”, es decir sin ser cuestionadas.

Por otra parte, en la defensa del uso de estas categorías desde una perspectiva etnocéntrica, se arguye que las críticas al activismo reformista o a la investigación académica de colaboración pero *sobre* los sujetos, se promueve la demonización y negación de la lucha por mejoras, mientras

¹⁹⁴ Kurtz advierte como quedamos “Atrapadas en la visión del mercado, que reconoce al ser humano sólo como una abstracción social, las organizaciones de defensa y protección de las víctimas están condenadas al fracaso”, ver “Paradojas de los derechos humano” en http://www.oocities.org/pimientanegra2000/kurz_paradojas_dchos_hnos.htm.

Silvia Rivera Cusicanqui ver “La noción de “derecho” o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”. En Temas Sociales No. 19. La Paz 1997.

no existan las condiciones adecuadas para cambios radicales, como si en los procesos de lucha y resistencia radicales no se generara de por sí condiciones de dignidad y otra forma de hacer la resistencia a la dominación, en las que de por sí se van creando formas de hacer autonomía.

Otra vez la disyuntiva entre moverse y hacer para “mejorar las condiciones de vida” dentro de los márgenes del sistema social capitalista, así sea nombrándose como antisistema, o moverse y hacer otra forma para otro mundo, más allá de los márgenes del imaginario social instituido, es decir, moverse en torno de un imaginario social instituyente, en el contexto de la cultura política y la institución dominante, del cual un ejemplo serían los zapatistas.

En síntesis, reflexionar sobre las formas de hacer investigación exige reconocer que en la centralidad de un proceso investigativo está *el problema y el sujeto de la investigación*; y será diferente si se plantea como una colaboración entre sujetos (ojo, no entre actores), o si se reconoce que *cada sujeto debe ser el estratega de su propia metodología de la investigación*, como bien lo advierte el Sub comandante Insurgente Marcos, en su texto “Siete pensamientos en mayo del 2003”, una perspectiva *desde el sujeto* que inicia con ser sujeto en perspectiva de autonomía y ello implica que *el desde dónde, para qué y contra quién* se inicia como reconocimiento del donde estoy colocado como sujeto, para desde ahí hacer, resistir, pensar, investigar; luego vendrá el compartir con otros sujetos, el apoyo mutuo y la intersubjetividad propia de los que se reconocen desde su autonomía y dignidad propia. Todo lo cual no tiene que ver con querer imitar a un sujeto que no somos y que a pesar de que se puede aprender de las formas de hacer un cierto tipo de despliegue de subjetividad emergente en la perspectiva de la autonomía, tanto individual como colectiva, no significa que se tenga que suplantar o convertir en identidad conjuntista lo que otros sujetos han logrado ir siendo en su proceso de autoemancipación.

Ahora bien, con intención de tomar en cuenta cómo este colectivo ha seguido experimentando la perspectiva de Co-labor en la investigación, en la construcción de su forma de plantearse su estilo de hacer investigación, me permito considerar otro capítulo, escrito años después,

en un cuarto tomo que edito en 2019, dando continuidad a la obra que iniciaron en el 2015¹⁹⁵ y en la que nos aportan algunas nuevas ideas. El texto que en particular comento aquí es el de Xochitl Leyva Solano, pues nos muestra lo que ahora plantea: “Poner el cuerpo para des(colonizar) patriarcalizar nuestro conocimiento, la academia, nuestra vida”. En este escrito nos ofrece de manera detallada como se dio el proceso que les permitió colocarse desde la perspectiva en la que venían haciendo la investigación, y la vida en general. Significativo resulta lo que esboza en el siguiente pasaje:

... desde ahí nos distanciábamos de nuestros hogares y familias clasemedieras al servicio del trabajo capitalista o aplastadas por el desempleo o por la precariedad emanada de ese mismo sistema. Nos distanciábamos, por ejemplo, del capitalismo académico que hoy rige no sólo nuestros lugares de trabajo, sino las mentes, los cuerpos y los corazones de muchas mujeres y hombres parte del sistema académico. No fue casual que en uno de los talleres del encuentro, la facilitadora —feminista y académica ella misma— gritara con gran entusiasmo “¡muera la academia!” y con el mismo entusiasmo las asistentes —jóvenes universitarias en su mayoría— se unieran a la consigna de cara a un grupo de jóvenes zapatistas que seguían atentas y tomando notas en sus cuadernos. (Leyva;2019, 344).

En este fragmento me llama la atención la forma en como se refiere al distanciarse de las condiciones en que se encuentran sus familias con respecto al capitalismo, como si eso fuera posible en sentido estricto, y aún más, como si un acto de voluntad, fuera suficiente para deshacer la relación de subordinación a la relación social capitalista; y lo señalo porque igual todo parece indicar que se sigue aceptando ser trabajador asalariado

¹⁹⁵ Leyva Solano Xochitl (2019) “Poner el cuerpo” para des(colonizar) patriarcalizar nuestro conocimiento, la academia, nuestra vida” En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Xochitl Leyva Solano y Rosalba Icaza (coords.) Cooperativa Editorial Retos; Institute of Social Studies, 2019. Buenos Aires, Argentina.

de la institución, por lo que la distancia seguramente se refiere a que pueden tener libertad de hacer la investigación contra la racionalidad capitalista al menos. Con todo, el reivindicar una consigna como la de que muera la academia delante de las zapatistas, puede sólo llegar a tener una consecuencia, como bien lo describe Leyva: las zapatistas seguían atentas y tomando notas en sus cuadernos.

Tal vez, imaginar estar a salvo de la alienación y la forma de ser y hacer que no se reduzca a simplemente copiar o intentar adaptarse a formas de hacer la vida cotidiana inspiradas, en este caso de las zapatistas, sin caer en formas de construir discursos conceptuales donde prevalece el extractivismo cognitivo o de promover el anexionismo metodológico que ya ejemplifiqué en capítulos anteriores, sea una situación que habrá que tomar en cuenta. Es decir, cuestionarnos si de manera espontánea es posible generar condiciones para abolir la división social del trabajo, entre trabajo intelectual y trabajo manual, o si ello implica, como tanto insistimos, reconocer el *desde donde* estamos siendo sujetos en proyecto y cómo desde cada ser como somos, crear la propia autoemancipación y el tipo antropológico de ser humano que consideramos podríamos ser, donde la autonomía como proyecto no puede ser un único modelo identitario como tipo ideal.

