

Epistemología y política Ensayos

Premio Hugo Zemelman 2023

José G. Gandarilla Salgado

Darío Salinas

Karina Batthyány

(coords.)



Epistemología y política
Ensayos

Premio Hugo Zemelman 2023

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a una evaluación por pares.

Epistemología y política : ensayos : premio Hugo Zemelman 2023 / Daniela Erazo... [et al.] ; Compilación de José Guadalupe Gandarilla Salgado ; Darío Salinas Figueredo ; Karina Batthyány. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-824-4

1. Epistemología. 2. Ensayo. 3. Política. I. Erazo, Daniela II. Gandarilla Salgado, José Guadalupe, comp. III. Salinas Figueredo, Darío, comp. IV. Batthyány, Karina, comp.

CDD 306.2

Corrección de estilo: Emi Martín

Diseño de tapa: Dominique Cortondo

Diseño del interior y maquetado: Eleonora Silva

COLECCIÓN **CONVOCATORIAS DE INVESTIGACIÓN**

Epistemología y política

Ensayos

Premio Hugo Zemelman 2023

José G. Gandarilla Salgado, Darío Salinas
y Karina Batthyány
(coords.)



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

COLECCIÓN **CONVOCATORIAS DE INVESTIGACIÓN**

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Pablo Vommaro - Director de Investigación

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial

Equipo de Investigación

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Natalia Gianatelli,

Rodolfo Gómez, Sofía Torres, Teresa Arteaga,

y Ulises Rubinschik



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

Epistemología y política. Ensayos. Premio Hugo Zemelman 2023 (Buenos Aires: CLACSO, agosto de 2024).

ISBN 978-987-813-824-4



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

**CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales -
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais**

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel. [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar |

www.clacso.org



Suecia

Sverige

Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Presentación. Premio Hugo Zemelman, epistemología y política,
a diez años de su fallecimiento.....11
Karina Batthyány y Pablo Vommaro

Pensando a dos voces en Hugo Zemelman. A manera de prólogo..... 15

I 15
Darío Salinas

II..... 21
José G. Gandarilla Salgado

Primera parte

En lo fragua de “lo político”

Estado, poder y política en la obra de Hugo Zemelman.
Aproximaciones desde la experiencia de América Latina..... 31
Hernán Ouviña

Hugo Zemelman a cincuenta años del golpe de Estado.
Problemas de dirección política de la Unidad Popular, las disputas
al interior del poder popular y la ideología como táctica.....73
Javier Enrique Zúñiga Tapia

Experiencias educativas, política y subjetividad.
Diálogos con la obra de Hugo Zemelman desde una investigación
socioantropológica101
Marilín López Fittipaldi

Utopía en el conocimiento. Pensamientos, posturas y aportes
de investigadores mayas en las ciencias sociales.....149
Ángela Sofía García Estrada

En los salares y los caminos. Ser circunstancias y voluntad
de futuro.....199
Patricia Elizabeth Scarponetti y Elena Castañeda Jiménez

Segunda parte

Más allá del discurso parametral. Una epistemología con visión latinoamericana y caribeña

El pensar epistémico de Zemelman como condición necesaria
para una epistemología raizal-indisciplinada en las ciencias
sociales latinoamericanas255
Silvana Martínez y Juan Agüero

Laboratorio Zemelman 305
José Alfredo Zavaleta Betancourt

Epistemología de la realidad moviente en la obra de
Hugo Zemelman 345
Jiovanny Edward Samanamud Ávila

La investigación social. Entre el sujeto y el abordaje de la realidad.
Otra perspectiva epistémica, desde Hugo Zemelman 389
Nencer Losada Salgado

La descolonización necesaria en la mirada de Hugo Zemelman 429
Antonio José Pérez Alonso

Tercera parte

Memoria, testimonio, utopía.

Nuevos rumbos del acontecer y del conocer

La episteme recuperada para la vida..... 473

Claudia María Montagut Mejía

La Comisión de la Verdad como dispositivo de configuraciones
subjetivas y generación de pensamiento epistémico sobre la
memoria de la guerra en Colombia..... 519

Cristian Palma Florián

La función metodológica del pensar categorial para la
construcción comunitaria de conocimiento histórico.
Algunas comprensiones como trabajadora de la cultura..... 563

Andrea Castillo Bustamante

Coincidiendo con Hugo Zemelman. Una lectura de (un) presente
desde las entrañas de Colombia 609

Mónica Salazar Castilla y Andrés Felipe Castaño Aristizábal

“Hacer de la utopía, historia”. La Biblioteca Ayacucho
y el pensamiento crítico del presente..... 639

Daniela Erazo y Diego Cagüañas

Sobre los autores y autoras..... 677

Presentación

Premio Hugo Zemelman, epistemología y política, a diez años de su fallecimiento

La convocatoria de ensayos en homenaje a Hugo Zemelman, a diez años de su fallecimiento, fue una iniciativa del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) a partir de la propuesta de los centros CLACSO de México que tuvo diversos propósitos. En primer lugar, honrar el legado de trabajo epistémico y metodológico que el sociólogo construyó a lo largo de una itinerante trayectoria que atravesó América Latina y el Caribe. En segundo lugar, estimular la producción de un pensamiento crítico histórico e historizante comprometido con las mejores causas de los pueblos latinoamericanos y caribeños. En tercer término, rastrear en los gestos subterráneos, en las reminiscencias a las gestas históricas y en los despliegues de prácticas políticas instituyentes los procesos políticos de reconstitución del sujeto o la emergencia de procesos de subjetivación política que pudieran estar jalonando el presente hacia rumbos de un futuro en construcción, elementos desde los cuales con las categorías zemelmanianas puede afrontarse el análisis político. Como cuarto objetivo, se propuso fomentar un uso o apropiación de los enfoques sugeridos por Zemelman para propiciar un saber reflexivo que atienda a la densidad y pluralidad

de temporalidades, así como a la complejidad y entramado de espacialidades en teorizaciones sobre las cuestiones de la territorialidad, el lugar, las regiones, la memoria o la coyuntura, en análisis que combinaran las escalas desde lo local, lo nacional o lo global. Por último, se invitó a atender a sus preocupaciones sobre lo que él denominaba un conocimiento comprometido que acontecía, en ocasiones, en el marco de problemas asociados al “bloqueo histórico” y, por ello, la necesidad ética de atender esas situaciones, a través de la apertura del objeto, de sujetos o de instituciones, como puede ser el caso de la universidad misma.

Como respuesta a la convocatoria, se recibieron cuarenta y dos propuestas de ensayos que fueron evaluadas por un comité internacional de expertos/as. Dicho comité consideró la calidad, pertinencia, coherencia y actualidad de las propuestas, de acuerdo con las bases de la convocatoria. Este comité estuvo coordinado por José G. Gandarilla Salgado e integrado por Alejandra Bazúa, Ana Esther Ceceña, Marcela Gómez Sollano, Araceli Mondragón, Adriana Murguía, Lía Pinheiro Barbosa, Ricardo Romo, Darío Salinas y Alfonso Torres.

La evaluación realizada con base en trabajos anonimizados valoró la calidad de las propuestas de ensayo presentadas, así como su solvencia y aporte intelectual a la problemática abordada.

Además, en virtud de la calidad y relevancia de la mayoría de los trabajos, CLACSO decidió ampliar a quince las propuestas seleccionadas, cinco más que las establecidas en las bases de la convocatoria. Dentro de los noventa días posteriores a la comunicación de resultados, los autores y autoras enviaron su ensayo final revisado y actualizado, que fue nuevamente evaluado por los y las expertas antes de conformar esta valiosa publicación.

A partir del proceso de trabajo que se expresa en este libro, agradecemos a quienes integraron el comité internacional de evaluación y luego revisaron con meticulosidad y compromiso cada uno de los textos que conforman esta obra. Asimismo, felicitamos y reconocemos el trabajo de las y los autores, cuyos ensayos integran

la publicación. También va nuestro reconocimiento y agradecimiento a quienes hicieron posible que estemos presentándolo, la Dirección de Investigación y la Dirección de Publicaciones del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, a cargo esta última de Fernanda Pampín, y a sus equipos de trabajo, especialmente a Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik. También deseamos resaltar la doble autoría del prólogo, que estuvo a cargo de José G. Gandarilla Salgado y Darío Salinas, impulsores de esta iniciativa.

Las y los dejamos con este libro, con la seguridad de que los contenidos aquí incluidos nos interpelarán de modos diversos y singulares para seguir el legado y las resonancias de la frondosa obra de Hugo Zemelman.

Karina Batthyány – Directora Ejecutiva de CLACSO

Pablo Vommaro – Secretario Académico y Director
de Investigación de CLACSO

Pensando a dos voces en Hugo Zemelman

A manera de prólogo

I

Darío Salinas

Este libro, que por su naturaleza es fruto de un aporte colectivo, organizado y convocado por CLACSO, tiene como propósito primordial extender una invitación para pensar en la actualidad de la obra del profesor Hugo Zemelman. Su obra es mucho más que la herencia de la letra impresa que nos ha dejado. La intención es poder evocar algunos aspectos de su valioso legado, que mucho tiene que ver con lo que ha vivido, la forma en que lo ha hecho, inmerso en esa realidad histórica que le ha tocado, sus circunstancias y por ello mismo su propio tiempo político al que congruentemente pudo expresar. Es también una forma de rendirle homenaje, que no será el primero ni el último, ante esta época de memoria frágil, de espantoso presentismo, como diría Lechner; que ayude a eludir la amenaza del olvido, a pensar desde la razón histórica en las limitaciones de los paradigmas dominantes, y que desde el rescate de su obra podamos compartir los desafíos actuales del conocimiento en América Latina.

Puedo decir que mi memoria registra la noción de un acercamiento al profesor Hugo Zemelman cuando podíamos participar y enriquecernos de las actividades, académicas y públicas, de la

Universidad de Chile, muy al inicio del período que marcó la vida del país bajo el gobierno de Salvador Allende. Las universidades en Chile se trasmutaron en recintos de deliberación para el pensamiento abierto al tiempo del país. La sociedad entera secretaba una atmosfera impregnada de incisivas preguntas sobre el presente, sus esperanzas y vicisitudes, y –qué duda cabe– el porvenir de Chile. Se vivía la envolvente expectativa social en favor de los cambios anhelados, el debate sobre la crisis del capitalismo y las preguntas sobre el significado político que invocaba la construcción de una sociedad socialista, en un continente que ya tenía en su horizonte el poderoso referente de la Revolución cubana. La efervescencia del debate público sobre el momento y el futuro del proceso transformador permeaba la sociedad en su movimiento y, en esa medida, también los distintos registros de la vida intelectual y cultural.

La imagen inicial del profesor Zemelman que retiene la memoria encuentra su domicilio exactamente en aquel período. Recuerdo en diversas actividades públicas su inomitible presencia, cerca de un círculo gravitante en el que puedo reconocer a Enzo Faletto, coautor del clásico ensayo de interpretación sociológica sobre *Dependencia y desarrollo en América Latina*; Marta Harnecker, recién llegada de Francia; Clodomiro Almeyda, sociólogo e importante estudioso y conocedor del marxismo, más tarde canciller del presidente Allende; Guillermo Briones, presidente de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), en su Congreso de 1972; el cordobés Juan Carlos Agulla, heredero de los embrionarios impulsores de la sociología latinoamericana diseñada por Alfredo Poviña, fundador y primer presidente de ALAS; Eduardo Ruiz Contardo, que le sucedió en la dirección de la Escuela de Sociología y más tarde fue vicerrector de la Universidad de Chile; los recordados colegas brasileños Vânia Bambirra y Theotônio dos Santos; Eduardo Morales, Rodrigo Alvaay, Hernán Ramírez Necochea, entre otras y otros. Referencias de algún modo selectivas e inevitablemente incompletas, pero que evocan a quienes pueden recordarse por su

incidencia desde las ciencias sociales en la trama de Chile y sus dilemas.

Congruente con una sociedad altamente institucionalizada, se añade otro aspecto de aquel contexto al que perteneció. Me refiero, por ejemplo, al hecho de que la raigambre de las ciencias sociales en el país haya abierto la confianza de diversas instituciones universitarias y colegas de la región que posibilitaron la realización de varios congresos internacionales de ALAS: el de 1957; el de 1972, que se realizó en durante el segundo año del gobierno de Salvador Allende; el de 1993, en la Universidad de Concepción, bajo el primer gobierno de la transición postdictadura; y el del 2013. Sirva este breve paisaje para destacar el desarrollo de un colectivo de las ciencias sociales con capacidad de convocatoria latinoamericana.

Aquella vida universitaria se convertía en una sensible caja de resonancia de los acontecimientos y procesos políticos. En esa trayectoria, el propio contexto político chileno y la lectura de los procesos latinoamericanos y caribeños realizada en sus centros de investigación incluyen el peso específico de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe; crearon a su turno las condiciones para un fructífero debate que desembocó en la conformación del enfoque de la dependencia, uno de los mayores aportes a la interpretación del capitalismo desde lo que hoy llamaríamos el Sur global.

Zemelman vivió intensamente el desarrollo de aquel proceso de discusión y análisis desde la academia y la política. En el sinuoso camino de la producción sociológica están las huellas de las experiencias más gravitantes de la historia reciente, la llamada “revolución en libertad” bajo el gobierno de la Democracia Cristiana, en pleno auge de la política continental estadounidense de la Alianza para el Progreso. Un largo y laborioso proceso de construcción de la plataforma programática, las cuarenta medidas de la Unidad Popular y los mil días del gobierno de Allende. Como suele suceder, y nuestro autor de referencia no es una excepción, durante aquel período de la sociedad, tan intenso y bullente en su movimiento,

era casi imposible que de modo instantáneo no se reprodujera la estatura real de las ideas y la cualidad de sus portadores. Pero la presencia y lo realizado quedan en la memoria colectiva y se traslucen mejor con el correr del tiempo. No exageramos al afirmar que toda la reflexión y las elaboraciones teóricas sobre paradigmas, así como su conocido aporte sobre el pensamiento epistémico, que se constituyen desde contenidos interrogativos y que emerge desde lo que ocurre en el movimiento constante de la realidad, son inseparables de la experiencia de los procesos sociales de su país, convertidos, desde la mirada de Zemelman, en verdaderos laboratorios de la política y lo político.

Pensando en Zemelman, podemos decir que la experiencia de Chile y su conocimiento amplio de los procesos latinoamericanos fueron en su perspectiva socialista vivencias de mucho peso en la posibilidad de asumir mejor los procesos de transformación de un modo abierto, entre posiciones revolucionarias diversas y sin eclecticismos. Me parece que en él se conjugan a la vez el rigor, que no es rigidez, y la flexibilidad en la construcción del pensamiento político. Todo lo cual puede valorarse a lo largo de su trayectoria intelectual, que transcurrió siempre sin escatimar el espíritu científico consustancial a la producción del conocimiento útil. Tan solo un asomo de estos asuntos, inherentes a un debate permanente e inconcluso para los tiempos que corren, los aportes de Zemelman resultan imprescindibles.

Hugo Zemelman es penquista, es decir, nacido en Concepción. Licenciado en Sociología Rural y en Derecho egresado de la reconocida universidad pública del mismo nombre, que alberga en su entrada la majestuosa obra pictórica "Presencia de América Latina", del muralista mexicano Jorge González Camarena. Más tarde, se graduó de sociólogo en la sede de la Facultad Latinoamericana de Sociología. En su país natal tuvo diversas responsabilidades académicas, siendo probablemente la más conocida aquella experiencia realizada como profesor e investigador en el Departamento de Sociología de la Universidad de Chile, importante unidad académica

de la que fue su director entre 1967 y 1970. También colaboró académicamente con la FLACSO. Durante el primer quinquenio de los años sesenta dirigió la revista *Arauco*, tribuna del pensamiento socialista. Es considerado en la academia chilena entre los más importantes forjadores del pensamiento crítico e impulsor de la sociología latinoamericana desde el marxismo.

Pertenece a esa generación de intelectuales que vivió aquel aciago martes 11 de septiembre de 1973. Congruente con sus principios y valores, puede encontrarse en su trayectoria una relación compacta entre la vida académica y la política, entre el pensamiento y la acción. A la reflexión teórica y epistemológica sobre la realidad no le faltaron los puentes entre el rigor conceptual y el compromiso político. Gran expositor y extraordinario profesor, en muchos de sus escritos, conferencias o intervenciones públicas podemos fácilmente reconocer una lúcidas vertientes de análisis, a la vez aportadoras y autocríticas, que tienen que ver con las necesidades de profundizar en las causas del derrocamiento del gobierno más democrático que ha tenido la historia de Chile, con su mirada incisiva sobre los temas de la unidad del socialismo chileno, la centralidad de lo popular y el sentido de clase en la democratización, así como con las preguntas sobre qué se hizo o no se hizo, pero sobre todo lo que no se alcanzó a pensar. Vivió su exilio en México e interactuó con la intelectualidad conosureña refugiada en este país. Me atrevería a decir que hasta sus últimos días llevó consigo el peso de las grandes preocupaciones y dolores sobre el derrotero de Chile y América Latina, de las preguntas sobre sus conquistas, reveses y esperanzas, que adquieren mayor densidad desde la actualidad, porque los desafíos de ayer bajo ropajes distintos reaparecen en la actualidad, como, por ejemplo, las políticas de desestabilización, el golpismo o la guerra mediática, que no han desaparecido, tal como pudimos corroborar con motivo del aniversario cincuenta del golpe de Estado y del derrocamiento de Allende.

Como exiliado, se acogió a la generosidad de México desde 1974, desarrollando en este, su otro país, una importante labor

académica en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, y más tarde y durante largos años en el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. También desarrolló actividades docentes en la UACM, impulsó la Red de Metodología de las Ciencias Sociales y diseñó el proyecto para la creación del Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina, del cual fue su primer director. Cuando se escriba la historia de la presencia del exilio académico de Chile en México, quedará –sin duda alguna– rescatado el aporte del profesor Zemelman, junto al de otros colegas, en la formación de profesionales en el campo de las ciencias sociales, en licenciatura y posgrado, así como su contribución al desarrollo de la agenda latinoamericana desde las instituciones de educación superior y su labor en el campo de la investigación y la difusión del conocimiento.

La Casa de Chile, primero en Avenida Universidad 1134 y luego en Mercaderes 52, tiene en su registro y memoria política la presencia aportadora de Hugo Zemelman. En las distintas actividades de solidaridad, fue consistente su contribución al necesario debate político de las fuerzas chilenas de izquierda, y desde luego a las discusiones que tenían directa relación con las tareas de la resistencia, la suma de voluntades en defensa de los derechos humanos y la denuncia ante organismos internacionales de la dictadura civil-militar encabezada por Pinochet. Me considero entre quienes lo podemos recordar, con aprecio entrañable, desde las vivencias que nos trascienden en la Casa de Chile y el exilio. También son destacables otros momentos importantes, como los congresos de ALAS, especialmente aquel que se organizó en el Palacio de las Convenciones de La Habana, en 1991, bajo la coordinación de nuestro colega Luis Suárez y en cuyo transcurso no pudimos ser indiferentes a la dolorosa incubación del “período especial”, que ya comenzaba a afectar con severidad al pueblo de Cuba. No sobra testimoniar que Zemelman se cuenta entre quienes siempre estuvieron contra el bloqueo y en defensa de la Revolución cubana.

Su último viaje a Chile, en 2013, tuvo la impronta premonitrice de una despedida. Invitado por la Universidad de Playa Ancha, en la Quinta Región, pensó en voz alta sobre el golpe de 1973. Fue en la conmemoración de su cuarenta aniversario, de las consecuencias y algunas lecciones que dejó la experiencia del gobierno más democrático que el pueblo de Chile alcanzó a construir durante la Unidad Popular.

Su partida, ocurrida ese mismo año, fue sentida como una enorme pérdida en el amplio círculo latinoamericano de las ciencias sociales. Estábamos en la inauguración del XXIX Congreso de ALAS, en el teatro de la Universidad de Chile, frente a la histórica Plaza Baquedano, cuando recibimos la infausta noticia, y la comunidad de científicos sociales congregada allí externó sin dilación su declaración de pesar y despidió al maestro Hugo Zemelman.

II

José G. Gandarilla Salgado

Hace medio siglo, en Chile se desataron fatídicos sucesos que, en el arranque de esa fase, culminaron con el golpe militar que destituyó al gobierno democráticamente electo de Salvador Allende (el 11 de septiembre de 1973); y lo que había nacido como una intervención desestabilizadora de la CIA, la embajada estadounidense y el fomento a la insubordinación de grupos internos apoyados por poderes externos, logró frenar y revertir la transformación política que se impulsaba como “vía democrática al socialismo”. El régimen neoliberal, *manu militari*, iniciaba sus pasos en la región latinoamericana. Luego de la desobediencia al marco constitucional y la traición de las capas superiores del ejército, vino la imposición de un régimen de terror, la violación sistemática de los

derechos humanos y los métodos de control característicos de las dictaduras de seguridad nacional (que después se extendieron a otros países del Cono Sur del continente, bajo el denominado Plan Cóndor). Mucha gente salvó su vida a través del exilio hacia otros rincones de la nación latinoamericana; fue el caso también de grandes pensadoras y pensadores chilenos que se vieron obligados a abandonar su país.

De manera significativa, a Hugo Zemelman Merino le tocó vivir esa circunstancia. Su ciclo en la Universidad de Chile se cerró abruptamente luego de que sus posibilidades de sostener sus labores de dirección y magisterio se vieron obstaculizadas en un período oscuro en que las fuerzas policiales y la intervención militar sobre los campus académicos decretaba su cierre o procedía a mutilar la reflexión crítica. Como otras y otros de sus colegas tan activos en el proceso y durante el período de la Unidad Popular, trasladó su labor de enseñanza e investigación hacia México, cuyo sistema universitario lo acogió en varias instituciones que lo contaron como destacado integrante de su claustro de profesores.

El traslado territorial pronto se vio expresado también como un desplazamiento de sus preocupaciones intelectuales. Zemelman vio así ampliado el radio de su reflexión, que de ocuparse, en su recorrido inicial, de las cuestiones de los estudios rurales, las movilizaciones campesinas y la lucha sindical, pasó a una reflexión más amplia sobre la lucha política, el Estado y las cuestiones del poder. Luego, este énfasis de las determinaciones de la historia y la política sobre los planos del conocimiento derivaron en sus reflexiones maduras sobre las posibilidades heurísticas de la dialéctica, los análisis críticos de y desde la totalidad y la inscripción de los temas de la utopía y el futuro sobre el razonamiento y la construcción histórica.

Su obra en conjunto apuesta por elaborar un pensar epistémico sobre la realidad, dotando a las cuestiones del saber de una cierta exigencia que logra evitar llevar esas reflexiones hacia las frías laderas de la lógica abstracta de los conceptos y las involucra con las calurosas

e intensas luchas que actores y movimientos sociales despliegan en los terrenos de la disputa política. Esa era quizá la forma en que pensaba la tonalidad de la época que le tocó vivir, reconociendo la severidad de la respuesta de los poderes imperiales globales para imponer una agresiva agenda de contrarrevolución y reestructuración. Ese proceso se habría desatado para contener la lección democratizadora y la ejemplaridad política que el Chile de inicios de los setentas mostraba al mundo entero. Ello obliga a la autocrítica, es cierto, pero también al análisis medido e inclusivo de otros niveles y planos, como lo pueden ser el de la dimensión ideológica, la recomposición de fuerzas, las ofensivas mediáticas y la penetración cultural, todas ellas dimensiones que inciden en la lógica constitutiva de los sujetos y en su disposición (así fuese conformista, nos compele a investigar por qué eso es así; o por qué llegado el momento no opera más esa predisposición a la obediencia sutil al mandato del orden). Aun con el despliegue de esos nuevos mecanismos de la estructura de la dominación, su lectura del mundo (ya desde un mirador latinoamericano, la nueva arena de disputa por el sentido común) no consiente un apaciguamiento de las energías emancipadoras. Encontrará hasta en los restos más minúsculos o en los esfuerzos incipientes (indetectables para otras miradas menos acuciosas) los gestos de un presente inquieto, insatisfecho, que no se pliega al *dictum* de un presente que en su perpetuación mantuviese la lógica de un bloqueo histórico de grandes dimensiones. De ahí que de su esfuerzo analítico totalizador extraiga una proposición determinante para toda su obra posterior: la realidad debe ser captada en la lógica de lo dado/dándose, esto es, el análisis histórico no consiste en ocuparse o concentrarse en los ámbitos del pasado/presente, sino en la inclusión de lo que ya está en anuncio en la noción de un presente cargado de futuro. En ello consiste también asumir políticamente la realidad, que no se reduce a lo dado, incluye ese excedente utópico de realidad¹ de un futuro

¹ Nadie mejor que Zemelman supo leer y proyectar hacia muy diversos núcleos epistemológicos los distintos planos en que Ernst Bloch detectó y registró ese elemento (el

que mora hasta en los escondrijos más recónditos. Lo que procede es detectar esas señales y acudir al encuentro de lo que ahí germina: no hay determinismo de un presente de derrota, de posposición o de demora; lo que hay es un presente potencial a la espera de su activación. Quizá en eso consistía para Zemelman el conocimiento de los sujetos sociales. De ahí que sus inquietudes analíticas lo tenían muy a salvo de cualquier enclaustramiento parametral o disciplinario, por más que se detuviera en el registro minucioso de los más diversos elementos: demográficos, de indicadores macroeconómicos, de registro etnográfico y antropológico, de microhistorias y narrativas orales o historias de vida.

Por ello fue que en su obra escrita ya desde México, y que se prolongó por casi cuatro décadas, se fueron abriendo otros flancos de interés que sintetizaban el rumbo de sus nuevas lecturas y de sus preocupaciones militantes, y que cada tanto nos entregaba en su incesante exposición de conferencias y escritura de libros, emergentes líneas de investigación o nuevos macizos argumentativos, que iban cubriendo otras capas analíticas de un proyecto incesante, hasta que su vida trascendió hacia otro plano, el 3 de octubre de 2013, como no podía hacerlo de otro modo tratándose de un guerrero del pensamiento, en el medio de uno de sus compromisos de trabajo.

Fue un acierto del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales convocar, a diez años de su fallecimiento, para recordar su itinerario, para trabajar con su legado y para efectuar el mejor homenaje que puede hacerse a este tipo de pensadores: recurrir a la

excedente utópico), el quizá más característico de toda su filosofía, que se concentraba en los tres tomos de su *El principio esperanza*, que fueron apareciendo, en castellano, en la traducción de Felipe González Vicén, respectivamente, en los años 1977, 1979, 1980. Del mismo modo en que operó con Bloch, lo había hecho antes con K. Marx, A. Gramsci, G. Lukács, K. Kosik o L. Goldmann, y lo hará en sus libros posteriores con W. Benjamin, B. Spinoza, J. Piaget o M. Bajtín, entre otros y otras figuras del pensamiento universal, de las que extraía su sabia epistémica y procedía a cultivarla en el suelo nutricional de las realidades latinoamericanas, y cuyos frutos se fueron acomodando en un proyecto arborescente.

trama de sus planteamientos para entretrejer con los muy disímiles y variados planos de realidad que fueron puestos a consideración nuevos hilos y madejas problemáticas de nuestro presente histórico, bien sobrecargado de problematicidad en una época que no parece ofrecer respiro a nuestros pueblos, pero en la que también se encuentran núcleos societales esperanzadores, que se reencuentran con sus reservas utópico-comunitarias. Aquí hemos reunido los materiales que fueron colectados luego de ese llamado y en forma de tributo manifiestan también, en su diversa procedencia, el impacto o alcance continental que al día de hoy tiene su obra. La calidad alcanzada por el conjunto de estos quince trabajos puede ser bien detectada en cada una de las partes en que los hemos agrupado y que hacen referencia a diversos tópicos abordados por Zemelman en algunos de sus más importantes trabajos (libros, artículos, cursos, conferencias), que fueron bien recuperados y proyectados hacia renovados núcleos problemáticos.

Presentados de tal manera, en tres subconjuntos, cada uno con cinco de los trabajos escritos a tal propósito, creemos que nos resulta viable detectar la índole de preocupaciones que la obra zemelmaniana desata y el horizonte de lecturas que viene propiciando. Ha sido una feliz circunstancia que también el tema general de las tres partes permita recuperar un recorrido histórico-crítico por su itinerario, así fuera en muy condensados saltos extensos que atraviesan o circundan su obra. Testimonio de ello se extrae de cada uno de estos capítulos y el modo imaginativo en que los perfiles de época característicos de este último medio siglo se verán explorados, explicados, referenciados y puestos a consideración por las y los autores en sus bien argumentados textos, desde sus muy específicos lugares de enunciación.

Tenemos así que, en la primera parte, destacan los temas de la lucha social, la proclama de proyectos políticos para la sociedad, la disputa por el Estado, por los criterios de la conducción gubernamental y por los ejes de activación en que encarnan los programas estratégicos una vez que encuentra rumbo la lucha y constitución

de “lo político” en la sociedad. Se irán destacando entonces coyunturas, actores y correlaciones de fuerza, elementos que nutren y dan vida al escenario o a la puesta en escena, sobre la que se despliega, a sus anchas, la lógica de lo dado/dándose de la realidad. Y que explican también por qué en nuestra región, en el claroscuro de avances y retrocesos, se definen los pasajes más decisivos en la batalla contra el neoliberalismo.

En la segunda parte, hemos reunido trabajos en los que, con más énfasis o asiduidad, con cuidado en el detalle, pero también con miradas integradoras o de pretensiones más totalizadoras, se identifican y ofrecen las pistas necesarias para reconstruir las estaciones de tránsito, las facetas o niveles, los pasajes más profundos e imprescindibles en que se fue condensando y construyendo la propuesta epistemológica de Zemelman. Así, estos escritos dan cuenta de cómo ciertas especificidades de la discusión latinoamericana y caribeña habitan y trasiegan por su obra, y explican cómo su herramental metodológico puede ser comparado y medirse competentemente con modelos otrora hegemónicos: estructural-funcionalistas, positivistas, fenomenológicos, hermenéuticos, de las teorías y sociologías críticas, de las teorías sistémicas y de la complejidad.

Para la tercera parte hemos reservado un conjunto de trabajos que con gran finura y mucho cuidado se ocupan de las propuestas principales de Zemelman para dejar de lado y superar el modo de conocer desde compartimentos estancos y desde marcos intelectivos parametrizados. Ahí se nos ofrece la obra de Zemelman como un trabajo desafiante, que incitó variadas formas de estremecimiento que se canalizaron creativamente por este grupo de autores, en diversas formas discursivas y estrategias metodológicas (diarios de campo, autoetnografía, trabajo de archivo, poéticas u otros géneros narrativos), dando con ello fiel testimonio de otro de los terrenos en que destacó el magisterio de Zemelman, sus intuiciones para las nuevas didácticas, las pedagogías emergentes, los talleres y cursos de formación. Estos trabajos muestran además

por qué el trabajo de Zemelman irradió sobre especialistas del ramo educativo, investigadoras e investigadores, y hasta actores y protagonistas que disputan el derrotero actual de tan importante ámbito de la cultura.

Esperamos que quien emprenda y se anime a recorrer estas páginas, sus capítulos o alguna de sus partes, encuentre un material que le permita abrir a nuevas preguntas y a renovadoras consideraciones el ámbito de la realidad en que despliegue su práctica y encuentre en los planteamientos de Zemelman guías orientadoras como las que aquí fueron apenas insinuadas. Para CLACSO se habrá cumplido el objetivo de este homenaje si además se propicia un genuino interés de continuar y profundizar en la lectura de uno de nuestros mejores exponentes y puntales para seguir desarrollando la epistemología latinoamericana y del Sur global.

Primera parte
En lo fragua de “lo político”

Estado, poder y política en la obra de Hugo Zemelman

Aproximaciones desde la experiencia de América Latina

Hernán Ouviaña

*El pensamiento no se puede detener cuando la historia
ensancha sus horizontes y complica las disyuntivas.*

—Hugo Zemelman

A modo de introducción

El propósito de este ensayo es reconstruir y analizar los aportes que formula a lo largo de su obra Hugo Zemelman para pensar la especificidad del Estado, el poder y la política en y desde la realidad latinoamericana. Para ello, luego de reconstruir y periodizar brevemente su itinerario biográfico, nos valdremos en primer lugar de sus reflexiones centradas en la experiencia de la Unidad Popular, que lo marca a fuego a nivel vivencial, intelectual y político, estando él presente en ese mismo momento en Chile. Nos interesa indagar tanto en aquellas reflexiones y estudios elaborados

al calor de esta original apuesta de inicios de los años setenta en el país trasandino –que implicó hacer un uso transformador del aparato de poder estatal, procurando un cambio revolucionario a partir del empleo de la propia institucionalidad pública– como en las formuladas en tono autocrítico ya desde el exilio mexicano, territorio que funge de “mirador” privilegiado de las dictaduras contrainsurgentes, los Estados en crisis, las luchas protagonizadas por sujetos sociales, los gobiernos con vocación de cambio y las iniciativas contrahegemónicas desplegadas por voluntades colectivas durante el último medio siglo en la región.

Aspiramos a relevar y sopesar las sucesivas conjeturas e interpretaciones que Zemelman desarrolla en diversos libros, artículos, investigaciones y conferencias, poniendo el foco en su caracterización de la estatalidad, el poder y la praxis política latinoamericanas, y en la caja de herramientas que construye y sistematiza a nivel epistémico, con el objetivo de contribuir al análisis de coyuntura y al estudio detallado de las relaciones de fuerzas en cada realidad concreta y situada, aunque sin desatender los condicionamientos regionales, continentales y globales que signan a nuestras sociedades y las posibilidades de intervención activa en la historia por parte de las y los sujetos.

Una de nuestras hipótesis es que su obra brinda elementos teórico-metodológicos para el estudio del Estado entendido de forma compleja, dialéctica e integral, que dista de acotarse a un mero aparato de dominación o estructura, dando cuenta de sus contornos distintivos y sus particularidades, pero también de determinados rasgos en común. Partimos de una afirmación que formula en varios de sus escritos y que entendemos resulta importante profundizar en el presente ensayo: “no se trata sólo de comprender la naturaleza represiva del Estado”, sino de asumir que “una teoría del Estado requiere de una teoría de la naturaleza de la lucha política” (Zemelman, 1986, p. 61).

Precisamente su obsesión alrededor de la truncada experiencia de la Unidad Popular en Chile remite a que resultó ser única e

irrepetible, y en ella se lograron develar ciertas dimensiones de la realidad que, por lo general, tienden a mantenerse invisibilizadas. Por lo tanto, ahondar en los límites y potencialidades, en los obstáculos y capacidades de un proyecto que aspiró a revolucionar la realidad, disputar una nueva hegemonía y construir poder popular –aunque sin desmerecer al Estado y a la institucionalidad imperante como territorios conflictivos donde se dirimen proyectos diversos y hasta opuestos–, fue uno de los objetivos prioritarios de su reflexión teórica y militante.

De manera análoga, otro tópico recurrente en él fue el problematizar la política, en sus propias palabras, “más allá del quehacer operativo que la confina a la esfera del poder, para aprehenderla como conciencia de la historicidad del momento” (Zemelman, 1989, p. 18) y en tanto construcción de proyectos emancipatorios en el contexto mismo de las múltiples contradicciones que desgarran a nuestras sociedades, haciendo de la lucha y de la voluntad colectiva un pivote clave. En efecto, de acuerdo con Zemelman, cabe reconocer al menos dos acepciones posibles de la política. Por un lado, aquella que la concibe como mera administración o gestión de lo dado, que apunta a mantener el *statu quo* dominante; por el otro, la que refiere a un proyecto ideológico-político que involucra una visión de futuro, donde la dimensión referida a la administración de las cosas está subordinada a la definición de los espacios de construcción de las condiciones que tornen viable la concreción de dicho proyecto transformador.

Desde estas coordenadas, visitar la obra de Hugo Zemelman sobre la base de sus reflexiones y conjeturas alrededor del Estado, el poder y la política resulta un ejercicio urgente para actualizar el pensamiento crítico latinoamericano desde una perspectiva que pueda, a la vez, problematizar en qué medida la profundidad de las transformaciones sufridas en el último tiempo, así como el alcance y significado de las mismas, se ha entroncado de manera ineludible con los marcos que impone la estructura de dominación capitalista a escala global, continental y nacional, y con la

maduración de las condiciones subjetivas que hacen o no posible producir cambios sustantivos a partir del protagonismo popular.

Huellas de un itinerario vital: de la política a la historia (para volver a la política)

A riesgo de resultar simplistas, podríamos invertir el título de uno de los libros más interesantes de Hugo Zemelman, *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*, para caracterizar su itinerario biográfico e intelectual en nuestro continente. Nacido el 7 de octubre de 1931 en el sur de Chile, y egresado de la Universidad de Concepción como abogado, su etapa más temprana de reflexión e indagación crítica coincide con un contexto de ascenso y creciente politización de las masas populares. Tras su paso por FLACSO, donde entre 1958 y 1961 cursa la maestría en Ciencias Sociales, como militante del Partido Socialista dirige desde 1962 hasta 1966 la revista *Arauco*, donde da a conocer a marxistas heréticos y referentes del pensamiento crítico tanto de América Latina como de otros continentes. En paralelo, se especializará en Sociología Rural en la Universidad de Wageninge (Holanda) y publicará algunos trabajos e investigaciones forjados desde esta disciplina crítica, en el marco del Centro de Planificación de la Universidad de Chile y del Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria.¹

El período que se abre con el triunfo de Salvador Allende en septiembre de 1970 y su acceso, como parte de la Unidad Popular, al gobierno en noviembre de ese mismo año da inicio a los intensos mil días que dura esta experiencia única en el mundo, que intentará amalgamar socialismo y democracia desde una perspectiva original. Zemelman tendrá una activa intervención académica y

¹ Si bien su producción durante esta etapa inicial es más vasta, caben mencionar "Innovación y tipos de agricultores" (1963) "El trabajador no permanente" y "El predio como sistema de interacciones" (1966), así como su libro *El migrante rural* (1970), que contempló una primera versión mimeografiada en 1967.

política en esta coyuntura tan álgida, por lo que es un período no solo clave en su proceso formativo, sino que fungirá de momento constitutivo y referencia indeleble por el resto de su vida. La política lo marcará a fuego en estos años de creciente inestabilidad y lucha de clases, si bien previo a dicha coyuntura ya había participado de iniciativas de izquierda y de disputa de ideas en el campo intelectual. Tal como reconocerá él mismo en tono autobiográfico, “la reflexión sobre la teoría del conocimiento estuvo determinada por mi observación y vivencia de las experiencias políticas de Chile en los últimos años en la década de los 60, que me marcaron muy fuertemente” (Zemelman y Quintar, 2005, p. 114).

El golpe de Estado encabezado por Augusto Pinochet lo fuerza a finales de 1973 a exiliarse en México, lo que implicará un punto de no retorno (casi literal) en su devenir y el tránsito de la política a la historia, en el sentido de poder sopesar una y otra vez, cual paciente labor de orfebre, aquella experiencia directa vivida durante los años de la Unidad Popular para hurgar en los factores que abonaron su trágico desenlace. El Colegio de México, la UNAM, FLACSO y más tardíamente el IPECAL serán los principales ámbitos institucionales que lo cobijarán. Allí dictará cursos y seminarios, en simultáneo a coordinar investigaciones cada vez más volcadas hacia la problemática epistemológica y su relación con la teoría del conocimiento, aunque también frecuentará infinidad de otros espacios académicos y por fuera de la universidad, dictando conferencias, propiciando un permanente diálogo de saberes y tendiendo puentes con el pensamiento crítico-transformador.

No obstante, podríamos plantear como hipótesis que aquella genuina obsesión por entender –en clave autocrítica– la derrota de lo que supo ser una apuesta política excepcional por parte de la Unidad Popular oficia como filigrana de pregunta generadora a lo largo de su obra, algo equivalente al recuerdo de ese pasado fulgurante del que nos habla Walter Benjamin (de quien es deudor y admirador Zemelman), el cual osa relampaguear como “instante de peligro” en un presente cargado de potencialidad y abierto a

múltiples direcciones (Benjamin, 2007). Como veremos, la necesidad de pensar de manera articulada y a la vez lograr diferenciar al Estado, el poder y la praxis política, desde una concepción no esquemática ni determinista de la historia, y en función de los desafíos y complejidades que ha asumido en América Latina la constitución de sujetos sociales, es otra de sus apuestas intelectuales más fructíferas.

En su ensayo-novela titulado *Nada que esperar. Historia de una amistad política*, Sebastián Scolnik (2021) recupera una provocativa afirmación de Paolo Virno que le calza a la perfección a Hugo Zemelman: “solo se tiene una experiencia política una vez en la vida”. En efecto, todo lo que vino después en su vida estuvo tamizado por esos mil días donde lo extraordinario pareció devenir algo cotidiano, sellando de forma indeleble su sensibilidad y su manera de ver el mundo y la vida misma hasta el final de sus días. Sin duda, Zemelman dialoga en diferido con aquella generación de la que fue parte (y que, en muchos casos, quedó amarrada al pasado), pero en especial interlocuta con las nuevas generaciones que azuzan el pensamiento crítico y la construcción de la historia desde abajo, en función de una praxis dialógica que contribuya a la construcción de voluntades colectivas y recupere la raíz que lo hizo nacer, sin “la seguridad del nombre repetido por haberlo heredado” (Zemelman, 2011, p. 48).

El suyo es un gesto que intenta escamotear tanto el fatalismo como aquello que Enzo Traverso llama “melancolía de izquierda”. El presente –su presente como exiliado que reflexiona desde la cruenta derrota, aunque para recomenzar la lucha por otros medios– había cancelado de forma violenta y abrupta ese pasado candente, por lo que, de acuerdo a él, de lo que se trataba era de recrearlo de una manera no lineal ni condescendiente, sin que ello redundase en un eclipsamiento de la utopía. Ejercitar la memoria evitando caer en el derrotismo, cepillar esas coyunturas plagadas de momentos sinuosos y de bifurcaciones, de ascensos y reflujos, de equívocos y aciertos, de tropiezos y sinsabores, de jolgorios y

pesadumbres, pero siempre a contrapelo y sin miramientos, para que el necesario *duelo* abone a “repensar el proyecto revolucionario en una era no revolucionaria” (Traverso, 2018, p. 55).

Estado, relación de fuerzas y transición al socialismo: enseñanzas de la experiencia chilena

Aun cuando Zemelman reflexione “en caliente” acerca del proceso vivido en Chile entre 1970 y 1973, volcando durante esos tres años sugerentes hipótesis y señeros análisis en algunos artículos y documentos (donde intentará dar cuenta, al calor mismo de los acontecimientos, de los vaivenes y desventuras acaecidas en su país natal, atendiendo sobre todo a la realidad del campesinado, los partidos y los proyectos políticos en pugna),² será recién a partir de su exilio en México que produzca un balance pormenorizado y autocrítico de aquella apuesta democrática de transición al socialismo.

Esto lo llevará a replantear –o acaso profundizar en– su concepción del Estado, el poder y la política, al punto de configurar un trípode fundamental en su obra, del que sin embargo poco se ha dicho hasta ahora en términos interpretativos. Más aún, podemos arriesgar que, si no se auscultan y definen con rigurosidad estas categorías en su encadenamiento dialéctico y desde el prisma de la totalidad articulada, resulta cuanto menos difícil desentrañar la epistemología y la perspectiva filosófica de Zemelman en un sentido más profundo e integral.