En este capítulo Leyva destaca de manera contundente como ha sido su experiencia a partir de lo que denomina “poner el cuerpo” y ejercer lo que denomina “un hacer reflexivo sentipensado situado y en la perspectiva de construir otros mundos posibles”; es decir, tres elementos que hemos observado que se han generalizado en un discurso común que sustentan diferentes tipos de colectivos y proyectos con aparentemente distintas perspectivas epistémicas y políticas. Leyva lo plantea muy claro al especificar que estos tres preceptos o principios de acción tienen un sentido del *para qué*: descolonización y despatriarcalización personal y colectiva; y un con quien, lo cual me parece es lo más relevante, incluso deja en un segundo plano lo que también reivindican como un *desde* el tipo de sujetos que han sido y están siendo como académicos y estudiantes en los establecimientos de la institución de educación que prevalece, me refiero

a cómo se destaca que la experiencia en la que se vuelcan poniendo el cuerpo, sentipensando para crear otros mundos posibles, es con mujeres y jóvenes de abajo y a la izquierda, con comunicadores comunitarios de pueblos originarios y afrodescendientes, con activistas mayas, con activistas alter y anti, y con feministas comunitarias pos y decoloniales de diversas partes del planeta Tierra, Leyva lo expresa de manera contundente

“sobre cómo, dónde, cuándo y para qué hemos “puesto el cuerpo”... desde la práctica, a caminar nuestra descolonización y despatriarcalización personal y colectiva... y ha sido un hacer reflexivo sentipensado y situado relacionado con (des)aprender, gozar y sufrir en el intento por construir otros mundos posibles con mujeres y jóvenes de abajo y a la izquierda, con comunicadores comunitarios de pueblos originarios y afrodescendientes, con activistas mayas, con activistas alter y anti y con feministas comunitarias, pos y decoloniales de diversas partes del planeta Tierra llegados a Chiapas —entre 1994 y 2018— atraídos por el faro zapatista

Es precisamente en esta perspectiva política y epistémica que aprecio se despliega una forma de hacer política, de hacer investigación y hacer desde una cotidianidad que adopta una postura y un discurso que podría caer en extractivismo cognitivo y anexionismo metodológico, lo cual ya he argumentado en los capítulos anteriores cómo es que se concreta. En este sentido, no veo que se haya superado lo que de por sí ya había criticado y problematizado de la experiencia de los primeros años de la segunda década de este siglo XXI que nos expusieron en los primeros tres tomos de la obra editada.

Ahora pasemos a un texto que considero viene bien al debate que se ha dado con respecto a la crítica del eurocentrismo; lo incorporo a manera de adenda a continuación, su relevancia está en que es una reflexión que hace John Holloway con respecto a la postura que critica al pensamiento eurocéntrico de un modo en que se identifica a dicho pensamiento con un lugar a modo de territorialización del pensamiento; así mismo hace una serie de observaciones con respecto a la forma en que se utilizan al-

gunas palabras y conceptos que los lleva a esencializarlos, y de estos un ejemplo que nos da es el de el *Buen vivir*, del que, nos advierte, tiene pretensiones de universalizarlos. Es un texto que fue publicado en la página web comunizar (<http://comunizar.com.ar/>), que coordina el compañero Néstor López, quién es también integrante del consejo editorial de la revista Herramientas de Argentina.

Adenda. El pensamiento crítico no tiene derecho a ser cómodo¹⁹⁶

JOHN HOLLOWAY

¿Todavía hay debates?

Empiezo con una pregunta irónica que plantea el SupGaleano en las primeras líneas de la “Quinta Parte: la mirada y la distancia a la puerta”: “¿todavía hay debates?”¹⁹⁷ La respuesta es que hacen mucha falta, que necesitamos más debates entre las diferentes posiciones. En nuestro caso, entre las tres corrientes del posgrado. Por eso, acepté con mucho gusto la invitación, para estimular debates entre diferentes perspectivas que se respetan.

En esta intervención quiero plantear cinco preocupaciones relacionadas con los debates actuales representados en este número actual de la revista.

1. El nacionalismo. Existe una larga tradición de nacionalismo en la izquierda estadocéntrica en América Latina. Un nacionalismo que no deja de ser nacionalista por ser continental (como el europeísmo es una forma

¹⁹⁶ Versión escrita, que reproduce la página web Comunizar que coordina Néstor López, de la intervención de John Holloway en la Presentación del dossier «Reinventar los sentidos del pensamiento crítico ante la crisis civilizatoria», publicado en la revista digital Bajo el Volcán, 12 de octubre de 2020. Ver en <http://comunizar.com.ar/todavia-hay-debates/>

¹⁹⁷ Aquí Holloway hace alusión al comunicado del Sub Comandante Galeano del EZLN que es parte de una serie donde anuncian que emprenderán un viaje a Europa en mayo del 2021. Ver. <http://enlacezapatista.EZLN.org.mx/2020/10/09/quinta-parte-la-mirada-y-la-distancia-a-la-puerta/>

de nacionalismo). El argumento va: el nacionalismo en el norte es un nacionalismo de la derecha; en el sur, el nacionalismo es un nacionalismo antiimperialista y por lo tanto progresista. Sospecho que la misma idea se está reproduciendo en la izquierda autónoma, antiprogresista, ahora expresada no tanto en términos del antiimperialismo sino del anticolonialismo. Se hace una distinción entre los movimientos y las ideas en términos de su procedencia geográfica y no a partir de su carácter o fuerza social.

Un ejemplo que recurre en varios artículos y que está explicado muy claramente en él de Boris Marañon y Dania López es la idea del eurocentrismo. Ellos definen las características del pensamiento eurocéntrico como caracterizado por tres puntos centrales:

(1) La simplificación o propuesta cartesiana de dividir lo complejo en partes simples para estudiarlas de manera aislada; (2) La estabilidad de los sistemas sociales y naturales, a partir de leyes simples que es posible conocer, lo que permite prever lo que va a ocurrir y, por lo tanto, controlar y/o moldear tanto el mundo natural como el mundo social; (3) La objetividad, principio según el cual se puede conocer la realidad tal como es.

Nacionalismo es nacionalismo, sea del norte o del sur, un pensamiento asesino y reaccionario

Estoy de acuerdo con la crítica de estos puntos, que son elementos del pensamiento burgués o capitalista y que han sido criticado por muchos pensadores en el mundo. Lo que me preocupa es que se identifica el pensamiento burgués con un lugar, haciendo caso omiso de todas las críticas y las luchas que surgieron y surgen del mismo lugar. Hay una territorialización del pensamiento, que me preocupa. Por varias razones.

- Es demasiado cómoda. Los otros son los malos. Igual que en las teorías antiimperialistas. Los malos son los gringos o los europeos, nosotros no. El pensamiento crítico no tiene derecho de ser cómodo.
- Reproduce las ideas de la teoría de la dependencia, una visión del mundo en términos de territorios y no en términos de dinámicas sociales.
- La idea de un nacionalismo antiimperialista o anticolonial me parece

sumamente reaccionaria, se ha usado y se sigue usando para justificar todo tipo de barbarie. Crecí en un país donde la idea del antiimperialismo nacionalista llevó en años recientes a la matanza sin sentido de miles de personas. Nacionalismo es nacionalismo, sea del norte o del sur, un pensamiento asesino y reaccionario.

– Es una idea ciega. La humanidad está al borde de la extinción y la única solución posible es una solución mundial, como insisten los zapatistas en sus últimos comunicados. En este pensamiento hay como una retirada: el mundo es una catástrofe, pero aquí en América Latina tenemos el remedio en el pensamiento indígena. América Latina primero, *America first*: el mismo razonamiento racista.

– Justo en el momento en que el auge del nacionalismo en el mundo entero nos está llevando a una situación que recuerda los años 30 del siglo pasado, hay que decir en todo lo que hacemos y escribimos: No al nacionalismo.

El pensamiento crítico no tiene derecho de ser cómodo

2. Relacionado con el nacionalismo está el argumento en el artículo de Raúl Zibechi criticando la pretensión de universalidad del pensamiento crítico. El problema con esta crítica es que vivimos en un mundo universalizante que tenemos que entender como totalidad. Claro que queremos crear un mundo de muchos mundos, pero todavía no existe ese mundo deseado y no lo vamos a crear fingiendo que no existe un sistema mundial de dominación.

Zibechi da un ejemplo para ilustrar su argumento: “Conceptos como Buen Vivir/Buena Vida (Sumak Kawsay/ Suma Qmaña) están comenzando a ocupar el lugar que tenían otros, como modo de producción, por ejemplo, ya que va ganando terreno la idea de que no deben extenderse conceptos creados para dar cuenta de una realidad concreta, a otros mundos completamente diferentes.”

El argumento me parece sumamente cuestionable. Por un lado, es de esperar que la idea del “Buen vivir” tenga una pretensión de universalidad y que no se limite a los indígenas andinos. Por otro lado, la idea de “modo de producción” surge de la idea de que la organización de la actividad productiva y reproductiva moldea la organización social en su conjunto y por lo tanto es la clave para transformar la sociedad. Uno puede estar o no estar de acuerdo, pero no entiendo dónde estarían “estos mundos completamente diferentes” que menciona Zibechi. ¿Acaso no existe producción mercantil en Uruguay? ¿Acaso no se está dando una penetración cada vez mayor del dinero en las comunidades indígenas de América Latina? ¿Acaso hay participantes en este evento que no usen dinero para asegurar su reproducción cotidiana? ¿Cómo entendemos eso si no tenemos conceptos con pretensión de universalidad para entender una forma de organización social cada día más universalizante o totalizante? ¿O existimos ya en una sociedad poscapitalista, o tal vez una multitud de sociedades poscapitalistas, como algunos mantienen?

3. El esencialismo. Si no vemos la universalidad de las relaciones de dominación y lucha (y por lo tanto de los conceptos críticos), es casi inevitable que caigamos en un esencialismo que abstrae luchas particulares del contexto mundial antagónico. Las luchas indígenas y las luchas de mujeres han sido enormemente importantes en los últimos años, pero si las aislamos del contexto mundial, caemos muy fácilmente en una romantización esencialista.

Tal esencialismo me parece peligroso en dos sentidos. Primero porque puede llevar a una glorificación de estas luchas, una incapacidad de ver sus contradicciones que son parte inevitable de una sociedad antagónica. Esta esencialización se puede ver en muchas discusiones de la comunidad, que tratan la comunidad como algo externo al antagonismo social, como si estuviera fuera del alcance del dinero, por ejemplo. Segundo porque, sobre todo en el caso de la/os que idealizan las luchas indígenas, la/os puede llevar a descalificar otras formas de lucha en otras partes del mundo. El problema es que finalmente esto debilita estas luchas, porque si no

se ven como parte (parte creativa, innovativa) de las luchas mundiales, está difícil ver cómo pueden resistir al largo plazo la embestida capitalista.

4. Las alternativas: Se habla mucho en los debates actuales de la construcción de alternativas. (Es una perspectiva que se repite mucho en el artículo de Marañón y López.) El problema que tengo con eso es que implica una reformulación en términos no antagónicos de luchas que surgen de un antagonismo. Pensar las luchas de los padres de Ayotzinapa, o el movimiento de los zapatistas, o todos los movimientos que surgieron en Argentina en 2001/2002, o la guerra del agua en Bolivia en 2000, como “alternativas” me parece hacer una violencia a movimientos que son movimientos de resistencia-y-rebeldía. La palabra “alternativa” se puede convertir en el lenguaje integracionista de la hidra del capital, un lenguaje que, contra sus propias intenciones, seduce y reintegra las luchas dentro de un mundo que se presenta como un mundo no antagónico pero que nos está atacando constantemente a todas y todos.

El rechazo a la teoría facilita en estas tendencias discutidas aquí la reproducción sin querer de elementos centrales del pensamiento burgués

5. El rechazo a la teoría, el anti-intelectualismo: Zibechi insiste varias veces en una distinción entre teoría que se toma de libros (el pensamiento crítico con pretensión de universalidad se entiende) y las reflexiones directas sobre la experiencia de vida que son características de los movimientos indígenas. Me parece una distinción peligrosa. Los libros de teoría son siempre productos de experiencias. La *Dialéctica Negativa* de Adorno, el libro aparentemente más teórico que conozco, hubiera sido imposible si él no hubiera pasado por la experiencia intensamente dolorosa del fascismo en Alemania. Por otro lado, los comunicados zapatistas son de una sofisticación teórica extraordinaria, sin duda producto de mucha lectura, reflexión y discusión.

El rechazo a la teoría facilita en estas tendencias discutidas aquí la reproducción sin querer de elementos centrales del pensamiento burgués, como el anti-intelectualismo, el nacionalismo, el esencialismo y el recha-

zo a la idea de que vivimos en una sociedad basada en el antagonismo social.

6. Contraste con los zapatistas.

Hay un contraste muy fuerte entre esta tendencia descolonizante que me preocupa y los dos comunicados zapatistas que acaban de salir, la Sexta Parte y la Quinta Parte. Estos dos textos son una crítica fulminante en contra de cualquier tipo de nacionalismo, por pro indigenista, antiimperialista o descolonizante que sea.

Termino con dos citas de la “Sexta Parte: Una montaña en alta mar” firmada por el Subcomandante Insurgente Moisés:

“Miramos y escuchamos a los poderosos replegándose y escondiéndose en los llamados Estados Nacionales y sus muros. Y, en ese imposible salto hacia atrás, reviven nacionalismos fascistas, chauvinismos ridículos y un palabrerío ensordecedor. En esto advertimos las guerras por llegar, las que se alimentan de historias falsas, huecas, mentirosas y que traducen nacionalidades y razas en supremacías que se impondrán por la vía de la muerte y la destrucción. En los distintos países se vive la disputa entre capataces y quienes aspiran a sucederles, escondiendo que el patrón, el amo, el mandón, es el mismo y no tiene más nacionalidad que la del dinero.” *El patrón es el dinero y no tiene nacionalidad.*

“Rebeldías y resistencias que nos muestran que, si los de arriba rompen los puentes y cierran las fronteras, queda navegar ríos y mares para encontrarnos. Que la cura, si es que la hay, es mundial, y tiene el color de la tierra, del trabajo que vive y muere en calles y barrios, en mares y cielos, en los montes y en sus entrañas. Que, como el maíz originario, muchos son sus colores, sus tonalidades y sonidos.” *Que la cura, si es que la hay, es mundial. Si olvidamos eso, estamos perdidos.*

Nota:

1. Mil gracias a Edith González, Panagiotis Doulos y Luis Menéndez por sus comentarios sobre una versión previa de esta nota. También mu-

chas gracias a Mónica Soares por sus comentarios que no me llegaron a tiempo para ser incluidos.¹⁹⁸

¿Todavía hay debates? (II)¹⁹⁹

*Universidad Intercultural del Estado de Puebla,
(México) 20 de octubre de 2020
Notas de John Holloway*

Muchas gracias por la invitación. Especialmente a Edith.

Un placer y un honor estar con ustedes en la Universidad Intercultural. Y con Gilberto.

Me gustó el libro. Un libro muy serio, muy bien escrito, con mucha información y argumentos muy claros. Aprendí mucho.

Dos cosas, un acuerdo y un desacuerdo.