² Entre ellos se destacan el libro *Génesis histórica del proceso político chileno* (en coautoría con Enzo Faletto y Eduardo Ruiz), dentro del cual publica el trabajo titulado “El movimiento popular chileno y el sistema de alianzas en la década de 1930”, y los artículos “El comportamiento de la burguesía chilena en el primer año de gobierno de la Unidad Popular”, “Proyección de la reforma agraria: el campesinado y su lucha por la tierra” (en coautoría con James Petras) y “Factores determinantes en el surgimiento de una clase campesina” (este último integrando el libro *El campesinado: clase y conciencia de clase*, en coautoría con David Lehmann).

Como ya adelantamos, el proceso político vivido en Chile durante los mil días que duró el gobierno de la Unidad Popular resultó para Hugo Zemelman un parteaguas en su derrotero intelectual e investigativo.³ Su vivaz participación como nexo entre el poder ejecutivo liderado por Allende y ciertas instancias universitarias (que lo lleva a asistir como representante del gobierno a la Asamblea de FLACSO celebrada en París en junio de 1971) no le impedirá formular una lectura crítica –en pleno proceso en curso– del accionar a más largo plazo de los dos principales partidos de la coalición. Los Partidos Socialista y Comunista, dirá en un artículo publicado en *Cuadernos de la Realidad Nacional*,

han servido de puentes para que se incorporen a la alianza de poder diferentes grupos medios excluidos y, poco a poco, han facilitado el hecho de que otro tanto ocurra con los obreros. Nunca han puesto esta alianza en real peligro; por el contrario, creemos que con su política de inserción institucional han contribuido a ampliar su base de apoyo (Zemelman, 1972c, p. 27).

Haciendo un detallado racconto histórico, pondrá en evidencia cómo estos partidos ya desde la década del treinta “buscaban participar en el poder sin romper la estructura de poder” (Zemelman, 1972c, p. 26). De ahí la apelación a un concepto sugerente como el de *inserción institucional*, al que define a partir de “la dependencia funcional de los partidos de izquierda del sistema, lo que ha llevado a que se permeabilicen de las ideologías dominantes y, de este modo, se hagan parte de las formas de hegemonía” (Zemelman, 1972c, p. 27).

Más allá de esta caracterización, admite que uno de los problemas por resolver es el de la *dirección política* del proceso, que no niegue la movilización ni las posibilidades de enfrentamiento, pero que tampoco redunde en aislamiento, disputa fratricida,

³ Aunque pueda resultar anecdótico, es interesante recordar que Zemelman supo crear un Archivo de Prensa de la Unidad Popular en México y que se encontraba trabajando activamente en él hasta el día de su partida.

desgaste interno o enemistad con ciertos sectores medios y populares que no hacen parte orgánica del bloque político gobernante. Quebrar los ciclos de lo que Zemelman define en clave gramsciana como *revoluciones restauradoras* –esto es, “coyunturas de cuestionamiento aparente y de real integración al *statu quo*”– es un desafío mayúsculo que afrontarán la Unidad Popular y las fuerzas sociales que la constituyen, durante esos intensos años de agudización de la lucha de clases.

Al poco tiempo de arribar a México, y derrota mediante, Zemelman publicará dos extensos trabajos donde intentará –desde el distanciamiento crítico– “captar el sentido general de los hechos estudiados casi durante su mismo acontecer” (Zemelman, 1974b, p. 3). Por un lado, *El proceso chileno de transformación y los problemas de dirección política (1970-1973)*, editado como Cuaderno por el Centro de Estudios Sociológicos del Colegio de México; por el otro, el artículo titulado “El nudo gordiano de la vía chilena al socialismo”, elaborado pocas semanas antes del golpe y que saldrá tras este en la revista *Nueva Sociedad*, en el que realizará una reconstrucción pormenorizada del período transcurrido entre octubre de 1972 y agosto de 1973, aunque remontándose a momentos previos y extrayendo enseñanzas a nivel general.

Lo que se destaca en ambos es una propuesta de *análisis de coyuntura* que dista de reducirse al estudio detallado de la mera realidad “empírica”. Antes bien, brinda reflexiones en torno a la cognoscibilidad y herramientas metodológicas para reconstruir e interpretar un proceso o totalidad temporal (es decir, una concateñación de coyunturas concretas), dotando de sentido a los hechos que las constituyen y dando cuenta en toda su riqueza de la correlación de fuerzas sociales en lucha en cada una de ellas.⁴ Zemelman se encarga de aclarar que

⁴ Como expresará luego en su libro *De la historia a la política*, se trata de “un conocimiento capaz de captar la dinámica histórica en un ‘presente’, que resulta de las relaciones que se establecen entre las diferentes fuerzas sociales. Por esta razón, si el conocimiento de los procesos históricos consiste en una reconstrucción de tendencias

[c]ada coyuntura no es posible de precisar en sus límites de iniciación y término; pero lo que sí cabe determinar es qué hecho, estructura o proceso, culmina en ella; o bien, qué es lo que comienza en ella para proyectarse en el desenvolvimiento futuro de los acontecimientos. Es posible que en una coyuntura se manifieste un fenómeno sin que puedan constatarse sus antecedentes o las determinaciones que tenga sobre otros hechos por acontecer en el futuro, lo que puede estar apuntando a la discontinuidad de los procesos o a sus transformaciones cualitativas que hacen difícil establecer las concatenaciones internas necesarias. En todo caso siempre es posible determinar el punto de crisis que sirve como criterio para determinar su particularidad histórica como momento de un proceso más comprensivo y de duración temporal más extensa (Zemelman, 1974b, p. 4).

Una cuestión fundamental en todo análisis, de acuerdo a Zemelman, estriba en poder delimitar *el plano de la lucha de clases*, esto es,

el nivel de la realidad propia del complejo de estructuras sociales y culturales, a través de las cuales se despliega, cada una de las cuales es parte de la totalidad social pero que sirve de base a contradicciones específicas que determinan el comportamiento de la clase y mediatizan la relación entre ellas (Zemelman, 1974b, p. 5).

Estos planos en que las clases despliegan sus luchas permiten dar cuenta del tipo de prácticas que dinamizan los agentes sociales y las diversas organizaciones, así como de sus posibilidades de imprimir(le) una (u otra) dirección al proceso histórico vivido. Las

histórico-genéticas [...] también se debe reconocer que en el marco de esta reconstrucción se contienen los momentos coyunturales que requieren de una particular atención. Es a partir de este doble plano del conocimiento que podrían rescatarse las 'historias posibles' de las que hablaba Braudel. Lo dicho supone que las descripciones históricas deben ser capaces de reconocer los momentos de inflexión constituidos por los sujetos sociales que luchan por imponer sus proyectos de sociedad. Si nuestra intención es pretender dar cuenta del futuro, el desafío que enfrentamos es el de impulsar como alternativa el análisis de esos momentos de inflexión en el presente y no solamente a través de una reconstrucción retrospectiva, propia del análisis historiográfico" (Zemelman, 1989, pp. 111-112).

condiciones en que una clase pueda alcanzar su propia unidad interna o cohesión (o, por el contrario, tender a la fragmentación, que en sus escritos maduros llamará “desconstitución”) y las formas históricas que asuma la lucha (por ejemplo, insurreccional o electoral) van a condicionar el plano. A su vez, otra arista a contemplar son las *estructuras políticas* (por caso, los partidos o gremios) en que se plasma o condensa la representación de las clases, fracciones y grupos, que de acuerdo a Zemelman tienen una gran importancia coyuntural en la experiencia chilena.

Sería infructuoso describir minuciosamente la reconstrucción que realiza de los hechos, disputas, movilizaciones, alianzas, choques y realineamientos correspondientes a las diferentes coyunturas que configuran al período analizado. Sí nos interesa recuperar algunas de sus principales reflexiones e hipótesis que tienen enorme vigencia para el contexto actual de nuestra región, y en particular para formular un balance crítico de los gobiernos que, al menos desde finales de la década de noventa del siglo XX, han configurado lo que hemos definido como Ciclo de Impugnación al Neoliberalismo en América Latina (Ouviaña y Thwaites Rey, 2019).

Zemelman parte de reconocer que, si bien el triunfo electoral de Allende es producto más de una división de las clases dominantes que de una iniciativa y habilidad estratégica de la Unidad Popular, en el primer período de gobierno la burguesía se muestra desunida y desorientada, a pesar de lo cual la coalición de fuerzas de izquierda desaprovecha esta situación coyuntural y no intenta “elevar el plano de la lucha a nuevas formas de organización capaces, no sólo de servir de contrapoder al detentado por la burguesía, sino de movilización ideológica para romper con las deformaciones de la economía de consumo” (Zemelman, 1974b, p. 26). Lejos de una caracterización economicista de las clases, su interpretación parte de reconocer que “la clase social constituye un fenómeno total, que

incluye tanto las condiciones de base como a las formas de expresarse en la superestructura” (Zemelman, 1986, p. 88).⁵

En efecto, la política distributiva de ingresos, que el gobierno de Allende impulsa inicialmente, terminó generando un desfase entre el proceso político y el económico, ya que la intensificación de la tendencia al consumo redundó en un afianzamiento de los patrones ideológicos dominantes, asentados en una materialidad de la vida social coconstitutiva de la hegemonía burguesa. Al no producirse un ejercicio de poder efectivo por parte de las y los trabajadores, ni tampoco una participación sustancial en las decisiones que permitiesen sustituir unas necesidades por otras (lo que involucraría, a la vez, otro tipo de racionalidad y un alto grado de conciencia política), dichas presiones sobre el consumo contribuyeron, “mejor que ningún bloqueo, al fracaso de una política de cambios estructurales” (Zemelman, 1974b, p. 12).⁶

⁵ “Cuando un proceso revolucionario no destruye la institucionalidad dominante – advertirá– sino que se apropia parcialmente de ella (como fue el caso de la experiencia chilena), la intensidad de la ofensiva ideológica es la que marca la intensidad y rapidez del proceso revolucionario y no las medidas que operan en el trasfondo económico. El eficiente uso que se haga de los recursos institucionales disponibles asume una importancia fundamental para impulsar al proceso revolucionario” (Zemelman, 1986, p. 97). En un interesante texto póstumo –redactado poco antes de su fallecimiento y en conmemoración de los cuarenta años de la experiencia de la Unidad Popular–, Zemelman retomará las principales hipótesis de sus escritos tempranos centrados en el análisis de coyuntura de aquel período, para reafirmar que “la importancia de la estructura de poder reside en que la única forma de frenar la inercia cultural dominante es la participación en el ejercicio del poder de los nuevos grupos sociales emergentes. En este sentido, una de las principales tareas del Poder Popular (ya sea que se tratara de la porción de institucionalidad vigente apropiada por las fuerzas populares, o bien de las nuevas formas de organización surgidas por efecto de la presión por participar) era orientar una lucha ideológica para superar la etapa de la economía de consumo y sustituir sus necesidades por otras a partir de la práctica de decisiones de los propios grupos participantes” (Zemelman, 2013, p. 29).

⁶ Décadas más tarde, en una conferencia dictada nada menos que en La Paz en 2008, en el marco del seminario internacional “Pensando el mundo desde Bolivia” y apoyándose en las afirmaciones epistémicas de Marx, insistirá acerca de este elemento problemático a partir de una pregunta generadora: *¿cómo entender las lógicas económicas desde el punto de vista de la cultura?* “Antes de decir ‘hay que transformar el capitalismo’, antes de eso, estamos entendiendo cuáles son las fortalezas y las debilidades del capitalismo analizado, no solamente en términos puramente económicos –ese

Esta gravitación de la dimensión ideológica, según Zemelman, resulta un factor explicativo –a nivel más general– de las contradicciones que atraviesan a las capas medias y a los grupos denominados instrumentales. Su comportamiento durante el período que se inicia con el gobierno de la Unidad Popular estará signado por un amplio consenso en torno a la institucionalidad y al sistema de dominación vigente, cuya expresión máxima es el propio Estado. La insistencia en el orden, la jerarquía, la seguridad y la oportunidad individual, la técnica y la eficiencia en oposición a la ideología y el cambio son todos valores que apuntalan una ideología de “centro” o “mesocrática”, que crece en paralelo al desarrollo de una superestructura institucional donde la burguesía continúa situándose en una posición de privilegio.

En simultáneo, estos sectores medios se vuelcan hacia fracciones burguesas –producto de cierto sectarismo del gobierno y de su reticencia a generar puentes y alianza con ellos–, cohesionando al bloque dominante, por contraste a una marcada división y falta de coherencia de la *dirección* política del proceso encabezado por la Unidad Popular. Zemelman parte de una certeza que lo acompañará a lo largo de su vida como la sombra al cuerpo:

no hay ningún determinismo intrínseco al proceso que explique su desenlace, así como no lo hubo para explicar el éxito de la revolución cubana. Un proceso revolucionario está condicionado por un cúmulo de circunstancias mayores, y con gran frecuencia, por múltiples casualidades –casi insignificantes, miradas desde una perspectiva histórica– que, sin embargo, deben ser canalizadas por una voluntad coherente: la dirección política. En verdad, así como los bolcheviques pudieron remontarse sobre los obstáculos e instaurar un poder revolucionario en Rusia, también así una falta de

análisis se ha hecho– sino desde el punto de vista de los obstáculos que al funcionamiento económico le oponen sus patrones culturales, las inercias, las tradiciones, las capacidades de los actores de apropiarse identidades, de apropiarse memorias para construir futuro” (Zemelman, 2010, p. 352).

dirección política coherente impidió que en Chile un triunfo pudiera llegar a convertirse en revolución (Zemelman, 1986, p. 87).

Asimismo, una debilidad estratégica adicional que resalta Zemelman en su análisis es que la lucha de clases, salvo breves momentos y situaciones puntuales (como la generada frente a la crisis de octubre de 1972 y el boicot patronal, donde emergen con fuerza embriones de poder popular en fábricas y poblaciones, como los Cordones Industriales), continuó desarrollándose dentro de la institucionalidad estatal que era ventajosa para la alianza burguesa. A lo que se agrega el hecho de que los partidos de izquierda más importantes de la coalición (el PC y el PS) carecían de cuadros políticos idóneos para manejar el aparato administrativo del Estado, desconociendo la mayoría del funcionariado del gobierno la rutina burocrática cotidiana, sin capacidad para comprender tanto sus límites endógenos como su específica racionalidad y su función indispensable en la coyuntura del proceso, llegando incluso a disfrazar con un “ideologismo revolucionario” lo que era inexperiencia y muchas veces incapacidad. De esta forma,

la esquizofrenia de la dirigencia política del movimiento popular (el hecho de colocarse ideológicamente fuera de la institucionalidad del Estado, aunque objetivamente se estuviera dentro, utilizando sus mecanismos) produjo, por una parte, una incapacidad de acción efectiva del gobierno, y por otra, gestó en el plano de la ofensiva ideológica un cuestionamiento anticipado de toda su estructura, precipitando así –por consiguiente– un antagonismo con los grupos sociales que reconocían su base de existencia en ella (principalmente burocratas y militares) (Zemelman, 1986, p. 91; destacados nuestros).

Plantear la polarización de las fuerzas sociales en el marco del esquema favorable para que la burguesía mantenga su cohesión interna (traducido como un respeto irrestricto de las reglas de juego democrático-liberales), dejando en un segundo plano “la creación de una nueva institucionalidad, que no sea sino la formalización del embrión de poder popular”, configuró un grave error

que terminó desembocando en una brecha institucional entre dos poderes legítimos en pugna: el ejecutivo, encabezado por Allende, y el legislativo, que devino en la última fase del período en un efectivo cogobierno, donde la burguesía supo jugar sus cartas mediante un “verdadero bonapartismo colegiado” (Zemelman, 1974b, p. 42). Más que el surgimiento de una dualidad de poderes entre la burguesía y el proletariado (situación que cobraba fuerza en el plano ideológico o propagandista, pero resultaba endeble aún en los hechos),⁷ se generó una dualidad que se expresó ante todo en la propia descomposición o paralización del Estado.

En este sentido, acaso uno de los dilemas más trágicos de esta experiencia tan potente haya sido el tándem legalidad-ilegalidad, que para Zemelman constituyó un “zapato chino”, es decir, un problema/trampa de la que no se logró salir. Esta ambivalencia, sumada al temor fundado de una inminente “guerra civil” que el gobierno intentaba infructuosamente conjurar, produjo en el seno de las Fuerzas Armadas una inclinación cada vez mayor hacia los intereses de clase de sus componentes (enlazados con la fracción más reaccionaria de la burguesía), más allá del carácter y papel de grupo de presión que supieron ostentar a nivel histórico, cerrándose así el “cerco institucional” del propio gobierno de Allende. Ante este escenario, su desarme fue por cierto militar, pero sobre todo teórico-político y de índole subjetivo.

⁷ El poder popular, dirá, resultó ser “más imagen ideológica que estructura orgánica [...]. La falta de organicidad real fue sustituida por una hipertrofia de imágenes que –en el fondo– le hacían el juego a la burguesía, precipitando una polarización favorable a sus intereses. En este sentido, la ausencia de una correspondencia entre las medidas de organización de la fuerza social y la política de comunicaciones –orientada a crear simples imágenes, sin un fundamento en los hechos– contribuyó a fortalecer la alianza ideológica de la burguesía y a aislar al proletariado” (Zemelman, 1986, pp. 103-104). Una vez más, esta caracterización crítica mantiene una enorme vigencia al momento de sopesar las experiencias latinoamericanas emparentadas con el llamado “socialismo del siglo XXI”.

Los regímenes de excepción y el debate en torno al fascismo en América Latina

Aunque Zemelman volverá una y otra vez a reflexionar acerca de la truncada experiencia chilena, durante la segunda mitad de la década del setenta y la primera de los ochenta se abocará al estudio y la interpretación de los llamados *regímenes de excepción*, instaurados a sangre y fuego en buena parte de América Latina. Desde ya que el trasfondo de esta inquietud será dilucidar el tipo de dictadura que interrumpió aquella vía democrática al socialismo liderada por la Unidad Popular, aunque su aspiración trascienda lo propiamente local e intente dar cuenta de una tendencia en curso a nivel regional.

La sucesión de golpes militares y el quiebre de los regímenes democrático liberales, incluso en países con larga estabilidad institucional como Uruguay y Chile, lo obliga a formular el siguiente interrogante en su artículo titulado “Acerca del fascismo en América Latina”:

¿son los regímenes militares fórmulas de transición política marcadas por un reajuste en las correlaciones de fuerzas, o bien, constituyen los embriones de nuevas formas de Estados de excepción, capaces de crear las condiciones políticas necesarias para el predominio de una burguesía vinculada a los intereses del capital extranjero? (Zemelman, 1986, p. 15).

El esclarecimiento de la naturaleza de estos regímenes supuso por aquellos años un acalorado y prolongado debate, tanto académico como estrictamente político, que incluyó desde analogías con el fenómeno fascista europeo hasta la apelación a novedosos conceptos y variados neologismos, tales como “regímenes autoritarios corporativos”, “fascismo criollo”, “fascismo dependiente”, “partido militar” o “Estado contrainsurgente”. Como reconocerá de manera apasionada Leopoldo Zea, “fue el golpe de los gorilas chilenos del 11 de septiembre de 1973 el que ha relanzado el problema del

fascismo. Un fascismo que vuelve con mayor ferocidad” (Zea, 1976, p. 149).

En esta senda, ciertos marxistas como el ecuatoriano Agustín Cueva hicieron un uso liso y llano del concepto para “llamar a las cosas por su nombre”, ya que lo esencial del fascismo es “su naturaleza de clase” y el cambio que generan las fuerzas del Estado, lo que no cierra en modo alguno “las posibilidades de análisis de cada situación nacional, con todas las determinaciones específicas y peculiaridades que puedan presentar” (Cueva, 1978, p. 17). Por contraste, en otros casos se optó por tomar distancia de esa caracterización por considerarla equívoca, en la medida en que su trasposición a la realidad latinoamericana omite el significado histórico y concreto de dicha categoría, en tanto tiene sus raíces en un fenómeno que supo expresarse en su forma acabada en Italia y Alemania (Borón, 1977; Zavaleta, 1976).

En el caso de Hugo Zemelman, en diferentes textos reflexionará sobre esta problemática desde una perspectiva que, sin perder originalidad, intentará nutrirse del bagaje conceptual y las categorías de ciertos clásicos del marxismo, entre los que se destaca Antonio Gramsci.⁸ Teniendo como trasfondo la crisis de la democracia en sus formatos liberales y civiles —especialmente después del golpe brasileño de 1964—, y diferenciando estos regímenes de los típicos “cuartelazos”, se preguntará acerca de su viabilidad en tanto y cuanto la clase burguesa no logra ya asegurar su hegemonía y “es cada vez menos una clase dirigente”. Es en este contexto, dirá, “donde debemos situar la discusión del concepto de fascismo en América Latina, por cuanto representa un intento por encontrar nuevas formas de dominación hegemónica de la burguesía en crisis” (Zemelman, 1986, p. 16).

⁸ La mayor parte de esos artículos, aparecidos en sucesivas revistas, fueron incluidos más tarde por Zemelman en la primera parte de su libro *Estado, poder y lucha política*, publicado en México a mediados de los años ochenta (Zemelman, 1986).

Si bien no desmerece aquellas interpretaciones que califican como fascistas a estas dictaduras de nuevo tipo, reconoce la necesidad de definir el carácter *específico* que asumen dichos regímenes en la región vis a vis la experiencia histórica y la caracterización teórica del fascismo en Europa. Para ello, delimita los principales elementos y temas alrededor de los cuales tendió a girar la discusión, a saber: 1) sistema político, ejercicio del poder y legitimación; 2) base social y función histórica que cumple; y 3) dinámica de su evolución.

Zemelman describe las cualidades esenciales del proceso clásico de fascistización, entre las que se destacan el ser un régimen unipartidista, contemplar una activa intervención del poder público en la vida económica y una gran independencia frente a la antigua élite gobernante, así como el tener de base un amplio movimiento de masas antiliberal conformado por sectores desclasados de todas las clases. Luego de contrastar estos rasgos con los correspondientes a otros regímenes de excepción (en especial el *bonapartismo*, con el cual tiene notables diferencias, aunque ostente en común el alto grado de autonomía que adquiere el aparato del Estado), reconoce que en Chile –acaso el régimen militarista-burocrático más asociado con el fascismo– están presentes algunos elementos emparentados con esta experiencia clásica, pero otros no menores se encuentran ausentes: no se ha organizado un movimiento de masas cuya función sirva para legitimar la nueva dominación, ni se ha estructurado un partido que constituya el centro de las supremas decisiones, a lo que habría que agregar la carencia de factores carismáticos, siendo el giro de toda su política de carácter oligárquico. Adicionalmente, tampoco se observan las etapas típicas de los procesos de fascistización, e incluso el punto de arranque de la dictadura chilena ha sido el inverso (Zemelman, 1986, pp. 27-30).

Atendiendo a estas cuestiones, Zemelman advierte acerca del peligro de “caer en la simplicidad de las tipologías que tienden a aislar las formas políticas de dominación de la naturaleza y

dinámica propias de las clases” (Zemelman, 1986, p. 24). Cada una de ellas, agrega, deben ser entendidas como “formas políticas coyunturales en la historia general de la dominación-hegemonía burguesa”, por lo cual lo importante “es la *capacidad estratégica* de la clase dominante para avanzar en la defensa de su reproducción, a lo largo de las distintas coyunturas marcadas por sus crisis de hegemonía” (Zemelman, 1986, p. 24; destacados nuestros).⁹ La hipótesis que subyace a su análisis es que según sea la naturaleza de la crisis orgánica será la solución posible alcanzada, por lo que este tipo de “Estado autoritario militar” puede leerse como una respuesta a la crisis general vivida en la región.

En efecto, estos regímenes de excepción pusieron en evidencia los límites de la dominación liberal representativa, así como una incompatibilidad manifiesta entre la acumulación capitalista y la necesidad de legitimación (expresada, según Zemelman, en la llamada crisis fiscal y de representación). Retomando a marxistas contemporáneos como James O’Connor (1974), argumentará que esta contradicción interna al Estado burgués entre las exigencias del proceso de acumulación y las de legitimación tendió a provocar una esterilidad del propio Estado, tornando imperiosa la reestructuración de este como sistema de dominación (Gold, Lo y Wright, 1977). De ahí que concluya que “nos enfrentamos con una coyuntura de profundas consecuencias políticas y de indudables repercusiones teóricas en relación con el problema del Estado” (Zemelman, 1980a, p. 1057).

De acuerdo con su lectura, las presiones e impactos de los sectores populares sobre el Estado (en particular del movimiento obrero organizado) fueron configurándolo como un *lugar de conflictos* y no solo un “simple producto de los intereses capitalistas”. Ello trajo aparejado que el Estado asumiera cada vez más caracteres

⁹ Por cierto, este planteo tiene interesantes puntos de contacto con las hipótesis formuladas por Norbert Lechner (1977), Juan Carlos Portantiero (1977) y Guillermo O’Donnell (1982) en lo atinente al llamado “nuevo autoritarismo” y la crisis del Estado en su conjunto en tanto *crisis de hegemonía*.

que le son propios de la necesidad de legitimación, lo que sumado a la intensificación de las pugnas interburguesas dio lugar a un proceso de desequilibrio entre los poderes estatales que influyó en la pérdida de eficacia de su acción, donde –siguiendo a Claus Offe– los mecanismos de regulación internos del Estado terminaron perdiendo su funcionalidad. Así, las estructuras representativas de la dominación “fundadas en el juego institucionalizado entre las clases, en la capacidad cooptativa de la clase dominante, que dieron su carácter a un largo período del capitalismo, han entrado en crisis” (Zemelman, 1978b, p. 847). Zemelman concluirá que

se comienza a desvirtuar el Estado como instrumento para transformarse en un gran escenario en el que despliegan su lucha política las diferentes clases. Pero, por lo mismo, con ello se estructura una situación en que ninguna clase domina como para impulsar su propia política con exclusión de todo otro interés de clase o de fracción que sea contradictorio con el propio (Zemelman, 1980a, p. 1056).

Un interrogante no menor que signa sus reflexiones de finales de los años setenta es si este fenómeno es “una mera expresión coyuntural de la historia política, o se vincula a procesos más profundos y, por lo mismo, más perdurables” (Zemelman, 1978b, p. 831). Ante esta pregunta, responde que los regímenes militares no son fórmulas de transición, sino que “constituyen los embriones de una nueva forma de Estado correspondiente con el predominio de una burguesía vinculada al capital extranjero”, donde las Fuerzas Armadas asumen el papel de la nueva clase política, aunque sin dejar de lado sus propios intereses estamentales (Zemelman, 1978b, p. 835).

Al mismo tiempo, postulará que este tipo de formas de dominación represiva sin capacidad de legitimidad (o carentes de hegemonía y de consenso activo) dan inicio a un período de considerable inestabilidad, lo que no niega que el establecimiento de estos gobiernos militares obedezca a “proyectos ideológicos estructurados

y coherentes, con objetivos estratégicos claros”, por lo cual no cabe definirlos como expresiones puramente coyunturales (Zemelman, 1978b, p. 837). La disyuntiva que queda flotando en el aire es “¿hasta cuándo puede mantenerse un régimen de dominación pura sin hegemonizarse?” (Zemelman, 1980a, p. 1068). Las respuestas, evidentemente, más que conjeturas teóricas, ameritan para él estudios concretos. No obstante,

el conocimiento que se alcance no es ajeno a la dirección que tome el proceso de la historia en la medida en que puede influir en la definición de las estrategias adecuadas a la coyuntura. Por eso creemos correcto el planteamiento orientado a considerar que *una teoría del Estado requiere de una teoría de la naturaleza de la lucha política* (Zemelman, 1980a, p. 1069; destacados nuestros).

Desde esta perspectiva, en otros textos redactados ya en la segunda mitad de la década del ochenta, y frente a un militarismo persistente pero en crisis en Chile y otras latitudes, Zemelman cifrará sus esperanzas en la apuesta por “el surgimiento de un movimiento social popular altamente organizado y homogéneo ideológicamente en torno de una política de construcción socialista de la democracia” que, dotando de centralidad a la autonomía de su proyecto histórico, pueda plasmarse en “un proceso de avance constante en todos los planos de la vida nacional a través de formas de organización y prácticas políticas cotidianas que constituyan una anticipación clara y tangible de la nueva sociedad” (Zemelman, 1990, p. 298).

La sopa cósmica: pensar al Estado y al poder más allá de sus dimensiones cristalizadas

Es indudable que la reflexión en torno a la problemática del Estado y el poder es una constante en la obra de Hugo Zemelman. Sin embargo, será a finales de la década del setenta que se aboque a

la elaboración de un texto dedicado especialmente al primero de ellos. Bajo el título “Acerca del estudio del Estado: Notas metodológicas”, el artículo inicia con un epígrafe de Lenin aludiendo a lo complicado y difícil que resulta el análisis y la comprensión del fenómeno estatal,¹⁰ para en sus primeros párrafos lanzar una serie de provocativas preguntas que vale la pena reproducir: *¿Qué significa discutir acerca del Estado? ¿Hay una problemática del Estado o, más bien, lo que hay es una problemática de la regulación de las fuerzas sociales?*

Zemelman destaca dos conceptos que se amalgaman y considera claves para evitar caer en las deformaciones teóricas que “convierten al Estado en una estructura establecida que las clases tratan de disputarse”: *fuerza y praxis social*. Fiel al punto de vista marxista de la totalidad –del que hablaremos más adelante–, aspira a no cosificar al Estado ni encapsularlo como entidad autosuficiente y externa a las relaciones de producción y los antagonismos que desgarran a la propia sociedad. Por ello privilegia las *fuerzas sociales* actuantes que, constantemente, despliegan nuevas formas para regular sus relaciones y se manifiestan a través de variados medios y en distintos planos de la realidad.¹¹ No solo permiten

¹⁰ “El problema del Estado es uno de los problemas más complicados, más difíciles y, quizás, el más embrollado por los hombres de ciencia, los escritores y los filósofos burgueses” (Lenin, citado en Zemelman, 1979, p. 1041).

¹¹ “La reducción del Estado a un objeto teórico hace que se pierda la riqueza que pueda tener su análisis desde el ángulo de las fuerzas sociales. No obstante, debemos reconocer que la Ciencia Política se orienta precisamente por una perspectiva conceptualista y formal, olvidando que sus instrumentos conceptuales son decantaciones teóricas de las prácticas mediante las que las fuerzas sociales materializan la permanente transformación del Estado como instancia en que se regulan sus relaciones” (Zemelman, 1979, p. 1043). Al respecto, intuimos que Zemelman leyó –y acaso debatió con él– los textos y borradores elaborados por Juan Carlos “Lito” Marín en torno a la noción de fuerza social y polaridad en los procesos de formación y disputa del poder. Marxista argentino que vivió en Chile durante el período de la Unidad Popular y fue detenido en el Estado nacional tras el golpe del 11 de septiembre, Marín logra ser liberado y retorna a la Argentina, pero el golpe del 24 de marzo de 1976 lo obliga a exiliarse nuevamente, en esta ocasión en México, donde coincide por segunda vez con Hugo Zemelman. De acuerdo a su interpretación, los sujetos son las clases sociales y se constituyen en la lucha misma, mediante *enfrentamientos*. Así, “la lucha de clases se

entender el origen relacional del Estado, sino que habilitan una lectura que pone el foco, más que en su reproducción, en las posibilidades de desnaturalizarlo, desde el cuestionamiento, la disputa y/o la impugnación, en la medida en que la dominación tiene como reverso fundante a la resistencia y la lucha política, por definición abierta.

El problema, según él, es que por lo general el Estado “ha sido objeto de teorizaciones que tendieron a transformarlo de problema real en un concepto altamente formalizado, con los que se niega que sea una construcción permanente de la dinámica que resulta de la relación entre fuerzas sociales” (Zemelman, 1979, p. 1043). No es posible, pues, desvincular la discusión acerca del Estado del *para qué* del análisis. Cómo se lo estudie, desde qué enfoques, con qué propósito, va a marcar énfasis diferentes en los elementos constitutivos del Estado, conectados con un interés específico –o punto de vista– y lo que se quiera hacer con el conocimiento alcanzado. Este vínculo estrecho entre teoría y práctica, entre conocimiento crítico (del presente en tanto devenir social) y acción intencionada (mediante la cual los seres humanos transforman la realidad), ha sido denominado por Marx como *praxis*.

Vinculado con esto, una segunda premisa que postula Zemelman es que “el Estado constituye una materia de estudio que no es ‘pasiva’ como algunos han caracterizado a la ‘materia’ en su relación con el sujeto social”. Por el contrario, es un “ámbito de la realidad social que no está dado en el sentido de despegado del conjunto de la sociedad pues, aunque se caracterice por una tendencia creciente a cierta autonomía, está objetivamente articulado

realizaría a través del enfrentamiento entre fuerzas sociales en pugna”, aunque este choque no se dé en forma directa entre las clases, sino mediante fuerzas sociales. Ello implica “analizar la lucha de clases como proceso social total, más amplio”, asumiendo que el sujeto es una *fuerza social* de carácter moral y material, y que esta fuerza “solo es inteligible en tanto intente aprehender el conjunto de los enfrentamientos que se producen a lo largo y ancho de una sociedad”. Lo cual supone, a su vez, dar cuenta de los múltiples *encuentros* que se dan, leyéndolos como *relación entre fuerzas* desde un doble carácter: un valor *táctico* y uno *estratégico* (Marín, 2018, pp. 117 y 132).

con otras dimensiones de la sociedad” (Zemelman, 1979, p. 1043). Trascender la visión que lo reduce a una fórmula cristalizada en una estructura de dominación, pero a la vez no asociarlo con algo inerte, resulta importante por cuanto permite resituarlo atendiendo a los aspectos dinámicos y procesuales, en función de las clases que “están presentes en el Estado como instancia de relación entre fuerzas”. Esta caracterización problematiza el concepto con nuevos contenidos que amplían el aspecto estricto de la dominación, que “aunque significativa y por demás relevante, es sólo uno entre los varios aspectos para ser considerados en el análisis” (Zemelman, 1979, p. 1045).¹²

Dichos nuevos contenidos se pueden sintetizar en la idea de *voluntad política*, que constituye “el principio activador de la sociedad basado en la praxis de las múltiples fuerzas sociales, a partir de lo económico pero mediado lo económico en sus efectos por las otras dimensiones de la realidad que las fuerzas sociales incorporan como propias” (Zemelman, 1979, p. 1945). Como dirá en su libro clave titulado *Conocimiento y sujetos sociales*, la voluntad colectiva incluye una compleja red de prácticas de los diferentes integrantes de un mismo grupo social, en función de un fin compartido, que por lo general es de largo alcance, si bien en ocasiones puede asumir un carácter coyuntural (Zemelman, 1987b, 151).

Así, el Estado va a estar condicionado por el carácter que asume la constitución de la voluntad política (así como de sus mutaciones, e incluso de las posibilidades de “desconstitución”), que a su

¹² Para Zemelman, no se trata de “aplicar” conceptos, sino de contribuir a su construcción, desde la historicidad y problematizándolos en la función que cumplen de “recortes de la realidad observable”: “el concepto de Estado contiene ciertos universos de observación cuyos componentes empíricos pueden ser los mismos a lo largo del tiempo; no obstante, el recorte parametral puede determinar una configuración articular de relaciones entre estos componentes empíricos, en formas que la observación de los mismos asuma un significado distinto. [...] La observación de los componentes empíricos del concepto debe explícitamente reconocer la situación de objetivación, ya que ésta constituye el marco que fija los límites y alcances de la teorización” (Zemelman, 1983a, p. 161).

vez va a depender de la correlación entre las fuerzas y de su naturaleza cualitativa, según sea la capacidad que se tenga de ejercer la fuerza a partir de la dinámica organizativa, la claridad ideológica, la cohesión interna y los liderazgos, entre otros factores (Zemelman, 1979, p. 1045). Si la historia es concebida como el producto de un dinamismo, la política estará referida a “la constitución de esta dinámica, esto es, a la constitución y desconstitución de los sujetos sociales en interrelación” (Zemelman, 1989, p. 126).

En consecuencia, al insistir en que *una teoría del Estado requiere una teoría de la naturaleza de la lucha política*, busca resaltar que el real objeto del análisis político es este campo, susceptible de descomponerse en la temática de *tácticas y estrategias*, las cuales permiten hacer operativo el concepto de praxis en función de un determinado proyecto histórico (Zemelman, 1979, p. 1046). Haciéndose eco de lo planteado por Gold, Lo y Wright (1977), pocos años más tarde sostendrá que “las estructuras internas del Estado, tanto como las políticas estatales concretas configuradas en el seno de estas estructuras, constituyen objeto de la lucha de clases”, lo cual refuerza la hipótesis ya mencionada de que una teoría del Estado no debe abordar sus estructuras “como hechos históricos dados”, sino intentar la explicación de su desarrollo, de forma tal que se evite un análisis que adquiera un carácter estático (Zemelman, 1986, p. 61).

Asimismo, en un seminario dictado en Santiago de Chile en mayo de 2000, Zemelman volverá a esta espinosa cuestión y apelará a una bella metáfora para problematizar las concepciones tradicionales del Estado, que lo definen como un aparato material de dominación o mera corporeidad cristalizada en instituciones. Transcribimos *in extenso* un fragmento de su intervención, porque no tiene desperdicio y resulta sumamente pedagógico:

Los astrofísicos se han dado cuenta que aquello que consideraban un vacío, no lo es, no hay tal vacío, lo que hay es, más bien, lo que llamamos una sopa cósmica, el equivalente a una sopa que está

calentándose y generando burbujas. Esas burbujas, en la teoría de algunos astrofísicos, son nada menos que el nacimiento y muerte constante del Universo, por lo tanto, no existe un Universo, cristalizado en las llamadas constelaciones observables, en la llamada masa positiva, o visible, sino que hay un Universo, también de materia oscura, que es el noventa y tanto por ciento del Universo. Es decir, lo que vemos es lo menos y lo que no vemos es lo más; pero eso que no vemos es parte de esta sopa cósmica, de esta especie de calentamiento constante del que van surgiendo estas burbujas [...] vemos los grandes cristales, el ámbar, pero no vemos aquello que lo produce. Así, cuando les digo que vemos los fenómenos como productos, pero no vemos lo que genera el producto, evidentemente nos quedamos sin fenómeno. Cuando digo el Estado está, y no vemos que se está construyendo todos los días, no vemos la sopa cósmica del Estado (Zemelman, 2010a, pp. 45-46).

Desde esta tesitura, se torna comprensible su invariante obsesión por el análisis de coyuntura con base en las relaciones de fuerza y en la “recuperación del sujeto” (de las y los sujetos), en tanto son el basamento último (lo “producente”) que permite vislumbrar el sentido de aquello que se construye y disputa a nivel cotidiano. En el límite, más que de un Estado como algo acabado y exclusivamente corpóreo, sería pertinente hablar de un proceso constante y renovado de *estadificar* las relaciones sociales, vale decir, una correlación de fuerzas en pugna y por definición inestable, que tiende a solidificarse o condensarse, transitoriamente, en ciertas instancias o ámbitos materiales.

De manera análoga, en varios de sus escritos posteriores Zemelman definirá al *poder* a partir de lo que considera son sus dos dimensiones fundamentales: 1) como acceso a las instancias de decisión institucionalizada y 2) como capacidad de creación de nuevas instancias decisionales, lo que implica el rompimiento de las estructuras de dominación existentes. En ambos casos, estará condicionado por la existencia o ausencia de una voluntad colectiva (Zemelman, 1989, p. 41). Si por un lado estas instancias se encarnan

ya sea en los aparatos estatales o en organizaciones de la sociedad civil (sindicatos, partidos, entidades gremiales y empresariales), también pueden incluir aquellos espacios creados por sectores en lucha o movilizadados, que tienden a generar nuevos mecanismos de decisión ajenos al quehacer político tradicional (Zemelman, 1987b, pp. 146-147).¹³

Sin desmerecer la importancia que puedan tener las instituciones convencionales del poder político como cristalización material (simbolizadas bajo la metáfora del “ámbar”, y mediante las cuales distintas fuerzas aspiran a hacer efectiva su capacidad de influencia sobre la dirección u orientación de un determinado proceso histórico), Zemelman intentará eludir lo que define como “inclinación estadocrática” (Zemelman, 1989, p. 84), optando por dotar de visibilidad y darle prioridad al *agma* o “materia oscura” de las relaciones conflictivas y las voluntades colectivas con capacidad de viabilizar proyectos históricos. Este sinuoso campo de las fuerzas sociales en disputa será visto desde el prisma gramsciano como una red de vínculos fluidos de cooperación, lucha y/o antagonismo, desplegados en su continuo movimiento y que, en última instancia, coconstituyen y moldean al conjunto de aquellos aparatos y ámbitos decisionales formales, que por regla general son la dimensión más perceptible, vertical y concreta (lo instituido o petrificado) del Estado y el poder.

¹³ Por su parte, la dimensión relativa a la *decisión* “apunta a la orientación política que contiene una alternativa en una situación determinada, lo que puede expresarse en un lenguaje muy estructurado (por ejemplo: programas de acción), o en simples acciones espontáneas y esporádicas (por ejemplo: una movilización para impedir la remoción de una autoridad). Es por medio de estas instancias que se resuelve la imposición de una fuerza social sobre otra dando lugar a la regulación de la relación entre las diferentes fuerzas sociales” (Zemelman, 1987b, p. 147).

Conocimiento, totalidad articulada y praxis emancipatoria

Si algo tiene de interesante el balance sobre el que insiste Zemelman desde ese “mirador” privilegiado de América Latina que es México, es que lejos de ponderar los condicionamientos estructurales y las limitaciones propias del capitalismo periférico y dependiente chileno –que, al decir de ciertas interpretaciones más ortodoxas, tornaban inviable al proyecto encarnado por la Unidad Popular, como ya habían desestimado previamente la posibilidad de una revolución socialista en América Latina, hasta el cimbronazo ocurrido en Cuba–, en su caso se privilegia el *pensar en términos de potencialidades de horizontes posibles*.¹⁴

Aunque no niega que se encuentra sujeta a regularidades, opta por concebir a la historia –y al conocimiento mismo– como *construcción permanente*, poniendo el énfasis en la praxis y en función de los puntos desde los que se puede activar a lo social, en aras de un quehacer político que tiene a la utopía de lo “inédito viable” como horizonte de futuro. Este rescate de la voluntad colectiva y de sus prácticas, al decir de Zemelman, tuvo como ejemplo emblemático a la experiencia chilena:

La experiencia de la Unidad Popular en Chile, más allá de introducir un cambio en el modelo de desarrollo y de las bases del poder, cuestionó al orden establecido provocando con ello un cambio brusco en la percepción de las posibilidades. *La historia dejó de ser un orden previsible para transformarse en un horizonte de posibilidades insólitas*. Posibilidades que podrían transformarse en realidad tan real como la de la utopía dominante (Zemelman, 1989, p. 50; destacados nuestros).