1. El acuerdo. El argumento principal es que el gobierno actual, el gobierno de AMLO, como cualquier gobierno de un Estado capitalista, está destruyendo la tierra y especialmente está destruyendo las tradiciones y las comunidades y las condiciones de vida de los pueblos indígenas. Con sus proyectos como el Tren Maya, el canal seco interoceánico, el Proyecto Integral Morelos, la Guardia Nacional, INPI... el Estado de la 4T está destruyendo la vida indígena y la vida en general de las regiones afectadas. Muchos de los proyectos son simplemente continuaciones de proyectos que se propusieron gobiernos anteriores pero que no pudieron realizar por la fuerza de la oposición social. Lo que hace diferente el gobierno actual no es realmente su orientación política o ideológica, sino que por el hecho de perfilarse como un gobierno de cambio radical (la 4T) (y por la militarización) es en realidad un Estado más fuerte que el Estado en

¹⁹⁸ Se puede ver el video completo de la presentación en la página de Facebook de Bajo Tierra Ediciones <https://www.facebook.com/123833404781473/videos/782886885876972/>

¹⁹⁹ Presentación del libro: Pueblos indígenas en tiempos de la Cuarta Transformación, de Gilberto López y Rivas. Reproducida en la página comunizar.com.

Ver <http://comunizar.com.ar/todavia-debates-ii/>

los tiempos de Peña Nieto y Calderón. La resistencia contra los proyectos de muerte es más importante que nunca.

Este es el argumento principal del libro y estoy totalmente de acuerdo. Es algo que hay que decir muy claramente porque esta es la situación en la cual nos encontramos y porque nuestra capacidad de parar estos proyectos va a afectar mucho el país en los próximos años. Al mismo tiempo estoy muy consciente del hecho de que estoy diciendo esto en una institución favorecida por las políticas de este gobierno. Para ustedes, profesores y estudiantes, me imagino que puede ser difícil criticar el gobierno de esta manera. Ni modo, los gobiernos son contradictorios y la vida también. Por eso me parece que el libro lanza un desafío muy fuerte que hay que tomar muy en serio, precisamente aquí en esta institución. Plantea una discusión que no se debe evitar.

2. El desacuerdo. En su Introducción teórica, Gilberto hace una distinción entre dos nacionalismos, un malo y un bueno. El malo es un nacionalismo estatista, un nacionalismo centrado en el Estado, el bueno es el nacionalismo popular, la idea de una nación que se forma a través de las luchas del pueblo (71). Estoy totalmente en contra de esta idea y me parece muy peligrosa. Por varias razones.

– Es demasiado cómoda. Normalmente se asocia con la idea de que la dominación viene desde afuera, desde otro país y que el problema es el imperialismo o el colonialismo. Los otros son los malos. Los malos son los gringos o los europeos, nosotros no. El pensamiento crítico no tiene derecho de ser cómodo. Tiene que dirigirse contra nosotro/os misma/os. El problema es el capitalismo y somos nosotro/os que lo producimos. Hay que dejar de producirlo.

– En la práctica me parece imposible de separar un nacionalismo popular de un nacionalismo estatista. Los dos se mezclan en la reproducción de un sistema de muerte. Crecí en un país donde la idea del anti-imperialismo nacionalista llevó en años recientes a la matanza sin sentido de miles de personas. Nacionalismo es nacionalismo, sea del norte o del sur, estatista o popular, un pensamiento asesino y reaccionario.

– Justo en el momento en que el auge del nacionalismo en el mundo entero nos está llevando a una situación que recuerda los años 30 del siglo pasado, hay que decir en todo lo que hacemos y escribimos: No al nacionalismo.

– Me parece que en este momento la serie de comunicados de los zapatistas está expresando un rechazo muy fuerte al nacionalismo:

“Rebeldías y resistencias que nos muestran que, si los de arriba rompen los puentes y cierran las fronteras, queda navegar ríos y mares para encontrarnos. Que la cura, si es que la hay, es mundial, y tiene el color de la tierra, del trabajo que vive y muere en calles y barrios, en mares y cielos, en los montes y en sus entrañas. Que, como el maíz originario, muchos son sus colores, sus tonalidades y sonidos.”

Que la cura, si es que la hay, es mundial. Si olvidamos eso, estamos perdidos.

– En general, somos más que cualquier definición. No hay que encerrarse en una clasificación. Somos mexicanos, pero somos más que eso. Somos indígenas y somos más que eso.

Os recuerdo que las divisiones entre países sólo sirven para tipificar el delito de «contrabando» y para darle sentido a las guerras. Es claro que existen, al menos, dos cosas que están por encima de las fronteras: la una es el crimen que, disfrazado de modernidad, distribuye la miseria a escala mundial; la otra es la esperanza de que la vergüenza sólo exista cuando uno se equivoca de paso en el baile, y no cada vez que nos vemos en un espejo. Para acabar con el primero y para hacer florecer la segunda, sólo hace falta luchar y ser mejores. Lo demás se sigue solo y es lo que suele llenar bibliotecas y museos. No es necesario conquistar el mundo, basta con hacerlo de nuevo. Vale. Salud y sabed que, para el amor, una cama es sólo un pretexto; para el baile, una tonada es sólo un adorno; y para luchar, la nacionalidad es sólo un accidente meramente circunstancial.» (Don Durito de La Lacandona, 1995)
SupGaleano, Cuarta Parte: Memoria de lo que vendrá.

La cuestión de la identidad es un tema muy importante que está surgiendo todo el tiempo en el último par de meses en las discusiones, en la presentación de la revista *Bajo el Volcán* de la semana pasada, en la presentación del libro de Gilberto López y Rivas este lunes, y más. Es un tema tal vez controvertido, porque la afirmación de la identidad surge todo el tiempo en los movimientos de oposición, en los movimientos anticapitalistas. Surge en el movimiento feminista: «soy mujer», en los movimientos indígenas: «soy indígena», en el movimiento negro: «soy negro», en el movimiento de la izquierda latinoamericana tradicional: «somos latinoamericanos antiimperialistas».

Para mí, la crítica a la identidad, en cierto sentido, está ya presente en las primeras palabras de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*: en el principio está el grito, «nosotros gritamos». Y también en *Agrietar el capitalismo*: «queremos romper». El punto de partida es negativo. Estamos en este seminario porque de una u otra forma todos compartimos esta negatividad. Estamos «en contra de» la sociedad actual. **Si decimos «somos indígenas» o «somos negros» o «somos mujeres», estamos cambiando la gramática. Estamos positivizando. Eso me parece un problema porque la positivización pierde de vista al enemigo²⁰².** Si empezamos diciendo «estamos en contra de», «gritamos en contra de», estamos diciendo también que nuestra existencia es una existencia negativa. Gritamos contra

²⁰⁰ Este pequeño texto de Holloway me parece complementario para la discusión que he venido dando en los diferentes capítulos y particularmente para abundar en el debate que Holloway da contra las posturas del nacionalismo y el populismo que se incluyen como parte de esta agenda. También es tomado de <http://comunizar.com.ar/la-cuestion-antiidentitaria/>

²⁰¹ Transcripción parcial de la intervención de John Holloway en el encuentro del 22 de octubre de 2020, correspondiente al Seminario Subjetividad y Teoría Crítica, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego, Posgrado de Sociología, BUAP, México.

²⁰² Las negritas son mías.

el capital, estamos contra el capital, eso implica que el capital ya se está reproduciendo dentro de nosotros, que no existe ninguna pureza. Pero también estamos diciendo que nuestra existencia desde el momento mismo del nacimiento es parte un conjunto de relaciones sociales antagónicas. Y no podemos entender lo que somos o lo que hacemos con abstracción de este conjunto de relaciones antagónicas. Si decimos «soy... » (lo que sea), estamos haciendo abstracción de esta totalidad de relaciones antagónicas.

La tensión entre la interpretación identitaria y la interpretación antiidentitaria de los movimientos

La pregunta de Mariana, al principio, me pareció excelente, «anunciarse desde sí mismo». Yo diría que sí, pero si nos anunciamos desde nosotros mismos, es cuestión de reconocernos no como individuos, y no como colectividades cerradas, sino como polos de una **relación antagónica**. **Toda la estructura, la cultura actual, nos impone, o sugiere o promueve, una gramática positiva**. Entonces tendemos a pensar «somos indígenas» o «somos mujeres». Está bien, si uno dice, al mismo tiempo, que la razón por la cual decimos «somos mujeres» es porque estamos en contra de nuestra afirmación. **En realidad no es una afirmación sencilla, es una afirmación «en contra de», somos mujeres «en contra de» una sociedad patriarcal, somos indígenas «en contra de» una sociedad racista**. Si perdemos este «en contra de», el movimiento o la afirmación inicial se presta muy fácilmente a la reintegración social. Eso lo hemos visto una y otra vez, por ejemplo, con los movimientos nacionalistas, algo que ha sido el tema de discusión el lunes con Gilberto López y Rivas. Si digo «soy mexicano» o «soy irlandés», es ya ponerme en el camino de la integración en la sociedad actual, es ya empezar a perder mi existencia «en contra de», de suprimir mi negatividad.

Si pensamos en cualquier movimiento revolucionario, en cualquier movimiento de protesta, estos dos elementos están allí todo el tiempo, en los movimientos indígenas siempre hay una tensión, entre decir, por ejemplo, «somos mapuches», reclamamos la gloria del pasado mapuche, por un lado, y por otro lado estamos afirmando nuestra *mapucheidad*, en

contra de una sociedad que la niega. Si vemos la experiencia de los zapatistas, algo muy excepcional de ellos es que no han caído en esta afirmación identitaria. Son un movimiento de composición casi totalmente indígena, pero se han presentado, primero, como un movimiento anti-neoliberal, y luego como un movimiento anticapitalista, y han mantenido esta apertura.

En cambio, el nacionalismo y los movimientos de liberación nacional, en general fueron un desastre. Lograron crear Estados, pero casi siempre Estados bastante represivos y no emancipadores en ningún sentido. Pienso en el caso irlandés, por ejemplo. Otro ejemplo, que se citó en la presentación de *Bajo el Volcán*, la semana pasada, es el caso de los kurdos. Pero dentro del movimiento kurdo hay tensión entre una interpretación identitaria y una interpretación antiidentitaria del movimiento. **Esta tensión entre interpretación identitaria y la interpretación antiidentitaria me parece que está en todos los movimientos.** Por ejemplo, lo que está sucediendo con los centros sociales, okupas, en España y Portugal. Tampoco es cuestión de identidades múltiples. No se trata de decir «soy irlandés» y también «soy mexicano», y «soy hombre» y «soy profesor». **Se trata de la gramática, de una gramática negativa, de que somos antiidentitarios, nuestro pensamiento está en contra de la identidad.**

La no-identidad como antiidentidad

Cada dos años, en la maestría, Edith y yo damos un curso sobre El Capital de Marx. Mi lectura de El Capital, en cierto sentido, comparte con muchas lecturas recientes, **un movimiento que se desplaza de la centralidad de la explotación hacia el análisis del valor, la importancia del valor.** Si empiezas con la relación de explotación, como se hace tradicionalmente, me parece que eso lleva a una lectura identitaria, una lectura del capitalismo en términos de una lucha de clases identitaria, donde la clase obrera está definida. Si empezamos desde el principio (como Marx) y enfatizamos la cuestión del valor, eso nos lleva a un análisis, o una visión del capitalismo como un sistema lógico. Para mí, un sistema lógico que es, al mismo tiempo, identitario. Eso me lleva a enfatizar la cuestión de la antiidentidad. Si pensamos desde allí la lucha contra el capital, es la lucha

desde lo que no cabe dentro de esta lógica, es una lucha desde el desbordamiento, desde las categorías que no caben dentro de la disciplina identitaria. Por ejemplo la «riqueza», que sí existe en la forma de la mercancía pero al mismo tiempo desborda esa forma, existe en contra y más allá. Lo mismo con el trabajo concreto o el hacer, respecto al trabajo abstracto; o del valor de uso respecto al valor.

La cuestión de la antiidentidad no puede ser no-identidad. Adorno habla de no-identidad. Pero para mí no-identidad sugiere una relación dual entre identidad y no-identidad, y no es así, hay una relación antagónica entre identidad y lo que desborda la identidad. Por tanto, la no-identidad se tiene que entender como antiidentidad. Como revuelta, como rebeldía contra la identidad.

Esto tiene que ver con algo que no hemos discutido todavía, pero que espero que discutamos la próxima vez: la pregunta ¿dónde está la lucha de clases? Y la cuestión de clase como clasificación, como identificación.

El contexto actual y la cuestión de la identidad

En las discusiones de las últimas semanas está surgiendo esta cuestión de la identidad, que sigue siendo para mí una cuestión muy fuerte, y tiene que ver con la situación actual. Tiene que ver con ciertas tendencias que hemos visto en las presentaciones de estas últimas semanas. **Si pensamos en la situación actual, con el auge de la derecha, o en la situación actual y su relación el surgimiento del fascismo en los años 30, pero entendiendo el fascismo como «nacional socialismo» (en el caso alemán), o como identificación del resentimiento, lo que me preocupa es que los movimientos de resistencia, en este momento, se van identificando.**

Y también reaparece el concepto de antiimperialismo, que se traduce en muchos movimientos actuales como descolonización, o decolonialidad. Y que se traduce también en el caso de los movimientos feministas, donde hay elementos identificantes muy fuertes que para mí son preocupantes, y me cuesta mucho trabajo expresar esa preocupación. Pero es precisamente eso, pensando en la historicidad de la discusión, la preocupación cuando hablamos de identidad en este momento no es exac-

tamente lo mismo que hace diez o quince años cuando escribí *Agrietar el capitalismo*. **Ahora mis preocupaciones son, más bien, en términos del auge del nacionalismo.** La idea de la izquierda de que el nacionalismo latinoamericano no es como el nacionalismo europeo o norteamericano. Pero sí existe una continuidad, y la idea de una identificación desde abajo, en términos de indigenismo, por ejemplo, tiene implicaciones potencialmente serias, y muy difíciles de expresar en este momento, porque va en contra de lo que los movimientos mismos están diciendo. Por ejemplo, los mapuches dicen «somos mapuches». Aunque me parece que los zapatistas nunca lo han hecho. O es mi interpretación. Si uno lee la serie actual de los comunicados zapatistas, su argumento es fuertemente antiidentitario. Hay que pensar la cuestión de la identidad y el significado de esta discusión. No es el mismo contexto en que fue escrito *Agrietar*, es otro contexto, es el contexto del auge de la derecha, y del peligro del proceso de identificación de los movimientos de resistencia.

Si uno piensa en «la Madre Tierra» o la defensa de formas de vivir y relacionarse con la naturaleza, creo que esto en el mundo actual es, necesariamente, una relación «en contra de» la invasión de una lógica capitalista. Podemos hablar de espacios no totalmente capitalistas, pero estos espacios no son necesariamente comunidades indígenas, ni territoriales. **En cierto sentido, todos vivimos en espacios no totalmente subordinados al capital. Todos vivimos en una temporalidad y una espacialidad que existe en tensión con la lógica del capital.**

Dos temas muy importantes de esta discusión son la cuestión del territorio y la cuestión de la construcción de alternativas. Porque la idea de la construcción de alternativas se basa en la idea de una externalidad, o una externalidad potencial, que a mí me parece que no es realista.