El itinerario de la política a la historia, que planteamos como hipótesis en su devenir biográfico e intelectual, bien puede servirnos

¹⁴ Como expresará más tardíamente: “Potencialidad como la forma para recuperar la historicidad de lo dado, con todas las posibilidades que contenga, según sea la constelación de sujetos concurrentes en la situación social” (Zemelman, 2005, p. 16).

de pista interpretativa para ponderar lo que, en esta misma senda, será uno de sus mayores aportes al pensamiento crítico latinoamericano en términos filosóficos y epistémicos: su trilogía sobre *Los horizontes de la razón* (Zemelman, 1987a, 1992a, 1992b y 2011). No obstante, esta inquietud centrada en la propia constitución de la realidad y del sujeto epistémico, que cobrará creciente centralidad en sus reflexiones maduras, no equivaldrá nunca a puro “teoricismo” ni a desestimación de la intencionalidad en términos prácticos. Antes bien, tendrá siempre como propósito el transitar de la historia a la política para influir en –y transformar de cuajo– aquello que se busca conocer.

Ese espíritu quijotesco lo acompañará cual certero anticuerpo contra “la simple especulación y el escepticismo”. Con la dialéctica auestas como forma de tornar viable lo potencial, y siendo partícipe de esa voluntad colectiva de revolucionar a la sociedad y al ser humano mismo, se comprometerá una y otra vez en “la decisión de pensar en el futuro, rompiendo los bloqueos históricos y gnoseológicos que impiden vislumbrar algo nuevo fuera de lo que se define como inexorable” (Zemelman, 1992b, p. 26).

Ciencia y política, realidad y utopía, lejos de desencontrarse, son como en Gramsci pares articulables en la obra de Hugo Zemelman, teniendo como punto de juntura a la *praxis histórica*. Y es que para él la potencia del marxismo no está dada solamente por su rigurosidad “científica” o explicativa, sino también, y sobre todo, por su capacidad para cuestionar el tipo particular de relaciones sociales existentes como orden “natural” e imposible de modificar. Lo que define como “reconstrucción articulada de la realidad” supone partir de una perspectiva o punto de vista que es el de la *totalidad*. Más que un concepto o noción teórica, es un modo de organizar la apertura hacia la realidad y, por tanto, el razonamiento categorial o analítico mismo, reconociendo a lo real como articulación compleja de procesos (Zemelman, 1987a, p. 19).

En la senda de Karl Marx (1997), pero con una clara influencia de la relectura hecha entre otros por Karel Kosík (1967),¹⁵ comprende “la realidad en sus leyes internas y las conexiones internas y necesarias, en oposición al empirismo que considera las manifestaciones fenoménicas y casuales”, a partir de una estructura significativa u óptica epistemológica desde la que se delimitan o captan campos de observación de la realidad, no como algo ya construido, sino *en constante movimiento* y bajo la exigencia de “totalizar lo fragmentario”, como una construcción que se aprehende en tanto constituyéndose (Zemelman, 1992, pp. 50 y 54). En efecto, la sociedad en la que vivimos debe ser vista como una unidad contradictoria, síntesis de múltiples determinaciones, pero también de *posibilidades*. Esto implica tener una mirada integral y activa, partiendo de la configuración del conjunto, que es la que en última instancia condiciona a cada uno de los niveles y dimensiones, con temporalidades y ritmos propios, que constituyen a la realidad y distan de ser compartimentos rígidos.

Una de las principales preguntas que siempre surgen en los debates teóricos y políticos es cómo y en qué medida es posible conocer la realidad. Desde el marxismo al que adscribe Zemelman, algo fundamental para esto es entender que se conoce el mundo en la medida en que se lo transforma. Esto significa que es posible conocer el mundo no solamente porque se forma parte de él, sino también debido a que los procesos históricos son movimientos de la *praxis* de las y los sujetos sociales, signados por sus posibilidades de construcción, que activan (e intervienen en) la totalidad

¹⁵ Zemelman remite en primer lugar a la “Introducción” de 1857 a los *Grundrisse* elaborada por Marx y al libro de Karel Kosík *Dialéctica de la concreto*. De acuerdo a este último, “Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente cualquier hecho (clases de hechos, conjunto de hechos). Reunir todos los hechos no significa aún conocer la realidad, y todos los hechos (juntos) no constituyen aún la totalidad. Los hechos son conocimiento de la realidad si son comprendidos como hechos de un todo dialéctico, esto es, si no son átomos inmutables, indivisibles e inderivables, cuya conjunción constituye la realidad, sino que son concebidos como partes estructurales del todo” (Kosík, 1967, pp. 55 y 56).

histórico-concreta. La captación de la realidad se organiza por tanto con base en una totalidad de carácter orgánico que contiene una potencialidad en movimiento. En otros términos, esta perspectiva requiere tomar en cuenta la permanente “transformación de los sujetos potencialmente existentes en fuerzas activas de carácter objetivo, que buscan imprimirle una dirección determinada a los procesos sociales” (Zemelman, 1989, p. 55).

La política como construcción activa de la historia

Como vimos, la forma de razonamiento crítico propuesta por Zemelman permite “romper o traspasar la apariencia de los fenómenos”, como por ejemplo ocurre con el Estado cuando se lo vislumbra meramente en tanto aparato material o estructura de dominación, o con el poder y la política concebidos solo como instancias de decisión institucionalizada. Frente a las interpretaciones mecanicistas del marxismo vulgar y a la tendencia a la fragmentación “disciplinar” o pura contemplación propia de las ciencias burguesas, emerge un punto de vista que restituye la idea de totalidad dialéctica y supone un campo de objetividad en el que se incluye lo *subjetivo*, vale decir, lo construible en función de la apertura de lo dado y de reconocer opciones de “estar-siendo” en el proceso histórico. De ahí que asevere que el marxismo consiste en

desenvolver el concepto de política no como ciencia o cuerpo de conocimientos, sino como la forma de razonamiento capaz de activar a la realidad: la síntesis entre totalidad y voluntad. [...] Donde el proceso del conocimiento tiene lugar a través de la praxis que adquiere el *status* de una categoría gnoseológica; en donde el conocimiento es tal solamente si es praxis, esto es, en tanto totalidad activada (Zemelman, 1983c, p. 29).

En cada uno de los libros y artículos que Zemelman produce durante su etapa “madura” (esto es, a partir de la segunda mitad de

los años ochenta y desde los noventa en adelante), hay de manera explícita o solapada una idea-fuerza que amalgama el conjunto de sus reflexiones y conjeturas: la construcción de la historia es un devenir, un proceso de activar las potencialidades que se contienen en el presente, el cual se abre siempre a diversas opciones y futuros, proyectos y direccionalidades, ya que jamás es lineal ni puede reducirse a una constelación de objetos.

La *historicidad* supone para él abrirse a lo posible, siendo la realidad misma una articulación dinámica. Ello no implica, desde ya, negar que asume planos sometidos a lo que denomina “regularidades cristalizadas” (o determinaciones, si adscribimos a un lenguaje más cercano al marxismo clásico), aunque sí pondera la capacidad, por parte de las y los sujetos sociales –a quienes, por cierto, no se debe ceñir a categorías analíticas predefinidas– de moldear y trastocar, desde su praxis intencionada, esa urdimbre de lo real que conjuga hecho y esperanza, “el límite de lo dado y lo que es posible de darse” (Zemelman, 1996, p. 48).

Claro que la crítica al determinismo no equivale a caer en su opuesto simétrico, el voluntarismo. Por eso aclara en más de una ocasión que si bien la realidad es, por una parte, imprevisible en su mutabilidad y a la vez está siendo moldeada por prácticas constructoras de sentido, es preciso reconocer que ella involucra una dialéctica entre lo determinado y la indeterminación, vale decir, una objetividad por definición inacabada e impredecible, por cuanto *no hay historia sin lucha* y esta requiere intencionalidad, desbloqueo, vencer la inercia a partir de la imaginación y el descubrimiento de lo futuro que late o se prefigura en el presente. En suma: “un campo desde el cual poder crear realidades alternativas” (Zemelman, 1996, p. 33).¹⁶

¹⁶ En la mencionada intervención realizada en La Paz en el marco del seminario internacional “Pensando el mundo desde Bolivia”, sintetizó esa hipótesis en los siguientes términos: “la historia no se construye sólo con sueños, voluntades y con buenos deseos, se construye también con esa frialdad que supone el diagnóstico de las situaciones que se haga con estos *heroicos furoros* de Bruno, esta conciencia lúcida acompañada de

En los planteos zemelmanianos más tardíos, creemos que puede leerse en filigrana una crítica (y por qué no, también una autocrítica a ciertas posiciones suyas precedentes) con respecto a las posturas vanguardistas de buena parte de las izquierdas, que consideraban como prioritario el dirigir o “acaudillar”, en un sentido estrictamente político, a los diferentes sujetos, organizaciones y grupos subalternos, en el marco de un proceso revolucionario en curso. Con el transcurrir del tiempo, si bien mantiene la idea de *direccionalidad*, transmuta su significación en un sentido más pedagógico y de autoactividad (o “autodirección”, como la llama), esto es, en tanto *praxis intencionada* que rompe con la pasividad y el bloqueo histórico, logrando irradiar una concepción del mundo de nuevo tipo y forjando una realidad alternativa desde la voluntad colectiva.

Al mismo tiempo, otra cuestión que va a revisitar es la relación conflictiva entre dinanismos sociales y estructuras institucionales. ¿Cómo evitar restringir la fuerza y potencialidad de una subjetividad colectiva al encuadre de un formato organizativo particular? ¿Cómo lograr la persistencia de la energía o fuerza sin que se desgaste en las instituciones? ¿De qué manera poder dar cuenta de los fenómenos históricos, atendiendo a su complejidad y dinamismo, así como a sus temporalidades y escalas, que son a la vez macro- y microsociales? Lejos de las respuestas acabadas, Zemelman reconocerá:

Quizá uno de los grandes desafíos que nos hereda el siglo XX sea precisamente la complejidad de los sujetos que construyen la historia, que están detrás de los fenómenos que queremos estudiar y que son demasiado complejos; sujetos múltiples que tienen distintas características, variados espacios, tiempos diversos y visiones diferentes del futuro desde las cuales construyen sus realidades (Zemelman, 2005, p. 78).

la voluntad de la que hablaba Gramsci hace mucho tiempo” (Zemelman, 2010, p. 332; destacado en el original).

Abrirse a lo inédito, saber pensar desde lo desconocido y transgrediendo los límites teóricos aceptados, priorizar el “dándose” por sobre lo dado, a las y los “productores” sobre aquello producido, de manera tal que se puedan captar realidades potenciales aquí y ahora, va a equivaler para Zemelman a tener *conciencia de la historicidad del momento*. Caso contrario, se corre el riesgo de invisibilizar la capacidad constructiva de las y los sujetos, subordinando su accionar a “mecanismos de petrificación” o a “espacios de realidad que se agotan en lo institucionalizado” (Zemelman, 2012, p. 175).

Por lo tanto, delimitar *lo político* “como la capacidad social de re-actuación sobre circunstancias determinadas para imponer una dirección al desenvolvimiento sociohistórico”, dirá, “nos coloca ante la necesidad de recuperar la dimensión utópica de la realidad”, en cuanto “contiene varias posibilidades de desenvolvimiento, susceptibles de activarse por las prácticas de los sujetos sociales” (Zemelman, 1989, pp. 29 y 36). En síntesis, se trata de concebir a lo político como “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” (Zemelman, 1989, p. 83).

Palabras para un final abierto (como la historia y la política)

A lo largo de este artículo nos propusimos dar cuenta de las reflexiones y aportes críticos formulados por Zemelman en su abultada obra, poniendo el foco en el Estado, el poder y la política, no tanto concebidas como categorías acabadas, sino asumiéndolas desde una perspectiva que hace propio el desafío de estudiar aquello que nunca está quieto ni sujeto a leyes rígidas, dando cuenta de su movimiento y sus nudos de activación abiertos a múltiples posibilidades. Si sus análisis de coyuntura buscaron “penetrar en la hondura de lo potencial”, sus conjeturas epistémico-políticas nos llamaron la atención acerca del peligro de reducir las teorizaciones

a contenidos y definiciones cristalizadas, negando así la incompletud constitutiva de lo dado.

Más que reemplazar unos conceptos por otros, para él se trata de ampliar la visión desde la cual se piensa, lograr erguirse y vivir todo acto de conciencia “como forma de rebeldía frente a lo que permanece ajeno e inerte” (Zemelman, 2007, p. 13). De hecho, de su pensar crítico (y autocrítico) podríamos decir lo que supo expresar –retomando a Gramsci– respecto del marxismo: ha ido creciendo y enriqueciéndose junto con el devenir histórico y las afectaciones desplegadas en el ámbito de su experiencia.

Contrario a todo reduccionismo y a la inexorabilidad histórica, su propuesta de análisis y estudio riguroso de la realidad apeló a escudriñar lo no explorado, con la totalidad como perspectiva de descubrimiento y asumiendo la existencia de voluntades colectivas en constante proceso de constitución, disputa y, por qué no, también de “desconstitución”. Si el razonamiento teórico desde la pura determinación impide recuperar la dimensión del proyecto histórico en el análisis, la *política* se distingue según él por su forma activa y crítica, aunando potencia y direccionalidad, memoria e imaginación, praxis y capacidad de crear historia en circunstancias particulares. Tal como se ha intentado demostrar, ella no enfatiza un aspecto como más determinante que otro; más bien representa el campo de realidad donde se despliegan los procesos que la articulan como tal (Zemelman, 1989, p. 78).

No caben dudas de que el actual contexto de crisis civilizatoria por el que transitamos nos obliga a poner a prueba y recrear a estos y cada uno de los señalamientos y herramientas que forjó Hugo Zemelman, planteándonos inevitables preguntas sobre los límites y posibilidades de la praxis política y las transformaciones radicales que se viven en las distintas realidades de América Latina y el Sur global. En este andar temeroso e incierto, acaso la contradicción y el movimiento, como motores dialécticos, resulten un poderoso aguijón frente a quienes adolecen de sueños y esperanzas.

Más que nunca, se trata de seguir hurgando en los intersticios de una realidad ambivalente y sombría, pero plagada de potencialidad y abierta a lo indeterminado, sin desatender los alcances éticos del acto de conocer y con la utopía a cuestas, hasta que ella se convierte en viable y permita “forjar proyectos de vida en los que la política devenga en historia hecha conciencia y presente” (Zemelman, 1996, p. 60). Será cuestión de transformar, una vez más, la praxis política en epistemología del futuro.

Bibliografía

Benjamin, Walter (2007). *Sobre el concepto de Historia. Tesis y fragmentos*. Buenos Aires: Piedras de Papel.

Borón, Atilio (1977). El fascismo como categoría histórica: en torno al problema de las dictaduras en América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 39(2).

Cueva, Agustín (1976). La fascistización en América Latina. *Revista Nueva política*, (1).

Cueva, Agustín (1978). La cuestión del fascismo en América Latina. *Revista Cuadernos Políticos*, (18).

Gold, David; Lo, Laurence y Wright, Erik Olin (1977). Recientes desarrollos en la teoría marxista del Estado capitalista. En Heinz Sonntag y Héctor Valecillos (Comps.), *El Estado en el capitalismo contemporáneo*. México: Siglo XXI.

González Casanova, Pablo (Ed.) (1990). *El Estado en América Latina: teoría y práctica*. México: Siglo XXI.

Kosík, Karel (1967). *Dialéctica de lo concreto. (Estudio sobre los problemas del hombre y del mundo)*. México D. F.: Grijalbo.

Lechner, Norbert (1977). *La crisis del Estado en América Latina*. Caracas: El Cid Editor.

Marín, Juan Carlos (2018). *Antología de escritos*. México: UNAM/Plaza y Valdés Editores.

Marx, Karl (1997) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI.

O'Connor, James (1974). *Estado y capitalismo en la sociedad norteamericana*. Buenos Aires: Ediciones Periferia.

O'Donnell, Guillermo (1982). *El Estado burocrático autoritario*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.

Ouviña, Hernán y Thwaites Rey, Mabel (Eds.) (2019). *Estados en disputa: auge y fractura del ciclo de impugnación al neoliberalismo en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO/El Colectivo.

Paredes, Juan Pablo (2013). El presente potencial y la conciencia histórica. Realidad social, sujeto y proyecto. A la memoria de Hugo Zemelman. *Polis*, (36).

Portantiero, Juan Carlos (1977). Economía y política en la crisis argentina: 1958-1973. *Revista Mexicana de Sociología*, (39).

Retamozo, Martín (2015). La epistemología crítica de Hugo Zemelman: política y metodología (o una metodología política). *Estudios Políticos*, (36).

Scolnik, Sebastián (2021). *Nada que esperar. Historia de una amistad política*. Buenos Aires: Tinta Limón/Lobo Suelto.

Traverso, Enzo (2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zavaleta, René (1976). El fascismo y la América Latina. *Revista Nueva política*, (1).

Zea, Leopoldo (1976). Fascismo dependiente en Latinoamérica. *Revista Nueva política*, (1).

Zemelman, Hugo (1971). El movimiento popular chileno y las alianzas de clases en la década de 1930. En *Génesis del proceso político actual*. Santiago de Chile: Editorial Quimantú.

Zemelman, Hugo (1972a). La oposición política al Gobierno de Allende. *Revista de Sociología*, (1).

Zemelman, Hugo (1972b). Los conceptos de praxis y totalidad en el análisis regional. *Revista de la Escuela de Ciencias Políticas*, segundo semestre.

Zemelman, Hugo (1972c). Factores determinantes en el surgimiento de la conciencia de clase. En H. Zemelman y D. Lehmann, *El campesinado: clase y conciencia de clase*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.

Zemelman, Hugo (1973). "La reforma agraria y las clases dominantes. En Solon Barraclough (Comp.), *Chile: reforma agraria y gobierno popular*. Buenos Aires: Periferia.

Zemelman, Hugo (1974a). *El tiempo y el espacio en el análisis regional*. Buenos Aires: CLACSO.

Zemelman, Hugo (1974b). El nudo gordiano de la vía chilena al socialismo. *Revista Nueva Sociedad*, (10).

Zemelman, Hugo (1976). Acerca del fascismo en América Latina. *Revista Nueva política Número*, (1).

Zemelman, Hugo (1977). *El proceso chileno de transformación y los problemas de dirección política 1970-1973*. México D. F.: El Colegio de México.

Zemelman, Hugo (1978a). *Conocimiento y sujetos sociales; contribución al estudio del presente*. México D. F.: El Colegio de México.

Zemelman, Hugo (1978b). Los regímenes militares en América Latina, ¿problema coyuntural? Notas para una discusión sobre la hegemonía burguesa. *Revista Mexicana de Sociología*, XL(3).

Zemelman, Hugo (1979). Acerca del estudio del Estado: notas metodológicas. *Revista Mexicana de Sociología*, XLI(3).

Zemelman, Hugo (1980a). Democracia y militarismo. *Revista Mexicana de Sociología*, XLII(3).

Zemelman, Hugo (1980b). Desde la toma del poder político hasta el poder revolucionario. *Revista Nueva Antropología*, (16).

Zemelman, Hugo (1983a). Desestabilización y dirección política. En Pablo González Casanova (Comp.), *No intervención, autodeterminación y democracia en América Latina*. México: UNAM/Siglo XXI.

Zemelman, Hugo (1983b). En torno de lo histórico presente. *Historiae Variae*, I.

Zemelman, Hugo (1983c). *Historia y política en el conocimiento (Discusión acerca de las posibilidades heurísticas de la dialéctica)*. México D. F.: UNAM.

Zemelman, Hugo (1984). Conocimiento sociológico y actualidad del ensayo. *Estudios Sociológicos*, 2(4).

Zemelman, Hugo (1985). Política y análisis en René Zavaleta Mercado. *Estudios Sociológicos* 3(9).

Zemelman, Hugo (1986). *Estado, poder y lucha política*. México D. F.: Villicaña.

Zemelman, Hugo (1987a). *Uso crítico de la Teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad*. México D. F.: El Colegio de México/ Universidad de las Naciones Unidas.

Zemelman, Hugo (1987b) *Conocimientos y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*. (Alicia Martínez, col.). México D. F.: El Colegio de México.

Zemelman, Hugo (1989). *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*. México D. F.: Siglo XXI.

Zemelman, Hugo (1990). Chile: el régimen militar, la burguesía y el Estado (panorama de problemas y situaciones (1974-1987). En Pablo González Casanova (Comp.), *El Estado en América Latina. Teoría y práctica*. México D. F.: Siglo XXI.

Zemelman, Hugo (1992a). *Los horizontes de la razón I. Dialéctica y apropiación del presente*. Barcelona: Ánthropos.

Zemelman, Hugo (1992b). *Los horizontes de la razón II. Historia y necesidad de la utopía*. Barcelona: Ánthropos.

Zemelman, Hugo (1995). La democracia latinoamericana, ¿un orden justo y libre? (discusión sobre algunos dilemas coyunturales: notas conceptuales). *Revista Estudios Latinoamericanos*, (4).

Zemelman, Hugo (1996). *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*. México D. F.: El Colegio de México.

Zemelman, Hugo (2003). Hacia una estrategia de análisis coyuntural. En José Seoane (Ed.), *Movimientos sociales y conflictos en América Latina*. México D. F.: CLACSO.

- Zemelman, Hugo (2005). *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Barcelona: Ánthropos.
- Zemelman, Hugo (2007). *El ángel de la historia. Determinación y autonomía de la condición humana*. Barcelona: Ánthropos.
- Zemelman, Hugo (2010a). *Desafíos de lectura de América Latina*. México D. F.: Cerezo Editores.
- Zemelman, Hugo (2010b). Conocimiento colonizado y conocimiento liberador: el papel de la ciencia en la transformación social. En Toni Negri et al., *I Ciclo de seminarios internacionales. Pensando el mundo desde Bolivia*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Zemelman, Hugo (2011a). *Los horizontes de la razón III. El orden en movimiento*. Barcelona: Ánthropos.
- Zemelman, Hugo (2011b). Historia y uso crítico del lenguaje. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, (1).
- Zemelman, Hugo (2012). *Pensar y poder. Razonar y gramática del pensar histórico*. México D. F.: Siglo XXI.
- Zemelman, Hugo (2013). Lecciones teórico-políticas de la coyuntura en Chile (1970-1973). *Revista Teuken Bidikay*, (4).
- Zemelman, Hugo y Quintar, Estela (2005). Pedagogía de la dignidad de estar siendo [entrevista de Jorge Rivas Díaz]. *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, 27(1).

Hugo Zemelman a cincuenta años del golpe de Estado

Problemas de dirección política de la Unidad Popular, las disputas al interior del poder popular y la ideología como táctica

Javier Enrique Zúñiga Tapia

Este ensayo se escribe en retrospectiva, conmemorando no solo los cincuenta años del golpe de Estado en Chile, sino haciendo coincidir otros tiempos en él: por un lado, los diez años de la muerte de Hugo Zemelman, y por otro, un texto suyo que escribió al cumplirse los cuarenta años del golpe. Confluyen, por lo tanto, distintos modos en que se ha articulado la memoria social, la conmemoración personal a un gran investigador y teórico social. El propósito de nuestro texto es examinar una obra-balance de Zemelman llamada “Lecciones teórico-políticas de la coyuntura en Chile (1970-1973)” (2013). Este ensayo, que ciertamente no tenía pretensiones académicas sino profundamente políticas, se asoma hoy como una evaluación cuya vitalidad interpela a diez años de ser escrito. Un texto que, en medio de reflexiones de poco alcance y sometidas a la inmediatez del juicio de redes sociales y a las frases hechas para sacar partido, ofrece un punto de vista valioso para dotar de densidad a la discusión y reflexión histórica a cincuenta años del golpe.

A partir de la comprensión del proyecto de la Unidad Popular (en adelante, UP) en Chile como una apuesta decididamente democratizadora, vale la pena destacar en este ensayo las premisas analíticas, metodológicas y las sugerentes proposiciones políticas de Zemelman a la hora de realizar un balance de la coyuntura. Nos interesa su metodología en tanto que se centra en la propia capacidad de dirección política de la UP, en las diferentes concepciones acerca de los objetivos del poder popular que operaron en dicha coyuntura y, finalmente, en el papel decisivo de la ideología como preocupación táctica a la hora de explicar la derrota política de la izquierda chilena en 1973.

Como referencias para el balance, nos interesa situar la pregunta hecha por Zemelman para abordar su examen del período: ¿el 11 de septiembre de 1973 representó un fracaso posible de evitarse? (2013, p. 23), interrogante que no está hecha en función de negar los hechos tal como ocurrieron o pensar contrafactualmente la historia. Por el contrario, el análisis de Zemelman quiere captar en la propia coyuntura los elementos potenciales para responder a su pregunta, identificando la raíz política y táctica de los comportamientos y actitudes de los principales actores que dirigieron el gobierno desde la UP. No es, por lo tanto, una pregunta elaborada en función de renegar de las acciones emprendidas o como aquellas que se formulan desde la izquierda que renovó su arsenal teórico y considera la UP como una causante de una respuesta militar. Por el contrario, nuestro autor intenta considerar lo que podía hacerse realmente pero no se hizo, para lo cual pone su énfasis en tres ejes que en este ensayo desentrañaremos.

En primer lugar, el papel que le da a la Dirección Política (con mayúsculas puestas por él). Lejos de las mistificaciones, ya sea las que le entregan un peso gravitante a la derecha y EE. UU. o las que sobredimensionan las capacidades reales del gobierno, Zemelman se interroga por las dimensiones que efectivamente este podía encarar y que, sin embargo, no lo hizo: el papel del Estado como rector de la sociedad, el de las alianzas interclasistas capaces de ampliar

la base social de respaldo al proyecto democratizador y socialista, la posibilidad de acercar a capas –funcionarios y militares– al proceso de cambio, los modos en que los cambios económicos y jurídicos podían ser sostenidos por el Estado, entre otras preocupaciones centrales. En definitiva, en este aspecto Zemelman parece considerar el llamado “Estado burgués” no como un aparato que la UP debía desactivar, sino como un instrumento multifuncional capaz de desarrollar tareas democratizadoras y transformadoras radicales si es que se conjugaba con los organismos de poder popular y, sobre todo, como veremos, con una ofensiva ideológica capaz de legitimar y dar coherencia a su uso.

Por lo mismo, en segundo lugar, la noción de poder popular que emplea Zemelman tampoco es la del romanticismo de izquierda. Aunque también está lejos de desestimar el alcance táctico-estratégico de los organismos autónomos de la clase trabajadora y sectores populares surgidos en la época, como lo fueron, por ejemplo, los Cordones Industriales. No se trata para él de desacreditar la iniciativa histórica, sino encuadrarla en un balance justo de la coyuntura. Así, se destacan dos aspectos analíticos fundamentales: i) el poder popular como escenario de una pugna interpartidaria de la izquierda, frente a la cual Zemelman plantea que no se debe confundir las tensiones a nivel de clase con las que se dieron a nivel de vanguardias políticas, porque fueron estas últimas las que más pesaron; ii) la posibilidad de que, a partir de los órganos de poder popular, se impulsara un proceso de comando unitario en la izquierda e incluso el avance en un tipo de unidad orgánica que expresara las nuevas correlaciones de fuerza en que se encontraba la izquierda y los sectores populares en la coyuntura. De esta manera, el poder popular aparece ligado al problema de la dirección política y, al mismo tiempo, conectado a los problemas ideológicos que circulaban en la confrontación política del período.

En tercer lugar, ligado a lo anterior, Zemelman da un peso fundamental al problema ideológico a la hora de explicar la derrota política de la UP. De hecho, como factor le otorga una influencia

mayor que a los cambios económicos o institucionales del proceso. No pensamos que de por sí la dimensión ideológica tenga más o menos relevancia en la explicación histórica, pero parece ser que, en cuanto al análisis de una coyuntura con vocación revolucionaria, este eje tiene un lugar central dadas las características de la crisis. En este sentido, lo ideológico llega a ser el elemento que explica la derrota política misma. Primero, a la hora de dar cuenta de las carencias en la dirección política del proceso, al evidenciarse contradicciones, exageraciones o falta de una política ideológica adecuada, materializadas en planes de comunicación, discursividades, formas de legitimación, entre otras. Segundo, en tanto que operó en la izquierda una perspectiva sobreideologizada que entendió el poder popular como un agente de confrontación contra la totalidad del orden social instaurado antes de la UP, que opuso su acción a la derecha y los sectores dominantes como si estos fueran un solo bloque. En vez de actuar como un dispositivo de división de los sectores dominantes, ideológicamente actuó en la modalidad de una confrontación global, hipertrofiando con ello las imágenes que del proceso tenía la derecha y los sectores que reaccionaban a los cambios impulsados por la UP.

En suma, nuestro ensayo buscará destacar el balance hecho por Zemelman a cuarenta años del golpe, pero actualizándolo al debate diez años después. Su plan de redacción seguirá el mismo esquema aquí presentado: i) introducción de la temática y su proposición en la estela de debates a cincuenta años del golpe; ii) análisis del concepto de Dirección Política, el cual se emplea en el marco de la UP, pero que, a nuestro juicio, arroja luces como categoría política capaz de diferenciar alcances, tareas y orientaciones para una fuerza política con vocación de conducción política; iii) evaluación de su noción de poder popular en la coyuntura de la UP y, como planteamos, destacaremos su visión crítica a la manera en que esta fue concedida por los partidos de la UP y, quizás habría que agregar, también por el Movimiento de Izquierda Revolucionaria; iv) relevamiento de su énfasis en la ideología como

preocupación táctica de primer orden para la coyuntura de la UP, la crisis política vivida en el período y los desaciertos en su comprensión por parte de los actores políticos de la época; v) reflexiones finales que tratarán de mostrar en qué medida el análisis de Zemelman aporta al presente no solo elementos para el balance de la UP y dicho ciclo político, sino que entrega ciertas claves para pensar una táctica política que, centrándose en lo ideológico como campo táctico determinante, permita articular al mismo con la necesidad de formar una dirección política y capacidades orgánicas que impulsen y desarrollen organizaciones hábiles para ampliar las opciones para la transformación social, la democratización y la viabilidad programática de un proyecto de izquierda futuro.

Disputas dentro de la izquierda

No es algo que se diga explícitamente, pero Zemelman enfoca su trabajo de análisis en un concepto que contribuye a develar el contenido del debate: el de transición. Bajo el supuesto de que la UP se proponía sentar las bases de un nuevo proyecto de sociedad, pero reconociendo en todo momento los puntos de partida del pasado y presente que les tocó encarar, necesariamente debió pensar en los modos concretos en que se desplegaría dicho tránsito. Por lo mismo, el debate acerca de las estrategias, las tensiones tácticas, los énfasis programáticos y los reveses de su implementación deben ser entendidos, a nuestro juicio, desde esta preocupación general (CESO y CEREN, 1972). Bajo esta óptica, el balance de Zemelman no se sustenta en una visión abstracta del poder, en una simple consideración teórica, sino que arranca afirmando la realidad no solo de la capacidad transformadora gubernamental, sino también del poder de las fuerzas que se oponían a dichos cambios o, incluso, aquellas que estaban por transformaciones, pero en la práctica no coincidían en el alcance (menor o mayor) de los cambios o en su orientación.

Alejándose de los exámenes binarios del período, Zemelman propone un método que descentra la preocupación por el “enemigo” durante el período de la UP y propone centrarse en el papel de lo ideológico como obstáculo o como límite relativo para las fuerzas políticas, sobre todo para aquellas que tenían iniciativa política al alero de la UP. Las diferencias al interior de la UP no fueron, a su juicio, simples tensiones entre corrientes de opinión, sino que plantearon un punto decisivo para el proceso político: “la intensidad de la ofensiva ideológica es la que marca la fuerza y rapidez del proceso revolucionario y no las medidas que operan en el trasfondo económico” (Zemelman, 2013, p. 31). Es decir, para él las contradicciones y contraposiciones ideológicas jugaron un papel aún más relevante o decisivo que la propia implementación del programa de gobierno y que, por lo mismo, un análisis de la crisis del período requiere dar un espacio central a dicha dimensión.

Es que, considerados desde el punto de vista de una transición socialista, los debates ideológicos, expresiones de una densidad histórica concreta, trataban sobre temas complejos que tampoco durante otros procesos revolucionarios a lo largo del siglo XX habían admitido un solo método de encuadrarlos. Tengamos en cuenta al menos cinco problemáticas estratégicas que repercutieron en las disputas políticas al interior de la izquierda de la coyuntura entre 1970 y 1973. Primero, pensemos en el problema de la transición misma como concepto y problemática. Según la noción que cada fuerza tuviera, se derivaría de ella los métodos específicos para llevarla a cabo, ¿requería un proceso gradual y pacífico de transformaciones? ¿Primero habría que transitar hacia un capitalismo moderno para, una vez allí, erigir un nuevo tipo de sociedad? ¿Había que aprovechar las condiciones actuales para desde ellas dar un salto a una sociedad socialista? ¿Era la transición socialista un nombre general para referir a una serie de etapas, como las describió Lenin, muchas de las cuales la generación de la UP no alcanzaría siquiera a vivir en el futuro, por ser tan lejanas?

En segundo lugar, los desacuerdos en las concepciones sobre la naturaleza del poder. Es cierto que para el grueso de las tendencias de izquierda de esa coyuntura el poder debía ser algo que se ejerce y a la vez detenta, el poder como un objeto que reflejaba una capacidad social, una fuerza efectiva por definición, pero las similitudes terminaban cuando se trataba de identificar los orígenes de ese poder, los portadores de este y, en cierto nivel, el sujeto que volvía revolucionaria su acción por encarnar la agencia disolutiva de la sociedad capitalista. Así, se pensó en el obrero industrial, minero, en los campesinos, en los “pobres del campo y la ciudad”, en sectores de la pequeña burguesía de ideas avanzadas, entre otros. Cada uno portaría ideas preconcebidas sobre su posición social y el rol que le cabría en un proceso revolucionario, las formas de organizar su acción política, las alianzas que podrían potencialmente contribuir a su causa o las urgencias que la coyuntura presentaba. De esta manera, es entendible que para Zemelman las problemáticas y desacuerdos ideológicos estuvieran íntimamente ligados a la naturaleza del poder, a las tensiones en la formación y actuación de las diferentes clases sociales en el marco de un proceso de transición socialista como el vivido entre 1970 y 1973.

En tercer lugar, el problema del Estado en el contexto transicional. Ciertamente era distinto si el Estado se consideraba como la simple administración burocrática y de fuerza militar del poder de las clases dominantes que si se consideraba como un escenario de tensiones ideológicas pero susceptible de modificarse según se virase hacia una correlación de fuerzas favorable a los sectores revolucionarios. Al mismo tiempo, siguiendo los debates fundantes del pensamiento socialista (Aricó, 2011), si se considerase que el Estado capitalista debía aniquilarse para levantar un Estado socialista que con el tiempo se extinguiese a sí mismo, ¿qué significaba en concreto dicho aniquilamiento? ¿Era factible aniquilar y hacer surgir otras formas de poder estatal paralelamente? En fin, se trató de toda una constelación de matices ideológicos al respecto que configuraban diferencias para nada desdeñables a la hora de

dotar de una dirección política conjunta al proceso. Sin embargo, en cuarto lugar, es tal vez el problema de la propiedad uno de los asuntos más controversiales dentro de la cuestión del Estado, porque la propiedad condensó prácticamente todas las tendencias de la coyuntura: determinaba a quiénes afectarían o beneficiarían las políticas de expropiación y redistribución de la propiedad, redibujaría el mapa del poder económico y social y establecía los límites formales y reales del rediseño del sistema de propiedad (Gómez Leyton, 2004). Así, por ejemplo, no era menor desde un punto de vista ideológico el hecho de que la expropiación afectaría a todo un sector productivo o estaría delimitado solo a una porción de este, pues ello arrojaría consideraciones ideológicas y políticas diferenciadas. En el caso de la Reforma Agraria, por citar un caso, el reconocimiento de que las expropiaciones afectarían solo hasta determinada cantidad de hectáreas abría la puerta al menos a tres posiciones ideológicas: a) la gubernamental, que buscaba ganar para sí a sectores del mundo agrario que no serían expropiados; b) la de los grandes hacendados que confundían a la opinión pública planteando que todo el sector agrario sería expropiado; c) la de sectores radicalizados que no consideraban pertinente atenerse a los límites definidos en el programa UP y pretendían, en cambio, ir más allá. En ese sentido, para Zemelman la conducción ideológica de la UP en este tipo de medidas tan relevantes era un punto central para sostener una dirección política del proceso.

Por último, consideremos la plusvalía como dimensión para enfocar el problema de la transición y la ideología. En definitiva, se trata de uno de los núcleos no solo de las transiciones tal y como ellas ocurrieron históricamente, sino que también, en muchos casos, permitió esclarecer si es que ellas se dirigían hacia sociedades socialistas o, como lo expresó el caso de la URSS o la República Popular China, eventualmente derivaban en otro tipo de sociedad, en el mejor de los casos poscapitalista, y en el peor degeneraciones autoritarias que nada tenían que ver con la democracia socialista propugnada por el socialismo. Así, algunas tendencias

consideraron, sobre todo las más radicalizadas en lo ideológico, que por importante que fuera el traspaso de la propiedad a manos del Estado, no debía confundirse dicho proceso con una socialización y democratización efectiva del trabajo social. De esta manera, para estas tendencias no podían desconocerse los procesos sociales de formación y apropiación de la plusvalía generada por la clase trabajadora, puesto que si dichos procesos eran controlados por el Estado, pero seguían drenando valor desde la clase trabajadora, era igualmente perjudicial para esta (CESO y CEREN, 1972, p. 62). Por lo mismo, el debate respecto del origen y destino del plusvalor, eje de la explotación capitalista según la izquierda, era una dimensión central para establecer la orientación del proceso transicional general y una base para comprender la diversificación ideológica.

Mirado desde la óptica de la transición, el análisis de Zemelman también habilita otra interrogante: ¿cómo y bajo qué fundamentos producir una ruptura con la sociedad en la que se vivía entre 1970 y 1973? En este punto es interesante el modo en que el autor aborda en su análisis distintos modos en que se ha buscado dar respuesta a esta pregunta.

Tradicionalmente, existe en el pensamiento y estrategia socialista una sensible captación de esta pregunta. La propia emergencia y organización práctica de Marx y Engels, la redacción de *El Manifiesto* o la disputa contra corrientes anarquistas al interior de La Internacional representaron distintas tentativas de respuesta a esta cuestión. Con todo, es tal vez con las proposiciones hechas por Edward Bernstein, de que la sociedad capitalista se había modificado a tal punto que era necesario replantearse los supuestos fundamentales del pensamiento socialista, cuando se inicia un debate, que involucró desde Rosa Luxemburgo hasta Lenin, el cual derivaría, a grandes rasgos, en distintas posiciones que terminarían disociando los objetivos finales del movimiento concreto para realizarlos, las premisas se distinguirían y arrojarían distintas conclusiones.

Es a comienzos del siglo XX cuando nacen las grandes tendencias al interior del mundo socialista y posteriormente comunista: aparecen los planteamientos catalogados como reformistas, revolucionarios o gradualistas y maximalistas, según sea el ritmo y pasos dados para lograr el fin último de derrocamiento de la sociedad capitalista y la construcción de una nueva sociedad igualitaria. También podrían enfocarse estas distinciones según la estrategia y tácticas empleadas, así como de acuerdo con los programas propugnados por cada organización: se comenzaron a clasificar entre sí entre extremistas de izquierda o conformistas de izquierda, según cada cual pusiera énfasis en los métodos de acción, ya sean insurreccionales, parlamentarios, político-militares, huelguísticos, entre otros. O, para el caso de la UP, como lo hiciera Moulian (2002), se podría distinguir entre las posiciones románticas, más relacionadas con la izquierda de intención revolucionaria y maximalista, o por otra parte, las perspectivas más pragmáticas y gradualistas.

Cada proceso histórico tiene sus propias formas de clasificar los posicionamientos. Sin ir más lejos, la propia Revolución rusa contaba con tendencias dependiendo la problemática que se afrontase, pudiendo ocurrir que un mismo militante podía estar en el ala más izquierda en determinada materia y, en cambio, en otra aparecer entre los más moderados. Lo que nos interesa destacar con esto son dos dimensiones. Primero, que toda caracterización es arbitraria en el sentido que está dada por la propia situación política y es parte de las discursividades y comunicación política de cada coyuntura. No hay nada dado al respecto ni, menos aún, se trata de categorías rigurosas. Segundo, que pese a ser clasificaciones arbitrarias, permiten dar cuenta de las concepciones ideológicas de los distintos grupos y, por lo mismo, son útiles para el análisis historiográfico y político.

Sin embargo, se puede decir también que estas formas de categorizar la acción política dentro de la izquierda tienen un límite: por su propia arbitrariedad tienden a descalificar, distorsionar la realidad y las percepciones sobre ella. Portan también una solución

implícita a los problemas de análisis, ya que al dividir el campo de manera dual (“reformistas” vs. “revolucionarios”), permanentemente están afirmando que una posición es la correcta, ya sea por ser científica, por expresar supuestamente el punto de vista de la clase trabajadora, entre otras razones que dan legitimidad. Por lo mismo, estos conceptos manifiestan captaciones ideológicas, revelan qué estaba percibiendo cada sector en cada situación política y por ello deben ser tratados como tales. Un análisis político serio no puede emplearlos de modo simplista, sin considerar los lugares de enunciación de cada uno de ellos, pues son conceptos coyunturales que no pueden ser traducidos sin una adecuada relación con discusiones de carácter estratégico o teórico general. Hay que lograr identificar, por ejemplo, por qué el Movimiento de Izquierda Revolucionaria catalogaba de “vacilantes” ciertas posiciones del Partido Comunista, qué estaba leyendo de la realidad cada cual y cuál es la eficacia que tenían una y otra caracterización.

Considerando estas dificultades, Zemelman en su análisis parece ir más allá que las clásicas lecturas dicotómicas y dualistas. Agrega capas de complejidad: en vez de buscar en las argumentaciones ideológicas, en la discursividad y concepción de cada fuerza de izquierda, su acento es puesto en las posibilidades de radicalización dadas en la coyuntura, en la potencialidad presente en cada situación: las opciones que brindaban los instrumentos del Estado burgués, las oportunidades reales que daban los organismos de poder popular para unir orgánicamente a los distintos partidos y fuerzas de izquierda, la apertura de escenarios que daba acercar a los sectores medios y al mundo empresarial que no sería expropiado por las medidas de la UP, la importancia clave de los mecanismos de comunicación política que tuvo en sus manos la UP pero que, sin embargo, no enfatizó en su empleo, entre otras medidas, la neutralización de las FFAA. No se trata en su análisis de decantarse por una corriente *que a priori* hubiese tenido o no la lectura adecuada, sino de enfocar la situación política dada y desentrañar desde ella las opciones de conducción y dirección política que

otorgaba. Zemelman entrega de esta forma, consideramos, un balance que aporta a la superación de los dualismos y dicotomías muchas veces impotentes a la hora de explicar los procesos históricos y extraer lecciones políticas estratégicas (Zemelman, 2013, p. 27).