Bibliografía

- Adorno Th., (2001). *Epistemología y Ciencias sociales*. Ediciones Cátedra. España
- , (1975). *Dialéctica Negativa*. Versión castellana Taurus Ediciones, Primera edición de 1975 y Reimpresión de 1984
- Alaunier Piera, (1980). *El sentido Perdido*, Editorial Trieb. Argentina. Buenos Aires
- Albán Achinte, Adolfo, (2015). Popayán: Universidad del Cauca.
- Alonso, J., Salcido R. y Gallegos, M., (2015). En *Pensamiento crítico, sujeto y autonomía*. Rafael Sandoval y Jorge Alonso. “El debate con la perspectiva metodológica de Co-labor”. Ed. Cátedra Jorge Alonso del cieras occidente. México.
- Bakunin, Mijaíl, (2017 [1842]). “La reacción en Alemania”. En Sam Dolgoff. *La anarquía según Bakunin* (57-60). Barcelona: Ariel.
- , (2017 [2869]). “La política de la Internacional”. En Sam Dolgoff. *La anarquía según Bakunin* (177-194). Barcelona: Ariel.
- , (2017 [1872]). “La internacional y Karl Marx”. En Sam Dolgoff. *La anarquía según Bakunin* (331-373). Barcelona: Ariel.
- Berger John, (2000). *Modos de ver*, Ed. Gustavo Gili. Barcelona, 2016.
- Bórne Ludwing, (1823). *El arte de llegar a ser un escritor original en tres días*, al que hace alusión en su texto *Para la prehistoria de la técnica psicoanalítica*, escrito en 1920,

- Botero-Gómez, Patricia, (2019). "Sentipensar", Diccionario Alce. en https://alice.ces.uc.pt/dictionary/index.php?id=23838&pag=23918&entry=24540&id_lingua=4. ISBN: 978-989-8847-08-9
- Cámara Gabriel, (2004). *Comunidad de aprendizaje*. Siglo XXI editores. México.
- Castoriadis Cornelius, (1996). *Psique-histórico social* Revista Zona Erógena. Argentina.
- , (2005). "Poder, política y autonomía" en *Terramar Ediciones. Argentina*. 2008. Y "Autogestión y jerarquía" en *Escritos políticos*. Catedra. Madrid.
- , (2004). *Sujeto y Verdad en el mundo histórico social*, Argentina, Ed. FCE.
- , (1998). *El Psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Nueva Visión. Buenos aires.
- Castoriadis, (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Seminarios 1986-1987. La creación Humana I. Fondo de Cultura Económica. Argentina
- Cendales L. y Torres A.,(2001). *La sistematización como experiencia Investigativa y formativa*. Pedagogía y saberes No. 26. Universidad Pedagógica Nacional. Facultad de Educación, 2007, pp. 41-50.
- De la Garza Enrique, (1995). "Estructuralismo y positivismo en tiempos de la posmodernidad" en el libro coordinado por Zemelman *Determinismos y alternativas en las ciencias sociales de América Latina*.
- , (2020). ¿Epistemologías del sur? Crítica de la epistemología de Boaventura de Sousa Santos. En Esteban Torres, *Hacia la renovación de la teoría social latinoamericana*. Clacso. Buenos Aires.
- , (2016). "¿Epistemologías del sur? Crítica de la epistemología de Boaventura de Sousa Santos". En Esteban Torres (Editor), *Hacia la renovación de la teoría social latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO, Ver: Desinformemonos <https://desinformemonos.org/una-candidatura-indigena-puede-alborotar-sueno-los-poderosos-silvia-rivera/> . 23 de diciembre.

- , (1988). “Los estilos de investigación sobre la clase obrera en México”, en *Revista Mexicana de Sociología*, año L, No. 4. UNAM. México. Octubre-diciembre.
- De Souza Santos Boaventura, (2018). *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del sur*. Ed. Trotta. Madrid. 2019 “(Duke. University Press.
- Deboard Guy, (1995). *La sociedad del espectáculo*. Editado por Nueva Sociedad y la UNAM.
- Escobar, Arturo (2014/2016). *Sentipensar con la tierra*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana, Unaula.
- *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana (Unaula). Que puede bajarse en <https://drive.google.com/file/d/0B80tso-QLkZ4iNVdHU1NJV0ZOMWc/view>
- Fals-Borda, Orlando, (1976-2008). *Mompox y la loba*. Historia doble de la costa tomos I-III. Bogotá: Carlos Valencia.
- Fernandez-Savater, Amador, (2020). *Habitar y Gobernar. Inspiraciones para una nueva concepción política*. Ed. Ned. España.
- Francois Jullien, *Tratado sobre la eficacia*, reflexiona sobre los distintos acercamientos al arte militar de la guerra... Sun Zi en china y Von Clausewitz en occidente.
- Freud Sigmund, (1993). *El método psicoanalítico de Freud*, publicado en las obras completas de Freud editadas por Biblioteca Nueva y Editorial Losada, en el tomo VII, España.
- , (1997). *La interpretación de los sueños*. 1898-9 (1900). Editorial Biblioteca Nueva/Editorial Losada. España/ Buenos Aires, Argentina.
- , (1997). *La interpretación de los sueños*. 1898-9 (1900). Editorial Biblioteca Nueva/Editorial Losada. España/ Buenos Aires, Argentina.
- , (1997). *Sobre psicoterapia*, Tomo VIII de las obras editadas por biblioteca Nueva y Editorial Losada. España.
- , (1904). Señala como Psicoterapia en su método psicoanalítico es precedido de un reconocimiento que hace en una conferencia.

- , (1997). *Para la prehistoria de la técnica psicoanalítica*, Biblioteca Nueva/Editorial Losada. España.
- , 1903 (1904). El método psicoanalítico del Freud. Anónimo, en Sigmund Freud Tomo VII Ed. Biblioteca Nueva/ Losada. España 1997.
- , (1927). El porvenir de una ilusión. CLIII. Obras completas tomo 22. Editorial Biblioteca Nueva/Editorial Losada. España/ Buenos Aires, Argentina, 1997
- , (1993). *Psicoterapia. Tratamiento por el espíritu Psicoterapia. Tratamiento por el espíritu* Texto publicado en 1905 en el Die Gesundheit. Puede consultarse en Obras Completas, Tomo VII. Biblioteca Nueva/ Editorial Losada, España.
- Galeano, Eduardo, (1993-2012). El Libro de los abrazos. Madrid: Siglo XXI.
- Gramsci Antonio, (1975). *El materialismo histopríco y la filosofía de Benedetto Croce*. Cuaderno de la cárcel tomo III. Juan Pablo Editor.
- Laplanche J. y J-B. Pontalis, (1979). Diccionario de Psicoanálisis. Ed, Labor. Barcelona.
- Lekendorf, Carlos, (2008). *Aprender a escuchar*. Plaza y Valdez. México.
- Leyva Solano, Xochitl, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval et al., (2018 [2015]). México, Co-editores de la primera edición impresa en 2015: Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, Proyecto ALICE, Programa Democracia y Transformación Global, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Talleres Paradigmas Emancipatorios-GALFISA
- , (2015). “¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política”, en *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*. Leyva, X. J. R. A. Hernández, A. Escobar, A. Köhler. México, Co-editores de la primera edición impresa en 2015: Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, Proyecto ALICE, Programa Democracia y Transformación Global, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Talleres Paradigmas Emancipatorios-GALFISA