Análisis de coyuntura y fuerza propia

Otro aporte que distingue el texto de Zemelman es que propone un modo de captar la fuerza propia. Pero no la fuerza esperada, la que debiera ser, sino aquella que es concreta, limitada, pero al mismo tiempo efectiva. Es, de alguna manera, una aproximación leninista al problema de la fuerza propia la argumentada por Zemelman para la coyuntura entre 1970 y 1973:

se comenzaba a gestar una nueva fuerza. Pero, principalmente, se comenzaba a constatar a partir de esta emergencia, que en el mediano y largo tiempo el movimiento de la Unidad Popular representaba el germen de un nuevo actor social y político que con el tiempo tomaría mayor fuerza orgánica y, en consecuencia, eficacia política (Zemelman, 2013, p. 21).

Zemelman sugiere una valoración de las fuerzas propias, actuales y potenciales, siempre en relación con las fuerzas contrarias, con la necesidad de desactivar la eficacia política contraria. Piensa en el problema clásico del amigo-enemigo en otra clave: no para negar su presencia en la coyuntura analizada, sino para replantear el antagonismo. Propone una articulación que, al buscar ganar a otros sectores y clases sociales para la causa conducida por la UP, pasa de una posición de clase hacia una posición política común. Dicho de otro modo, admitiendo las tensiones propias de la estructura social del período, argumenta que hubiese sido necesario y prioritario retraducir esas experiencias de clase en planteamientos ideológicos que acercaran a la causa transformadora a otros

sectores sociales, es decir, que organizaran un bloque de fuerzas transformadoras a través de una lucha ideológica promovida por la UP.

Por otro lado, el punto de partida de Zemelman en su análisis de coyuntura, el reconocimiento de que las fuerzas transformadoras eran limitadas y que, por lo mismo, debían organizar su acción política de acuerdo con ello, tiene otras dos consecuencias importantes. Primero, el relativizar y encuadrar la capacidad real de una fuerza política es una condición indispensable para evitar puntos de vista voluntaristas, es decir, aquellos que niegan las circunstancias reales o las imposibilidades concretas para realizar tal o cual tarea. Era extendida la noción propagandística de que la clase trabajadora derribaría todos los obstáculos que se le presentasen en su proceso revolucionario, pero de ahí a que ello fuera cierto en todos los casos había una distancia importante. De esta manera, el asumir la limitación relativa de la fuerza propia por parte de la UP y las fuerzas transformadoras derivaba en una consecuencia táctica fundamental: para conservar y ampliar la fuerza, era entonces necesario buscar alianzas, reagrupar, consolidar, así como al mismo tiempo apostar por acercar nuevos sectores:

La experiencia muestra cómo la dirección del movimiento representado por la Unidad Popular no comprendió, desde los primeros momentos que eran determinantes, que ciertas fracciones de la burguesía dominante podrían haberse comprometido en políticas de cambio institucional en cuyo espacio podrían haberse continuado cambios estructurales ya iniciados (Zemelman, 2013, p. 23).

En segundo lugar, el examen de Zemelman contiene una dimensión epistemológica clave. El hecho de que él suponga que las fuerzas de izquierda tenían la capacidad autorreflexiva de no solo concebir la fuerza propia, sino las contrarias a ella y aquellas que potencialmente podían acoplarse suponía la presencia de un sujeto (izquierda, organizaciones políticas, militantes, etc.) implicado en el objeto que analiza (correlación de fuerzas), por lo que en este

análisis de coyuntura hay inscritas también nociones epistemológicas de las formas en que las fuerzas de izquierda son capaces de producir conocimiento, apostar a modificar las circunstancias con las que interactúan y de las que a la vez son parte. En este sentido, el análisis de coyuntura que ejecuta no solo no es estático ni supone sujetos y objetos rígidos, sino que es dialéctico y a la vez dinámico, porque arranca de la idea de que los sujetos se construyen también a partir de las valoraciones que sus concepciones ideológicas construyen. Al mismo tiempo, estas concepciones no son neutras, sino que también son producidas por sujetos, y así sucesivamente.

Ideas de poder popular

Otro elemento que podemos destacar del análisis de Zemelman es que es evidente que él reconoce en las distintas disputas y corrientes de izquierda de la coyuntura analizada la conjugación de paradigmas estratégicos, opciones racionales y no simples disputas de poder. Las perspectivas ideológicas no encarnan meras tensiones entre aparatos y camarillas que combaten por un poder desnudo. Sin embargo, lo que él releva es que, en la conjugación y modulación de estos grandes paradigmas presentes en la izquierda del período, se pueden observar ciertos límites ideológicos, expresados muchas veces en la imposibilidad de captar la situación concreta que se presentaba o la concatenación de elementos dados en la coyuntura. De hecho, acá Zemelman va lejos y llega a catalogar ciertas acciones como de “esquizofrenia de la dirigencia política del movimiento popular de colocarse ideológicamente fuera de la institucionalidad del Estado, aunque objetivamente estuviera dentro y utilizando sus mecanismos” (Zemelman, 2013, p. 27).

Por supuesto, no es que se tratara de cierta ceguera individual de los dirigentes, una suerte de patologización en su visión política, sino que en muchos casos habló de la extensión de algunos grandes paradigmas de izquierda y sus consecuencias prácticas

en las tácticas de cada fuerza. Probablemente, una de las captaciones paradigmáticas que más influyó y, a juicio de Zemelman, obstaculizó el análisis político riguroso y la conducción del proceso fue la de la llamada “dualidad de poderes”. Esta se manifestó en al menos tres dimensiones que afectaron la capacidad de dirección política de la izquierda. Primero, la oposición poder popular-poder reaccionario. Esta tendió a establecer una polaridad que atribuyó a la iniciativa popular de la época cierto mesianismo esencialista, como si prácticamente una acción popular tuviera un carácter progresista por el solo hecho de serlo, oponiéndose en bloque a la actividad de otros sectores sociales como si potencialmente fueran reacios al proceso político encabezado por la UP. Segundo, el poder obrero vs. el poder burgués. Este artefacto ideológico tiene por efecto construir un antagonismo fundamental y, por lo mismo, permite orientar las líneas generales de una estrategia, pero por el hecho de ser tan general o abstracto no logra considerar los matices y gradaciones prácticamente infinitas que una situación política acarrea. Deshistoriza el conflicto político y lo lleva a rasgos esenciales que en definitiva vuelven impotente el análisis. Tercero, y tal vez la más relevante para Zemelman, la oposición entre poder popular y Estado capitalista. Este es para él uno de los ejes ideológicos que más trabaron las posibilidades de conducción ideológica por parte de la UP, ya que la idea de que el poder popular podría contribuir a hacer emerger un “nuevo Estado”, al estilo de los soviets de los años previos a la Revolución rusa, impidió ver en muchas ocasiones el potencial del Estado realmente existente que tuvo que heredar la UP. Prácticamente ningún actor político de izquierda del período ignoraba la forma y contenido capitalista del Estado de la época, lo que varió en realidad fue la lectura de las tareas que se podían emprender desde el mismo y cuáles otras requerían de una modulación del Estado o de la creación de nuevas instituciones capaces de encararlas.

Para Zemelman, en cambio, la dualidad entre un poder popular o de clase y el Estado capitalista no implica la negación de uno

de los dos términos. Al menos no durante un proceso transicional como lo fue el de la coyuntura 1970-1973. Sin embargo, se requería precisar cuáles serían las tareas de uno y de otro por parte de una Dirección Política común o unitaria. Eso es precisamente lo que no ocurrió (volveremos sobre este punto). Lo que interesa destacar ahora es que uno de los errores estratégicos de las direcciones del proceso es que no fueron capaces de utilizar el poder del Estado hasta sus últimas consecuencias o, dicho de otra forma, de emplear a fondo las herramientas que un Estado clasista les entregaba y las que prácticamente la totalidad del arco de fuerzas de izquierda reconocían:

Se tenía una comprensión ideológica de la naturaleza represiva del Estado, pero se carecía de una real comprensión de las implicaciones que acarrearía tener que utilizarlo para empujar la política de transformaciones, lo que significó que la presunta naturaleza represiva a favor de los intereses de la burguesía se constituyera en un obstáculo para poder considerarlo un instrumento que podría ser puesto al servicio de los intereses populares, a pesar de que una parte del mismo había caído en manos de estas fuerzas sociales (Zemelman, 2013, pp. 27-28).

Para superar estas interpretaciones dicotómicas del poder popular y el Estado, Zemelman propuso que la ideología, en un sentido profundo históricamente, puede articular más allá de las dualidades. Es necesario a este respecto entender la ideología como parte del contenido de la Dirección Política, como el sentido, el significado social, como esfuerzo de descifrar la oscuridad de las relaciones sociales capitalistas o la complejidad de las tensiones políticas que provocaba la crisis coyuntural. La ideología era algo recibido por las fuerzas populares, pero una materia social que podía eventualmente reelaborarse, conducirse hacia intereses que garantizaran la iniciativa de las fuerzas transformadoras. Considerando además que los intereses contrapuestos a la izquierda también

operaban ideológicamente en la época ganando sectores populares para las clases y sectores dominantes.

En definitiva, el problema, según Zemelman, de separar mecánica y dogmáticamente Estado del poder popular (o cualquier otra caracterización de poder dual) tenía consecuencias tácticas de importancia crucial, puesto que no permitían que la izquierda ganase nuevos sectores a su causa ni tampoco se utilizase el poder del Estado en sus implicaciones últimas, dando lugar paralelamente a que los sectores conservadores y capitalistas ganaran más terreno y redujeran el radio de acción del gobierno:

[E]n el fondo, el problema ideológico era separar el funcionamiento del aparato del Estado de los intereses de la fracción de clase que eran afectados en la coyuntura, y no hacerlo impulsado por apreciaciones esquemáticas del proceso, prescindiendo de las necesidades coyunturales y considerándolo como un todo indivisible, pues esto contribuiría a afianzar la alianza ideológica de la burguesía (Zemelman, 2013, p. 28).

Crisis de Dirección Política

Por resumir lo dicho hasta aquí, se puede afirmar que para Zemelman la crisis política y social de la coyuntura gobernada por la UP requería de una revisión de gran parte del arsenal teórico-político de la izquierda. Al mismo tiempo, este autoexamen debía haber tributado en proveer de arsenales ideológicos que facilitarían la condición política del proceso, permitiendo aprovechar tanto las potencialidades que daba a la UP el uso de instituciones estatales de gran poder social como las oportunidades que daba la crisis para atraer a otros sectores sociales: capas medias, sectores empresariales, burocracias estatales, pequeña burguesía, etc. Sin embargo, lo que más puede destacarse de las proposiciones de Zemelman es que para lograr dichos cometidos no era suficiente mantener

las fuerzas partidarias tal y como se habían configurado hasta ese entonces, principalmente los Partidos Comunista y Socialista, así como las orgánicas sindicales y populares. El autor consideraba que la coyuntura habilitaba dar un paso más allá y traducir en una nueva organicidad el cambio de correlaciones de fuerzas y objetivos de la izquierda de entonces. Para él, el momento “se planteaba avanzar rápidamente en la conformación de una nueva estructura orgánica de partidos, y al no ocurrir, inevitablemente se tendió a la autodestrucción de la nueva fuerza social emergente” (Zemelman, 2013, p. 33).

Por otro lado, el programa de la UP, sobre todo la formación del Área de Propiedad Social, daba al gobierno la iniciativa política en la coyuntura, obligaba a las otras fuerzas sociales a reaccionar a ella. Al mismo tiempo, la implementación de las medidas fue provocando una nueva situación política, que rediseñaba el régimen de propiedad y de producción, entendidos estos en sus múltiples dimensiones sociales y económicas. En pocas palabras, el proceso de cambios estaba volviendo a ordenar el poder y las bases sociales que lo legitimaban. La vertiginosidad de los cambios le planteaba a la izquierda la oportunidad de acercar nuevos sectores de apoyo al proceso de cambios, y no su clausura por la vía del dogmatismo o la inflexibilidad táctico-estratégica. Según Zemelman, la coyuntura presentó esta posibilidad en términos concretos: “En la coyuntura 1970-1973, la idea de crear nuevos espacios de participación y decisión simultáneamente con una política de alianza con los sectores medios, fue visible en los últimos meses de 1970 y primeros meses de 1971” (Zemelman, 2013, p. 34).

Pero a juicio del autor estas ventanas de oportunidad no fueron aprovechadas oportunamente, abriendo el paso a que los sectores de oposición comenzaran a sedimentar una estrategia de respuesta y de cohesión interna:

[E]n cada coyuntura y enfrentamiento tajante, se empujó a que la burguesía desplazara sus centros de decisión hacia el poder

gremial, que involucraba un mayor grado de cohesión interna, y nunca se explotó su debilidad objetiva (en particular durante el primer periodo en que se reorganizaba) hasta provocar una crisis de hegemonía (Zemelman, 2013, p. 33).

Es decir, la tarea fundamental del período, dotar de una Dirección Política al proceso, se veía obstaculizada por las disputas al interior de la izquierda, muchas de las cuales se vivían a nivel de direcciones, pero que en un nivel de base estas eran mucho menos intensas y permitían, en definitiva, un trabajo conjunto desde las organizaciones populares. Según Zemelman, la principal carencia de dirección en esta coyuntura estuvo dada por no ser capaces de sentar elementos de división en el sector opositor, así como tampoco cristalizar las nuevas correlaciones de fuerza social en capilaridades sociales y orgánicas más estables y eficaces:

La transformación de los sindicatos en instrumentos de movilización unitaria, de gestión económica y administrativa, y el proceso de unificación con la base popular representada en el partido D.C, definían la necesidad de la alianza para lograr el fraccionamiento de la burguesía. Sin embargo, para ello era indispensable: organización en la dirección política, ya que sin ésta no era posible transformar el área social de la economía y a los sindicatos en la base material y en los instrumentos (Zemelman, 2013, p. 31).

Poder popular e ideología

Detengámonos nuevamente en el poder popular. Como dijimos, como parte de una tradición política de izquierda, este concepto proviene de marcos estratégicos socialistas que conciben la dualidad de poderes como un requisito fundamental para un proceso revolucionario, como lo sintetizara Trotsky en su monumental obra sobre la Revolución rusa (Trotsky, 1972). Sin embargo, como concepto carga con su propia historicidad. El poder popular tal y

como se formó en Chile no obedece ni estrictamente a la traducción de enunciados teóricos ni tampoco a una sola tradición política. Por una parte, lo que a comienzos de los setenta se entendió como poder popular obedeció a una larga trayectoria de sedimentación de experiencias de organización de la clase trabajadora y organizaciones populares: desde partidos políticos hasta sindicatos, asociatividades culturales, gremiales, de socorro mutuo y una amplia variedad de organizaciones de sociabilidad popular. Lo que hace el período de la UP, y podría decirse que durante los años anteriores también, es radicalizar estas asociatividades y buscar orientarlas hacia objetivos comunes, de transición socialista. Por otra parte, la orientación que se les buscó imprimir a cada una de estas organizaciones varió: los comunistas entendían este tejido social como un soporte para la profundización del programa, para apoyarlo y defenderlo socialmente, sirviendo como garantía social de que el proyecto UP los beneficiaba y al mismo tiempo los consideraba como su fuerza motriz. Pero, al mismo tiempo, tendencias como el MIR o la asociatividad ligada a los Cordones Industriales comprendían que la función de este poder era hacer germinar un poder paralelo, una capacidad productiva y decisional que sirviera como fuerza social revolucionaria que produciría rupturas con las limitaciones del Estado burgués.

Las múltiples organizaciones concretas que conformaban el “poder popular” no surgen, por lo tanto, gracias a la UP. La antecedan y funcionaron, hasta cierto nivel, con espontaneidad y sin una dirección única subordinada al gobierno. Con todo, la UP acelera su proceso de formación y muchas veces contribuye ideológica y materialmente a ella. No logra dirigirlos a cabalidad, al menos no como inicialmente se lo había propuesto (movilización popular sin desborde de los marcos programáticos y tácticos), pero sí establece cierta relación de simbiosis y complementariedad. Además, hay que considerar que gran parte de este tejido popular surge como respuesta a las movilizaciones de los sectores opositores, sea a nivel de cada empresa, hacienda, barrio o sindicato, así que la UP

estaba prácticamente imposibilitada de prever cada una de las situaciones que se fueron dando. Es por ello por lo que la iniciativa popular rebasaría con creces la capacidad de predicción y conducción política de la UP. Sin embargo, como bien identifica Zemelman, tampoco es exacto que fueran grupos como el MIR quienes tuvieran control o una influencia considerable al interior del tejido social popular. Esta última organización apostaba a densificar las interconexiones del tejido social por medio de los Comandos Populares, pero la verdad es que estuvieron bastante lejos de lograr desanclar la organización popular no solo de la conducción entendida por ellos como reformista, sino que también las organizaciones sociales no recibieron significativamente los planteamientos del MIR. Es una suerte de lugar común analítico atribuir al MIR esta iniciativa extrainstitucional, por el solo hecho de que ellos declaraban que en ella se prefiguraban los organismos para encarar el proceso de lucha por el socialismo y la ruptura con las premisas de una táctica reformista.

Podría sostenerse que, por el contrario, existe una falsa dicotomía entre el poder popular y entre las porciones del Estado conducidas por la UP y que, en realidad, se trató de una dialéctica que comunicaba una “revolución por arriba” y una “revolución por abajo”. Ciertamente es a lo que las vanguardias políticas de la época apostaban, a sintetizar la idea que Gramsci definió como un movimiento de “espontaneidad y dirección consciente”. Sin embargo, para Zemelman esta óptica de interpretación parece no ser suficiente y, de hecho, diagnostica que justamente una de las tensiones coyunturales más significativas se dio entre ese “arriba y abajo” que señalan Winn (2013) o Gaudichaud (2016):

El caso chileno es demostrativo de cómo un proceso puede auto-destruirse cuando su dirección política se ha convertido en una verdadera constelación de grupos de presión en permanente disputa. Es en esta perspectiva que debe entenderse el surgimiento del Poder Popular, como un producto del proceso de cambios, y

no meramente como una solución de coyuntura ante el inminente desplome del aparato institucional controlado por las fuerzas populares (Zemelman, 2013, p. 31).

Es cierto que ninguno de estos autores es tan ingenuo en no considerar todas las complejidades que pudieron surgir entre el “arriba” y el “abajo”. Sería injusto con su análisis. Solo que el problema de establecer una “tópica” para comprender la dinámica de confrontación de clases puede abrir justamente una veta que entienda esta como una conflictividad local, parcial, en el sentido que le asigna a lo político una dimensión preponderante que tiende a desdibujar el panorama general de confrontación de clases y los movimientos ideológicos que emanan de ella. Además, estos autores propenden a no considerar que, ante la pregunta por el rol del poder popular, surgieron distintas respuestas o, más aún, ni siquiera había una definición unívoca del poder popular. Pensemos, por ejemplo, en las tan disímiles nociones que había entre el PC y el MIR o al interior del PS. Por último, siguiendo a Zemelman acá, es que el querer resolver así una interpretación de la crisis del período conduce a poner en segundo plano la pregunta ideológica fundamental del poder popular, independientemente de cuál haya sido su concepción de base: ¿cómo se desactivaría el poder opositor?

En esta dirección, el autor propone al menos dos ventanas de acceso a la cuestión. Primero, evitar cualquier idealización política de la figura del poder popular en los análisis. Por lo mismo, a su manera de ver, habría que partir asumiendo un hecho político: el tejido social que conformó el poder popular fue, pese a toda su épica y voluntad innegable, un espacio de disputa interpartidaria entre vanguardias de izquierda:

[L]as nuevas formas de poder se transformaban en el campo de batalla de las “vanguardias” cada vez más alejadas de la masa de clase, y ésta, en vez de convertirse en el real contenido de dichas estructuras de poder, se limitaba a constituir la clientela social de varios grupos superestructurales, empeñados en apoderarse del

control de dichas estructuras y provocar su burocratización (Zemelman, 2013, p. 30).

En segundo lugar, estas mismas disputas interpartidarias explican el no haber aprovechado una de las posibilidades latentes en la coyuntura más promisorias pensando en dotar de una dirección unificada de izquierda, el haber podido utilizar como suelo nutricio la unidad que existía por la base entre organizaciones populares:

[L]a estrategia del Poder Popular, al estar impulsada en los partidos, más como expresión de la disputa entre ellos que como expresión de la clase, al confrontarse con la clase, determinaba una contradicción entre ésta y el Poder Popular, que consistía en que el forjamiento de las nuevas formas de poder exigía la integración de las distintas representaciones políticas de la clase obrera y de sus aliados, lo que en la práctica no sólo no ocurrió, sino que se mantuvo el proceso contrario (Zemelman, 2013, p. 30).

Ideología y táctica

Ahora bien, ¿a qué se debía esta deficiencia última, según Zemelman? Una de las ideas centrales de su balance, aunque parezca simple y evidente, se ubica en la carencia de una conducción ideológica adecuada. Más precisamente, en el insuficiente entendimiento de la ideología como táctica, como instrumento capaz de ser parte de los dispositivos empleados para orientarse en la coyuntura por parte de las fuerzas de izquierda. En este ensayo no lograríamos resumir la amplia discusión que ha habido en torno al concepto de ideología. Basta tal vez mencionar que Zemelman en su trabajo la consideraba como una especie de magma que al mismo tiempo que es moldeable por la actividad social, moldea también la vida social; interpela, activa, somete, profundiza, señala, entre otras posibilidades. Por lo mismo, como parte del conflicto

político, va mucho más allá de considerarla un simple factor entre otros, como la economía, la política o la cultura. Más bien da la impresión de que cumple un rol existencial, uno que dota de sentido a los grupos humanos y les permite proyectarse en sociedad, visualizarse a sí mismos.

Es más, en el texto que hemos estado analizando, la ideología, el campo ideológico o como se quiera comprender, forma parte sustancial del análisis de coyuntura. Podría resumirse así: *la UP no logró dotarse de una Dirección Política eficaz porque descuidó la conducción ideológica del proceso*, pues para Zemelman

el Poder Popular debía ser el producto de la ofensiva ideológica del proceso revolucionario y concretamente de una etapa de alianza de clases. En su lugar, se transformó en producto ideológico de la pequeña burguesía dirigente, pero con mucha más imagen ideológica que estructura orgánica. De ahí que pensemos que su influencia se hizo sentir mucho más como elemento de advertencia en el campo de la burguesía que como elemento movilizador para la clase obrera y sus aliados (Zemelman, 2013, p. 32).

A ello también se suma que la carencia de una política ideológica, en su sentido profundo, diseñado como racionalidad táctica, abrió paso a expresiones ideológicas partidarias que fueron, por el contrario, más performatividades que agentes de conducción concreta en la coyuntura:

La falta de organicidad real fue sustituida por la hipertrofia de imágenes que, en el fondo, hacían el juego de la burguesía precipitando una polarización favorable a sus intereses. En este sentido, la ausencia de correspondencia entre las medidas de organización de la fuerza social y la política de comunicaciones de masa, orientada a crear imágenes sin fundamento en los hechos, contribuyó a fortalecer la alianza ideológica de la burguesía y a aislar al proletariado (Zemelman, 2013, p. 32).

Así, sin desmerecer, por supuesto, el rol de los sectores de oposición a la UP y la iniciativa de izquierda, Zemelman termina concluyendo que hay también elementos para considerar plausible una hipótesis que explique, al menos en parte, la derrota de la UP como producto de sus propios errores, su propia hipertrofia declarativa que encubría una ausencia de capacidad hegemónica, un mal dominio de la ideología como táctica. Esta ausencia simultáneamente explicó los debates internos de la izquierda, la imposibilidad de sumar nuevos sectores sociales a la agenda de transformaciones y el seguir tratando a todas las oposiciones como si fueran un único gran “bloque reaccionario”, sin abrir la opción táctica de dividir sus fuerzas y coadyuvar a su unidad.

La política de izquierdas a cincuenta años del golpe de Estado

Zemelman plantea que luego del golpe, producto de la derrota política de la UP, se abre camino a un proceso de cambios de otro signo, que esta vez consolidaría nuevos grupos en el poder y que se cristalizarían en la Constitución de 1980. Es cierto, fue así y, seguramente, se obtendrán pocos argumentos racionales si no se entiende esta consolidación también como el producto de una táctica, de un programa y de una fuerte y sistemática campaña ideológica impuesta por estos sectores. Tal vez un aprendizaje del período anterior y sus deficiencias en este punto. Lo cierto es que lograron imprimir una orientación proyectual y un magma de significados ideológicos que, a pesar de sus fisuras, logra aún autorreproducirse.

Quizás uno de los aspectos más relevantes del texto de Zemelman, que recomendamos leer y releer por su importancia, es la profundidad de su lectura en tanto concentra su análisis en lo ideológico, en la conducción política del proceso, sin teleologías ni desarrollos que parecían inevitables. Fue una derrota, el desaprovechamiento continuo de las oportunidades que dio la coyuntura, a pesar de que la brutalidad militar puso fin a dicho proceso de

forma aún más abrupta. Pero el autor no deja de reconocer las responsabilidades que las conducciones tuvieron al respecto, sobre todo los partidos de entonces, que no supieron, a su juicio, abrir el ánfora con todas las potencialidades que descubriría la iniciativa política popular. Con todo, puede ser que esto también resulte una especulación, pues ¿cómo saber lo que pudo ser pero no fue? Por lo mismo, consideramos que esta especie de contrafactualidad no está orientada principalmente a sentarse en la orilla del presente a juzgar el pasado, sino que es un texto escrito con la urgencia de nuevas coyunturas, aquellas que comenzaban a darse en Chile desde el 2011 en adelante. Por lo tanto, el debate sobre la ideología, la estrategia, la ruptura con los patrones capitalistas, las miradas transicionales, la necesidad de modular orgánicamente las nuevas correlaciones de fuerza y situaciones, que caracterizaron su análisis hecho a cuarenta años del golpe, son en realidad una materia especular para mirar nuestro presente, la habilitación de una memoria que reponga la posibilidad de un pensamiento estratégico, esta vez a cincuenta años del golpe. Una posibilidad que debiera estar siempre en el centro de cualquier momento de la izquierda. Un recordatorio permanente: *es posible la reorganización del pensamiento estratégico*. Y tal vez Hugo Zemelman esté siempre ahí, como un viejo compañero que nos sigue hablando de esa posibilidad.

Bibliografía

Aricó, José M. (2011). *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Centro de Estudios Socio-Económicos [CESO] y Centro de Estudios de la Realidad Nacional [CEREN] (1972). *Transición al socialismo y experiencia chilena*. Santiago de Chile: PLA.

Gaudichaud, Franck (2016). *Chile 1970-1973. Mil días que estremecieron al mundo. Poder popular, Cordones Industriales y socialismo durante el gobierno de Salvador Allende*. Santiago de Chile: LOM.

Gómez Leyton, Juan Carlos (2004). *La frontera de la democracia. El derecho de propiedad en Chile 1925-1973*. Santiago de Chile: LOM.

Moulian, Tomás (2002). *Chile actual. Anatomía de un mito*. Santiago de Chile: LOM.

Trotsky, León (1972). *Historia de la Revolución Rusa. Vol. II*. Santiago de Chile: Quimantú.

Winn, Peter (2013). *La revolución chilena*. Santiago de Chile: LOM.

Zemelman, Hugo (2013). Lecciones teórico-políticas de la coyuntura en Chile (1970-1973). *Revista Teuken Bidikay*, (4), 19-44.

Experiencias educativas, política y subjetividad

Diálogos con la obra de Hugo Zemelman
desde una investigación socioantropológica

Marilín López Fittipaldi

Introducción

Son poco frecuentes las ocasiones en que se nos presenta la posibilidad, en igual medida honrosa y desafiante, de compartir una reflexión sobre un legado tan potente y rico en ramificaciones, tan necesario y urgente para leer nuestro presente y a la vez abierto en su proyección al futuro, como sucede con el que nos ha dejado con su labor el maestro Hugo Zemelman.

El conjunto de su obra, según él mismo lo ha señalado en alguna oportunidad, puede leerse como una amplia variación de un mismo tema, recorrerse como el armazón de un proyecto intelectual que ha crecido, moviéndose en espiral, a partir de una preocupación fundante. Este problema germinal que estructuró y dio continuidad a su trabajo a lo largo de varias décadas no fue otro que el que atañe a las formas de razonamiento o, dicho con más precisión, a la relación que puede establecerse entre conocimiento

y construcción de la realidad social desde la conciencia del momento histórico. Preocupación a la cual retorna, no obstante, destacando acentos y matices diferentes cada vez, explorando otras significaciones, proponiendo renovados interrogantes.

Emprender el reto de escribir sobre esta brillante construcción del pensamiento crítico no es posible sin que se planteen, como mínimo, algunas inquietudes: ¿cómo aproximarse a una producción tan vasta como compleja? ¿Es posible elaborar una reflexión sobre su penetrante pensamiento que no se reduzca a la mera repetición, sino que deje entrever, en cambio, la situación contextual en que se realiza su lectura? ¿Cómo rendir homenaje a sus inagotables contribuciones y, a la vez, poner en evidencia la trama singular en que se tejen los aprendizajes que podemos desplegar a partir de sus escritos? En fin, ¿cómo evitar perder de vista al sujeto?

Es sencillo advertir que los interrogantes arriba planteados tienen como disparador la advertencia que el propio Zemelman lanzaba contra las lecturas dogmáticas de los textos, así como su insistente reclamo sobre la necesidad de *colocación del sujeto* frente a aquello que quiere conocer. Dicho de otro modo, que asuma una postura de análisis crítico frente a sus propias circunstancias. Como resulta un hecho bien conocido para quienes han tenido contacto con el autor, esta recomendación no se resuelve en una postura teórica, sino que apunta al nudo que enlaza el compromiso del intelectual, no tan solo con la elaboración de conocimiento riguroso de determinada problemática, sino, fundamentalmente, con la identificación y activación de opciones que permitan imprimir un curso viable de transformación de la realidad.

Entonces, ¿cuál es el ángulo de lectura que adoptamos aquí para zambullirnos en su densa propuesta epistémico-política? Pues bien, antes que nada, conviene apuntar que el objetivo general que orienta el presente ensayo consiste en recuperar algunas de las principales aportaciones que nos ha legado Zemelman a las ciencias sociales críticas latinoamericanas y, de modo más particular, para el estudio de los sujetos sociales y de los procesos de

formación subjetiva. Tal interés, cabe mencionar, encuentra aliado en una línea de indagación socioantropológica con foco en las experiencias educativas gestadas por movimientos y organizaciones sociales y políticas de los sectores populares en las que hemos trabajado durante algún tiempo. De modo que las preguntas y búsquedas que fuimos formulando en ese recorrido y que, oportunamente, nos acercaron a su obra constituyen el andamiaje que sostiene la trama argumental desplegada en este texto.

Así entonces, el escrito busca dar cuenta de las apropiaciones que pueden realizarse respecto a su prolífico pensamiento en la construcción de un abordaje en torno a los procesos de conformación subjetiva que interjuegan en la trama de experiencias educativas impulsadas por organizaciones políticas. Problematisa las ricas elaboraciones conceptuales vinculadas a categorías como realidad, sujeto y subjetividad, y explora las aristas que se abren ante una posible convergencia de la propuesta de Zemelman para el estudio de la constitución subjetiva y las estrategias de investigación etnográfica. En conjunto, el escrito invita a imaginar y construir un camino, todavía no explorado suficientemente por la disciplina antropológica, para un estudio de las subjetividades políticas, a la par que aspira a resaltar la vigencia del pensamiento crítico para interrogar nuestro presente histórico.

Para cumplir con este cometido, recuperamos bibliografía escrita por el propio Zemelman, así como también conferencias y seminarios por él dictados en distintos ámbitos –algunos de los cuales fueron transcritos y publicados, otros circulan en formatos de video–, lo cual redundará en una diversidad de estilos discursivos que contribuyen a facilitar su apropiación. Recurrimos, asimismo, a bibliografía elaborada por otros/as autores/as que plantean una interlocución con los textos de nuestro pensador. Aunque en su obra pueden reconocerse distintos momentos y una revisión atenta a esta cronología que ofrece valiosos indicios para dar cuenta del desenvolvimiento de su pensamiento, aquí optamos por dejar de lado ese parámetro y avanzar desde un ángulo de

lectura en favor del desarrollo de nuestro propio pensamiento, lo que estimamos, en efecto, más cercano a la postura del autor.

El trabajo se estructura en cinco apartados sucesivos donde se irán deshilvanando los distintos argumentos y unas reflexiones finales. El primero de estos apartados tiene como objetivo anticipar y explicitar el ángulo de lectura desde el cual realizamos una aproximación particular a la obra de Hugo Zemelman y su legado en las ciencias sociales latinoamericanas, describiendo brevemente tres momentos de encuentro con su producción. En el segundo, recuperamos las contribuciones principales que el autor realizó para sedimentar una propuesta epistemológica y política desde el pensamiento crítico, fundada en la exigencia de conciencia del momento histórico. En el tercer acápite, abordamos las formulaciones que realizó el autor en torno a los conceptos de realidad, sujeto y subjetividad, para dar paso luego, en la cuarta sección, a la discusión de distintas concepciones acerca de la subjetividad política. En el quinto apartado, nos detenemos a mostrar las potencialidades de un acercamiento entre la propuesta de Zemelman para el estudio de los procesos de constitución subjetiva y el enfoque socioantropológico desde el cual orientamos nuestra labor investigativa, dando cuenta de algunas resoluciones a las que fuimos arribando a partir de una estrategia de indagación coparticipativa.

Colocarse frente a la obra de Hugo Zemelman. Reflexiones desde un recorrido en la investigación socioantropológica

Como ya fue adelantado, esta primera sección tiene como objetivo explicitar el ángulo de lectura desde el cual realizamos una aproximación particular a la obra de Hugo Zemelman y su legado en las ciencias sociales latinoamericanas. Tal propósito es, en lo fundamental, una respuesta al llamado que hace el propio autor para el reconocimiento reflexivo de la posición subjetiva desde donde

se conoce.¹ De esta manera, pretendemos situar la reflexión que se desplegará en el conjunto del escrito en el contexto en el que esta se produce y, a la par, mostrar cómo colocarnos frente al pensamiento de Zemelman, lo que constituyó un proceso de aprendizajes desplegado en el tiempo en el curso de una experiencia formativa en la investigación social.

Este proceso se fue tejiendo como una sucesión de encuentros que comenzó con las primeras lecturas de algunos de sus textos, a los que accedimos en el transcurso de la formación en Antropología en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina (FHyA, UNR). Su obra era referenciada por docentes que, habiendo sido partícipes activos en la construcción de las corrientes antropológicas críticas de los años sesenta y setenta, procuraban transmitirnos a las nuevas generaciones el compromiso ético y político con el desenvolvimiento de los procesos sociales como marca indeleble del oficio disciplinar. Vale recordar en ese sentido al profesor Edgardo Garbulsky, quien insistía en la responsabilidad de pensar de manera creativa y “con cabeza propia” nuestra realidad concreta, como parte del programa crítico y emancipador de una antropología desarrollada en la periferia (Garbulsky, 2014).

Asimismo, algunos de los textos de Zemelman eran lectura prácticamente obligada para quienes fuimos introducidos/as por Elena Achilli al enfoque socioantropológico relacional, el cual abreva en la tradición crítica de las ciencias sociales y, en sus premisas fundamentales, plantea conexiones con el pensamiento del

¹ Aludimos a aquel requisito para el pensamiento crítico que Zemelman sintetizó como la colocación subjetiva frente a la realidad. Se trata, como desarrollaremos más adelante, de la disposición a construir una relación de conocimiento que no se limite a los aspectos cognitivos, sino que, en conjunción también con aspectos volitivos y axiológicos, permita a cada sujeto particular formular su problema, identificar sus afectaciones como punto fundamental desde el cual construir las preguntas orientadoras.

autor (Achilli, 2005).² Entre esas premisas se incluye, en primer lugar, la concepción del proceso de investigación como un esfuerzo por establecer relaciones entre distintas dimensiones y escalas de una problemática, analizando los procesos que se generan en sus interdependencias y relaciones históricas contextuales, en un intento por trascender las clásicas dicotomías entre lo micro y lo macro. En segundo lugar, se destaca el carácter de movimiento que se imprime en las prácticas y relaciones sociales, haciendo necesario reconocer en el presente las huellas de otros tiempos pasados, así como proyectos germinales por venir. En tercer lugar, al asumir el carácter contradictorio de los procesos sociales, cuyos contenidos concretos no son determinables *a priori*, desde este enfoque se sostiene “la importancia de recuperar tanto las estructuraciones hegemónicas como los distintos niveles de conflictividades que se van produciendo” (Achilli, 2005, p. 17). En ese marco, cobra especial relevancia “reconocer en los sujetos, sus prácticas, sus experiencias, los modos de constitución de distintos espacios, distintas relaciones, distintas modalidades de conflictividades” (Achilli, 2005, p. 17). De manera que es una característica distintiva de este enfoque el particular interés por los sujetos y las relaciones, prácticas y significaciones que estos construyen en su vida cotidiana, en articulación dialéctica con distintos procesos sociales y estructurales.

Un segundo momento de encuentro con el pensamiento de Zemelman fue la posibilidad de realizar una estancia de posgrado en el Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina (IPECAL) en la ciudad de México. Esta experiencia nos puso en contacto con el presente del proyecto intelectual y político inaugurado por el autor y cuya continuidad realimentaban algunos/as compañeros/as de ruta y nuevas generaciones de discípulos/as. La estancia incluyó el cursado de un seminario titulado “Conocimiento y Ciencias

² En esa misma línea, reconocemos la labor formativa desplegada por Mariana Nemcovsky como profesora de Metodología y directora de proyectos colectivos e individuales de investigación en los que participamos, quien también nos guio en los primeros acercamientos a los textos de Zemelman.

Sociales en América Latina. Cuestiones de teoría y método”, una de las propuestas que formó parte de los Seminarios de Verano CLACSO-UNAM, el cual fue dictado por Estela Quintar, acompañada por miembros del equipo de IPECAL. Fue este un espacio potente de intercambio y reflexión entre estudiantes de posgrado que estábamos iniciándonos en el pensamiento de Zemelman, por cierto, con muchas más preguntas que respuestas. En nuestro caso, la formación previa nos había llevado a contar con relativa familiaridad respecto a algunas de sus concepciones, pero colocarnos frente a las enormes dimensiones de su propuesta epistémico-política resultó una experiencia inquietante. ¿Cómo dar continuidad a estos incipientes aprendizajes una vez finalizado este trayecto formativo? ¿Cómo ponerlos en diálogo con las propias tradiciones de formación disciplinar al regresar?

Por último, un tercer momento de encuentro se desencadenó en relación con el desenvolvimiento de una línea de investigación en el campo de la educación y los movimientos sociales en la cual hemos venido trabajando por más de una década, estructurado en dos lapsos. El primero, que se inició con la tesis de licenciatura y dio lugar, más tarde, a la tesis doctoral, estuvo orientado a conocer el proceso de construcción de una escuela secundaria para jóvenes y adultos impulsada por parte de una organización política en un contexto de conflictividad sociourbana (López Fittipaldi, 2015 y 2021).³ El segundo, actualmente en curso, tiene como objetivo ahondar en el conocimiento de las experiencias formativas de quienes han asistido a esta escuela como estudiantes y que en la actualidad han egresado.⁴ Nos interrogamos, particularmente, sobre las apro-

³ Proyecto de investigación doctoral: “Movimientos sociales y educación. Un análisis antropológico de experiencias socioeducativas emergentes en contextos de desigualdad social (Rosario, Santa Fe, Argentina)”. Para su desarrollo, se contó con el apoyo de una Beca Interna Doctoral del CONICET (2016-2022).

⁴ Proyecto de investigación posdoctoral: “Educación y movimientos sociales. Experiencias formativas y recorridos biográficos de jóvenes y adultos que egresaron de una escuela de ‘gestión social’ (Rosario, Santa Fe)”. Para su desarrollo, se cuenta con el apoyo de una Beca Interna Postdoctoral del CONICET (2022-2025).

piaciones y reformulaciones creativas que, desde el presente, estos sujetos realizan de los sentidos y prácticas desplegadas en la escuela y el modo en que dichas experiencias formativas se inscriben relacionamente en sus itinerarios vitales posteriores.

Sin lugar a duda, las apropiaciones que fuimos realizando de la perspectiva elaborada por Zemelman fueron acompañando en todo este recorrido la construcción del problema a investigar y de las artistas que abrimos para el análisis, confluyendo con la orientación brindada por el enfoque socioantropológico que describimos más arriba. Sin embargo, podemos identificar de modo más preciso un tercer encuentro con el autor en el momento en que nos propusimos profundizar en las dimensiones subjetivas implicadas en el tránsito de las y los estudiantes por la escuela. Interés que, cabe destacar, construimos a propósito de los avances realizados en la indagación doctoral, pero sobre todo en relación con las preocupaciones que manifestaban los sujetos con los que interactuamos en el trabajo de campo. Es decir, ciertas inquietudes que expresaban las y los docentes apuntadas a la necesidad de encontrar maneras más potentes de aportar a procesos de formación subjetiva del estudiantado desde una mirada crítica; que pudieran, subsecuentemente, sentar los fundamentos para un compromiso más activo con el proyecto político colectivo que daba vida a la escuela.

Este fue, en suma, el camino que nos llevó a retornar a Zemelman para reflexionar, junto con él, formas renovadas de explorar un campo problemático constituido en el complejo cruce e interrelación dialéctica de dimensiones relativas a lo educativo, lo político y la subjetividad.

Apuestas para “una propuesta crítica del pensar”: conocimiento, historicidad y política

“El desafío de asumir la aventura por lo incierto, implica enfrentar las dinámicas gestantes que, muchas veces, rebasan los límites de las estructuras explicativas”, observa Zemelman (2012a, p. 77), y formula así una invitación que se repite una y otra vez a lo largo de su producción bibliográfica. Es que una preocupación que lo acompañó de manera constante fue sentar las bases para la construcción de un pensamiento crítico, sensible a captar las emergencias, lo inédito, la “complejidad y variabilidad de lo real” (2012a, p. 77). Veamos en qué consiste, pues, esta invitación.

Antes que nada, su propuesta fue concebida como una “ofensiva epistemológica” para dar batalla al “inmovilismo” y “derrotismo” que identificó como síntomas principales de una crisis en el pensamiento y la ciencia social generada en América Latina (Zemelman, 1996). Tal crisis tiene vinculación, en su mirada, con el contexto sociohistórico configurado con posterioridad a la derrota de los proyectos revolucionarios que jalonaron la historia del continente en la segunda mitad del siglo XX. Es decir, el derrumbe de los modelos ideológicos y teóricos que derivó en el predominio de posturas conservadoras en la ciencia social latinoamericana y que han llevado a cierta parálisis de pensamiento no puede disociarse, en su concepción, de las situaciones históricas concretas en que esta caída se produjo, y que acabaron por contribuir a la justificación del abandono de las perspectivas dialéctico-críticas y del marxismo.

Pero esta impotencia generalizada en las ciencias sociales también se explica a raíz de aspectos relativos a la formación y a la organización institucional académica. Según argumentaba, nos encontramos atravesando un tiempo en que la exacerbación de las especializaciones, las rígidas fronteras disciplinarias y la tendencia a quedar bajo la prisión de la teoría acumulada, por traer solo

algunos elementos a los que el autor hacía mención, confluyen para dar lugar a un pensamiento sin perspectivas, sin capacidad de problematización. En cuanto a la formación en ciencias sociales, apuntaba,

no sólo se transmiten contenidos y códigos, sino también lógicas de conocimiento no siempre reveladas; recortes de realidad que en ocasiones sólo permiten pensarla de determinada manera; lógicas que imponen anticipadamente, al sujeto cognoscente, no sólo la agenda de temas a conocer y las formas de abordarlos, sino incluso lo que es y lo que no es pensable (Zemelman, 2003, p. 14).