- , (2019). ““Poner el cuerpo” para des(colonizar)patriarcalizar nuestro conocimiento, la academia, nuestra vida” *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. Xochitl Leyva Solano y Rosalba Icaza (coords.) Cooperativa Editorial Retos; Institute of Social Studies. Buenos Aires, Argentina.
- López Karen, (2017). «Arturo Escobar, Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia», *Amerika* [En ligne], 16 | 2017, mis en ligne le 12 juin 2017, consulté le 16 août 2020. URL: <http://journals.openedition.org/amerika/7918>
- López Karen, Arturo Escobar, (2017). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, *Amerika* [En ligne], 16 | 2017, mis en ligne le 12 juin 2017, consulté le 16 août 2020. URL: <http://journals.openedition.org/amerika/7918>
- Malo Marta, (2004). *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Traducción y entrevistas: Anouk Devillé, Anne Vereecken y Marta Malo. Ediciones Traficantes de Sueños.
- Marx Karl, (1845). Fue publicado por primera vez por Friedrich Engels en 1888 como apéndice a la edición aparte de su Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Ver Archivo Marx-Engels en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/index.htm>.
- , (1888). Tesis sobre Feuerbach. Escrito por Karl Marx en 1845 y publicado por Friedrich Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.
- Mosquera, Marilyn Machado; Rojas, Charo Mina; Botero-Gómez, Patricia y Escobar, Arturo, (2018), *Ubuntu: Una invitación para comprender la acción política, cultural y ecológica de las resistencias afroandina y afropacífica*. Buenos Aires: Clacso y Color Tierra.
- Musto Marcello, (2011). *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx, Siglo XXI Editores, México, 2011*,
- Paño Yáñez, Pablo Romina Rébola y Mariano Suárez, (2019) *Procesos y Metodologías Participativas Reflexiones y experiencias para la transformación social...* Elías. Editorial: CLACSO –UDELAR. 1era Edición.
- Paramo, (1982). “Sentimiento de culpa y prestigio revolucionario”, México. Martín Casillas editores.

- , (2006) “Notas sobre resistencia y poder en la literatura. Citas, bibliografía y circulación de las ideas”, en *El psicoanálisis y lo social. Ensayos transversales*. Universidad de Valencia y Universidad de Guadalajara.
- , (2006). “Anexionismo ideológico, con algunas referencias en relación a la llamada <teología india>”, en *El Psicoanálisis y lo social. Ensayos transversales*. Universidad de Valencia y Universidad de Guadalajara. México.
- , (2017). “Analfabetismo: una discapacidad innombrable. Reflexiones sobre libros, lectura y escritura”. En Patricia Rosas Chávez (coord.) *Lectoescritura. Análisis y experiencias*. UdeG. México
- , (2006). “El trauma que nos une. Reflexiones sobre la conquista y la identidad latinoamericana”, en *El Psicoanálisis y lo social. Ensayos transversales*. Universidad de Valencia y Universidad de Guadalajara. México.
- Patricia Botero-Gómez, Profesora-investigadora del Centro de estudios independientes-editorial Color tierra, en co-labor con el Tejido de Colectivos-Universidad de la Tierra Manizales-Caldas y el suroccidente colombiano y Campaña hacia Otro Pazífico Posible desde el Grupo de Académicos en defensa del Pacífico Colombiano, Gaidepac.
- Restrepo, Gabriel. «Seguir los pasos de Orlando Fals Borda: religión, música, mundos de la vida y (...)»
- Retamozo Martin, “El método como postura: apuntes sobre la conformación de la subjetividad epistémica y notas metodológicas sobre la construcción de un objeto de estudio”, Cuadernos de trabajo No. 9. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8820/pr.8820.pdf
- Rivera Cusicanqui Silvia, (2010). Que puede leerse en su libro *Ch'ix-inakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires. Tinta Limón.
- , (2020) Contra el colonialismo interno, Por Verónica Gago. Ver en <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/contra-el-colonialismo-interno/2020>. (Grupos de trabajo de CLACSO)

- Rozitchner, León (2001). *La cosa y la cruz. Cristianismo y Capitalismo: en torno a las Confesiones de san Agustín*, Buenos Aires, Losada.
- Sadin Érik, (2019). La inteligencia artificial. El superyó del siglo XXI. Revista Nueva Sociedad No 279, enero-febrero de 2019
- Salcido R. y Sandoval, R., (2016). *El problema y el sujeto en la investigación. Metodología y epistemología crítica*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.
- Sandoval Rafael, (2006). *Nuevas Formas de hacer política. Una subjetividad emergente*. Editado por la Universidad de Guadalajara. México.
- , Ante la Guerra capitalista, rebeldía y construir autonomía. Publicado en Herramienta (<http://www.herramienta.com.ar>)
- , (2006). “Escuchar, acompañar, enlazar para construir lo colectivo”, Revista Bajo el Volcán. vol. 6, núm. 10, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México
- , (2006). “Escuchar, acompañar, enlazar para construir lo colectivo” en revista Bajo el Volcán, vol. 6, núm. 10, pp. 141-148. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28661015>
- , (2012). *Más allá de la racionalidad capitalista*. Ed. inah. “Sujetos que piensan más allá de del Estado y el capital” en *Hacer política para un porvenir más allá del capitalismo*. Ed. Grietas Editores, 2012
- , (2013). *Sujeto y autonomía. Ser estrategias de la propia resistencia*. Bajo el Volcán, vol. 13, núm. 21.
- , (2013). En “*Sujeto y autonomía. Ser estrategias de la propia resistencia*”. Bajo el Volcán, vol. 13, núm. 21, pp. 15-25.
- Sandoval Rafael y Alonso Jorge, (2014). “Democracia como institución, la autonomía como instituyente más allá del Estado y el capital”, en el libro *Institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama latinoamericana entre academia y política*. Coordinado por Jorge Alonso, Dolores Camacho y Rafael Miranda. Ed. ciesas La casa Chata. México.
- Sandoval Rafael, (2015). Epílogo de *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras (Tomo III)*. Leyva Solano, Xochitl, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes,

- Rafael Sandoval et al. (2018 [2015]). México, Co-editores de la primera edición impresa en 2015: Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, Proyecto ALICE, Programa Democracia y Transformación Global, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Talleres Paradigmas Emancipatorios-GALFISA.
- Sandoval y Alonso, (2015). “El debate con la perspectiva metodológica de Co-labor”, en el libro *Pensamiento crítico, sujeto y autonomía*. México 2015. Editado por La catedra Jorge Alonso, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Disponible en: *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras (Tomo III)*. Leyva Solano, Xochitl, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval et al. (2018 [2015]).
- Sandoval Rafael, (2016). Cuaderno de Metodología No. 1. Formas de hacer metodología de la investigación: Reflexividad crítica sobre la práctica. Grietas Editores. México.
- , (2008). (Coord.) *Problemas y desafíos de la formación en la metodología de la investigación*. Ed, Grietas Editores. México.
- , (2018) Cuadernos de Metodología No. 2 la adenda 3 “Una perspectiva de pensamiento que configure una antropología crítica pág. 145 a 172. Grietas Editores México.
- , (2019). Cuaderno de metodología No. 3. *Pensar crítico y la forma seminario en la metodología de la investigación*. (2019). Universidad de Guadalajara. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Coordinación Editorial. México.
- , (2019). *Pensar crítico y la forma seminario en la metodología de la investigación*. En Cuaderno de Metodología No. 3. Ed. Universidad de Guadalajara. México.
- Sandoval Rafael y Alonso Jorge. “Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo” Universidad Nacional Autónoma de México. “Sujeto social y antropología. Despliegue de subjetividad como realidad y conocimiento”. http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/480trabajo.pdf
- Sandoval Rafael. “La política del espectáculo. El ocaso del foro social mundial-jalisciense”.

- Sandoval, Marcelo (2019). “Pensamiento de la historia y crítica de la vida cotidiana”. En Rafael Sandoval (Ed. y Coord.). Cuaderno de metodología y pensamiento crítico. *Pensar crítico y la forma seminario en la metodología de la investigación*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Semprum, Jaime y Rene Riesel, (2011). Catastrofismo, administración del desastre y sumisión sostenible. Ed. Pepitas de Calabaza. España.
- Silvia Rivera Cusicanqui, (1997). Ver “La noción de “derecho” o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”. En Temas Sociales No. 19. La Paz.
- Sub Marcos, (2006) ¿Otra Teoría? En <https://enlacezapatista.EZLN.org.mx/2006/03/22/encuentro-con-intelectuales-guadalajara-21-de-marzo/>
- , (2003). “*Siete pensamientos en mayo del 2003*”, publicado por la revista Rebeldía, en su número correspondiente a mayo de 2003. También se puede leer “*Ni el Centro ni la Periferia. I.- Arriba, pensar el blanco. La geografía y el calendario de la teoría*”. En <https://enlacezapatista.EZLN.org.mx/2007/12/13/conferencia-del-dia-13-de-diciembre-a-las-900-am/>
- Sub-Comandante Insurgente Marcos en su célebre ensayo *Siete pensamientos en mayo del 2013*
- Torres Carillo Alfonso. *Por la praxis. El problema de cómo comprender la realidad para transformarla*” y que siguió ampliando en 1983. Ponencia que presentó en Cartagena,
- , (2018). *Producir conocimiento desde la acción colectiva*. Disney Baragán Cordero. Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, CIUP.
- , (2019). “La sistematización como investigación participativa”, en *Procesos y Metodologías Participativas. Reflexiones y experiencias para la transformación social*. Comp. Pablo Paño Yáñez, Romina Rébola y Mariano Suárez Elías. Editorial: CLACSO – UDELAR.
- , (2019). *Pensar epistémico, educación popular e investigación acción participativa* de editado por Editora Nómada, IPECAL.
- Velázquez Barriga Lev., (2020). Artículo publicado en el diario la Jornada del 12 de abril del 2020.

- Xavier Vargas Beal, Coordinador Docente de la Academia para el Estudio de la Investigación del Hábitat, ponencia en un seminario de formación docente en 2004 en el iteso.
- Zemelman Merino, Hugo, (1983). Historia y política en el conocimiento (Discusión acerca de las posibilidades heurísticas de la dialéctica). México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie Estudios: 71), 89p. Este libro es la transcripción, compilación y presentación, realizadas por María Ángeles Lizón Ramón, de las intervenciones de Hugo Zemelman en el primer seminario *Problemas teórico-metodológicos en la formación de científicos sociales*, realizado en abril de 1979.
- , (1983). Historia y política en el conocimiento. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie Estudios: 71),
- , (1989). De la historia a la política. La experiencia de América Latina. Hugo Zemelman ED Siglo XXI y Universidad de Naciones Unidas.
- Zemelman Hugo y Guadalupe Valencia, (1990). “Los sujetos sociales: una propuesta de análisis”, Revista Acta Sociológica no: 3 Vol. 2. UNAM. México.
- Zemelman, Hugo (1994). Ed. Anthropos. Barcelona. Suplementos No. 45. Materiales de trabajo intelectual.
- , (1997). *Conocimiento y sujetos sociales: contribución al estudio del presente*. México: Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 226 p.
- , (1997). *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*. Ed. Colegio de México. México.
- , (1998). *Sujeto: existencia y potencia*. Ed. Anthropos y UNAM. España.
- , (1998) *Sujeto: existencia y potencia*. Ed. Anthropos y crim-unam. España.
- , (1999). “la historia se hace desde la cotidianeidad”. En Dietrich, Heinz, et. Al. *Fin del capitalismo global: el nuevo proyecto histórico*. Editorial ciencias sociales. Cuba. 209-223 p.

- (2003). *Los Horizontes de la razón II. Historia y necesidad de utopía*. Hugo Zemelman , Ed. Anthropos. España.
- (2005). *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico* Ed. Anthropos y UNAM. España
- , (2006). *El conocimiento como desafío posible*. Ed. ipn/ipecal. México.
- , (2010). *Aspectos básicos de la propuesta de la conciencia histórica (o del presente potencial)*. Que es el capítulo 8 de este libro que edito ipecal, México.
- , (2010). El método como actitud... en *Aspectos básicos de la propuesta de la conciencia histórica (o del presente potencial)*. Que es el capítulo 8 de este libro que edito ipecal, México. Se puede consultar en pdf en: https://issuu.com/sistemas-ipecal/docs/aspectos_basicos_-_hugo_zemelman
- , (2011). *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad*. Ed. Siglos XXI y crefal. México.
- , (2011). *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad*. Ed Siglo XXI y crefal.
- , (2012). *Pensar y poder. Razonar y gramática del pensar histórico*. Siglo XXI e UNICACH,

El sujeto como estrategia de su propia metodología de investigación.

Contra el anexionismo metodológico

se terminó de editar

en diciembre de 2021

en los talleres gráficos de

Amateditorial, S.A. de C.V.

Prisciliano Sánchez 612, Colonia Centro

Guadalajara Jalisco

Tel.: 3336120751 / 3336120068

amateditorial@gmail.com

www.amateditorial.com.mx

La edición consta de 1 ejemplar.

Corrección: Amateditorial

En este libro se expresa la necesidad de dar cuenta de cómo es una forma de hacer investigación en la que se muestre que el conocimiento es producto de los propios sujetos que viven la experiencia práctica de la que emana dicho conocimiento y cómo cada vez con mayor claridad y contundencia se evidencia ese caminar en la perspectiva de que cada sujeto es y debe ser el estratega de su propia metodología de investigación.

En los diferentes capítulos se muestra cómo sigue prevaleciendo una metodología de investigación en la que aun caemos en la tentación de seguir haciendo investigación sobre otros sujetos, a pesar de que nos hacemos ilusiones de que la hacemos junto con ellos. En ese sentido, se debate y problematiza, a partir del cuestionamiento y la crítica, con quienes sustentan formas de hacer investigaciones supuestamente alternativas, pero que caen en lo que denomino anexionismo metodológico, además de seguir reproduciendo lo que hemos heredado como conocimiento teórico reconocido con estatus de ciencia positiva. El debate se da con respeto a la perspectiva decolonial, las llamadas epistemologías del sur y las de co-labor.

El libro inicia dando continuidad a la problematización con respecto de lo que he nombrado preceptos epistémicos y metodológicos para investigar desde la perspectiva del sujeto. En esta ocasión problematizo la cuestión de *la creación y la interpretación*, lo que implica el pensar desde la imaginación radical y los intentos de experimentar en la autoformación en colectivo, con todo y los obstáculos propios de las contradicciones y ambigüedades que como sujetos padecemos, propias del tipo antropológico al que nos debemos.