Señalamientos estos que, resistiendo al paso del tiempo, no han perdido vigencia hasta nuestros días, y que han derivado en, al menos, dos consecuencias importantes para la producción de conocimiento social: no logramos comprender plenamente los fenómenos que constituyen el momento histórico en el que estamos viviendo, ni podemos construir herramientas que permitan reaccionar sobre la realidad circundante. Es así como, con este planteo, Zemelman abrió dos líneas articuladas de reflexión que nos interesa recuperar aquí. Primero, la distinción entre un pensar teórico y un pensar epistémico; segundo, la relevancia de la dimensión ético-política en la construcción de conocimiento.

Comencemos abordando la primera de ellas, la distinción entre *pensar teórico* y *pensar epistémico*. Un punto de partida en este planteo es la crítica que Zemelman realiza a una perspectiva reduccionista de la razón y, de modo más preciso, de la razón científica. Esta mirada reduccionista, dice, asimila la racionalidad científica a su versión instrumental, dejando así de lado otras formas de construcción de conocimiento que no siguen una lógica de explicación. Lo que esta perspectiva oculta es que la razón es compleja y múltiple, siendo posible una pluralidad de ángulos de lectura de la realidad. Pero, además, se desconoce que el conocimiento científico se encuentra permeado por otras dimensiones que no se corresponden ni con lo empírico ni con la acumulación teórica,

“dimensiones de las que son parte los conceptos, ideas, intuiciones, prejuicios y, en general, los elementos que sin ser estrictamente parte de la ciencia, la determinan en una medida considerable” (Zemelman, 2003, p. 11).

El conocimiento social, por su parte, advierte Zemelman (2011), no ha quedado por fuera de este arquetipo de racionalidad. Más bien lo contrario, ha sido impulsado por la pretensión de identificar regularidades y determinar tendencias que, trascendiendo la apariencia caótica de los hechos, permitan predecir acontecimientos. De esta manera, el conocimiento se monta sobre la acumulación sustantiva de teorías y conceptos que permitan explicar la realidad a partir de sus determinaciones o, dicho de otra manera, que permitan captarla como producto.

El problema estriba en que esta manera de encarar la producción de conocimiento se caracteriza, fundamentalmente, por la utilización de constructos conceptuales que no solo producen un recorte de la realidad que muchas veces pasa inadvertido, sino que, además, van generando un “desfase” o “desajuste” entre estos y la realidad que se aspira a conocer (Zemelman, 2001). Tal desajuste no se limita, por cierto, a la mera importación de teorías desde los centros dominantes de producción intelectual para su implantación en espacios diferentes, aunque también este aspecto ha sido cuestionado. En efecto, en línea con otros pensadores críticos latinoamericanos, Zemelman insistió en las consecuencias profundamente negativas que trajo aparejada la apropiación dogmática de distintas corrientes teóricas provenientes de otras latitudes para poder pensar de manera creativa la realidad social de nuestro continente.

Con todo, la originalidad de su señalamiento gravita en el acento que coloca en la relación de pertinencia temporal que los constructos teóricos sostienen con el momento histórico en que se intenta aplicarlos, desde el cual se debe leer el acervo conceptual acumulado (Zemelman, 2003). El punto es que si, como profundizaremos en el siguiente apartado, la realidad está en continuo movimiento

y en permanente ampliación de posibilidades, si tiene, además, su propio ritmo, más rápido que el ritmo de la construcción conceptual, cuando nos limitamos a aceptar como verdades irrefutables conceptos que han sido previamente elaborados, corremos el riesgo de elaborar enunciados con escasa significación para el tiempo presente. Todavía más, nos enfrentamos a la posibilidad cierta de que nuestras investigaciones acaben por producir ficciones, en el sentido de que no estamos pensando sobre la realidad histórica concreta en la que estamos efectivamente inmersos, sino una realidad inventada, existente solo en nuestra imaginación (Zemelman, 2001).

Ahora bien, si aceptamos esta crítica como válida, ¿cómo salimos de la encerrona? ¿Es posible siquiera acercarnos a conocer algún fenómeno de la realidad, si es que esta está en permanente movimiento y se transforma más rápido que nuestra capacidad de enunciarla? La clave, argumenta Zemelman, radica en tomar distancia del pensar teórico en cuanto este opera como anticipación de contenidos que se atribuyen de forma precipitada a fenómenos que no son conocidos. En contraposición, el desafío que encierra su propuesta consiste en realizar un pasaje a otra forma de razonamiento diferente, orientado a identificar y construir problemas. No se trata, entonces, de construir hipótesis que podamos comprobar o refutar, sino de abrir el pensamiento a las preguntas que, aun siendo posibles, no han sido formuladas, de trabajar con categorías que permitan pensar lo que todavía no ha sido pensado, lo que al presente no acabamos de conocer.

La ruptura que propone con respecto al pensamiento teórico nos obliga a ubicarnos en el límite de la racionalidad aceptada, una frontera que demarca lo que es y puede ser conocido, pero que también puede ser el lugar desde el cual abrir el razonamiento hacia nuevas maneras de concebir lo real que den lugar a la complejidad y a la variabilidad –de allí que su propuesta ha sido caracterizada, acertadamente como un pensamiento de “umbral” (Torres Carrillo y Torres Azócar, 2000). Así, el viraje hacia lo que,

tras sucesivas reelaboraciones, denominó pensamiento epistémico procura trazar una ruta para efectuar un cambio en las formas de organizar la razón, con base en una serie de exigencias desplegadas con distinta profundidad en su extensa obra.⁵

Una de estas exigencias es el rompimiento de los parámetros que delimitan *a priori* la situación contextual del conocimiento, y definen los recortes de lo posible y lo imposible de ser pensado, lo que es viable de concretarse como opción y lo que no lo es (Zemelman, 2003). Hablar de “rompimiento” de los parámetros no quiere decir que sea posible pensar sin ellos, sino más bien consiste en intentar realizar un control y distanciamiento de estos, lo que también podemos llamar objetivación: “capacidad de pensar y observar basándose en la reconstrucción de la realidad, de manera de abrirse a varios tipos de modalidades en la relación que se establezca con la realidad” (Zemelman, 1994, p. 8). La puesta en suspenso de los parámetros posibilita una relación de conocimiento que privilegia el movimiento de la realidad más allá de límites preestablecidos, a la vez que hace prevalecer la definición del contexto en función de las relaciones que establecemos en la construcción de la problemática. Expresado de otro modo, las dimensiones y procesos que seleccionamos por su pertinencia para componer la trama contextual no suponen una relación de externalidad con respecto al problema de investigación, antes bien se desprenden de los puntos de articulación que vamos jerarquizando en la descripción de los fenómenos observados.

Otra exigencia del pensamiento epistémico se plantea en relación con la necesidad de recurrir a la conformación de categorías cuya función no es la de ofrecer un contenido preciso, como ocurre con las definiciones conceptuales, sino la de construir campos problemáticos, ser un instrumento capaz de organizar una relación

⁵ Esta reflexión, como el mismo Zemelman reconoció (2011), se fue desarrollando por etapas, a modo de variaciones a partir de un tema central, recuperando en ese camino distintas aportaciones realizadas por sus interlocutores. La categoría de “pensar epistémico” fue así una sugerencia que realizó uno de sus estudiantes.

de conocimiento dentro de la cual sea posible formular una multiplicidad de conocimientos particulares (Zemelman, 2001). En otros términos, “un esfuerzo gnoseológico de apropiación de la realidad encaminado a la búsqueda de lo indeterminado” (Zemelman, 2003, p. 26).

Llegando al final de su obra, Zemelman desprendió de este nudo problemático una interesante reflexión vinculada al lenguaje al que recurrimos para hablar de la realidad. La crítica dirigida al discurso propio del pensamiento teórico cuestiona la tendencia a organizar los enunciados explicativos de manera que acaban por atribuir propiedades universales e invariantes a los fenómenos estudiados. Lo que obtenemos, así, son constructos cristalizados y lógicas clasificatorias que poco nos dicen sobre aquellos complejos entramados de procesos en movimiento que constituyen la realidad que queremos conocer. Todavía más, son lógicas discursivas que, en tanto suelen quedar reducidas a un conjunto de proposiciones predicativas, hacen desaparecer de la fórmula de la enunciación al sujeto concreto (Zemelman, 2010a).

El cambio de paradigma en la construcción de conocimiento debe corresponderse, por consiguiente, con un cambio equivalente en el discurso científico. Lo cual se expresa no solo en la incorporación de una terminología alternativa, o bien que adquiere, como mínimo, un significado específico –tales como utopía, potencialidad, proyecto, virtualidad, entre otros términos de frecuente aparición en sus textos–, sino también en la valoración de formas del lenguaje simbólicas y connotativas que acostumbramos a estimar más cercanas al arte y al ensayo. Se manifiesta también en el recurso permanente a la interrogación como forma de organizar el razonamiento que permita llegar al límite de lo que somos capaces de enunciar (Zemelman, 2011).⁶

⁶ Retamozo (2015) advierte sobre el sesgo positivista que se deslizó en algunas construcciones discursivas del propio Zemelman, seguramente de manera inadvertida y como eco de su propio tiempo. De allí que no sorprenda este interés en la construcción

Resulta esencial destacar, frente a los riesgos de una lectura apresurada, que los anteriores planteos no suponen un abandono o negación de la importancia que cabe a la teoría, sino que apuntan a la necesidad de reacomodar su lugar dentro del proceso de investigación.⁷ En otros términos, lo que se pretende es que esta se subordine a una lógica de razonamiento abierta a lo indeterminado, tal como hemos venido describiendo, y a la exigencia de *historicidad*. Esta noción, que condensa elementos nodales de su propuesta, en un sentido *epistemológico* refiere a la ubicación del tema particular que estamos indagando en determinadas coordenadas contextuales que le brindan especificidad (Zemelman, 1994). En un sentido *político*, remite al “anudamiento” del sujeto que conoce en su propia historia y en su época, ya que solo así, dice Zemelman (2010a), puede encontrar sentido el acto de conocer. Esta doble inscripción en términos históricos, claramente afín al pensamiento marxista, expresa la apropiación cognitiva y práctica que el individuo hace de su contexto, es decir, como construcción de un objeto teórico y, a la vez, como determinación de los puntos de activación desde los que se puede incidir sobre la realidad.⁸

Es así como, siguiendo esta línea de argumentación, arribamos al segundo eje de reflexión que habíamos anticipado, es decir, la dimensión *ético-política* en la construcción de conocimiento. La conciencia histórica, fundada en el principio de que la realidad se construye y de que el presente es cristalización del pasado, pero

del lenguaje a la que se abocó de forma más tardía y que quedó abierto a futuros desarrollos.

⁷ También han insistido al respecto otras revisiones críticas de su obra, ya que esta tensión apunta a un dilema básico en la investigación: cómo ir más allá de lo observable denotado teóricamente y, a la par, cómo dar ese salto sin perder el vínculo necesario entre teoría y referente empírico (Andrade y Bedacarraxt, 2017).

⁸ La pertinencia histórica de la teoría debe permitirnos reconocer las determinaciones específicas que son válidas para un momento particular pero no para otros. Desde este ángulo, la apropiación del contexto apunta a la capacidad de construir el objeto teórico con base en la articulación de distintos niveles y momentos de la realidad en su movimiento y en su condición de apertura a nuevas articulaciones (Zemelman, 1994, 1996).

también opciones de futuro, conlleva la necesidad de asumir el momento actual como modificable. En este marco, la producción de conocimiento adquiere sentido político cuando contribuye a robustecer la capacidad del sujeto para intervenir en la realidad imprimiendo a su desenvolvimiento una direccionalidad particular, en función de la opción valórica asumida y de la viabilidad histórica de esta opción para llegar a concretarse. Para decirlo en las palabras del mismo Zemelman, la apuesta política fundamental de las ciencias sociales críticas es la de alcanzar un pensamiento “capaz de trascender la pura descripción de lo que se presenta como inevitable, por lo mismo fatal” y, de este modo, “avanzar en la aventura por ayudar a la liberación del hombre” (Zemelman, 2000, p. 110).

Realidad, sujeto y subjetividad. Apuntes preliminares para una discusión de las subjetividades políticas

El programa epistémico-político que desplegó Zemelman, descrito en las páginas precedentes, se desarrolló en gran medida como búsqueda de una forma de razonamiento adecuada para aprehender el movimiento de la realidad. De allí que una de las contribuciones más importantes e impercederas de su obra la constituyen sus elaboraciones en torno al par sujeto-realidad social, que el autor acuñó en debate con las visiones positivistas, el estructural funcionalismo y también con las lecturas rígidas y deterministas del marxismo. De hecho, como él mismo reconoció, la necesidad de volver a Marx despojado de dogmatismos y enfocarlo, en cambio, desde una mirada que pudiera ponderar las formas de razonamiento fue uno de los móviles fundacionales de toda su propuesta (Zemelman, 2011). Sobre esta base ha de comprenderse, asimismo, el diálogo que abrió con una serie de marxismos no ortodoxos que se remonta hasta Gramsci.

En la visión que nos legó Zemelman, la realidad social se concibe como una articulación multidimensional de procesos

heterogéneos, una construcción dinámica, abierta e indeterminada, a la vez producto histórico y magma productora de nuevas realidades. Se trata de un concepto que el autor fue edificando con complejidad creciente a partir de la base de unos supuestos fundamentales, los cuales son más que solo principios ontológicos, son también exigencias gnoseológicas. Estos son: a) el supuesto del movimiento, b) el supuesto de la articulación y c) el supuesto de la direccionalidad (Zemelman, 1992b).

A propósito del primero, Zemelman (1992a) señaló que entender la realidad en y como proceso *en movimiento* implica descartar las descripciones estáticas para así “privilegiar el análisis de los dinamismos sociales en los que el fenómeno se expresa” (p. 13). Pero no se trata solamente de construir descripciones más dinámicas, advirtió. Más bien, el verdadero desafío que plantea el supuesto de movimiento es el lograr conocer las dinámicas constituyentes; o, retomando a Gramsci, el movimiento molecular de las estructuras, incluyendo lo dado morfológicamente (Zemelman, 2005). Todavía más, si aceptamos que la realidad está en movimiento, ello implica que esta puede asumir diversas formas, siendo entonces indispensable “aprehender sus manifestaciones presentes pero también sus potencialidades. Esto es, rescatar el carácter abierto e inacabado de una realidad en movimiento, en reestructuración constante” (1992a, p. 13).

En segundo término, el supuesto de *articulación* “remite a la necesidad de aprehender la complejidad del objeto, reconociendo en él la imbricación de múltiples dimensiones analíticas” (1992a, p. 13). Esto quiere decir que los procesos que constituyen la realidad social están inextricablemente unidos en la configuración del fenómeno, por lo que solo mediante el trabajo de análisis pueden separarse unos de otros. La categoría de totalidad, de peso en la tradición materialista dialéctica y que Zemelman recupera en diálogo con Karel Kosik (1967), entra a jugar en su reflexión para referir a ese “todo estructurado en vías de desarrollo y autocreación” (p. 47) que es la realidad entendida como concreción; a la

vez que, en un sentido epistemológico y heurístico, para remitir al procedimiento analítico que permite construir el objeto en sus múltiples articulaciones y dinamismos. En esta perspectiva, “la totalidad es la forma de entendimiento adecuada a la exigencia epistemológica de transformar lo aparente en realidad” (Zemelman, 1994, p. 8). De allí que, en otros escritos, Zemelman (2005) prefirió hablar de “totalización” para enfatizar en el término un “carácter más estrictamente metodológico” (p. 130) y el sentido potencial de una estructura que, por la condición de apertura de las relaciones que la constituyen, cuestiona con su desenvolvimiento sus propios contenidos. “Lo real, por lo mismo, alcanza su objetividad en su constante transformación hacia lo no dado, de lo determinado a lo indeterminado, de lo constituido a lo constituyente” (p. 132).

En concordancia con lo antedicho, dado que estas dimensiones articuladas refieren a procesos y no a entidades inmóviles, es preciso reconocer en el fenómeno la síntesis de múltiples dinamismos: el del tiempo objetivado, como duración en que se desenvuelven los fenómenos, y los ritmos temporales (flujos y reflujos) particulares a cada una de las dimensiones que lo conforman (Zemelman, 1996). De allí que encontramos que la totalidad pone de relieve, al decir de Retamozo (2015), la “multiplicidad heterogénea del tiempo” (p. 45), esto es, el cruce de una temporalidad diacrónica que articula pasado y futuro en el presente, con una temporalidad sincrónica en la que coagulan múltiples ritmos.

Por último, el supuesto de *direccionalidad* apunta a destacar el hecho de que el movimiento constitutivo de los procesos sociales puede asumir múltiples direcciones, aunque no todas revistan las mismas posibilidades de ser concretadas. Las “alternativas objetivamente posibles” (Paredes, 2013) son contingentes, pero no por completo azarosas, ni responden tampoco a una orientación teleológica ni voluntarista; se expresan como tendencia contenida de manera potencial en el propio movimiento de la realidad, susceptibles de activación.

El anterior planteo implica la necesidad de enfocar la realidad social como una construcción cuyo movimiento resulta de la confluencia de dinámicas estructuradoras, que dan lugar a tendencias y regularidades, y de procesos que pueden ser moldeables por la actividad de los sujetos. La estructuración es, en esta perspectiva, no una determinación sino un contexto de posibilidad (Retamozo, 2015). Dice Zemelman (2010b):

no es posible pensar en ningún tipo de estructura social, económica o política, como tampoco cultural, si no es como resultado de la presencia de sujetos en complejas relaciones recíprocas en cuanto a tiempos y espacios; lo que implica tener que enfocar los procesos como construcciones que se van dando al compás de la capacidad de despliegue de los sujetos, los cuales establecen entre sí relaciones de dependencia recíproca según el contexto histórico concreto (p. 365).

De aquí deriva la exigencia de pensar la realidad como un espacio que determina y, al mismo tiempo, contiene las posibilidades de despliegue de existencia de los sujetos. Las dinámicas sociales son una manifestación de esos despliegues y de cómo esos despliegues se pueden transformar en diferentes capacidades de construcción (Zemelman, 2010b). Es decir que esta concepción conlleva entender al par sujeto-realidad social en una relación dialéctica de mutua constitución, a la vez que obliga a la recuperación del sujeto, en su condición de ser producto y, simultáneamente, producente de nuevas realidades, como un campo problemático que abre a sugerentes aristas de reflexión.

Una primera cuestión que interesa señalar es que, si es posible sostener, tal como lo planteó Gramsci (1971), que cada individuo es una “síntesis de las relaciones existentes” (p. 35), así como de la historia de esas relaciones, no necesariamente se reduce a simple reflejo o repetición. Inmerso en relaciones de producción en las que nace o entra de manera involuntaria, al decir de Thompson (2012), el hombre histórico-social condensa en su existencia al conjunto

de esas relaciones específicas. Sin embargo, en línea con dicho autor y en consecuente debate con las posturas deterministas del marxismo, Zemelman (1996) sostiene que entre las condiciones estructurales y el comportamiento humano no se da una relación mecánica de causa y efecto, de manera que el sujeto se resuelva como simple expresión de procesos macrohistóricos. Por el contrario, este es un vínculo que se particulariza en el juego de relaciones múltiples y heterogéneas en las que se entraman los sujetos situados y que está sometido a complejas mediaciones.

En efecto, puede reconocerse aquí una convergencia con las elaboraciones de Thompson acerca de la noción de experiencia, concepto que este autor acuñó en procura de captar la mediación entre ser social y conciencia social.⁹ De acuerdo con su planteo, mientras que la experiencia está determinada por las relaciones materiales, la conciencia, que es la forma en que esa experiencia se procesa en términos de tradiciones, valores, ideas y formas institucionales, no lo está (Thompson, 2012). Así, la emergencia de un sujeto social no puede explicarse de manera automática por el lugar que una colección de individuos ocupa en la estructura social, sino que requiere de un proceso formativo articulado culturalmente, en el que los sentidos que construyen los sujetos del proceso en sí y de sí mismos tienen un papel decisivo.

Un segundo aspecto relevante para considerar es que las relaciones de las que nos habla Gramsci (1971) no son vistas de manera estática, sino como un proceso mediante el cual el sujeto transforma con su actividad práctica su entorno y a sí mismo. De allí que no nos enfrentamos a “un objeto completo y claramente delimitado”, “un campo definido en términos de sus manifestaciones,

⁹ El concepto de experiencia formulado por Thompson resultó eficaz para problematizar las fallas del determinismo economicista de ciertas vertientes del marxismo –sin por ello negar la importancia de los condicionamientos materiales– y para atraer la atención hacia el sujeto y sus vivencias como foco explicativo del proceso histórico. Ello, no obstante, sin perjuicio de haber acarreado sus propios problemas y debates, en los que no podemos detenernos aquí. Para profundizar, puede consultarse Anderson, 1986.

ya sean conductuales, de expectativas o perceptivas” (Zemelman, 1996, p. 103). El problema que así se plantea es el de comprender al sujeto en su dinámica interna, a partir de procesos de constitución que se despliegan en tiempo y espacio, pero sin seguir una evolución progresiva ni una dirección precisa que, por lo mismo, pueda anticiparse. Pero también supone comprenderlo en su relación dialéctica con las dinámicas externas, propias del movimiento constante de la realidad.

De manera que los procesos de constitución de la subjetividad, en su expresión concreta, conforman un horizonte problemático que articula diferentes planos de la realidad social y en el cual confluyen distintos ritmos y escalas témporo-espaciales, que involucran desde los procesos propios de la vida cotidiana hasta aquellos que se conectan con ámbitos sociohistóricos más amplios. La complejidad de los procesos y transformaciones múltiples que entran en juego y la imposibilidad de anticipar la dirección que seguirán estos movimientos deriva en que no podemos dar por sentado que el resultado cristalice siempre en un sujeto constituido. El estudio de los sujetos en su proceso de constitución debe incluir aquellos momentos en que el sujeto se desarticula o bien no logra constituirse como tal (Torres Carrillo & Torres Azócar, 2000; Zemelman, 1992a).

En tercera instancia, como puede desprenderse de algunas de las afirmaciones presentadas más arriba, en los procesos de constitución subjetiva –que son, vale insistir, los de construcción de la realidad social–, cobra relevancia el problema de la conciencia y su conexión con la voluntad de actuar. Al respecto, dice Gramsci (1971): “las mismas relaciones necesarias, en cuanto son conocidas en su necesidad, cambian de aspecto y de importancia. En este sentido, la conciencia es poder” (p. 34). En el apartado anterior ya describimos la centralidad que asume en el armazón del pensamiento de Zemelman la conciencia histórica. Desde esta concepción, el sujeto cognoscente, sea tanto en el quehacer científico como en la vida ordinaria, entabla una relación con la realidad que suprime

la condición de externalidad. Por el contrario, es la colocación en el momento histórico la que permite al sujeto apropiarse de la realidad para transformarla. “El hombre como conciencia remite a la idea de sujeto actuante en momentos concretos del devenir histórico. La conciencia como visión del propio ser social y de sus horizontes de acciones posibles transforma al hombre histórico en sujeto” (Zemelman, 1996, p. 62). De aquí pueden desprenderse algunas cuestiones importantes que nos permiten enlazar con el núcleo problemático que trataremos en el siguiente apartado.

En primer lugar, es un sujeto situado, no trascendente ni formal, el que puede entablar una relación de conocimiento con la realidad para, en función de ello, lograr transformarla. Esto significa que no existe *a priori* un sujeto privilegiado para convertirse en protagonista de la historia. Hablar de sujeto social, sostiene Chanquía Franch (1994), supone un rechazo a considerar un ser genérico homogéneo, determinado objetivamente, llamado a construir una única realidad impugnada y, en contraposición, una única realidad prefigurada, tal como se da por supuesto en la noción de “sujeto histórico”.¹⁰

En segundo lugar, de lo antedicho puede desprenderse la relevancia que cobra la intencionalidad para dar lugar a la emergencia del sujeto (Chanquía Franch, 1994). En ese sentido, dice Zemelman (2005), la conciencia del momento histórico requiere de la voluntad de asumirse como sujeto y “asomarse a la realidad externa”: “un movimiento interno del sujeto para no quedar reducido a la condición de producto de las circunstancias históricas y así impulsar la realización de su subjetividad hasta poder llegar a transgredir su condición inicial” (p. 128).

¹⁰ Cabe explicitar, sin embargo, que tal consideración no exime de la necesidad de reconocer, en el marco de las objetividades sometidas a regularidades, cuáles son los espacios de posibilidades en los que resulta viable que la práctica humana pueda cumplir su función de activadora de situaciones y constructora de sentidos para dar dirección a los procesos sociales (Zemelman, 2005).

Por último, se pone de manifiesto la cuestión de la direccionalidad en el movimiento constitutivo de la subjetividad, colocando el proceso en el plano político. Esto es, el ámbito de confrontación de multiplicidad de metas colectivas en el que el sujeto habrá de interactuar con otras fuerzas sociales, definiendo en relación con ellas su propia dirección. Desde esta mirada, los sentidos –en su doble acepción, como dirección y como significación– que adquieran las prácticas del sujeto no están prescritas ni pueden anticiparse. Como señala Chanquía Franch (1994),

será [a partir d]el análisis de las representaciones movilizadas por el sujeto a través del proceso que se establecerá[n] los contenidos particulares que le van dando significación, así como su direccionalidad irá definiéndose en base a la dinámica que adopte la relación de fuerzas específica en que vienen a inscribirse las acciones del sujeto a través de solidaridades, negociaciones y oposiciones con otras fuerzas sociales (p. 42).

A continuación, avanzaremos sobre la base de distintas contribuciones a la discusión de la *subjetividad política*, una categoría que, si bien Zemelman no acuñó, resulta relevante considerar por su pertinencia en relación con los planteos que venimos desarrollando.

Subjetividades políticas: propuestas y debates

Frente al olvido al que había sido relegado el sujeto y la subjetividad en las ciencias sociales modernas, desplegadas bajo el predominio de las lógicas positivistas e instrumentales, esta dimensión emerge con fuerza en los últimos decenios, permeando distintas disciplinas y perspectivas teóricas. No se trata, por cierto, de que estas categorías estuvieran por completo ausentes de las producciones teóricas desarrolladas durante el siglo XX, sino que el objeto de la labor científica se orientó en lo fundamental al conocimiento

de las estructuras objetivas, de las que el sujeto y su subjetividad podían considerarse un reflejo, una variable dependiente.

En los últimos tiempos, a su vez, la pregunta por las dimensiones subjetivas implicadas en la acción colectiva y en los procesos de organización política fue ganando terreno, especialmente en vinculación al estudio de los movimientos sociales (Duque Monsalve et al., 2016; Retamozo, 2009; Torres Carrillo, 2009). A partir de los avances realizados en ese campo, fue emergiendo como eje de debate la categoría “subjetividad política”, con la cual distintos trabajos han pretendido captar la particularidad de una expresión o momento de la subjetividad social que, aunque no por completo escindible de esta, pueda estudiarse como problemática diferenciada. Sin embargo, los alcances de la especificidad del término y las precisiones en su contenido varían según las perspectivas y adscripciones teóricas que se asumen, por lo que resulta importante detenernos brevemente en su discusión.¹¹

Para el caso de la antropología, la concepción dominante en la producción académica desarrollada hasta la segunda posguerra fue la de considerar al sujeto –cuando no se lo ignoró por completo– como portador de una identidad que replicaba las características del grupo local de pertenencia. El sujeto adquiriría o expresaba los rasgos de su cultura, consideradas como homogéneas, integradas, auténticas. Es avanzada la década de los setenta y en los ochenta, como parte de una profunda revisión del concepto de cultura, cuando la antropología “encuentra” al sujeto, aunque sin por ello llegar a producir una acabada teoría de la subjetividad que intervenga de manera nítida en la interpretación de los procesos sociales (Menéndez, 2010).¹²

¹¹ La recuperación de los distintos enfoques no pretende ser por completo exhaustiva, busca más bien ilustrar distintas entradas al tema que consideramos relevantes para dar lugar a plantear nuestra posición.

¹² Al respecto, Menéndez (2010, 2012) sostiene que la mayoría de los enfoques desarrollados en este contexto, sobre todo en la academia norteamericana y bajo influencia de las corrientes “post”, pasaron a considerar al sujeto exacerbando su capacidad de diferenciarse y autoconstruirse, “de tal manera que cada vida constituiría una

Frente a esa vacancia disciplinar, se destaca la propuesta realizada a mediados de los ochenta por la antropóloga norteamericana Sherry Ortner (1986, 2016), quien procuró revitalizar la teoría cultural de Clifford Geertz desde una lectura atenta a las relaciones de poder y dominación, en diálogo con la obra de Raymond Williams.¹³ Aunque en su planteo no pretendió referir específicamente a las subjetividades políticas, sí intentó sentar las bases de un enfoque antropológico de la subjetividad en relación con las formas en que se expresa el poder en la vida cotidiana. El fundamento principal de su argumento fue defender la conformación sociocultural de la subjetividad.¹⁴

En su concepción, la subjetividad remite a “una conciencia específicamente cultural e histórica” (Ortner, 1986, p. 26), es decir, correspondiente a “actores reales inmersos en el mundo social” (p. 47). Es a la vez un estado mental –modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor– y una determinada formación cultural que expresa, modela y constituye ese mismo estado. Asimismo, la subjetividad puede entenderse como base para la conformación de la agencia y el sustento de la actividad reflexiva en la relación del yo y el mundo.

‘aventura individual’” (2012, p. 45). Así, “redujeron sus posibilidades analíticas (e interpretativas) debido a la ahistoricidad, a la exclusión del económico-político y a la superficialidad en la definición y descripción de la subjetividad de los actores sociales” (2010, p. 112).

¹³ Producto de este acercamiento, sostiene Ortner (1986), podemos definir la cultura como el “cuerpo relativamente coherente de símbolos y significados, ethos y visión del mundo y, al mismo tiempo, concebir esos significados como ideológicos y/o como parte de las fuerzas y procesos de dominación” (p. 31). En la primera parte de la definición puede observarse la impronta idealista geertziana –las culturas como sistemas de símbolos públicos– y, en la segunda, la influencia de la concepción de la cultura como ideología, recogida de Williams. La autora recuperó, asimismo, los aportes de la teoría de la práctica a través de Bourdieu y Giddens.

¹⁴ Una derivación de las formulaciones de Ortner, en convergencia con los conceptos de socialización (Foucault), *habitus* (Bourdieu) y *embodiment* (Csordas), la encontramos en la perspectiva teórico-metodológica para el estudio antropológico de la subjetividad que elaboró Cabrera (2017).

Si bien esta formulación llamó acertadamente la atención sobre los aspectos culturales que intervienen en la constitución de la subjetividad, cabe notar que esta termina por considerarse un desprendimiento de las formaciones culturales que la reflejan y organizan. No encontramos aquí un espacio real para el despliegue productivo y creativo del sujeto, sino que este se encuentra limitado a una actividad práctica y reflexiva que, en sí misma, es constituida dentro del marco que ofrecen los sistemas simbólicos que conforman la cultura. Aunque la cultura ya no es vista, a la manera clásica, como un todo uniforme, integrado y atemporal, sino atravesada por relaciones de poder que introducen dinamismo, permanece la impronta dualista que separa a la subjetividad –los estados internos del sujeto– y a la cultura –como una externalidad sobreimpuesta que la condiciona–.¹⁵

Una concepción diferente de la subjetividad, que permite tensionar la anterior, es la desarrollada por González Rey (2002, 2012) desde la psicología cultural histórica. Un punto de partida para esta perspectiva es la ruptura de la separación sujeto-objeto y, con ello, de la relación de determinación del segundo sobre el primero. A diferencia del planteamiento anterior, aquí la subjetividad no es un epifenómeno de ningún tipo, sino una producción que, si bien es situada en contextos históricos y culturales concretos, no se reduce a reflejo de esas condiciones. Se destaca, antes que nada, el carácter social de la subjetividad, siendo irreductible a lo individual.

La subjetividad es una producción simbólico-emocional de las experiencias vividas que se configura en un sistema que, desde sus inicios, se desarrolla en una relación recursiva con la experiencia, no siendo nunca un epifenómeno de esa experiencia. La

¹⁵ Como oportunamente apuntó Roseberry (2014), la concepción de la “cultura como texto”, metáfora geertziana ampliamente difundida –y en cuya defensa trabaja Ortner–, sustrae a la cultura del proceso social material. Si bien se sostiene que la cultura es socialmente producida, el análisis deja de lado el proceso de su creación: aquí la cultura es producto y no producción.

subjetividad es una cualidad constituyente de la cultura, el hombre y sus diversas prácticas, es precisamente la expresión de la experiencia vivida en sentidos diferentes para quienes la comparten, constituyendo esos sentidos la realidad de la experiencia vivida para el hombre. La realidad que nos rodea desde muy temprano se configura subjetivamente a través de nuestras relaciones con los otros, las que siempre son culturales (2012, p. 13).

La subjetividad social es siempre una configuración singular en proceso, una organización de sentidos subjetivos que no permanecen idénticos a sí mismos. Incluye como elementos constitutivos las acciones y los escenarios en que estas se desarrollan, la capacidad consciente y reflexiva de las personas, así como los desdoblamientos que se producen más allá de su control e intencionalidad. Integra desde el presente las experiencias pasadas y procesos que se desenvuelven en el nivel macro- y micros social, en relación con todas las esferas de la vida. Por último, otro aspecto importante para destacar es que la subjetividad social se constituye por la capacidad generadora de los sujetos, cuyas acciones siempre representan momentos de crecimiento y potencia subversiva en los espacios sociales en que se expresan.

Aunque esta concepción es retomada por otros autores para desarrollar la noción de subjetividad política, él mismo asumió una posición cautelosa respecto a la posibilidad de considerar a esta categoría como un campo problemático autónomo. En este sentido, González Rey sugirió que la subjetividad política puede considerarse un desdoblamiento de la subjetividad social con cierta particularidad, antes que un ámbito o dimensión aislada. En ese sentido, sostuvo que la subjetividad política se configura en relación con procesos y sentidos no considerados estrictamente políticos, que se despliegan en una pluralidad de espacios sociales interpenetrados –por ejemplo, la familia, el ámbito de residencia, los espacios de ocio y esparcimiento–. También, que aquellos

temas que se consideran específicamente políticos varían históricamente (Díaz Gómez y González Rey, 2012).

Como anticipamos, existen otras miradas que, a diferencia del argumento anterior, sí reclaman el reconocimiento de un dominio propio para la subjetividad política. Dentro de este espectro, se ubican aquellos autores que hacen converger el concepto de subjetividad que acabamos de describir con la filosofía de Hannah Arendt y Castoriadis. En su óptica, la especificidad del término consistiría en abarcar sentidos subjetivos múltiples pero conectados que se despliegan en el ámbito de lo público, orientados a dirimir las dificultades de la vida en común (Alvarado et al., 2008; Díaz Gómez y Alvarado Salgado, 2012).

Según es concebida en esta perspectiva, la constitución de la subjetividad plantea una tensión fundamental entre lo instituido y lo instituyente, es decir, entre la conformación de sentidos orientados a mantener el orden social y la creación de alternativas tendientes a su transformación. La subjetividad política, señalan Martínez y Cubides (2012), es producción de sentido y condición de posibilidad de un modo de “ser” y “estar” en sociedad, asumiendo una posición dentro de un campo de fuerzas complejo que exige al sujeto deconstruirse y reconstruirse en tensión permanente entre lo instituido y lo instituyente.

Dado que las dinámicas de lo instituido y lo instituyente no son privativas de ningún ámbito social en particular, la pretensión de enfocar la especificidad de lo político en la constitución subjetiva no supone que esta deba buscarse en dominios específicos. En otros términos, hay aquí un interés por repensar la categoría de la política/lo político para que esta no se vea reducida a los procedimientos de gobierno, sino que sea asumida en términos procesuales como el ejercicio del poder en los ámbitos de la vida cotidiana (Díaz Gómez y González Rey, 2012). No obstante, cabe señalar que, al equipararse la subjetividad política a la subjetividad instituyente, suele teñirse a ambas de un sentido ligado no solo a la transformación de la realidad dada, sino que se les otorga, además, un

contenido preciso, en tanto, por ejemplo, proceso de construcción de resistencias frente a la injusticia, la exclusión y la desigualdad (González Terreros, Aguilera Morales y Torres Carrillo, 2013).

Desde otro ángulo, ciertos autores han preferido abordar el tema de las subjetividades políticas recuperando la categoría de “subjetivación”. Aunque en algunos sitios el uso del término se atribuye meramente al énfasis procesual en la constitución de las subjetividades, aquí constituye una referencia a las corrientes postestructuralistas y, más puntualmente, a la obra de Foucault y Rancière. Semejante a los trabajos reseñados más arriba, estos planteos comparten como premisa la existencia de una tensión fundante entre dos movimientos contrarios en la constitución subjetiva: los procesos de sujeción –es decir, de fijación identitaria– y de subjetivación –las formas en que los sujetos pueden reconfigurar la sujeción en prácticas de resistencia y reelaboración de sí–. Sobre esta base, la subjetivación política se comprende como un movimiento siempre impredecible de disputa con el orden social, en el cual se produce un desplazamiento y reconfiguración con respecto a las identidades dadas y un cuestionamiento a las fronteras que delimitan el campo de lo común (Fjeld, Quintana y Tassin, 2016).

Un aspecto clave en esta perspectiva es la crítica a las visiones modernas y racionalistas que parten del supuesto de un sujeto monolítico, coherente y unitario. Aunque los alcances de esta crítica presentan matices según las distintas interpretaciones, en ciertas versiones el sujeto encuentra su completa dilución. Así, por ejemplo, para Piedrahita Echandía (2013), la potencia del concepto de subjetivación, por contraste con la estabilización implicada en las categorías sujeto y subjetividad, radica en su alusión a un incesante tránsito, cuya característica estará dada “por la desidentificación y por el desdibujamiento del sujeto y de sus sujeciones”. En la subjetivación política, señala,

no hay un sujeto –racional, cognoscente y consciente– que se autodetermina como origen y punto de llegada de un proceso que

deviene político, en tanto que transforma sus condiciones de existencia. La subjetivación política no tiene sujeto y tampoco constituye identidades y subjetividades (p. 16).

En suma, la subjetivación política deviene así en un proceso sin sujeto, donde el interés se coloca, por el contrario, en fuerzas, líneas de fuga, movimientos de ruptura.

Para recapitular lo expuesto hasta aquí, consideramos que uno de los aportes que pueden recogerse de este debate consiste en dirigir nuestra atención a la imbricación de lo político con distintos ámbitos de la vida social, no quedando esta dimensión constreñida a determinados sujetos, prácticas o instituciones. No obstante, hacemos nuestras las advertencias acerca de los riesgos de escindir a este como campo autónomo de análisis. En cambio, nos inclinamos por una concepción que asume que la subjetividad política, si convenimos en mantener el término, se configura en relación con sentidos y prácticas que se despliegan en múltiples y disímiles esferas de la vida social, articulando sedimentaciones de tiempos pasados, experiencias que se desenvuelven en el presente y visiones de futuro. Su particularidad residiría no tanto en la evocación de unos contenidos específicos, sino en el hecho de movilizar dinámicas constituyentes que entran en contradicción y conflicto con otras fuerzas sociales que buscan imponer sus propias opciones al desenvolvimiento sociohistórico. Este es el sentido que Zemelman atribuye a lo político.

Notas teórico-metodológicas. Avances, interrogantes y desafíos

Como señala Zemelman (2010b), “el sujeto es siempre un campo problemático antes que un objeto claramente definido, pues desafía analizarlo en función de las potencialidades y modalidades de su desenvolvimiento temporal” (p. 357). De allí que el intento por

conocer, con toda su complejidad, las dinámicas y procesos de su constitución, suponga un importante reto para el análisis social. No obstante, el autor ofreció para su discusión sugerentes herramientas metodológicas para el estudio de dinámicas históricas específicas, con el fin de captar en su riqueza y complejidad los microdinamismos en que se genera y se expresa la subjetividad (Torres Carrillo y Torres Azócar, 2000; Zemelman, 1992 y 1996). Es así como en este último apartado nos interesa explorar posibles convergencias entre aspectos retomados de la propuesta que adelanta Zemelman y el enfoque socioantropológico que ha guiado el proceso de investigación que venimos conduciendo, procurando dilucidar la potencialidad de este cruce para el estudio de los procesos de constitución subjetiva. Al respecto, puntualizaremos en dos ejes de reflexión: a) el énfasis dado por este enfoque al conocimiento de la cotidianidad social y de las experiencias que generan los sujetos al interior de esta; b) el modo en que hemos ido resolviendo en una “lógica en acto” el despliegue de una estrategia de investigación coparticipativa.

Antes de avanzar en ello, interesa explicitar brevemente algunas nociones que resultan sumamente significativas en la propuesta de Zemelman. Reconstruido sintéticamente sobre la base de distintos trabajos (Zemelman, 1992a, 1996, 2010b, 2012b), este abordaje se compone de una serie de niveles que no solo están articulados entre sí, sino que cada uno, sin dejar de lado sus especificidades, mantiene una relación de inclusión con respecto al de mayor amplitud. A su vez, cada uno de ellos está referido a universos de observación, siempre y cuanto atendamos a la exigencia de inclusión recién mencionada, que obliga a no verlos de manera aislada ni estática. Estos niveles van desde lo individual –siempre desde su apertura hacia lo colectivo– hasta la construcción de proyectos colectivos viables de ser concretados. Asimismo, Zemelman definió tres nociones centrales: *necesidad*, *utopía* y *experiencia*, que permiten dar cuenta de las distintas formas en que la subjetividad se apropia de lo real.

La *necesidad* corresponde al sustrato más elemental entre lo objetivo (la carencia, la escasez) y lo subjetivo (la percepción de las necesidades y las formas de solucionarlas), remitiendo así al plano de la reproducción social. Permite reconstruir lo dado, las determinaciones económicas, políticas, sociales, psicoculturales, pero también la ruptura con esas determinaciones. Es objetividad, pero no en el sentido de materialidad, sino objetividad que es construida según representaciones dadas. La necesidad conjuga en el presente la memoria (tradición, inercia) y las visiones de futuro (utopía), el punto de tensión entre estas dos grandes polaridades delimita el primer ámbito de las posibles necesidades (Zemelman, 2010b).

La *utopía* es la expresión de la subjetividad social que incorpora la potencialidad del presente. Aquí el imaginario se despliega formulando y reformulando la relación entre lo vivido y lo posible, entre el presente y el futuro. Sin embargo, señala Zemelman (1992), dotar de sentido a las prácticas colectivas no alcanza para garantizar la capacidad de construir opciones y hacerlas viables, esto es, de generar y ejercer poder para hacerlas realidad. En todo caso, la potencialidad cumple la función de delimitar, entre todas las alternativas posibles, la que pueda resultar viable a través de la intervención de la acción colectiva (1996).

De este modo, es en el plano de la *experiencia* en el que puede reconocerse la transformación de la realidad: aquí se despliegan las prácticas colectivas y se produce la objetivación de lo potencial, de lo deseable en posible. Sin embargo, como señala Zemelman (1996), la experiencia no es más que

la decantación, como vivencia, de un derrotero conformado entre determinados parámetros de tiempo y espacio que, desde la realidad del presente, puede abrirse hacia otros derroteros según diferentes parámetros; o bien, repetir los mismos en función de una idea de presente atrapada en el pasado (pp. 110-111).

Esto quiere decir que, para que en la experiencia pueda operarse una transformación de la realidad, la utopía tiene que dar lugar a un *proyecto* mediante el cual se busque imponer una particular dirección al presente, como opción entre determinadas alternativas de sentido (Zemelman, 2010b). En este marco, los proyectos cobran contenido a partir de la forma específica en que se resuelva la relación entre necesidad y utopía en el despliegue de las prácticas y requiere de la voluntad colectiva y de la acción organizada para construir realidades con una direccionalidad consciente. Cuando la necesidad no se limite a ser solo sujeción, sino también impulso creador, el colectivo podrá dotar al proyecto en el que se reconoce de capacidad de concreción, de poder. En ese sentido, lo político puede ser concebido como “la supeditación de lo estructural a la construcción de voluntades sociales” (1992a, p. 14).

Ahora bien, comprendidas de este modo, las categorías necesidad, utopía y experiencia refieren a procesos que, aun cuando articulan distintas escalas, podemos captarlos en el modo en que se expresan en el ámbito de la *vida cotidiana*; siendo esta, como dice Zemelman (1992), el espacio en que se resuelve la reproducción social, pero también donde se traspasa lo rutinario y se prefigura lo nuevo.¹⁶ En convergencia con el autor, en el enfoque socioantropológico desde el cual trabajamos, entendemos la cotidianidad social siguiendo la concepción de Heller, como configuración de “un conjunto de prácticas, relaciones, significaciones diversas y heterogéneas que construyen sujetos particulares al interior de una realidad concreta” (Achilli, 2005). Las mismas se definen como cotidianas solo con referencia a los sujetos particulares, circunscriptas a “pequeños mundos” de la experiencia directa y la historia de vida de cada sujeto (Rockwell y Ezpeleta, 1983). Resaltamos, asimismo, el sentido histórico que impregna la vida cotidiana y

¹⁶ Al respecto, Zemelman (1996) refiere a la “conciencia histórica de lo cotidiano”: una visión trascendente de la vida diaria que orienta a los hombres para poder moverse de acuerdo con proyectos de vida, individuales o compartidos, según los cuales se impulsan las prácticas sociales que construyen la realidad histórica.

su carácter de mediación hacia lo no cotidiano, de modo que allí puede encontrarse “la evidencia más sólida de los procesos estructurales”, tanto como “intersticios” que abren alternativas en la configuración de los procesos sociales (Rockwell, 2011, p. 27). Es, como lo sintetiza Heller (1977), tanto un “espejo” como un “fermento secreto de la historia” (p. 20).

De lo dicho se desprende el interés por conocer, en las relaciones y procesos cotidianos bajo estudio, las prácticas y significaciones heterogéneas que generan los sujetos como parte de un conjunto social, procurando detectar “experiencias sociales e históricas diferenciadas, huellas del pasado, intentos por transformarlas, construcciones de sentido en relación con lo vivido y con aquello que supone el porvenir” (Achilli, 2005, p. 25). Experiencias que entendemos, siguiendo la interpretación thompsoniana ya presentada, como conformadas por las huellas que dejan las condiciones concretas de existencia en la conciencia social. Enfocamos, en particular, las *experiencias formativas* que despliegan las y los sujetos en el curso de los procesos bajo estudio. Este concepto, como señalan Achilli, Greca y Villarreal (2018), alude a un conjunto de prácticas e interacciones cotidianas que realizan los sujetos en distintos ámbitos –esto es, no se circunscribe a las instituciones educativas o escolares–, “en los que se configuran específicas lógicas de intercambios y apropiaciones” (p. 3). De este modo, se trata de experiencias que implican enseñanzas y aprendizajes, transmisión y circulación de saberes, conocimientos y prácticas, “procesos de co-construcción vividos, significados y apropiados por los sujetos en determinadas condiciones contextuales e históricas” (p. 3).

Así planteado, el interés de conocimiento que venimos describiendo requiere atender a algunas precisiones acerca del modo en que conducimos el proceso de investigación. Cabe señalar, en primer lugar, que desde el enfoque socioantropológico que adoptamos recurrimos a diseños de investigación flexibles, que permitan sucesivas reformulaciones a medida que avanzamos, en un ir y venir recursivo, entre los procesos de construcción de la información

y los procesos de análisis interpretativo. En segundo lugar, si bien recuperamos la tradición antropológica del trabajo de campo –estrategia teórico-metodológica que supone una implicación personal de quien realiza la investigación en una experiencia empírica y en una relación intersubjetiva con las y los sujetos de estudio–, lo hacemos desde una posición crítica, tomando distancia del empirismo que, muchas veces, ha quedado adosado a la idea de etnografía y que lo disocia del trabajo conceptual (Achilli, 2005; Rockwell, 2009). Se trata de una tarea artesanal, tanto en lo que implica el manejo de las teorías, el diseño de las estrategias teórico-metodológicas como en el modo en que construimos las relaciones e interacciones con los sujetos de estudio (Menéndez, 2012). Un trabajo que, por eso mismo, no está exento de interrogantes y dificultades que vamos resolviendo, al decir de Achilli, como parte de una “lógica en acto” (2005). En tal sentido, a continuación, nos interesa dar cuenta de algunos avances que venimos realizando en relación con el trabajo de campo en el marco del proceso de investigación que llevamos actualmente en curso, como así también dejar planteadas algunas anticipaciones acerca de las aristas que se abren para el futuro trabajo analítico.

La investigación tiene por foco, como adelantamos al comienzo de este escrito, las experiencias formativas de jóvenes y adultos que asistieron como estudiantes a una escuela secundaria creada por una organización política, así como el modo en que las huellas de esas experiencias se inscriben relacionadamente en los itinerarios vitales posteriores a su egreso. Como también hemos anticipado, esta preocupación emergió en relación con los conocimientos construidos en la investigación previa, a la vez que alimentada por el interés propio de los sujetos con los que interactuamos en el curso del trabajo de campo antes realizado. De allí que nos hemos inclinado hacia una estrategia etnográfica coparticipativa, entendida esta como una modalidad de trabajo que combina procesos de investigación y procesos colectivos de coparticipación alrededor

de algún objetivo de acción consensuado con los sujetos involucrados en la problemática social bajo estudio (Achilli, 2017).

De este modo, junto a otras estrategias para la construcción de la información a las que usualmente recurrimos en nuestras investigaciones –observaciones participantes, entrevistas individuales y grupales, relevamiento de fuentes documentales, entre otras–, en esta oportunidad hemos optado por desarrollar una dinámica grupal, con modalidad de taller, a la que invitamos a participar a las y los graduados de la escuela.¹⁷ El taller fue diseñado con un propósito doble: por un lado, construir conocimientos de acuerdo con los objetivos que establecimos para la investigación; por otro, propiciar colaborativamente un espacio colectivo de múltiples intercambios que pueda resultar valioso para las y los protagonistas de estas experiencias, en especial, que pueda funcionar como referencia y sostén en las trayectorias posteriores a la salida de la escuela.

Organizamos el taller en tres encuentros. El primero tuvo como foco temático las experiencias escolares anteriores y el modo en que llegaron a incorporarse a la escuela creada por la organización política, abriendo así a la rememoración de los recorridos vitales previos, con distinta profundidad temporal según las edades variables de las y los sujetos. El segundo se centró en la experiencia cotidiana mientras asistían a la escuela, indagando en particular: los diversos aprendizajes allí realizados y como estos son valorados desde el presente; las experiencias que durante ese tiempo desplegaban en otros ámbitos no escolares; los sentidos construidos acerca del momento del egresar de la escuela. El tercero, por último, abundó con relación al presente –las experiencias que actualmente viven tras la finalización de la escuela y las conexiones que

¹⁷ La invitación se cursó a todos/as las y los graduados del año anterior, concretándose finalmente la participación de quienes manifestaron interés y quienes contaban con posibilidades efectivas de tiempo para participar. De manera tal que el criterio de selección de los sujetos fue abierto, dando como resultado un grupo relativamente heterogéneo en su conformación.

establecen entre esas experiencias y lo aprendido durante el trayecto escolar— y con relación al futuro, es decir, en los imaginarios que construyen acerca del porvenir del barrio, de la escuela y de la organización política, así como en los proyectos personales que elaboran para su propia vida.

Para el desarrollo de los talleres, adoptamos la siguiente dinámica. En primer término, anticipamos a las y los egresados el objetivo general de la actividad, así como el objetivo particular de cada encuentro, tomando en cuenta las inquietudes que de su parte iban surgiendo como respuesta a esta presentación. Con el consentimiento de las y los participantes, durante los encuentros tomamos registro escrito de lo que iba sucediendo, a la vez que realizamos grabaciones de audio que posteriormente transcribimos. Entregamos copias de estos escritos para su lectura y re trabajamos las repercusiones que, a partir de ella, se iban generando. Una cuestión interesante que surgió sin ser planeada fue que las y los participantes optaron por compartir la lectura de estos textos con miembros de sus grupos familiares para luego invocar sus comentarios en el taller, irradiándose así las reverberaciones más allá de los límites de las relaciones intersubjetivas entabladas en este espacio.

Tal como han señalado autoras como Achilli (2017) y Quintar (2008; Salcedo, 2009), el ámbito grupal se mostró fecundo para favorecer procesos de reflexividad que habilitaron a la problematización de las vivencias y a la objetivación de los sentidos construidos por cada uno de las y los participantes, a la par que permitió la puesta en relación/tensión/contrastación con los sentidos manifestados por otros/as. Al mismo tiempo, el espacio intersubjetivo resultó fértil para la coconstrucción *in situ* de múltiples resignificaciones de las experiencias vividas, pasadas y presentes, tanto en los acuerdos como en los desacuerdos que emergían a partir del diálogo. En este sentido, la heterogénea conformación del grupo —en términos etarios, de género y de afinidades construidas previamente— resultó potenciadora para disparar los intercambios en

direcciones imprevistas. Por nuestra parte, intentamos conducir el desarrollo de las conversaciones en vinculación con los objetivos propuestos, pero de manera flexible, dando lugar a las derivaciones que se iban produciendo en función de los intereses de las y los participantes del taller. Procuramos realizar intervenciones que pudieran interpelar, pero sin direccionar las respuestas, a través de preguntas lo más abiertas posibles.

La organización temática en una secuencia temporal, si bien por momentos difícil de mantener en la marcha de cada encuentro por las asociaciones libres que se iban sucediendo, junto a la inclusión de tópicos referentes a la vida cotidiana de las y los sujetos más allá de los límites de la escuela, favoreció, tal como nos habíamos propuesto, la reflexión acerca de la experiencia escolar en interrelación con la más amplia trama de los itinerarios vitales individuales. Esto dio lugar a la rememoración y relato de vivencias que, aunque no siempre podíamos conectarlas fácilmente con nuestro foco, interpretamos que eran consideradas por las y los sujetos como hondamente significativas en los procesos de construcción de sí. Vivencias que, en ocasiones, eligieron compartir a través de lenguajes estéticos, como el dibujo y la escritura literaria. Cabe mencionar, apenas como interrogante para dejar abierto, que estos emergentes pueden ser verdaderamente desafiantes en relación con las herramientas con las que contamos desde nuestra formación para acompañar a las personas con quienes trabajamos, cuando no en la tramitación, sí al menos en la exposición de estas emociones. Todo lo cual redundo, a nuestro entender, en la necesidad de planificar cuidadosamente –es decir, en detalle y desde el resguardo de las y los demás– las derivaciones que se habilitarán de los temas tratados en el taller.

Llegado este punto, queremos apuntar algunos retos que se plantean en el plano analítico, tarea que comenzamos ahora a transitar. Un primer aspecto se vincula a la necesidad de darle densidad a las descripciones que podamos elaborar a partir de la información generada en los talleres mediante la integración de

otros materiales y registros de campo. Aludimos a las profundizaciones a las que podemos acceder a través de entrevistas, pero sobre todo a la observación y descripción de las prácticas que despliegan las y los sujetos en distintos espacios que consideramos relevantes para la problemática. También a la inclusión de distintos documentos escritos, bien sean estos elaboraciones generadas a nivel institucional, o los textos que, como comentábamos más arriba, producen los mismos sujetos.

Otro desafío consiste en identificar las particularidades que se expresan en las vidas singulares y las dimensiones en común que las conectan, dando cuenta de cómo unas y otras atraviesan los distintos momentos de conformación subjetiva que van desde lo individual hasta los distintos agrupamientos. Como advierte Zemelman (1992a), debemos ver el sujeto colectivo no como una simple sumatoria de individuos, sino como un espacio de reconocimiento común que trasciende a cada uno de ellos, en el que se moldean, reformulan, omiten o reconocen las relaciones particulares en las que se configura cada subjetividad individual, en complejo interjuego con las relaciones específicas del nivel colectivo.

Finalmente, consideramos que un reto importante radica, como señala Achilli (2017), en la necesidad de contextualizar los procesos bajo estudio generando articulaciones con otras escalas, para así construir conocimientos descriptivos/explicativos de situaciones y procesos que incluyan tanto las particularidades como las recurrencias y sentidos hegemónicos, así como también “contradicciones, tensiones, ‘gérmenes’ de procesos que podrían indicar realidades diferentes a futuro” (p. 16). Asumir este desafío es atender, para decirlo en los términos de Zemelman, tanto en lo epistemológico como en lo político a la exigencia de historicidad.

Reflexiones finales

[E]l pasado puede ser visto como alumbramiento. Alumbramiento que supone la capacidad de “leer” lo acontecido no sólo como la suma de los acontecimientos acumulados o la pura memoria de ellos, sino como perspectiva para ubicar el contexto en el que se coloca y desde donde conoce el sujeto pensante. O, dicho en otras palabras, como el reto de dar cuenta del estar y no estar del sujeto en el tiempo; de lo idéntico y de lo inédito; de lo que se reproduce y de lo que se crea. [...] El tiempo es, entonces, siempre historia inacabada, siempre porvenir (Zemelman, 2003, pp. 15-16).

El escrito que estamos por concluir no representa un producto acabado, sino un momento más en esa sucesión de encuentros con el pensamiento de Zemelman que describimos al inicio del texto y que puede seguir desarrollándose, como diría nuestro autor, por caminos conocidos, pero también por rutas insospechadas. El objetivo que nos propusimos fue el de compartir un ángulo de lectura que fuimos construyendo en el devenir de nuestra formación en el campo de la investigación antropológica y, en ese sentido, transparentar lo que constituye una exploración todavía en curso.

En ese marco, presentamos algunas aristas que, consideramos, pueden contarse entre los más valiosos aportes que Zemelman realizó a las ciencias sociales críticas latinoamericanas, si bien ciertamente tales aportes no se limitan a los temas tratados aquí. Orientamos la discusión desde un interés personal, vinculado a la indagación que estamos desarrollando actualmente, en torno a los procesos de configuración subjetiva que se despliegan en el interjuego con experiencias educativas y procesos de organización política. De allí que, a riesgo de omitir otras posibles líneas de reflexión y debate a las que invita su obra, elegimos explayarnos en la discusión de algunos nudos problemáticos que, a la luz de nuestras preocupaciones, resultan fundamentales.

Como hemos expresado en el desarrollo del texto, nos impulsó en esta empresa el interés por construir un acercamiento entre las

elaboraciones realizadas por Zemelman y el enfoque socioantropológico en el cual nos hemos formado, buscando tender puentes que nos permitan orientar nuestra investigación. Claro está, no partimos de cero: dichas perspectivas comparten, entre otros aspectos, los fundamentos de una concepción dialéctico-crítica que organiza el modo en que entendemos la realidad social y las vías posibles para acercarnos a su conocimiento, por lo que el diálogo entre ambas, en efecto, excede y precede a esta propuesta.

Sin embargo, tomando este punto de partida, quisimos dar un paso más, o más bien dos. En primera instancia, mostramos la posibilidad de articular coherentemente las categorías que sugiere Zemelman para el estudio de los procesos de constitución subjetiva con los núcleos característicos del enfoque socioantropológico, es decir, el interés por los procesos que se desenvuelven en la cotidianeidad social y por las experiencias que, en ese ámbito, construyen los sujetos. En segunda instancia, describimos los avances que hemos realizado en la construcción de un abordaje del trabajo de campo etnográfico con base en esas premisas. Con más precisión, explicitamos las resoluciones a las que hemos arribado en el despliegue de una estrategia de investigación coparticipativa y anticipamos algunos desafíos analíticos que habremos de enfrentar en la continuidad de nuestro trabajo.

A partir de lo expuesto, sostenemos que el enfoque socioantropológico ofrece herramientas potentes para conocer en profundidad y con riqueza de detalles los sentidos, prácticas y relaciones que los sujetos despliegan en sus experiencias cotidianas, sin descuidar por ello la inscripción de tales procesos y experiencias en el movimiento sociohistórico más amplio. Semejante construcción analítica, articulada desde las categorías zemelmanianas, se ofrece como un camino sugerente para interrogar los complejos procesos que intervienen en la configuración de subjetividades. Dentro de este escenario, las estrategias grupales colaborativas pueden constituirse en espacios potencialmente valiosos para que, apropiados por las y los sujetos con quienes trabajamos, habiliten a la

problematización de nociones que circulan arraigadas en el sentido común de determinados conjuntos sociales. Asimismo, como plantea Quintar (Salcedo, 2009), estos pueden ser ámbitos en los que la objetivación de la propia historia contribuya a comprender y apropiarse del presente en el que se vive, para así generar proyectos orientados a intervenir sobre el propio futuro.

Con todo, es necesario prestar atención a ciertos resguardos, de los que aquí mencionaremos muy brevemente dos. El primero se vincula al riesgo de escindir o sobredimensionar las dinámicas observadas dentro de determinado espacio social en el que focalizamos, de forma que acabemos por violentar la concepción relacional que estamos proponiendo. Ligado a ello, puede plantearse el riesgo de formular cristalizaciones que omitan el movimiento inherente a los procesos estudiados. El segundo refiere al peligro de caer en romantizaciones que nos lleven a conducir investigaciones que solo confirman nuestros supuestos o nuestros propios deseos de aportar a procesos de transformación, escondiendo las ambivalencias, las heterogeneidades y contradicciones que encierra todo proceso social.

Bibliografía

Achilli, Elena (2005). *Investigar en Antropología Social. Los desafíos de transmitir un oficio*. Rosario: Laborde Editor.

Achilli, Elena (2017). Construcción de conocimientos antropológicos y coinvestigación etnográfica. Problemas y desafíos. *Cuadernos de Antropología Social*, 45, 7-20.

Achilli, Elena; Villarreal, María Claudia y Greca, Verónica (2018). Políticas públicas e interculturalidad en Argentina. Un análisis de experiencias formativas qom y mocoví en distintos espacios de la provincia de Santa Fe. En Manuel Alcántara Sáez, Mercedes García Montero y Francisco Sánchez (Coords.), *Memoria del 56° Congreso Internacional de Americanistas*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Alvarado, Sara Victoria et al. (2008). Las tramas de la subjetividad política y los desafíos a la formación ciudadana en jóvenes. *Revista Argentina de Sociología*, 6(11), 19-43. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26911765003>

Anderson, Perry (1986). *Tras las huellas del materialismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.

Andrade, Larry y Bedacarraxt, Valeria (2017). Introducción a la obra de Hugo Zemelman y su aporte al estudio de sujetos sociales en Latinoamérica. Categorías, observaciones y reflexiones. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy*, 52, 37-58. <http://revista.fhycs.unju.edu.ar/revistacuadernos/index.php/cuadernos/article/view/176/393>

Cabrera, Paula (Ed.) (2017). *Antropología de la subjetividad*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.

Chanquía Franch, Diana (1994). Para investigar procesos de constitución de sujetos sociales. *Suplementos. Materiales de trabajo intelectual*, (45), 41-46.

Díaz Gómez, Álvaro y Alvarado Salgado, Sara Victoria (2012). Subjetividad política encorpada. *Revista Colombiana de Educación*, 63, 111-128.

Díaz Gómez, Álvaro, y González Rey, Fernando (2012). Subjetividad política y psicologías sociales críticas en Latinoamérica:

ideas a dos voces. *Universitas Psychologica*, 11(1), 325-338. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=64723234026>

Duque Monsalve, Luisa Fernanda et al. (2016). La subjetividad política en el contexto latinoamericano. Una revisión y una propuesta. *CES Psicología*, 9(2), 128-151. <https://www.redalyc.org/pdf/4235/423548400009.pdf>

Fjeld, Anderson; Quintana, Laura y Tassin, Étienne (2016). Introducción. En *Movimientos sociales y subjetivaciones políticas*. Bogotá: Ediciones Uniandes. <https://doi.org/10.7440/2016.14>

Garbulsky, Edgardo (2014). Silvana Sánchez (Comp.). *Antropología crítica*. Rosario: Laborde.

González Rey, Fernando (2002). *Sujeto y subjetividad: Una aproximación histórico-cultural*. México: Thomson.

González Rey, Fernando (2012). La subjetividad y su significación para el estudio de los procesos políticos: sujeto, sociedad y política. En Claudia Piedrahita Echandía, Álvaro Díaz Gómez y Pablo Vommaro (Eds.), *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos* (pp. 11-29). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas/CLACSO.

González Terreros, María Isabel; Aguilera Morales, Alcira y Torres Carrillo, Alfonso (2013). Investigar subjetividades y formación de sujetos en y con organizaciones y movimientos sociales. En Claudia Piedrahita Echandía, Álvaro Díaz Gómez y Pablo Vommaro (Eds.), *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos* (pp. 49-70). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas/CLACSO.

Gramsci, Antonio (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Heller, Agnes (1977). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.

Kosik, Karel (1967). *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.

López Fittipaldi, Marilín (2021). *Movimientos sociales y educación. Un análisis antropológico de experiencias socioeducativas emergentes en contextos de desigualdad social (Rosario, Santa Fe, Argentina)* [Tesis de doctorado]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Martínez, María Cristina y Cubides, Juliana (2012). Acercamientos al uso de la categoría de “subjetividad política” en procesos investigativos. En Claudia Piedrahita Echandía, Álvaro Díaz Gómez y Pablo Vommaro (Eds.), *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos* (pp. 169-189). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas/CLACSO.

Menéndez, Eduardo (2010). La parte negada de la cultura. En *La parte negada de la cultura*. Rosario: Prohistoria Ediciones.

Menéndez, Eduardo (2012). Búsqueda y encuentro: modas, narrativas y algunos olvidos. *Cuadernos de Antropología Social*, 0(35), 29-53. <https://doi.org/10.34096/cas.i35.1361>

Ortner, Sherry B. (1986). Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna. *Etnografías Contemporáneas*, 1(1), 25-54.

Ortner, Sherry B. (2016). *Antropología y teoría social. Cultura, poder y agencia*. San Martín: Universidad Nacional de Gral. San Martín.

Paredes, Juan Pablo (2013). El presente potencial y la conciencia histórica: realidad social, sujeto y proyecto. A la memoria de Hugo Zemelman Merino. *Polis. Revista Latinoamericana*, 12(36), 243-261.

Piedrahita Echandía, Claudia (2013). Reflexiones metodológicas. Acercamiento ontológico a las subjetivaciones políticas. En

Claudia Piedrahita Echandía, Álvaro Díaz Gómez y Pablo Vommaro (Eds.), *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos* (pp. 15-30). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas/CLACSO.

Quintar, Estela (2008). *Didáctica no parametral. Sendero hacia lo desconocido*. México: IPECAL.

Retamozo, Martín (2009). Orden social, subjetividad y acción colectiva. Notas para el estudio de los movimientos sociales. *Athena Digital*, (16), 95-123.

Retamozo, Martín (2015). La epistemología crítica de Hugo Zemelman: política y metodología (o una metodología política). *Estudios Políticos*, 36, 35-61. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8733/pr.8733.pdf

Rockwell, Elsie (2009). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.

Rockwell, Elsie (2011). Los niños en los intersticios de la cotidianidad escolar ¿resistencia, apropiación o subversión? En Graciela Batallán y María Rosa Neufeld (Eds.), *Discusiones sobre infancia y adolescencia. Niños y jóvenes, dentro y fuera de la escuela* (pp. 27-51). Buenos Aires: Biblos.

Rockwell, Elsie y Ezpeleta, Justa (1983). La Escuela: relato de un proceso de construcción teórica. *Revista Colombiana de Educación*, (12). <https://doi.org/10.17227/01203916.5093>

Roseberry, William (2014). *Antropologías e historias. Ensayos sobre cultura, historia y economía política*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

Salcedo, Javier (2009). Pedagogía de la potencia y didáctica no parametral. Entrevista con Estela Quintar. *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, 31(1), 119-133.

Thompson, Edward Palmer (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (2ª ed.). Madrid: Capitán Swing.

Torres Carrillo, Alfonso (2009). Acción colectiva y subjetividad. Un balance desde los estudios sociales. *Revista folios*, (30), 51-74.

Torres Carrillo, Alfonso (2019). *Pensar epistémico, educación popular e investigación participativa*. México: Editora Nómada/IPECAL.

Torres Carrillo, Alfonso y Torres Azócar, Juan Carlos (2000). Subjetividad y sujetos sociales en la obra de Hugo Zemelman. *Revista Folios*, (12). <https://doi.org/10.17227/01234870.12folios12.23>

Zemelman, Hugo (1992a). Educación como construcción de sujetos sociales. *La Piragua. Revista latinoamericana y caribeña de educación y política*, (5), 12-18.

Zemelman, Hugo (1992b). *Los horizontes de la Razón. Tomo I*. Barcelona: Ánthropos/México: El Colegio de México.

Zemelman, Hugo (1994). Racionalidad y ciencias sociales. *Suplementos. Materiales de trabajo intelectual*, (45), 5-22. Barcelona.

Zemelman, Hugo (1996). *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*. México: El Colegio de México/Centro de Estudios Sociológicos.

Zemelman, Hugo (2000). Conocimiento social y conflicto en América Latina. Notas para una discusión. *Revista del Observatorio Social de América Latina. CLACSO*, (1), 108-110.

Zemelman, Hugo (2001). Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas [Transcripción de conferencia magistral]. IPECAL, México.

Zemelman, Hugo (2003). *Conocimiento y Ciencias Sociales. Algunas lecciones sobre problemas epistemológicos*. México: Universidad de la Ciudad de México.

Zemelman, Hugo (2005). *Voluntad de conocer: el sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Barcelona: Ánthropos/México: Centro de Investigaciones Humanísticas- Universidad Autónoma de Chiapas.

Zemelman, Hugo (2010a). *Lenguaje y producción de conocimiento en el pensamiento crítico*. México: Cerezo Editores.

Zemelman, Hugo (2010b). Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible. *Polis*, 9(27), 355-366. <https://doi.org/10.4067/s0718-65682010000300016>

Zemelman, Hugo (2011). *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad*. México: Siglo XXI/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.

Zemelman, Hugo (2012a). *Pensar y poder. (Razonar y gramática del pensar histórico)*. México: Siglo XXI/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Zemelman, Hugo (2012b). Subjetividad y realidad social. En Claudia Piedrahita Echandía, Álvaro Díaz Gómez y Pablo Vommaro (Eds.), *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos* (pp. 235-246). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas/CLACSO.

Utopía en el conocimiento

Pensamientos, posturas y aportes de investigadores mayas en las ciencias sociales

Ángela Sofía García Estrada

Introducción

Este ensayo se enmarca en uno de los mayores cuestionamientos que Hugo Zemelman se planteaba a finales del siglo pasado: ¿cómo recuperar la utopía en la construcción del conocimiento? Comprendiendo a la utopía desde la visión del autor, como un concepto que apunta a sentidos posibles, nos proponemos distinguir y sistematizar los pensamientos, posturas y aportes en las ciencias sociales por parte de investigadores pertenecientes a la cultura maya. La intención es exponer el quehacer científico-académico de investigadores como un rompimiento de y con los parámetros de los discursos dominantes dentro de las disciplinas sociales.

La propuesta de este escrito surge de una indagación que evidencia que, en los últimos años, personas pertenecientes a los pueblos mayas con formación en educación superior se han posicionado con mayor ímpetu no solo como sujetos políticos, sino también como sujetos epistémicos, lo cual leemos e interpretamos

como manifestación de algo más grande: la potencialidad de una subjetividad y voluntad colectiva. Para complementar, también recuperamos el pensamiento de Zemelman en torno al tema de la cultura e interculturalidad, pues son estos ámbitos los que propician una justificación y reflexión más profunda sobre la relevancia de este ensayo; esto es, que las contribuciones y posicionamientos de investigadores mayas no pueden ser vistos como utopía en el conocimiento y como ejemplo de horizontes potenciales si no resaltamos que es desde sus marcos culturales que están construyendo conocimiento científico, apostando así por un conocimiento verdaderamente intercultural, que se desmarca de la violencia histórica hacia las diferencias culturales y garantiza su propia diferencia como pueblos y el respeto a los mismos.

Hacemos énfasis en que dichos sujetos y sus contribuciones rompen con el ángulo de la cultura dominante y la colonialidad impuesta en conceptos que pretenden universalidad, ofreciéndonos así opciones de vida y sociedad en conocimientos y conceptos que plantean alternativas de futuro desde la memoria de los pueblos. A partir de todo lo anterior es que consideramos estar trabajando en una de las invitaciones que Zemelman nos hacía: recuperar críticamente la historia negada, la de los olvidados.

Lo que a continuación se expone es apenas un primer acercamiento a algunos de las y los autores mayas ubicados principalmente en el sur de México y Guatemala, por lo que reconocemos que es un trabajo en desarrollo, pero que da cabida a reflexionar en torno a su presencia en la investigación y las ciencias sociales. Las reflexiones y aportes académicos que se exponen son producto de sistematizar una parte de sus trabajos por medio de buscadores virtuales y recursos impresos. Resaltamos que hemos podido conocer y conversar con algunas de estas personas, lo cual nos ha permitido consolidar esta propuesta con mayor tenacidad y esperamos honrar lo compartido.

Empleamos el término “investigadores mayas” al compartir la mirada de María Patricia Pérez Moreno (2007; 2021a), investigadora

maya tselal, quien menciona la importancia de hablar de los mayas como grupo para posicionar y valorar la epistemología, sabiduría y filosofía de varios pueblos que comparten una misma raíz. En concordancia con Pérez Moreno (2021a), hacemos alusión a lo maya como parte de su lucha epistémica y de una intención de irse encontrando, hermanando y solidarizando como pueblos mayas.

Finalmente, consideramos que la inclusión de este ensayo por parte del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) en la publicación conmemorativa de Hugo Zemelman es muestra del esfuerzo de aquello que apuntaba el autor que debía ser una de las tareas de esta institución: impulsar e incorporar áreas de la realidad hasta ahora desconectadas entre sí para ir construyendo nuevas estrategias de investigación a partir de diferentes dimensiones, fragmentos y dinámicas de los fenómenos sociales. Lo que, a su vez, da cuenta de las necesidades de los distintos sujetos y de la construcción de sus proyectos, activando su potencialidad para construir realidades como ámbitos de sentido (Zemelman, 2005).

Frente a la ausencia de sentido: el conocimiento como utopía

Discurso dominante y ausencia de sentido

Hugo Zemelman (2011) criticaba que el conocimiento de las ciencias humanas y sociales se estaba generando dentro de los parámetros de un “discurso dominante”, el cual definía como el discurso del orden, producto de sectores como los medios de comunicación, las empresas y la racionalidad tecnológica. Sostenía que el pensamiento estaba cada vez más subordinado a dicha lógica del “orden”, el cual definía no como coacción, sino como un fenómeno más sutil pero perverso:

Es entender el orden como una lógica de lectura de la realidad que se impone [...]. El orden quiere que se piense bien, de una determinada manera, no de cualquier manera. Le interesa que se piense

bien en la medida en que se requiere un intelectual, o un técnico, o un profesionalista que resuelva los problemas y que los resuelva bien. Entonces, no está negando la calidad; el orden está negando la pluralidad (Zemelman 2011, pp. 24-26).

En esta misma obra, *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad* (2011), resaltaba que, con el discurso al servicio del orden, se mantiene la hegemonía del sistema económico donde el ser humano es reducido a la reproducción de este y se le impone la idea de que la realidad no puede ser transformada. En este contexto, el científico social queda prisionero de los parámetros de pensamiento y realidad que se imponen, su pensamiento se empobrece, se pierde la capacidad de ver las circunstancias actuales y se fortalece la eficiencia instrumental.

Ante una realidad que se nos muestra como inmodificable, el sujeto termina cuestionándose el para qué construir conocimiento si ya todo está prescrito, lo que provoca una ausencia de sentido en la construcción de conocimiento (Zemelman, 2011). Es decir, el autor apuntaba a que, con la imposición del discurso dominante, “excluyente y bloqueador de posibilidades del pensar-decir-hacer que sean diferentes a las establecidas” (Zemelman, 1998, p. 21), se nos despoja de nuestra capacidad de ser sujetos constructores de conocimientos y se nos limita al procesamiento de información, la utilización de técnicas y a la acumulación de conocimientos: quedamos mutilados de nuestra capacidad de dar cuenta del devenir de los fenómenos sociales.

La ausencia de sentido en la construcción del conocimiento para Zemelman (1998) no es algo nuevo, por el contrario, reconoce que las críticas a la ciencia carente de sentido han sido una problemática ya colocada en el debate filosófico y científico por autores como Husserl (1934) y Heidegger (1935), citados en Zemelman (1998), quienes, desde contextos y posturas diferentes, apuntaban a que la ciencia había perdido su capacidad de contemplar la realidad y que estaba atrapada en un discurso que no trascendía de

lo ya dado. No obstante, aun con una ausencia de sentido latente, Hugo Zemelman (2011) apostaba por comprender la amplitud del pensamiento humano, por recuperar la subjetividad desde la esperanza para reformular y crear un paradigma emergente con contenido epistémico, metodológico de acuerdo con la realidad histórica, política y social de los sujetos y sus potencialidades. Para esto, trabajó la relevancia de la utopía en el conocimiento, entendiéndola desde su función epistémica dentro de las ciencias sociales y humanas y para quienes se dedican a estas.

Función epistémica de la utopía

Recuperar la utopía, desde su función epistémica dentro de las ciencias sociales y humanas, es una alternativa para ir en contra y más allá del discurso dominante y de la ausencia de sentido. Su utilidad recae en que nos permite vislumbrar y construir otras sociedades futuras, por ejemplo, sociedades más justas y sustentables, menos desiguales, contrarias a la sociedad planteada por la hegemonía del sistema capitalista actual. Sin embargo, esta recuperación de la utopía requiere de una ardua labor por parte de los sujetos constructores de conocimientos, pues no es suficiente hablar de sueños o imaginar alternativas, hablar desde la utopía implica tensar el presente a partir de sus propios límites desarmando el discurso dominante (Zemelman, 2005).

Para comprender a cabalidad tanto la propuesta como su complejidad, Zemelman (1998) comenzaba por enunciar que la utopía está presente hasta entre aquellos que se dedican a ciencias como la física, pues sin una visión de futuro, no hay posibilidades de análisis. Es decir, la utopía juega un papel esencial en la construcción de conocimientos, pues dota de sentido de realidad al científico en su labor. Por lo tanto, la utopía, en su función epistémica, nos permite ir a lo profundo de la realidad, reconocer las potencialidades que son ocultadas por la hegemonía y su discurso dominante, y construir conocimientos científicos que den cuenta de

las opciones de futuro de la sociedad. La funcionalidad de la utopía recae en que permite ver a la realidad como “ser movable, modificable [...] tal como se muestra en tanto que ser material-dialéctico, [...] [que] tiene en su fundamento y en su horizonte este poder devenir inconcluso, este no-ser-todavía-concluso” (Bloch, 1954, p. 189).

Para conocer el mundo desde la utopía, trascendiendo los límites de lo dado, es menester la construcción de otro lenguaje, de otros términos históricos y conceptuales dentro de las ciencias sociales (Zemelman, 1998); es ahí donde recae la ardua labor a la que nos referíamos más arriba, pues para la utopía se requiere de sujetos activos-constructores (Bloch, 1954) que ejerzan el alumbramiento contenido en sus memorias, en su pasado colectivo para vincularlo con el futuro, se trata de mirar a la historia sin un sentido progresivo ni leyes establecidas (Benjamin, 1973). Ante una realidad que se nos impone como unidireccional, donde el sujeto queda desposeído de su capacidad creadora y constructora de alternativas, los científicos sociales colocados desde la utopía tienen que aperturarse y dar cuenta de los horizontes posibles, no solo como sociedades, sino dentro del campo de las ciencias sociales con la adopción de nuevos lenguajes, conceptos y perspectivas históricas.

Lo anterior nos lleva a plantear que estamos frente a un doble reto, pero también hay una doble oportunidad: el reivindicar la utopía en contraposición del discurso dominante y la ausencia de sentido permite que el científico social se distinga a sí mismo como sujeto constructor de sus propias circunstancias, tanto dentro de su campo de estudio como de la sociedad de la que forma parte. Con este escenario, nos proponemos en el siguiente apartado dar cuenta de cómo la adopción de la utopía en su función epistémica transforma el ejercicio científico de construir conocimiento.

Utopía en el conocimiento

Podemos comprender la colocación de la utopía en el conocimiento como una estrategia que permite dar cuenta de que los fenómenos sociales son procesos y no productos ya dados, estructurados. En palabras de Hugo Zemelman, la utopía permite

leer la realidad social no como una simple constelación de objetos cristalizados, sino como campo de opciones según las necesidades de los diferentes sujetos y de acuerdo con sus capacidades para construir proyectos, de manera de precisar los nudos problemáticos desde los cuales se pueda activar la potencialidad, trascendiendo los parámetros de lectura que impone el orden hegemónico (2011, p. 278).

Hemos resaltado ya que, ante la imposición hegemónica, la utopía en el campo científico nos permite conocer la realidad desde muchos sentidos posibles; sin embargo, hay que remarcar que su mayor relevancia recae en que sitúa a las ciencias sociales y humanas en servicio de sujetos que luchan por concretizar sus esperanzas de vida futura: ubicada en el conocimiento, la utopía permite construir un conocimiento al servicio de los hombres y mujeres (Zemelman, 2011). A la vez que el sujeto constructor de conocimiento se rescata a sí mismo haciendo uso epistémico de la utopía, contribuye con los sectores de la población que son negados, desfavorecidos, vulnerados y/o marginados por el sistema en cuestión.

Con la utopía, el pensamiento del científico social puede reconocer que “la realidad histórica [...] no tiene una sola dirección, no es una súper pista que sólo tiene una dirección, un carril; aquí hay muchos caminos laterales por los que el hombre puede transcurrir” (Zemelman, 2011, p. 26). Se abandona la posición donde “el razonamiento se ha reducido a la función de ser un ordenador, ante la cual la capacidad de asombro y aventura intelectual ha quedado subordinada” (2012a, p. 57), para integrarse a la complejidad de la realidad que ha exigido una transformación de la racionalidad

“hacia otras etapas de conocimiento y de conciencia” (Zemelman, 2012a, p. 90).

Desde nuestra interpretación, la utopía en el conocimiento conlleva dejar “abierto el campo para determinar la razón científica como un movimiento de captación de lo real, cuya organización categorial no puede ser fija y dada de una vez para siempre” (Zemelman, 2012a, p. 90). Significa entonces contrarrestar esa ausencia de sentido, esa sensación de que “todo está dicho”, para dar paso a “una forma de razón que contribuya a un crecimiento de la autoconciencia del sujeto cognoscente” (Zemelman, 2012a, p. 79). En el momento que el sujeto va construyendo conocimiento con la utopía dentro de su epistemología se va retroalimentando a sí mismo como sujeto capaz de transformar su realidad: hay un sujeto con la capacidad de reactuar “sobre sus propias condiciones materiales y teórica-ideológicas” (Zemelman, 2012a, p. 95).

En nuestra perspectiva, Zemelman (1998; 2011; 2012a) va dando las respuestas a los problemas que le atañen en torno a la ciencia. Con su planteamiento sobre el pensar epistémico sobre la realidad posiciona a la utopía como un elemento capaz de abrir tanto la razón científica como sus teorías y pensamientos hacia nuevos horizontes de realidad cognoscibles. Esto permite al científico social plantearse las problemáticas de manera distinta, mirando a la realidad más allá de las teorías ya hechas, de los marcos teóricos hasta ahora dados y sobre todo pasando por encima del discurso dominante.

Si la adopción de la utopía en el conocimiento nos conduce a sentidos posibles de la realidad, la tarea del intelectual ahora es delimitar aquello que estudia, pero en función de sus necesidades y no como cumplimiento con el orden o porque haya perdido su capacidad de comprender la realidad desde su complejidad. Es decir, la delimitación de su campo de estudio, de sus objetivos, será en función de su proyecto como sujeto social, sin dejar de lado su conciencia crítico-social, abierta a las potencialidades de la realidad (Zemelman, 2012b). Una vez que el científico social ejerce su

subjetividad, liberándose del discurso dominante por medio de la utopía, deja su papel de simple descriptor de los fenómenos sociales y se posiciona no solo como transformador de sus condiciones actuales, sino de su vida futura (Zemelman, 2011). La utopía en el conocimiento permite romper con los aprisionamientos de los que ya hemos venido hablando, los del orden; sin embargo, Zemelman, en su libro *Utopía* nos recuerda que dichos aprisionamientos son también “derivados de la asunción de que, por tener una cierta matriz cultural, estemos reducidos a dicha matriz y no reconozcamos otra opción que la que se deriva de la versión dominante de dicha matriz cultural” (1998, p. 22).

Con estas palabras, el autor nos da pauta para adentrarnos al tema en cuestión: los pensamientos, posturas y aportes de investigadores mayas en las ciencias sociales, no sin antes exponer un poco sobre el tema de la cultura, la interculturalidad y la colonialidad. Quisiéramos cerrar este apartado planteando lo siguiente: si nos estamos reduciendo a una matriz cultural y más aún a la versión dominante de dicha matriz, ¿no sería necesario, obligatorio, voltear a ver las otras matrices culturales? ¿Qué tienen que decir? ¿Dónde encontrarlas en América Latina? ¿Qué están diciendo? ¿Y cómo podemos trabajar en conjunto para lograr potenciar la realidad? Bajo estos cuestionamientos, comprendemos que la utopía en el conocimiento puede estar siendo ejercida a través de otras matrices culturales que nos permitan reconocer y hacer crecer las alternativas de vida, lo que significa que tenemos que acercarnos a aprender de dichas matrices dentro y fuera del campo del conocimiento científico.

Acerca de la interculturalidad

Conocimiento y cultura

Las reflexiones y aportes que Hugo Zemelman hizo al campo de las ciencias sociales y humanas fueron vastas, su compromiso con el contexto latinoamericano, atravesado por las desigualdades y las negaciones a ciertos grupos sociales, lo hicieron pensar sobre el tema de la cultura. Así pues, destacó en sus obras que la dimensión cultural era de vital importancia para cambiar el rumbo de América Latina, señaló que “cualquier proceso de liberación nacional requiere estar precedido de un renacimiento cultural del pueblo dominado” (Zemelman, 1990, p. 19); ante esto, resaltaba la necesidad de “recuperar la cultura, que es conciencia y voluntad, síntesis y expresión de una memoria, creación de presente y proyección hacia el futuro” (1990, p. 16).

Destacaba a la cultura como un elemento nodal para la transformación social, los sentidos hegemónicos de la cultura tenían que ser disputados a través de las culturas de los pueblos negados, y sería solo tomando en cuenta la diversidad cultural que se podrían construir concepciones de futuro para todos los sujetos y pueblos (Zemelman, 1990). Aunque sus aportes en torno a la cultura se llegan a conocer más en relación con el ámbito sociopolítico, Zemelman (2012b) también hizo valiosos ejercicios de comprensión entre el conocimiento y la cultura. Sostenía que aun en el ámbito científico, los aspectos histórico-culturales nos condicionan más que los esquemas teóricos-conceptuales, por lo que “debemos estar conscientes de que el cómo se piensa y lo que se piensa no son propiedades inherentes al pensar, ya que son expresiones de parámetros teóricos y también culturales” (Zemelman, 2012b, p. 32).

La presencia de la cultura en el conocimiento se dedicó a trabajarla en conjunto con la académica argentina, Estela Quintar, con quien compartía que había que resaltar el valor de la cultura comprendida como “cosmovisión”,

como universo de prácticas y visiones distintas del mundo, así como de formas de pensar y de ser diferentes [...] como patrones propios de interpretación de un grupo de sujetos; patrones que, de alguna manera, posibilitan el diálogo con otras formas de interpretación de la realidad (Zemelman y Quintar, 2007, pp. 21-23).

Con esta definición, que refiere a la diversidad de visiones del mundo, de pensamientos e interpretaciones, asociaba a la cultura con las formas de conocer, por lo que también se preguntaba la relación que existía entre el conocimiento y las diferentes culturas, sus modos de conocer, la pretensión de universalidad y cómo se entendía el conocimiento en diferentes contextos culturales. Aunque las interrogantes eran múltiples, se preocupaba por comprender “el marco donde se plantea la cuestión del para qué estoy conociendo, el cual reviste un significado fuertemente cultural” (Zemelman, 2007, p. 28). En este sentido, hacía hincapié en que lo nodal de cada grupo cultural era que sus conocimientos estuvieran al servicio de las exigencias de vida de determinados sectores dentro de este (Zemelman, 2007). En concreto, se refería a un conocimiento científico al servicio del grupo cultural al que se pertenecía, más aún al servicio de los sectores que hasta ahora habían sido oprimidos por la cultura hegemónica.

Explicaba que, al permitir una determinada relación de conocimiento con la realidad, las visiones culturales pueden conformar las estructuras parametrales dentro de la ciencia, es decir, la cultura tiene una función epistemológica en la ciencia. Además, su función también reside en la visión que se tiene sobre lo que es la ciencia y sus formas de razonamiento, comprendiendo que hay ciertas áreas de la realidad que han sido privilegiadas para ser estudiadas conforme a los intereses de la cultura dominante (Zemelman, 2012b). Ejemplifica su crítica de la siguiente manera:

Por ejemplo, se constata que una excesiva preocupación por la astronomía termina encarnando una visión de ciencia diferente que si la atención hubiese estado centrada en la biología, la mineralogía

o la química. Con cuanta más razón sería otro el concepto de ciencia si el meollo de la preocupación gnoseológica hubiese estado centrado en la sociedad y las formas acerca de cómo los hombres pueden vivir juntos con felicidad, tal como estuvo representada en China por la tradición confuciana (Zemelman, 2012b, p. 61).

Así, como hemos venido enmarcando, su preocupación se orientaba a que el conocimiento construido iba respondiendo a la cultura dominante, por lo que insistía en el papel de las ciencias sociales, en su transformación y su servicio a favor de las sociedades. Le importaba destacar el hecho de que las “configuraciones preestablecidas conforman elementos básicos de una cultura particular, entre los que podemos nombrar percepciones de distancia, distribución del espacio, percepción del tiempo, visiones, modos de entender y explicar la realidad” (Zemelman, 2012b, p. 96). Por lo que, en un contexto como el latinoamericano, con amplia diversidad cultural, mencionaba que

América Latina es una construcción de sujetos que se están transformando y que, a su vez, construyen realidades distintas a las que pueden eventualmente surgir en otros contextos culturales, como pueden ser lo asiáticos, los europeos, los africanos, o los norteamericanos. En la medida en que eso no lo tengamos en cuenta, evidentemente el conocimiento, en esa a veces absurda pretensión de universalidad, no va a ser nunca un conocimiento real, porque la realidad del conocimiento no está sólo en la universalidad, sino que está en lo que aquí yo llamaría la pertinencia histórica del conocimiento (Zemelman, 2005, p. 78).

Con esto, Zemelman se refería a la importancia del conocimiento en relación con la historia y con la cultura, pues daba cuenta de la especificidad de los fenómenos de acuerdo con el contexto, sus relaciones y tiempos. Además, recalamos que la lectura que hacía de la relación de la construcción de conocimientos con la cultura y la historia era porque le interesaba que el conocimiento fuera construido a favor de los pueblos y sostenía que, para lograrlo, no

bastaba con pertenecer a determinada comunidad cultural. De este tema se ocupó al hablar del ámbito de la colonialidad y las diferencias culturales, asunto que abordaremos a continuación.

Colonialidad y diferencias culturales

Con el cuestionamiento ¿a quién está sirviendo el conocimiento?, Zemelman nos adentra nuevamente al problema del orden, del poder hegemónico que se instala en todas las esferas de la vida, donde la construcción del conocimiento no queda exenta. Así nos señala la posibilidad de que la hegemonía al reconocer su fundamento en la heterogeneidad cultural haga un ejercicio de poder “mediante el establecimiento de relaciones de interdependencia que suponen un aparente rescate de las culturas subalternas, pero que, en verdad, parece encajarlas dentro del patrón de la colonialidad” (Zemelman, 2007, p. 29).

Con lo anterior, profundiza y caracteriza al poder hegemónico, reconoce su carácter colonial, y para ello recupera el concepto de “colonialidad” planteado por Aníbal Quijano y al cual se refiere como “el modo más general de dominación del mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido” (Quijano, 1992, p. 14). Al tener su origen en América Latina con el colonialismo europeo, la colonialidad está basada en la idea de “raza”, una construcción mental que ha permeado en las distintas dimensiones de la vida donde la racionalidad eurocéntrica ejerce un dominio por sobre otras racionalidades (Quijano, 2000).

Entonces, la crítica que hace Zemelman al “aparente rescate de las culturas subalternas” es lo que precisamente señala Quijano (2000): al existir la colonialidad, hay un predominio de una cultura global en torno de la hegemonía europea u occidental que minimiza y niega otras historias, experiencias, conocimientos, productos y recursos culturales. Lo que significa también que la lectura que existe del mundo es aquella que es superpuesta por la hegemonía,

colocando conceptos que responden a sus intereses y a su proyecto de vida, tales como raza, etnia, progreso, orden, individuo (Zemelman, 2007).

Concepciones como las anteriores contienen en sus definiciones una carga colonial, se han desarrollado dentro de contextos histórico-culturales que implicaban la dominación de unas culturas sobre otras y, aunque en la actualidad se han ido redefiniendo y reorientando a través de críticas y de diálogos dentro de las ciencias sociales, han impactado ya en la concepción que las personas tienen del mundo. Zemelman problematiza más la cuestión cuando se encarga de mencionar que la tarea por la transformación de estos conceptos no se trata únicamente de incluir o reivindicar a las “diferencias culturales” en la construcción del conocimiento:

El conocimiento que comienza a construirse desde las diferencias culturales no se garantiza desde la diferencia; no asegura que estén respetándose éstas; el conocimiento puede servir para violentar las propias diferencias culturales. Es lo que puede estar sucediendo con la educación bilingüe cuando, al operar a través de los lenguajes indígenas, está facilitándose, de una manera más fluida, la transmisión de patrones de colonización a los niños, quienes anteriormente asimilaban los contenidos mediante un lenguaje extraño. Se pueden reivindicar las diferencias culturales, para afirmar una política de homogenización, la cual se justifica, paradójicamente, en nombre de la diferencia (Zemelman, 2007, p. 28).

El autor intenta dar respuestas a este problema, por eso constantemente menciona que debemos cuestionarnos para qué y para quién estoy construyendo conocimiento, a modo de vigilancia ético-política con nosotros mismos. A la par, se enfoca en reconocer los valiosos aportes desde los estudios de la decolonialidad, pues se han encargado de “poner al descubierto las significaciones de conceptos con pretensiones de universalidad, es decir, válidos para cualquier cultura y cualquier grupo –en circunstancias en

que son vehículos de colonización de unas culturas sobre otras” (Zemelman, 2007, p. 29).

Asimismo, señala la potencia de la interculturalidad y los diálogos interculturales como respuesta a la asimetría entre culturas y su impacto en el conocimiento. Con este preámbulo, ahora exponemos brevemente el tema de los diálogos interculturales como una alternativa más y que, en conjunto con la utopía, nos permite explorar a las ciencias sociales desde otros ángulos, sujetos y proyectos.

Diálogos interculturales

En similitud con lo que hemos ya descrito, sobre que el pensamiento y propuesta de Zemelman nos invitan a entender la función de la utopía como respuesta a la ausencia de sentido y al discurso dominante, ahora comprendemos que frente a cuestiones como la colonialidad y sus expresiones en ámbitos del saber y del ser, Zemelman vislumbra la interculturalidad y concretamente los diálogos interculturales como alternativas para comprender al mundo más allá del orden establecido. De esta manera, interpretamos que, si en el contexto actual uno de los fundamentos de la ausencia de sentido y el discurso dominante es la colonialidad, es necesario que en la función epistémica de la utopía vaya incluida la interculturalidad como diálogo entre culturas que permita repensar los proyectos de vida de los sujetos.

En lo referente a la construcción del conocimiento, tema al que nos evocamos en este ensayo, sostiene que los diálogos interculturales son importantes recursos para la redefinición y construcción de conceptos siempre y cuando se problematicen las ideas hasta ahora dominantes como el tema del desarrollo económico. En este sentido, afirma:

Este diálogo intercultural es una forma muy concreta, pero a la vez compleja, de colocar en la mesa de discusión la relatividad de contenido que tienen muchos de los conceptos de los discursos dominantes: tasa de crecimiento, condiciones de vida, globalización, inevitabilidad, etc. Estos son conceptos que terminamos siempre por aceptar acríticamente; pero si comenzamos a leer estos mismos conceptos como problemas sociales, no sólo como conceptos, [...] podremos darnos cuenta de que con ellos se están nombrando cosas muy diversas (Zemelman, 2007, p. 31).

A su vez, señala la necesidad de “relativizar un determinado discurso –que se construye en función de un logos que corresponde a ciertas cosmovisiones culturales– desde otras cosmovisiones culturales” (Zemelman 1998, p. 22) para responder al reto de romper con los parámetros del discurso dominante. Es decir, comprende a la interculturalidad y en concreto a los diálogos interculturales como uno de los elementos que nos ayudarán a construir conocimientos científicos más allá del orden hegemónico, por lo que reafirmamos la necesidad de comprender a la utopía con contenido intercultural si la intención es el reconocer y potenciar desde su diversidad al constructor de conocimiento, incentivándolo como sujeto transformador de sus condiciones actuales y futuras.

Es a través de los diálogos entre las culturas donde se resalta la diversidad de significados de ciertos términos conceptuales que “vamos a darnos cuenta de que hay espacios que están creándose con posibilidades de nuevos proyectos y sujetos” (Zemelman, 2007, p. 31). Sin embargo, Zemelman (2007) fue crítico y reconoció que, con el discurso neoliberal, la generación de estos espacios está siendo bloqueada, imposibilitando el poder ser sujetos para ciertos sectores y quedando subyugados a otros sectores ya reconocidos. De este modo, vuelve a señalar al poder hegemónico no solo desde su carga colonial, sino y sobre todo como ejecutor de un sistema económico, político, social, neoliberal y más enfáticamente del capitalismo transnacional.

Para el autor, es un gran desafío el hecho de que la interculturalidad pueda darse; de ahí la urgencia de crear e incentivar espacios que permitan el encuentro y diálogo como ejercicio intercultural que dé cabida tanto a los individuos como a los colectivos para reconocerse como sujetos, lo que a su vez decantará en la generación de proyectos con sentido para ellos mismos. Con este breve repaso teórico en torno a la utopía y la interculturalidad, queremos a continuación destacar la labor que actualmente están desempeñando investigadores pertenecientes a la cultura maya como ejemplo de la construcción de conocimientos que conllevan estos dos aspectos, pues consideramos que en estas personas está emergiendo una voluntad colectiva que si bien toma como base el campo científico social, se expande a sus comunidades culturales, atendiendo sus problemáticas, necesidades y esperanzas.

Posturas, aportes y pensamientos de investigadores pertenecientes a la cultura maya

Enmarcamos este texto y sobre todo este apartado en la postura académica y política que Hugo Zemelman exponía en sus obras acerca de las ciencias sociales y la academia en Latinoamérica. En su libro *De la historia a la política, la experiencia de América Latina*, escrito en 1989, el autor era contundente al proponer “el pensamiento teórico como proyecto, estrategia y formas de lucha; el conocimiento como expresión de conciencia social” (p. 193). Sus textos y su pensamiento invitaban constantemente a repensar el ámbito científico social desde la academia y fuera de esta, había que romper con sus márgenes y comprender la realidad desde la realidad misma de los sujetos, de los intelectuales, así como de los actores en movimiento en distintas esferas de la vida. Sin embargo, reconocía las dificultades que esto representaba:

Pero la lucha por transformar la forma de pensar con base en sistemas teóricos, la lucha por desprenderse de la inercia de las doctrinas es una tarea difícil. [...] Por eso es que definimos como un desafío la tarea de “desechar la autoridad de las ideas y la de los ideólogos como escuelas y jefes”, y profundizar en cambio en aquellas corrientes sociales que como la populista, o la de la Revolución mexicana, o cubana, la nicaragüense o la frustrada experiencia chilena de la Unidad Popular, que “iniciaron la búsqueda del pensamiento concreto fuera de las doctrinas y escuelas” (Zemelman, 1989, p. 193).

En este contexto, Zemelman planteaba un rompimiento con la academia, con sus ideologías y sus bases teóricas, metodológicas y epistemológicas, para abrirnos a la realidad latinoamericana. En la actualidad, hay quienes seguimos apostando por una diversidad y apertura desde las propias ciencias sociales que permitan repensar constantemente los fenómenos sociales, así como sus cánones científicos; comprendemos a la academia como un campo de lucha donde pueden converger distintas sinergias que den pautas para construir horizontes en el conocimiento científico. Lo anterior es una apuesta que diferentes investigadores mayas han emprendido, posicionándose y construyendo conocimientos científicos a favor de sus pueblos. En ellos reconocemos la potencialidad de la que hablaba Zemelman, la capacidad de transformación del pensamiento y el rompimiento con los discursos dominantes, cuestiones en las que ahondaremos en este apartado y en las que, a través de una serie de ejemplos, podremos constatar horizontes utópicos interculturales del conocimiento.

Interpretamos a estas personas como sujetos en términos de Zemelman. Al respecto, podemos decir que se enfocó en subrayar los problemas metodológicos que enfrentan los estudiosos de los fenómenos sociales al apuntar su mirada en los sujetos; mencionaba que estos son dinámicos y que pocas veces el investigador es capaz de estudiarlos tanto en movimiento como en los distintos planos de la realidad (Zemelman, 2006). En resumen, distinguía

que no hay una ley que rijan el comportamiento de los sujetos, por lo que había que comprenderlos en su diversidad y articularlos de acuerdo con el momento histórico condicionante (Zemelman, 2006).

Para su definición, partía de aclarar que el sujeto era “un campo problemático antes que un objeto claramente definido, pues desafiaba analizarlo en función de las potencialidades y modalidades de su desenvolvimiento temporal” (2010, p. 357). Sostenía “la idea del sujeto como proceso que, desde el punto de vista de la construcción social, supone la constitución del sujeto mismo” (Zemelman, 2006, p. 28). Entonces, para el autor (2010), el sujeto es tanto producto de sus condiciones sociohistóricas como potencia de nuevas realidades, es expresión de la subjetividad social que lo constituye y constituyente de la misma.

Al hacer hincapié en la relación sujeto-conocimiento como potencia y transformación de la realidad, Hugo Zemelman reflexionaba sobre los desafíos por enfrentar, los cuales conllevaban un ejercicio de comprensión sobre las implicaciones de construir conocimiento y el impacto que esto tenía en la sociedad: “abordar lo que significa construir, en tanto capacidad de los sujetos, pero también comprender el significado social de lo que representa lo construido” (2010, p. 356).

Lo anterior constata que su interés por el sujeto en la construcción del conocimiento no era cosa menor, sino que en buena medida era el sustento de sus grandes aportes: 1) hay que reconocer que los conocimientos científicos están contruidos por sujetos inmersos en relaciones sociales complejas, no exentos ni ajenos de las problemáticas; y 2) debemos comprender que los conocimientos científicos tienen que ir cambiando también de acuerdo con las direcciones que los sujetos sociales van tomando, tenemos que ser capaces de ir registrando los cambios y redireccionando los conocimientos. El sujeto que construye conocimiento es entonces tanto testigo como partícipe, impulsor, de construcciones múltiples de sentido.

Concretamente, hay que hablar de estos investigadores mayas como sujetos epistémicos que no se quedan constreñidos al discurso dominante del contexto hegemónico y que los problemas que se plantean son desde lo que observan, más allá de los encuadres teóricos; son sujetos que van a lo profundo de la realidad y potencian otras posibilidades de construcción de futuro. Es decir, para ellas y ellos, la construcción del conocimiento que hacen desde sus matrices culturales no surge a partir de una estructura teórica pre-determinada, sino que se enfrentan a ámbitos de la realidad que apenas son reconocidos como opciones de teorización y de acción (Zemelman, 2011; 2012b).

Con este preámbulo, en los apartados siguientes narraremos cómo las y los investigadores mayas están rompiendo con los discursos dominantes dentro del ámbito científico social; posteriormente, pasaremos a reconocer a algunos de sus aportes teóricos y metodológicos. Las manifestaciones expuestas en estos apartados nos llevarán a hablar sobre las subjetividades y voluntades colectivas, las cuales también serán ejemplificadas por medio de la palabra de las y los investigadores mayas.

Rompiendo los discursos dominantes

En los últimos años, hemos ido identificando la presencia en la academia y las ciencias sociales de investigadores pertenecientes a los pueblos indígenas de América Latina. Lo anterior, producto de luchas y demandas colectivas que se han dado en diferentes territorios por el acceso a derechos básicos como la salud, la justicia, la vivienda y, por supuesto, la educación. Tal vez uno de los ejemplos más específicos y fáciles de recordar es aquel ocurrido hace treinta años, el 1° de enero de 1994 en Chiapas, México: el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Aunque los esfuerzos y resistencias de los pueblos no se reducen ni se determinan en este, rememorarlo es parte de ir destacando a los pueblos mayas como sujetos sociales que se han ido colocando con

tensiones y discrepancias en el panorama de un sistema que los niega constantemente. Además, esto nos permite ofrecer al lector, que puede no estar familiarizado con las y los investigadores mayas y sus trabajos, una mirada particular de cómo se ha roto con los discursos dominantes.

El planteamiento que aquí proponemos parte de la necesidad de “recuperar el sentido de ser persona en la sociedad de la comunicación y de la masividad en las formas de vida”, así como un esfuerzo por “destacar la articulación en la que irrumpe el acontecimiento”, para reforzar la capacidad de pensar autónoma con base en el desarrollo de la capacidad de resistencia y no quedar sometidos a la “tenaz operatoria hegemónica” (Zemelman, 2001, p. 11).

Asimismo, esperamos contribuir al “descubrimiento de nuevos universos sociales en los que el hombre pueda desplegar su capacidad de asombro y de significación de nuevos sentidos y, en consecuencia, su voluntad de construcción social” (Zemelman, 2001, p. 13).

En este sentido, comenzamos por remarcar que Zemelman exponía la existencia de un discurso instaurado por grupos dominantes, políticos y empresarios, que buscan acumular ganancias sin importar las fronteras ni los objetivos colectivos; por el contrario, su discurso va encaminado a “legitimarse para afianzarse como bloque de poder mediante una retórica que desorganice y descalifique cualquier proyecto social alternativo fundado en intereses colectivos” (2005, p. 24). El autor destacaba que, bajo estos grupos y su discurso, “se requiere de intelectuales que permanezcan ensimismados en sus campos de especialidad, sin interés ni sensibilidad para contribuir a forjar caminos por donde puedan transitar los hombres que buscan una sociedad más justa” (2005, p. 25).

Ante este panorama, hemos identificado que lo que están haciendo las y los investigadores de los pueblos mayas es romper con los discursos dominantes al construir conocimiento que da cuenta de lo que significa ser sujeto, contribuyendo “al desarrollo de su

conciencia como protagonista de la historia, por lo tanto, constructor de las circunstancias que conforman el espacio de su destino” (Zemelman, 2005, p. 26). Enfáticamente, consideramos que hay un esfuerzo importante por cumplir con una de las tareas que promulgaba Zemelman:

incorporar nuevas estrategias de investigación (en alguna medida, embrionariamente iniciadas) para dar cuenta de los fenómenos sociales desde la exigencia de su constitución como procesos, no limitándonos a describirlos como productos, a veces espectacularmente estructurados. Es la condición para leer la realidad social no como una simple constelación de objetos cristalizados, sino como campo de opciones según las necesidades de los diferentes sujetos y de acuerdo con sus capacidades para construir proyectos, de manera de precisar los nudos problemáticos desde los cuales se pueda activar la potencialidad, trascendiendo los parámetros de lectura que impone el orden hegemónico (2005, pp. 26-27).

Sin más, este trascender el orden hegemónico y activar la potencialidad se constata en las y los investigadores mayas cuando, en un primer momento, se reconocen partícipes del campo académico y científico social donde existen parámetros y relaciones jerárquicas que reflejan y sostienen el sistema que las y los ha negado y donde ahora exigen, no solo cabida, sino la transformación de dicho campo. Lo anterior es expuesto por autoras como Francisca Gómez Grijalva, maya k'iche', y Aura Cumes Simón, investigadora maya kaqchikel, quienes, desde los estudios decoloniales y feministas, han ido instaurando su palabra y su pensar dentro de las ciencias sociales. Gómez Grijalva (2020) ha descrito a las universidades como reproductoras de la violencia epistémica patriarcal, moderna y colonial, recordando la historia de las mujeres mayas en Guatemala y su acceso a la educación, quienes han sido inferiorizadas, negadas y silenciadas en conjunto con sus conocimientos por sus posiciones de género, étnica, social y lingüística. En consonancia, Cumes Simón ha evidenciado y criticado que la construcción de

las ciencias sociales es un privilegio sustentado por unos cuantos, enunciando que hasta ahora el conocimiento científico válido es el de los hombres blancos con estatus económico:

Es sabido que las ciencias sociales y la investigación en esta línea son un oficio que requiere de una formación, de inversión de recursos y de tiempo como cualquier otra profesión. Históricamente –y en otras sociedades– la práctica de las ciencias sociales ha sido un privilegio de pocos, inicialmente de hombres blancos y con alguna estabilidad económica que poseían las condiciones para acceder a ella. [...] Se tienen ideas socialmente establecidas sobre quién conoce, cuál es el conocimiento válido, quién debe ser conocido, quién es el símbolo del sujeto/autoridad y quién representa al objeto/subalterno. ¿Qué pasa cuando se rompen los esquemas acostumbrados?, ¿qué sucede cuando la o el subordinado cambia de lugar? Romper con esta normalización supone poner en evidencia relaciones de poder [...]. Si bien no puede descartarse que las y los subordinados sigan los esquemas dominantes, hay quienes se han dado a la tarea de cuestionarlos, de transgredirlos, de develar sus límites y proponer nuevas formas de observar e interpretar la realidad (2018, p. 137).

Aura Cumes Simón reconoce que los trabajos y la práctica de las ciencias sociales han estado protagonizados por un sector particular que ha colocado el discurso dominante desde sus propios cánones y lecturas de la realidad. De esta manera, Cumes Simón se identifica a sí misma como una investigadora que puede aportar al campo científico social, transgrediéndolo y proponiendo nuevas formas de construir conocimiento. Al identificar su potencia, no la relaciona únicamente con el rompimiento de esquemas y paradigmas teóricos, sino que los trasciende y se posiciona como parte de algo más amplio en donde sobre todo es partícipe; su pueblo maya.

[P]orque las ciencias sociales no solamente son, en nuestro caso, un campo de conocimiento, de construcción de ideas, de crítica, de indagación, sino también de lucha. Evidentemente, nuestros

orígenes, nuestras condiciones sociales, las historias que tenemos y el contexto de dominación nos posicionan también de manera diferenciada frente a esta tarea. Por eso mismo tenemos tantas preguntas por hacernos y por responder, tantas críticas por recibir y por aportar. Es obvio que con nuestra presencia en las ciencias sociales no vamos a liberar al pueblo maya, pero podemos hacer algunos aportes y ese es nuestro objetivo (2018, p. 153).

Su reconocimiento como sujeta histórica y de conocimiento es evidente cuando nombra las condiciones sociales, la historia y el contexto del pueblo maya como parte fundamental de su construcción de conocimientos científicos, es decir, con esto queda reflejada su potencialidad en el conocimiento. Hay una correspondencia de su memoria-utopía en su palabra, pues parte de sus raíces históricas y culturales para colocar nuevos horizontes de conocimiento. A la par que reconoce los discursos dominantes, su potencialidad y su subjetividad, convoca a la interculturalidad como parte de su propuesta académica científica, quedando así remarcada la relación que Zemelman hacía entre interculturalidad, utopía y conocimiento:

Más bien estoy a favor de establecer un diálogo de pensamientos y conocimientos intergeneracionales que tenga en cuenta las diferencias de género, clase social y las diversidades internas. Las y los investigadores indígenas tenemos el reto de comprender nuestras realidades y ponerlas en diálogo entre sí y con otras. [...] Si la construcción de conocimiento ha sido una tarea elitista, la llegada de una pluralidad de voces permitirá su democratización, no sólo en el sentido de crear teoría por sí mismas, sino que ésta se genere con la idea de enfrentar de forma más sólida los problemas que se presentan en nuestras sociedades (Cumes Simón, 2018, pp. 153-155).

El investigador tseltal de Chiapas, Juan López Intzín, también reivindica su posicionamiento como sujeto histórico al recuperar “su capacidad para enfrentarse con sus circunstancias y no mimetizarse con ellas sino construirlas” (Zemelman, 1998, p. 22), lo cual

es posible, según Zemelman, una vez que el sujeto ha incorporado la utopía como dimensión en su discurso científico. Para el autor, con esto la razón “no se expande hacia una realidad no determinada –sino rompiendo con los parámetros que encuadran su racionalidad– y creando otras referencias de racionalidad” (Zemelman, 2012a, p. 89). Interpretamos que todo esto es expuesto por López Intzín de la siguiente manera:

[H]ay que hacer uso de las herramientas de esta racionalidad *científica* para contrarrestar la hegemonía imperante y para que se visibilicen los saberes ocultados o negados por esa racionalidad y darle así un lugar y reconocimiento a otras corazonalidades. [...] Es necesario re-in-pensarnos, sentipensarnos, sentisabernos sujetos históricos para poder re-insurgir como seres humanos. Para ello tenemos que desaprehender lo aprehendido y “des-pensar” el sistema (2018, pp. 185-194).

Quien también ha criticado el privilegio de construir conocimientos científicos basados en las imposiciones capitalistas, patriarcales y coloniales ha sido la investigadora maya k'iche' Gladys Tzul Tzul. Además, ha trabajado las formas de hacer política dentro de las comunidades indígenas y visibilizado las epistemes que habían sido negadas en el ámbito académico. La doctora en sociología escribe sobre la “inteligencia colectiva” de los pueblos, subrayando que sus “interpretaciones se construyen en espacios cotidianos y son el resultado de un largo proceso acumulativo de experiencias y estrategias políticas en el hacer de la vida” (2015a, p. 12). Asimismo, a la vez que reconoce a la universidad como un lugar donde se otorgan herramientas teóricas y metodológicas importantes, no es esta el espacio ni sus tiempos los que producen sus conocimientos:

Nuestras interpretaciones hacen uso de ciertas herramientas teóricas producidas por alguna universidad, pero que tienen una elaboración propia y que van cobrando cuerpo según el espacio territorial y temporal desde donde se producen. No es la universidad el lugar en el que tiene origen la construcción de estas políticas

interpretativas, aunque, yo no puedo negar el aporte, el diálogo y las interrogantes planteadas desde cierta intelectualidad universitaria (Tzul Tzul, 2015a, p. 12).

En sus palabras, encontramos aquello que Zemelman describía como un razonamiento no formal orientado hacia lo concreto, “cuyo contenido está determinado por el sujeto social que articula en su experiencia y visiones de futuro toda la realidad” (1989, p. 193). De manera que esta negociación, diálogo entre los modos de construir conocimientos en las comunidades indígenas y en las comunidades científicas, permiten a Gladys Tzul Tzul redescubrirse como sujeta social, como aquella que se enfrenta a su realidad sociohistórica como “un espacio de prácticas posibles, [...] que por estar conformada por la existencia de los sujetos sociales, es a la vez una realidad ‘pensante y hablante’” (Zemelman, 1989, p. 192); y como aquella que escribe acerca de que lo indígena es político y que hay que pensar en los pueblos indígenas como actores políticos que han logrado romper la dominación colonial y rescatar sus modos de vida. Destaca que su formación académica le ha permitido reconocer los conocimientos construidos entre los pueblos como mecanismos en contra del colonialismo en todas sus expresiones, así como ser parte de la vigorización de las estrategias comunales indígenas en defensa de la reproducción de la vida (Tzul Tzul, 2015b).

Su labor académica comprometida con las luchas indígenas, como sujeta constructora del conocimiento potencial en palabras de Zemelman, queda visible cuando en su posicionamiento dentro de la ciencia como mujer maya k'iche' resalta la banalización e institucionalización de las luchas indígenas, pero también su capacidad de transformar tanto el mundo académico como las ideas que se forman:

A mí me gusta este mundo, soy crítica de la institucionalización y la captura de las luchas que se han ido institucionalizando, con esta ebullición y esta potencia habrán unas cuantas que ya están

queriendo codificar en términos institucionales y de políticas públicas estas luchas que han sido producidas por todas; soy crítica de la banalización en la academia de las luchas indígenas. Y ese es un lugar que se debe disputar. La teoría también es un momento de la lucha. Hay que disputar las ideas. Hay que estar atentas a cómo se forman. Las comunidades indígenas siempre han tenido tradición de escritura y de formación, no me es ajeno. Mis papás, cuando yo era niña, comenzaron a investigar sobre las luchas indígenas. Creo que, aunque es cierto que la academia tiene una dimensión clasista, no hay que pensarla de manera universal (Tzul Tzul, citada en Castro Buzón, 2020, párr. 9).

Comprender la academia como un campo que se puede transformar y utilizar a favor de sus comunidades mayas, así como el entendimiento de la teoría como parte de su lucha colectiva, es ya parte de una expansión de los límites de la realidad dada convirtiéndose en horizonte histórico. Es decir, interpretamos que la labor y posicionamiento de investigadoras mayas como Gladys Tzul Tzul, Juan López Intzín, Francisca Gómez Grijalva y Aura Cumes Simón es el reflejo de ese esfuerzo con el que “[l]a realidad se subjetiviza en la forma de proyectos cuyos contenidos están determinados por las prácticas de los mismos sujetos. La conciencia, por lo tanto, asume el carácter de un principio de activación de la materia sociohistórica y cultural” (Zemelman, 1989, p. 69).

Estos proyectos que las y los investigadores mayas están emprendiendo desde una realidad subjetivizada se hacen visibles a través de sus críticas y posicionamientos desde sus comunidades culturales en la academia, así como de utilizar las investigaciones en función de sus necesidades colectivas, pero también de cuestionar sus propias prácticas y la búsqueda de su transformación como pueblos mayas. En este sentido, Hilario Chi Canul, lingüista maya peninsular, versa su preocupación en la pérdida del interés entre los mayas más jóvenes por hablar su lengua. De modo que, sin perder de vista que el problema radica en seguir trabajando con lo ya dado, en lugar de construir y apostar por otras posibilidades,

Chi Canul invita a repensar nuevas prácticas para la vitalización lingüística:

Hay que atreverse a seguir una lógica opuesta a los planes ya establecidos desde afuera sobre la vitalización lingüística que solo nos opacan la luz del entendimiento de la vida de nuestras lenguas para cruzar las fronteras del saber, y darse la oportunidad de ver que estamos ante la posibilidad de generar nuevos cuerpos, almas y carnes para el bienestar de nuestra lengua maya (2017, p. 9).

En su artículo académico, escrito casi exclusivamente en maya, el autor se permite comenzar a relativizar el discurso dominante “que se construye en función de un logos que corresponde a ciertas cosmovisiones culturales” (Zemelman, 1998, p. 22), haciéndolo desde su cosmovisión cultural maya. Lo anterior es fundamental para responder al reto de entender la sociedad de otras formas y de construir el futuro de otras maneras (Zemelman, 1998). El maya es, para Chi Canul, una lengua, una cultura, de la cual tenemos que aprender en el contexto actual:

Saquemos de su escondite el valor de la lengua maya y su importancia en el trabajo con las comunidades mayas y con la construcción del conocimiento. La lengua maya no solo es gramática y escritura, es ante todo una forma de vida hecha por una lengua y una cultura viva y activa que es capaz de adaptarse a los cambios socioculturales y seguir dando soluciones a la vida humana en esta edad de la globalización (Chi Canul, 2017, p. 10).

Lo mismo ocurre con Fidencio Briceño Chel (citado en Montiel, 2023), maya peninsular, quien ha hablado de la “cosmopercepción” de la lengua maya para referirse a que, como mayas, la escucha y el sentir son parte de explicar el mundo y su presencia en este. Sobre todo, ha dirigido su trabajo académico a la revitalización de su lengua, por lo que el conocimiento construido ha sido a partir de trabajar con la niñez y la juventud maya, con quienes ha podido reflexionar sobre el conocimiento de quiénes son como mayas, la

naturaleza, el respeto y el cuidado del mundo. Lázaro Tuz, también maya que radica en la península de México, preocupado por su cultura, ha escrito un libro sobre los conocimientos de los mayas a modo de seguir siendo transmitido a las nuevas generaciones, por lo que también lo ha escrito en conjunto con estudiantes mayas más jóvenes, siendo “un instrumento para entender a fondo de qué se trata el pensamiento maya y cuál es su fundamento” (citado en Serrano, 2014, p. 159).

Así pues, parafraseando a Zemelman (1989), sostenemos que estas investigaciones van rompiendo con la academia y expresando que el pensamiento teórico es proyecto, estrategia y una forma de lucha, así como que su conocimiento es expresión de su conciencia social. Esto queda cabalmente expresado en el trabajo realizado por la primera mujer maya k'iche' con formación doctoral, Irma Alicia Velásquez Nimatuj (2019), quien ha hecho investigaciones del pueblo maya dirigidas al reconocimiento de los derechos de los indígenas y ha utilizado el ámbito académico para hacer un peritaje cultural del conflicto armado y la violencia sexual en el caso de Sepur Zarco, Guatemala, acercándose a mujeres q'eqchi' que vivieron esclavitud y violencia racializada. De igual forma, Máximo Ba Tiul (investigador maya poqomchi') ha utilizado el espacio académico para reflexionar sobre la situación sociopolítica de Guatemala y su relación con los pueblos mayas; en sus textos incita a que el proyecto político guatemalteco tiene que conllevar la construcción de nuevas relaciones comunitarias basadas en los pueblos q'eqchi y poqomchi' (2011).

Las preocupaciones sobre sus pueblos son varias. La pérdida de la lengua, los conocimientos, la violencia generalizada y la negación constante de sus comunidades son solo algunas de las cuestiones que abordan estos autores. Lo que queda decir es que sus trabajos son el reflejo de ese conocimiento que facilita, tanto a su constructor como a quienes lo utilizan, “darse cuenta de lo que significa ser sujeto; en suma, que *contribuye* al desarrollo de su conciencia como protagonista de la historia, por lo tanto, constructor

de las circunstancias que conforman el espacio de su destino” (Zemelman, 2011, p. 278). Con esta cita, nos adentramos en el siguiente apartado, donde expondremos que las contribuciones de las y los investigadores mayas al mundo académico no se reducen a una crítica de este ni a posicionamientos orientados a la descolonización, despatriarcalización y descapitalización de las ciencias sociales, sino que también exploran y explotan el ámbito del conocimiento al proponer sus propios conceptos, metodologías y medios de conocimiento.

Horizontes y potencialidad en el conocimiento

A través de la lectura de los textos de estos sujetos, hemos podido identificar cómo sus aportes están siendo construidos desde las propias epistemes mayas, por lo que, desde la recuperación que hemos hecho de las obras de Hugo Zemelman, consideramos que en ellos se encuentra presente este pensar epistémico orientado por la utopía de construir algo nuevo más allá de los márgenes y de lo establecido hasta ahora. De manera que no quedan dominados por la matriz cultural dominante e incorporan su propia matriz en un intento de también trabajar con la interculturalidad en el ámbito científico.

Por ejemplo, Dorotea Gómez Grijalva, antropóloga maya k'iche', y Emma Delfina Chirix García, antropóloga maya kaqchikel, han repensado las concepciones que se tienen sobre el cuerpo y enfáticamente sobre el cuerpo de las mujeres. Gómez Grijalva (2018) resalta que el cuerpo de las mujeres indígenas es un territorio político donde converge historia, memoria y conocimiento, a la vez de que en sus cuerpos también habita la opresión, devaluación y explotación que han vivido tanto los pueblos indígenas como las mujeres que los conforman. Al hacer esta lectura del cuerpo en conjunto con las mujeres de su comunidad, Dorotea Gómez Grijalva construye el conocimiento más allá de los referentes epistémicos que le

ha dado la ciencia y se coloca, junto con las mujeres k'iches, como portadora de conocimientos.

Por su parte, Chirix García ha recuperado las experiencias de las mujeres pertenecientes a su pueblo con respecto al *tuj* (temazcal), subrayando que

a pesar del pensamiento biomédico occidental impuesto en la cultura maya, las mujeres kaqchikeles han sabido conservar un pie en la modernidad y otro en sus raíces histórico-culturales para mantener y legitimar creencias y prácticas culturales que les permiten reproducir el principio de cuidado de los cuerpos (2009, p. 149).

La autora también va haciendo un diálogo (lleno de tensiones) entre la ciencia social moderna y sus propias raíces kaqchikeles, utilizando el ámbito académico para posicionar otro modo de ver y entender los cuerpos humanos. En sus palabras identificamos cómo se resalta como sujeta con historia y potencia:

El cuerpo humano que hoy se menciona en los idiomas mayas está interrelacionado con la naturaleza y el cosmos, pero no ha sido asociado al territorio, porque el hacerlo implica ver al cuerpo como cuerpo político y al territorio como cuerpo de mujer, pues en las guerras y en el proceso de colonización, la última muestra de invasión ha sido la penetración o la violación sexual de las mujeres, en este caso de las mujeres indígenas (2009, p. 160).

Además, Chirix García enfatiza que desde la lengua kaqchikel se expresa de manera distinta la sexualidad, por lo que no solo hay que trabajar con otras categorías, sino con otros modos de ver el mundo, pues “[e]l lenguaje hablado por la comunidad kaqchikel prioriza la colectividad. Asimismo, comunica los saberes sólo si están asociados a la posibilidad de la experiencia” (2009, p. 149). Ante esto, reconoce que su labor científica es parte de “revelar la historia de la sexualidad, porque revelarla implica desnudar la historia y confrontar una realidad de sometimiento hacia los pueblos

indígenas por parte del Estado, la iniciativa privada y las ONG que trabajan con perspectiva folclórica y tutelar” (2009, p. 160).

Lo mismo ocurre con Delmar Méndez-Gómez (2023), maya tselal, quien habla sobre la colonialidad del género, del cuerpo y la afectividad, para adentrarse en el estudio del cuerpo entre jóvenes tseltales. Con su trabajo ha ido construyendo la categoría de “episteme corporal”, para referirse al proceso de reconocimiento del cuerpo, sus pliegues y marcas, lo cual no es una práctica cotidiana en la cultura tselal. Con este reconocimiento, el autor ha podido identificar que entidades como el *ch’ulel* (alma) son partes constitutivas del *bak’etal* (cuerpo humano), por lo que el crecimiento fisiológico del cuerpo está íntimamente relacionado con la madurez del pensamiento y los sentimientos.

En estas investigaciones encontramos una pertinencia histórica del conocimiento; es decir, son conocimientos que tienen la capacidad de dar cuenta de la especificidad de los fenómenos, ubicándolos en contextos complejos con relaciones múltiples y tiempos distintos (Zemelman, 2011). Hugo Zemelman describía lo anterior como todo un desafío, pues implicaba no limitarse a lo ya producido (sobre todo por el discurso dominante) y reconocer nuevas posibilidades para la construcción del conocimiento que revelaran lo impuesto por el poder hegemónico.

Jacinta Xón Riquiac (2013; 2018), maya k’iche’, ha cuestionado las fronteras metodológicas y epistemológicas que existen entre las ciencias sociales, los pueblos indígenas, sus conocimientos y modos de construirlos. En sus textos, propone ir más allá de los universalismos modernos y del método científico como el predominante en los círculos académicos. Ejemplifica que, desde las epistemologías endógenas, los conocimientos se producen en y para la colectividad, de manera intergeneracional, sin importar el grado académico; es un ejercicio donde las preguntas de investigación son negociadas de acuerdo con las problemáticas de los pueblos, por lo que la búsqueda es por el aprendizaje social y no por reconocimiento científico. Xón Riquiac señala y defiende

a los sujetos (los pueblos indígenas) que siempre han sido vistos como los “otros” para recordarnos que el mundo no es un campo homogéneo:

Defendemos, por lo tanto, la idea de que el mundo no está occidentalizado, ya que no es un campo homogéneo. Se trata, finalmente, de la reivindicación de los sujetos, para que ya no sean considerados nunca más como los “otros”, los sin historia, los de afuera, sino como sujetos autodefinidos al interior de una historia mundial que incluya múltiples historias y diversas epistemologías (2013, p. 141).

En Chiapas, específicamente desde los pueblos tseltales, María Patricia Pérez Moreno (2014; 2018, 2021a, 2021b) habla del *o'tanil* (corazón) como un *stalel* (modo de ser, pensar, hacer, sentir, vivir individual y colectivo). En sus trabajos, rescata que, entre los tseltales, el corazón está presente en todo lo que hacen y en todos los seres, pues de ahí brotan aspectos de la vida como los sueños, el cariño, las palabras, los sentimientos, los pensamientos, las emocionales, el gusto y el temperamento. Sostiene que la concepción de que todo tiene corazón significa que todo tiene vida: las montañas, la lluvia, las plantas, el maíz, el agua, la tierra, por lo que desde esa concepción y sabiduría del corazón se puede entender que

hay otras formas de vivir, actuar y sentir la vida, lo que nos rodea, el universo; decir que todo tiene vida nos lleva a relacionarnos con nuestro entorno de otra manera, más humana, que evita la violencia, la destrucción de la naturaleza y de la vida. Sobre todo, como todo lo que se vive-siente-piensa-hace-sueña-nace y se guarda en el corazón (Pérez Moreno, 2021a, p. 46).

Quien también ha trabajado al respecto del *stalel* y *o'tanil* es el tseltal Juan López Intzín. Comenta que sus trabajos parten de dos referentes cosmovisionales: el mundo tseltal y el mundo occidental-académico, para “hilvanar y veredear hacia una ‘bidireccionalidad intercultural’ que nos permita reconocer y aprender nuevos saberes” (2018, p. 183). Así, reivindica los conocimientos tseltales

acerca de que “todo tiene corazón”, por lo que menciona que, partiendo de esta idea, se podría reconocer que cada elemento tiene su grandeza: los humanos, los animales y las cosas tienen su “justa” dimensión; dicho reconocimiento puede encaminarnos a construir relaciones más justas entre hombres, mujeres, naturaleza, sociedad y Estado (López Intzín, 2018).

Desde el maya tsotsil, Margarita Martínez (2020) habla de una epistemología del “nosotros” y de una metodología “desde adentro”, remarcando la necesidad de anteponer una relación humana con las personas que se trabaja por sobre la aplicación de una metodología científicamente correcta. Identifica que en la investigación debe ser fundamental: 1) los diálogos con el mismo código lingüístico (tsotsil), 2) la reciprocidad entre investigadora-investigados y 3) el cumplimiento de los intereses colectivos. Para ella, su labor científica está inspirada por las relaciones de compadrazgo entre los mayas tsotsiles, las cuales están basadas en el compromiso y la formalidad.

A su vez, recupera el trabajo de otro compañero tsotsil que, como ella, se ha atrevido a cuestionar y plantear sus modos de construir conocimiento: Antolín Diezmo Ruiz (2012; 2016), quien habla del *vula'al* (visita) como una metodología que consiste en visitar y compartir con las personas de su comunidad alguna bebida como el refresco o el *pox* (bebida embriagante a base de maíz entre algunos pueblos mayas) y generar una conversación que puede darse alrededor del fogón. Al trabajar e innovar en el ámbito metodológico desde sus marcos culturales y no como un seguimiento incuestionable del método científico, permite comprender que su pensamiento no está limitado al procesamiento de información o la utilización de técnicas, mucho menos a ser un simple reflejo de las condiciones y discursos dominantes. Este posicionarse metodológicamente desde sus parámetros es algo que Cristóbal Pérez Tadeo, investigador maya chuj en Chiapas, ha intentado hacer en su formación:

Si bien el trabajo colectivo es la columna vertebral de esta metodología, es necesario remarcar que los principios de colectividad/comunidad, a la chuj, son esenciales para posteriores acuerdos y tareas. [...] Usar nuestra lengua materna nos facilitó la comprensión de nuestro tema de investigación, tener una actitud humilde y respetuosa fue nuestro camino para entrar a las comunidades (2019, pp. 34-35).

Las y los investigadores mayas están repensando la teoría y las prácticas científicas, renovando las metodologías, así como criticando y cuestionando el conocimiento. Todo esto ha implicado para ellos un trabajo no solo académico, es decir, su palabra y mirada científica no es producto de una mera formación educativa, sino, muy por el contrario, ha implicado el reto de no desvincularse de la vida de y en sus pueblos, pues de otra manera no sería posible todo a lo que nos hemos referido hasta el momento:

[S]e requiere caminar con la vida, con esta epistemología de lo cotidiano, que emerge desde las preocupaciones, desde las angustias y desde las interrogantes que brotan en la comunidad para despertar la lengua y produce un incendio de la palabra como un proceso, nada devora tanto como el horizonte, todo cabe en lo posible, debe de haber una nebulosa aspiración y colocar una mirada, una forma de nombrar la realidad y de vivenciar la vida que encierra una utopía, una manera es pensar desde el corazón como horizonte abierto, para invocar las palabras hay que responsabilizarse con los pueblos y no únicamente ser sabedor, ¿de qué da cuenta la lengua que expresamos de manera cotidiana? Da cuenta de la vida, de los sueños y del corazón (Bolom Pale, 2020, p. 32).

Con las palabras de Manuel Bolom Pale, investigador maya tsotsil, queremos apuntalar que lo que hasta aquí hemos concretizado es producto de un esfuerzo que lleva de por medio las preocupaciones y los dolores de los pueblos que han sido explotados y negados por el sistema, pero también es un conocimiento que se construye desde los sueños y las aspiraciones colectivas. De modo que este

investigador también enmarca la utopía en sus reflexiones, pues reconoce en esta su potencia, que será develada una vez que se camine la vida con los pueblos y no por sobre ellos. Esto es parte de una “epistemología de lo cotidiano” a la que hace referencia Bolom Pale y con la que podemos decir que el trabajo de las y los investigadores mayas constata aquello que Zemelman planteaba sobre los rompimientos epistemológicos, debido a que

las conexiones conceptuales con la realidad no siempre pueden ser resueltas satisfactoriamente en el marco de la relación hipótesis-explicación; muchas veces se requiere pasar a modos de conexión con lo real que sean abiertos a contenidos posibles que no son necesariamente teorías, sino captaciones racionales que sirven de base a conocimientos y praxis posibles (2012a, p. 99).

Hasta ahora hemos hablado de manera particular de varias y varios investigadores mayas; sin embargo, consideramos que su hacer es parte de una lucha que refleja la existencia de una subjetividad y voluntades colectivas. En este sentido, a continuación, esbozamos a qué se refería Zemelman con esto y, para cerrar, damos cuenta de las invitaciones que los sujetos pertenecientes a la cultura maya están haciendo a sus colegas académicos y de los pueblos para unificarse y seguir construyendo un proyecto en conjunto.

Subjetividades y voluntades colectivas

Partimos del tema de la subjetividad porque para Zemelman (1997) era fundamental al ser constituyente de sentidos de futuro, del movimiento de la realidad, pero a su vez la subjetividad es también constituida por estos movimientos. Es en la subjetividad donde se conjugan las dimensiones micro- y macrosociales de forma dialéctica, y se ve concretada tanto en las situaciones cotidianas de los sujetos como en la relación de su memoria-utopía (Zemelman, 2010). Al direccionar su mirada en esto último, comprende al “[m]undo constituido por dos génesis de necesidades: la memoria

(tradicción, inercia), y, de otra parte, las visiones de futuro, la utopía de algo. El punto de tensión entre estas dos grandes polaridades delimita el primer ámbito de las posibles necesidades” (Zemelman, 2010, pp. 358-359).

La memoria, la experiencia y la utopía conforman un núcleo constituyente de la subjetividad, el cual articula los ejes temporales y planos espaciales que dan sentido, contenido y dirección potencial a los sujetos sociales (Zemelman, 1997). Con este núcleo constituyente, “la conciencia pretende ir más allá de lo organizado, permite superar la diferencia entre existencia y significado, entre hecho y saber, transformando la subjetividad en un nuevo horizonte de realidad posible de convertirse en contenido de nuevas experiencias” (Zemelman, 2012b, p. 168). Esta subjetividad que es constituida por la memoria, utopía y experiencia, que trasciende lo dado y se coloca como horizonte que forja al sujeto, podemos decir que es potencialidad en el sujeto que es constructor de conocimiento cuando

[l]a realidad no solamente es un objeto de conocimiento, sino que también es un contenido de conciencia, gestador de ámbitos de sentido. El conocimiento, entonces, se transforma en conciencia por medio de la intencionalidad de las prácticas que el sujeto constituye en su experiencia. Por consiguiente, la historicidad del sujeto y del conocimiento residen en la posibilidad de reconocer potencialidades en la realidad, pero también en la capacidad de transformarlas en objetividad factible de ser vivida (Zemelman, 2012b, p. 64).

Para esto, el autor alude a la necesidad de “recuperar la esperanza en su función forjadora de la subjetividad, *lo cual parece* apuntalar hacia una ruptura fundamental en la cultura científico-social” (2011, p. 27). A la par, hay que comprender al “sujeto en proceso, portador de conciencia, y agrupamientos no reducidos al determinismo económico” (Zemelman, 2006, p. 14), solo así podremos rescatar su potencialidad:

[L]a potencialidad de una subjetividad colectiva con distintas formas de expresión organizativas, con diversas maneras de expresión en sus prácticas sociales, con diferentes duraciones temporales (y éstas pueden ser coyunturales o de mayor alcance). Esa es, pues, la potencialidad en el interior de los condicionamientos históricos; es el análisis de la potencialidad (para que se comprenda mejor) en el encuadre político partidista y no partidista, y abierto, por tanto, a otros encuadres posibles, como podrían serlo otras tantas formas de expresión de los actores, vale decir, de los movimientos sociales (Zemelman, 2006, p. 26).

Aunque la cita anterior hace énfasis en los movimientos sociales y en los partidos políticos, lo que proponemos aquí es enfocarnos en las y los investigadores mayas como subjetividades con potencialidad. Poner la atención en esto permite comprender que lo expresado hasta ahora en sus investigaciones, escritos y posturas es la manifestación de un proyecto social en función de un horizonte de sentido (Zemelman, 1997) que interpela para la construcción del conocimiento más allá del discurso dominante, incorporando la utopía como función epistémica y renovando así el campo de las ciencias sociales y humanas, permitiéndonos hablar y visibilizar la utopía en el conocimiento.

Lo dicho hasta ahora sobre la subjetividad cobra mayor importancia cuando la relacionamos como constituyente de proyectos sociales; es una dimensión de los sujetos sociales que llega a configurar voluntades colectivas. Para Zemelman, las voluntades colectivas son la expresión de que la realidad es producida por un conjunto de prácticas de varios sujetos que se corresponden con la idea de construcción de fines colectivos (1989), y las define como:

[A]rticulación de prácticas en función de una finalidad que se comparte en el largo tiempo, la cual puede impulsarse mediante la presencia de un liderazgo, por la definición de una identidad cultural, o a partir del interés surgido de una situación compartida en el plano de la estructura productiva (Zemelman, 1989, p. 42).

Además, la voluntad colectiva se caracteriza por estar basada en la relación memoria-utopía, es decir, en una unión del pasado como recuerdo y de los sueños, deseos y esperanzas individuales y colectivas; una voluntad colectiva producto de una subjetividad y de un momento histórico “donde el pasado reclama un futuro; así como éste encuentra sus raíces en la vida de los pueblos y no en la simple normatividad de los discursos” (Zemelman, 2005, p. 25). Ejemplo de esto último es Genner Llanes-Ortiz, antropólogo maya de Yucatán, quien en sus reflexiones habla de la necesidad de una discusión epistémica en América Latina, repensando los ángulos desde los que se piensa la sociedad y las bases de la visión histórica con la que se cuenta.

En su texto “La academia como territorio: reflexiones sobre epistemologías indígenas e investigación”, interpela a la investigación nombrándola una “milpa” donde los pueblos indígenas pueden y deben aportar “al debate y la reflexión conjunta sobre lo que se conoce y cómo, sobre lo que se enseña y de qué forma, y sobre los beneficios del conocimiento y para quiénes resulta más provechoso” (2020, p. 217). Asimismo, habla de seguir fortaleciendo el quehacer académico de las y los investigadores indígenas que están respondiendo a las preocupaciones de sus pueblos, por lo que es nodal “renovar, inventar, habitar el futuro ancestral”; con esto se refiere a que hay que “abrazar las epistemologías indígenas y proyectarlas hacia nuevos futuros ancestrales. De volver a los orígenes de un horizonte donde nuestros pueblos y nuestras maneras de ser y estar sean reconocidas de nuevo como viables” (2020, p. 217).

Consideramos que en su libro *Rupturas profundas en el ser del maya actual de Chiapas* el doctor maya tsotsil Roberto Pérez también ejemplifica aquello a lo que Zemelman se refería cuando hablaba de una articulación entre memoria y futuro basada en las raíces de la vida de los pueblos y no en los discursos. En este sentido, Roberto Pérez comprende la academia como un nuevo espacio simbólico para los integrantes de los pueblos mayas con

posibilidades de ser un lugar “de discusión, de reflexión, un espacio de identidad y de manifestación de nuestra manera de ser sin necesidad de pedir permiso” (2021, p. 105); para esto se requiere de consenso y negociación entre las nuevas generaciones formadas como investigadores mayas y las autoridades, los comisarios ejidales y los agentes municipales, pues solo así se construirá el conocimiento desde otro lugar al hegemónico, de acuerdo con el pensamiento y la palabra de los pueblos, sin ostentar el poder ni la intelectualidad.

Las palabras de Llanes-Ortiz (2020) acerca de una reflexión conjunta por parte de las y los investigadores de los pueblos y con ello contribuir a la academia como milpa, así como las de Roberto Pérez (2021) en torno a ver la academia como un espacio de discusión y de identidad maya, donde además se debata con la gente de sus comunidades sobre el conocimiento construido, permiten ir vislumbrando esta voluntad colectiva de la que hablaba Zemelman (1989) y de la que señalaba que muchas veces los sujetos no son conscientes. En conjunto con autoras como Aura Cumes Simón, Gladys Tzul Tzul, María Patricia Pérez Moreno y Manuel Bolom Pale, a quienes ya hemos referido, van enmarcando la necesidad de unirse como investigadores de los pueblos para reflexionar y debatir ideas, así como para apropiarse de un espacio antes negado.

En este sentido, aunque Zemelman orientó su análisis de los sujetos y su voluntad colectiva en el marco de las relaciones de producción, lo que aquí estamos intentando hacer es comprender que, a partir de una identidad cultural común presente en el campo académico, donde los sujetos también buscan colocar sus necesidades, convicciones y problemáticas, se podría hablar de una voluntad colectiva maya en el conocimiento. Dicha voluntad, desde nuestra perspectiva, está en construcción, pero se refleja la potencialidad en sujetos como Margarita Martínez, quien insiste en que la transformación académica y mirada disruptiva desde los pueblos indígenas a las ciencias sociales tiene que ser un trabajo

colectivo donde se practique la reciprocidad y “no caer en el extractivismo intelectual, cognitivo o epistémico” (2020, p. 33).

Quisiéramos cerrar este apartado y ensayo con las palabras de la autora, quien alienta a llevar la academia a la práctica comuna. En sus palabras, ahí radica la fuerza para construir voluntades colectivas a partir de un conjunto de subjetividades constituidas y constituyentes que ya están haciendo un conocimiento distinto, que rompe con los discursos dominantes y que contiene la utopía e interculturalidad como herramientas para la construcción de un conocimiento científico con ámbitos de sentido:

No obstante, exhorto a las compañeras y compañeros investigadores pertenecientes a las diferentes comunidades lingüísticas, a que *sk'an jtsatsubstastik ko'ontontik* “reforcemos nuestros corazones”, para que los logros académicos alcanzados se conviertan en herramientas de lucha en y con nuestros pueblos para la defensa de la lengua, las prácticas culturales, el territorio, la naturaleza y modos de vida que tanto preservaron nuestros ancestros y las bibliotecas andantes que son nuestras abuelas y abuelos (2020, p. 33).

Reflexiones finales

La formulación de este ensayo, que ha comenzado por exponer algunas de las concepciones que Zemelman tenía en torno a la utopía, al conocimiento, al discurso dominante, a la cultura y a la interculturalidad, para finalmente exponer las palabras y aportes de investigadores mayas en la academia, consideramos que era necesaria para plantear cabalmente la pertinencia de comprender a estos sujetos como epistémicos, constructores de conocimientos potenciales. Palabras en sus posicionamientos como lucha, defensa, disputa y liberación nos reflejan que pese a ser minimizados por el poder hegemónico, están construyéndose y construyendo conocimientos desde sus circunstancias históricas, económicas,

políticas, culturales y sociales, así como desde la formación académica que han tenido y recuperando los conocimientos de sus pueblos.

Al establecer un nexo entre la utopía, el conocimiento y la interculturalidad como herramientas para combatir el discurso dominante y la ausencia de sentido, podemos resaltar que la labor de investigadores mayas en el contexto actual nos deja vislumbrar que las ciencias sociales están abriéndose a nuevos esquemas teóricos, metodológicos y epistemológicos, así como a una inclusión crítica y no simulada de personas de pueblos indígenas (incluyendo también a otras comunidades como las afrodescendientes y LGBTI+ por ejemplo). Lo anterior resulta esperanzador para quienes conformamos el espacio académico, pero también nos convoca a trabajar a favor de esta apertura y a ser sujetos transformadores, potenciales, constituyentes y constituidos de conocimientos con sentidos posibles.

Habría que seguir reflexionando sobre las tensiones que estas personas académicas mayas viven en el ámbito científico social, pues, aunque hablamos de apertura, hay que tener siempre presente que las luchas emprendidas están lejos de ser armónicas y, por el contrario, están cargadas de relaciones de poder. Por ello, concordamos con Zemelman cuando hablaba de los diálogos interculturales como una forma concreta de debatir los conocimientos y los conceptos; apelamos a seguir trabajando en espacios que den cabida a estos y sobre todo a promulgar ambientes donde investigadores mayas puedan ir encontrándose, reconociéndose y trabajando a favor de sus pueblos, como cada cual lo anticipa en sus textos.

Finalmente, quisiéramos señalar que la recuperación de sus trabajos es también una apuesta por comprender el mundo y la vida más allá de la racionalidad occidental y de sus marcos, es poner los aportes de estas y estos investigadores como alternativas para redireccionar nuestras sociedades, es construir futuros que no respondan a las necesidades de un sistema capitalista, colonial

y patriarcal. En esto último es donde está lo nodal, lo sustancial de poner la mirada en las comunidades mayas como potenciales; lo que implica estar de acuerdo con Zemelman en que la tarea está en ver América Latina desde sus distintos sujetos para construir realidades distintas.

Bibliografía

Ba Tiul, Máximo (2011). Siwan tinamit: mayas y participación política. Hacia el Oxlajuj B'aqtun. *Espacios Políticos*, (5), 81-92. <http://biblio3.url.edu.gt/Revistas/EspPol/EP-A4-5.pdf>

Benjamin, Walter (1973). *Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus.

Bloch, Ernst (1954). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.

Bolom Pale, Manuel (2020). Las grutas del pensar tsotsil. En Jaime Montes y Víctor del Carmen (Coords.), *Palabra florida. Aproximación a la filosofía y los conocimientos desde los pueblos originarios*. Chiapas: CRESUR/La Serena: Universidad de la Serena.

Castro, Nazaret (3 de abril de 2020). Gladys Tzul Tzul: "Las mujeres indígenas reivindicamos una larga memoria de lucha por la tierra" [entrevista]. *Revista Amazonas*. <https://www.revistaamazonas.com/2020/04/03/gladys-tzul-tzul-las-mujeres-indigenas-reivindicamos-una-larga-memoria-de-lucha-por-la-tierra/>

Chi Canul, Hilario (2017). T'aan: más que lengua, más que palabra. *Lenguas y literaturas indoamericanas*, 18(1), 1-12. <https://revistas.ufro.cl/ojs/index.php/indoamericana/article/view/787>

Chirix García, Emma Delfina (2009). Los cuerpos y las mujeres kaqchikeles. *Desacatos*, (30), 149-160. <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/417/292>

Cumes Simón, Aura Estela (2018). La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo. En Xochitl Leyva et al. (Eds.), *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (pp. 135-158). Chiapas: Cooperativa Editorial RETOS/Taller Editorial La Casa del Mago/CLACSO. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20180515042742/Practicas_Otras_1.pdf

Diezmo Ruiz, Antolín (2012). *Ko'ntontik desde la mirada de un jchanvun bats'i vinik de Chamula* [Tesis de maestría]. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Diezmo Ruiz, Antolín (2016). El vula'al, un camino de hacer investigación en K'u yelan jelem xch'iel stalel bats'i vinik antsetik: sjol yo'onton ach' jch'ieletik. En Gonzalo Cóporo Quintana (coord.), *Trascendencia de la identidad tsotsil: miradas de una nueva generación* (pp. 51-100). Ciudad de México: CONECULTA/CELALI.

Gómez Grijalva, Dorotea (2018). *Mi cuerpo es un territorio político*. Bucaramanga: Derrames editora.

Gómez Grijalva, Francisca (2020). Las universidades: reproductoras y acumuladoras de violencia epistémica patriarcal/moderna/colonial. En Ana Silvia Monzón (Comp.), *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (pp. 707-714). Buenos Aires: CLACSO.

Gómez-Méndez, Delmar (2023). Jbak'etaltik: nociones del cuerpo entre los jóvenes tseltales. *Narrativas antropológicas*, 4(7), 7-20. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/narrativasantropologicas/article/view/18734/20078>

López Intzín, Juan (2018). Ich'el-ta-muk': la trama en la construcción del Lekil-kuxlejal. Hacia una hermenéusis intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tseltal. En Xochitl Leyva et al. (Eds.), *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (pp. 181-198). Chiapas: Cooperativa Editorial RETOS/Taller Editorial La Casa del Mago/CLACSO. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20180515042742/Practicas_Otras_1.pdf

Llanes-Ortiz, Genner (2020). La academia como territorio: reflexiones sobre epistemologías indígenas e investigación. *CUHSO*, 30(1), 203-220. DOI 10.7770/2452-610X.2020.CUHSO.01.A12

Martínez, Margarita (2020). Sk'an jtsatsubastik ko'ontontik: Diálogos, retos y complejidades de ser una investigadora tsotsil. *Language Documentation & Conservation Special Publication*, (22), 15-35. <https://scholarspace.manoa.hawaii.edu/items/6e94293b-2b9a-4a90-8f35-3386fcd3c934>

Montiel, Adrián (25 de agosto de 2023). Fidencio Briseño Chel y la cosmopercepción de la lengua maya. *Universidad de Guadalajara*. <https://www.udg.mx/es/noticia/fidencio-briseno-chel-y-la-cosmopercepcion-de-la-lengua-maya>

Pérez, Cristóbal (2019). *La territorialidad como conocimiento cultural: indicios de reterritorialización del pueblo maya chuj en México* [Tesis de maestría]. Universidad Autónoma de Chiapas.

Pérez, Roberto (2021). *Rupturas profundas en el ser del maya actual de Chiapas*. Chiapas: Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa.

Pérez Moreno, María Patricia (2007). *Lohil K'in: Conflictos étnicos y luchas actuales en Bachajón, Chiapas* [Tesis de licenciatura]. Universidad Autónoma de Chiapas.

Pérez Moreno, María Patricia (2014). *Corazón. Una forma de ser-estar-hacer-sentir-pensar de los tseltaletik de Bachajón, Chiapas, México*. Quito: Abya Yala.

Pérez Moreno, María Patricia (2018). O'tanil. Stalel tseltaletik. Una apuesta por un conocimiento propio desde los pueblos originarios. En Xochitl Leyva et al. (Eds.), *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (pp. 429-450). Chiapas: Cooperativa Editorial RETOS/Taller Editorial La Casa del Mago/CLACSO. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20180515042742/Practicas_Otras_1.pdf

Pérez Moreno, María Patricia (2021a). "Antsat": *yutsinel antsetik ta jtalel jkayineltik sok jbatsil koptik tselal. Bachajón, Chiapas, México*/"Eres mujer": *violencias hacia las mujeres en nuestras formas de sentir-pensar-decir-vivir-hablar tselal. Bachajón, Chiapas, México* [Tesis de doctorado]. Universidad Nacional Autónoma de México.

Pérez Moreno, María Patricia (2021b). El bats'il K'op tselal frente al proceso colonial. *Revista de la Universidad de México*, (871), 73-80. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/f0fb3922-96f3-40ec-87fb-10305b044975/el-bats'il-k'op-tselal-frente-al-proceso-colonial>

Quijano, Anibal (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20. <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>

Quijano, Anibal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latinoamericanas* (pp. 122-151). Buenos Aires: CLACSO.

Serrano, Ruth (2014). Xíimbalil tu Paach k'íin. Caminar detrás del tiempo. *ÍSTMICA*, (17), 157-159.

Tzul Tzul, Gladys (2015a). ¿Cómo construyen crítica las comunidades indígenas? Un acercamiento a las formas de la exclusión epistémica. *Lasaweb*, XLVI(1), 12-13. <https://forum.lasaweb.org/files/vol46-issue1/Debates-5.pdf>

Tzul Tzul, Gladys (2015b). Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida. *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios*, (1), 127-140. <http://www.catedrain-terculturalidad.cucsh.udg.mx/sites/default/files/sgcitzul.pdf>

Velásquez Nimatuj, Irma Alicia (2019). “*La justicia nunca estuvo de nuestro lado*”. *Peritaje cultural sobre conflicto armado y violencia sexual en el caso Sepur Zarco, Guatemala*. País Vasco: Universidad del País Vasco/Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional.

Xón Riquiac, María Jacinta (2013). La revitalización de las epistemologías endógenas como proceso de reivindicación política de los pueblos indígenas. *Ciencias*, (111-112), 132-141. <https://www.revistacienciasunam.com/es/161-revistas/revista-ciencias-111-112/1404-la-revitalizaci%C3%B3n-de-las-epistemolog%C3%ADas-end%C3%B3genas-como-proceso-de-reivindicaci%C3%B3n-pol%C3%ADtica-de-los-pueblos-ind%C3%ADgenas.html>

Xón Riquiac, María Jacinta (2018). La lejanía de la frontera metodológica... En Claudia Dary et al. (Comps.), *Pensar Guatemala desde la resistencia. El neoliberalismo enfrentado* (pp. 305-324). Guatemala: F&G Editores/Prensa Comunitaria.

Zemelman, Hugo (1989). *De la historia a la política, la experiencia de América Latina*. Madrid: Siglo XXI.

Zemelman, Hugo (Coord.) (1990). Introducción. En *Cultura y política en América Latina* (pp. 16-22). Ciudad de México: Siglo XXI.

Zemelman, Hugo (1997). Sujetos y subjetividad en la construcción metodológica. En Hugo Zemelman y Emma León (Coords.), *Subjetividad: umbrales del pensamiento social* (pp. 21-35). Barcelona: Ánthropos/ Morelos: UNAM.

Zemelman, Hugo (1998). *Utopía*. Ciudad de México: UNAM.

Zemelman, Hugo (2001). Pensamiento, política y cultura en Latinoamérica. En Hugo Zemelman y Marcela Gómez (Coords.), *Pensamiento, política y cultura en América Latina* (pp. 15-34). Morelos: UNAM.

Zemelman, Hugo (2005). *Voluntad de conocer: El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Barcelona: Ánthropos.

Zemelman, Hugo (2006). Pensar la sociedad y a los sujetos sociales. *Revista Colombiana de Educación*, (50), 14-33. <https://revistas.pedagogica.edu.co/index.php/RCE/article/view/7738>

Zemelman, Hugo (2007). En diálogo epistémico con Hugo Zemelman. En Hugo Zemelman y Estela Quintar (Cols.), *Conversaciones acerca de Interculturalidad y Conocimiento* (pp. 24-32). Ciudad de México: Instituto Politécnico Nacional e Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina.

Zemelman, Hugo (2010). Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible. *Polis*, 9(27), 355-366. <https://journals.openedition.org/polis/943>

Zemelman, Hugo (2011). *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Zemelman, Hugo (2012a). *Los horizontes de la razón. Uso crítico de la teoría. I. Dialéctica y apropiación del presente*. Barcelona: Ánthropos.

Zemelman, Hugo (2012b). *Los horizontes de la razón. Uso crítico de la teoría. II. Historia y necesidad de utopía*. Barcelona: Ánthropos.

Zemelman, Hugo y Quintar, Estela (Cols.) (2007). *Conversaciones acerca de interculturalidad y conocimiento*. Ciudad de México: Instituto Politécnico Nacional e Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina.

En los salares y los caminos

Ser circunstancias y voluntad de futuro

Patricia Elizabeth Scarponetti y Elena Castañeda Jiménez

Exigencia de la propuesta zemelmaniana

La selección de los eventos incluidos en este ensayo, así como la organización subjetiva e intelectual del trabajo responden a nuestra lógica interpretativa y argumentativa, historizadamente situada. Se parte de la implicancia en relación con la vida, en construcción permanente con las circunstancias que nos rodean.

Guarda como exigencia metodológica el necesario distanciamiento crítico y dialéctico que se concreta en una postura racional deliberada. Como en distintas oportunidades señalara Zemelman, implica pensar razonando no como un *acto ocurrente de inspiración* o posicionamiento ideológico, sino tratando de colocarse subjetiva y éticamente; para entender primero cuáles son nuestras determinaciones, *darse cuenta* por qué elegimos lo que elegimos, en la búsqueda de que el análisis realizado coopere desde saberes solidarios para una mayor comprensión colectiva y política.

De la propuesta zemelmaniana se desprende como una condición necesaria para construir conocimiento asumir la exigencia

del movimiento como forma de razonamiento; movimiento y temporalidades de los múltiples sujetos y acontecimientos que en este ensayo buscamos desplegar en términos de las temporalidades de la coyuntura.

Asumir una postura que permita recuperar como razonamiento el dinamismo de la realidad supone un desafío, que hemos aceptado, al adoptar como perspectiva de análisis las categorías epistémicas de la propuesta del Presente Potencial, subrayadamente, totalidad e historicidad.

En tal sentido, asumimos que enunciar la totalidad supone una óptica epistemológica que permite recortar *campos de observación de la realidad* y reconocer la articulación que los hechos asumen en su específica significación. Por esto volvemos a repetir que la totalidad no implica todos los hechos, sino más bien el señalamiento de sus articulaciones variables en el tiempo social.

Esta postura nos ha permitido movernos de un extremo a otro de América Latina, para articular eventos aparentemente desconectados con la finalidad de recuperar las lógicas del movimiento de lo real. Es un intento de dar cuenta de la coyuntura, que no es sino *el acotamiento de la realidad histórica desde la exigencia del tiempo humano, desde su propia historicidad*.

Así, la categoría de “historicidad” nos permite reconocer dos dimensiones relacionadas: una refiere a las implicancias lógico-metodológicas de los procesos de investigación y análisis de nuestras realidades, mientras que la otra debe ser capaz de incorporar el devenir desde una óptica de múltiples posibilidades de concreción (Zemelman, 2019, p. 275). Desde tal ángulo de observación –una comprensión distinta de la complejidad del presente– no pueden estar ausentes *los sujetos sociales*, que con y desde sus propias perspectivas construyen realidades.

Un análisis de la situación de dos regiones de Latinoamérica, desde la lógica de la totalidad, en articulación con la categoría de “historicidad”, permite otra lectura de la realidad. Ahora bien, si podemos ver su realidad develada, ¿qué implicaciones tiene para

quien observa ver lo que ve? ¿Qué quiere hacer con el análisis? ¿Cómo enfrentar lo que se ha encontrado en el plano de la construcción de pensamiento para entender el presente?

De modo tal que un acto de pensamiento no significa perdernos en la contingencia de lo anecdótico, sino que se trata de entender el presente problematizado.

Este es el marco de nuestro desafío.

Introducción

La comprensión de los fenómenos históricos, *migración* y *extractivismo*, núcleo del presente ensayo, demanda un ejercicio de pensamiento capaz de recuperar para el análisis realidades no evidentes, espacios no visibilizados, traer la diversidad de los sujetos que los conforman; demanda pues colocarse en la perspectiva de la totalidad, indispensable para no quedar atrapados en lo fragmentario, y articular dimensiones diversas. Por ello es igualmente sustantiva la lectura de la realidad histórica en perspectiva de historicidad.

En esta perspectiva, encontramos relevante incorporar información referida a la Guerra Fría en América Latina y la Doctrina de Seguridad Nacional; asimismo, a la llamada Crisis de la deuda latinoamericana –década 1980– o década perdida,¹ período en el que los países de la región sufrieron condiciones extraordinariamente adversas producto de las políticas y decisiones de organismos financieros internacionales (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial y Banco Interamericano de Desarrollo) dictadas a los gobiernos de los países deudores –que se tradujeron en ajustes económicos desfavorables para las poblaciones latinoamericanas,

¹ El entonces secretario ejecutivo de la CEPAL, Norberto González (1985 a 1987), acuñó el concepto de “década perdida” para referir a los años ochenta del siglo pasado, cuando el ingreso *per capita* cayó dramáticamente a nivel regional con las consecuentes afectaciones económicas y sociales.

pues incidieron negativamente en el desarrollo económico y social de dichos países, entonces y hasta el día de hoy–.

Es desde esta lectura histórica de la realidad que traemos nuevamente a la reflexión ciertos eventos en las diversas temporalidades de la coyuntura.

De la llamada Guerra Fría² y la Doctrina de Seguridad Nacional

La referencia a la Guerra Fría para pensar temas actuales en América Latina radica en tener presente la existencia de un telón de fondo que contribuye a comprender similitudes, diferencias y articulaciones entre procesos y eventos históricos que en un primer momento podrían parecer inconexos, todo ello sin soslayar la variedad sociocultural e histórica de este continente.

Tan importante como hacer referencia a la llamada Guerra Fría es hablar de la Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN).³ Las razones políticas e ideológicas en la que se sustenta tal Doctrina responden a la urgencia de los Estados Unidos de establecer una alerta permanente para aniquilar cualquier expresión social o brote ideológico interpretado como emparentado con la Unión Soviética. Se trataba de erradicar el comunismo de la región.

² No hay acuerdo entre los historiadores de la fecha de su inicio, para algunos empieza inmediatamente después de finalizar la Segunda Guerra Mundial, su fin se data en noviembre de 1989 con la destrucción del muro de Berlín o diciembre de 1991 con la declaración de extinción de la Unión Soviética.

³ Véase Sala, 2022. Esta autora analiza sistemáticamente la literatura sobre la DSN e identifica dos corrientes, “clásica” y “crítica”. “La primera concibe a la DSN como un corpus de ideas originadas en el exterior –principalmente Estados Unidos– que fue absorbida por las fuerzas armadas latinoamericanas. La segunda se sitúa de manera crítica a la anterior, niega la sistematicidad de la DSN y su penetración homogénea en la región; enfatiza en los diferentes orígenes y temporalidades de sus componentes, y en los procesos internos que la habilitaron. Afirma que las diferencias entre ambas derivan de su forma de concebir la Guerra Fría, las determinaciones que ésta supone y el vínculo centro-periferia, y que las mismas se comprenden al situar las respectivas corrientes en el campo intelectual latinoamericano en el que emergen” (p. 1).

Fueron las élites económicas locales, terratenientes, industriales e iglesia católica conservadora quienes a nivel local abrazaron la causa estadounidense que condujo a la conformación de los Estados terroristas en América Latina, sembradores de violencia y exterminio mediante la desaparición forzada y masacre de los pueblos por décadas. Claro y triste ejemplo de esta afirmación son las guerras –en realidad, terrorismo de Estado– en El Salvador, Guatemala y en algunos países del Cono Sur en particular.

Es imposible soslayar las realidades de injusticia y exclusión que provocaron el malestar y la profunda indignación social en algunos países de América Latina; en muchos casos, derivaron en movimientos sociales, los que Washington y las élites locales etiquetaron como comunismo y obraron en consecuencia de esa interpretación, soslayando deliberadamente la demanda sufrida de justicia social de grandes segmentos de oprimidos, urbanos y rurales, que resultaron perseguidos y aniquilados por esos regímenes.

Si bien puede datarse el principio y fin de la llamada Guerra Fría, las representaciones y las prácticas derivadas de ese largo período, sin dudarle, siguen vigentes. La continuidad de sus estrategias se reacomoda con la guerra *contra el terrorismo* que el gendarme estadounidense declara después de los acontecimientos del 11S en EE. UU (Rodríguez Rejas, 2007). Y esa cuestión que sucede allá lejos, geopolíticamente situada, implica sin embargo reactualizaciones pertinaces de leyes que se han usado indistintamente en procesos contra los señores del narcotráfico, con los pueblos mapuches en el sur de Chile⁴ o en la nueva mega cárcel en El Salvador, nombrada como “Centro de Confinamiento del Terrorismo”.

⁴ Un caso emblemático de larga data es el conflicto mapuche, cuyas dimensiones histórico-culturales afectan el sur de Chile y las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut en Argentina, en donde se siguen acorralando y cercenando los derechos de ese pueblo como en los dos siglos anteriores. El Estado chileno apeló en su política de persecución y penalización a la aplicación de la ley de Seguridad Interior del Estado y con posterioridad aplicó la ley antiterrorista a dirigentes mapuches. Salvador Millaleo Hernández (2021) referencia dichas luchas como conflictos en torno a derechos para obtener devolución de tierras, a la construcción de obras viales y

La década perdida

El término aludido en el subtítulo, empleado para describir las crisis económicas sufridas en América Latina durante la década de 1980 (y que para algunos países continuaron hasta bien entrada la década siguiente) refiere a las crisis de deudas externas impagables al FMI, a partir de las cuales supieron acumular grandes déficits fiscales países como México en 1982 y Argentina en 1985, con las consecuentes volatilidades inflacionarias en el tipo de cambio fijo.⁵

Como de algún modo es sabido, el agotamiento del modelo vigente durante el período 1933-1980, conocido como “industrialización mediante la sustitución de importaciones” (ISI), promulgó las bases para emprender las reformas estructurales necesarias que permitiesen cambiar el rumbo económico de América Latina. Al tiempo que se delineaba este giro económico en la región entre 1982 y 1990, una quincena de países logró realizar la transición política desde la dictadura a la democracia, adoptando una gran mayoría la “economía de mercado” como modelo económico (Casilda Véjar, 2004, p. 19). Lo cual supuso la imposición de una serie de condicionamientos políticos, cambios regulatorios soberanos-legislaciones y reformas en la administración de justicia. Más allá de especificidades y particularidades de cada país, menos en Cuba, Venezuela y Bolivia, primó de uno u otro modo el principio del mercado por sobre las regulaciones jurídicas nacionales.

proyectos de infraestructura energética (represas Pangué y Ralco en el río Bío-Bío), lo que se suma a las luchas con las empresas forestales y la posterior situación de mapuches privados de libertad. El autor registra que, “[a] mediados de 2010, más de 50 personas mapuches habían sido procesadas por la ley antiterrorista (Human Rights Watch, 2011)” (p. 6).

⁵ Los costos sociales de la “década perdida” fueron cuantiosos. De acuerdo con las estimaciones de la CEPAL, la incidencia de la pobreza aumentó marcadamente entre 1980 y 1990, del 40,5 % al 48,3 % de la población. América Latina solo retornaría a los niveles de pobreza de 1980 en 2004, por lo cual en este campo hubo no una década, sino un cuarto de siglo perdido (Ocampo, 2014, p. 45).

La historia señalada del FMI, en consonancia con el BM y el BID, marcó la presencia de estos organismos en una supraestatalidad condicionante en la mayoría de los países de la región. De manera simultánea en algunos casos, inmediatamente después en otros, siguieron nuevos ordenamientos jurídicos desde la lógica global. Todo ello sucedía en la década en que llegaba a su fin la Guerra Fría y en la siguiente.

Sí se presume, como tantos de nosotros hemos manifestado, que estábamos *en el tiempo de los derechos*, dada la amplificación que se constata si volvemos la mirada hacia el pasado. Sin embargo, después de un *impasse* temporal y con este nuevo marco regulatorio internacional, en este presente epocal estamos en el tiempo de las violencias, de mayor intolerancia de los derechos de los otros. Todo lo cual devela el poder del derecho, sus legislaciones nacionales e internacionales y sus administraciones frente a otros poderes como el geopolítico-económico. En efecto, se constata más su violación que su cumplimiento, el que a veces sucede demasiado lento y, por tanto, tarde. Su debilidad es observada cuando se presentan conflictos que deben dirimirse en los distintos niveles de las administraciones de justicia enarbolando el prestigio de constituciones, tratados y tribunales internacionales, firmados para trascender las brutalidades antidemocráticas al interior de los países en las mismas décadas que las políticas de intervención estadounidense.

En los años noventa, la retórica del sistema internacional dio un vuelco frente a las presiones de las luchas indígenas por el reconocimiento de sus derechos. Así, suelen marcar los investigadores de ese campo sucesivas temporalidades en las cuales se llegó a los tratados y a los cambios constitucionales señeros de dichas recepciones en el continente.⁶ En esta nueva constitucionalidad liberal

⁶ Sugerido por Martínez Espinoza (2015), entre otros autores, al afirmar: “Como resultado de este régimen internacional, se ha edificado un marco jurídico normativo internacional de derechos de los pueblos indígenas que tiene como sus fuentes formales al Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional

se asumió en sus propuestas dejar atrás la *monoetnicidad* de la homogeneidad fundante bajo el mito de nación-Estado. Como señalara Martínez Espinoza (2015), la brecha de implementación entre lo aprobado como derechos y su aplicación se expande por los países del continente. Asimismo, apuntaba este autor, entre otros, que este reconocimiento se erguía sobre el respeto a los pueblos indígenas como sujeto de derecho colectivo. Como tercer rasgo diferencial, se suponía finalizar con las discriminaciones históricas impuestas por la civilización de la modernidad. Desigualdades e injusticias a las que les corresponden “una serie de derechos reparativos, de reconocimiento de su distintividad y de salvaguarda de su autodesarrollo” (p. 255).

En la actualidad, presenciamos un momento de inflexión si apuntamos la mirada hacia a la dimensión jurídico-política de la democracia en los países del continente.

La desregulación jurídica nacional de la mayoría de los países del continente se presenta como una moneda: de una cara resalta su *punitivismo*, mientras la otra cara es *des/regulativa*, lo que afecta las soberanías nacionales, sobre todo las regulaciones liberales del derecho comercial y de daño ambiental, con el riesgo de perder la vida si se pierde el agua, la que ha sido una de las luchas más extendida en el continente. Del lado punitivo, se manejan los procesos penales en términos políticos y resulta en extremo sancionador para quienes luchan por los derechos, mientras que para otros resulta excesivamente lábil. De aquí prospera *el desajuste entre el derecho sustantivo, el derecho procesal y el posicionamiento* frente a los derechos humanos y colectivos de fiscales, jueces y tribunales (Salgado, 2013).

No se busca aquí universalizar comportamientos, ya que aun aquellos actores que actúan en los marcos de lo lícito y las

del Trabajo (c169), aceptado en 1989, y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI), la cual fue aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2007” (p. 255).

legalidades dentro y fuera de las administraciones estatales, constatan consternados la impunidad y *el autoritarismo* de la discrecionalidad imperante. Deben estallar escándalos político-económicos para que los traten.⁷

No es posible separar unos delitos de otros. Así, los delitos junto a los *crímenes del poder*, tanto económicos como políticos, se entrelazan por las necesarias connivencias y complicidades *entre poderes criminales, económicos e institucionales*. Ese fenómeno reconocido asiduamente como “corrupción”, que se mediatiza al extremo en el continente, resulta un concepto sobrevaluado y resbaladizo en el discurso político, tendiente a simplificar tanto la composición de actores, así como las consecuencias que acarrea en la opinión pública. Deja sin problematizar la *impunidad de los poderes públicos que la ampara* en todo tipo y escalas de jurisdicciones políticas de nuestras naciones.

Según Ferrajoli (2006), y como podemos constatar, ha crecido la impunidad y a la vez la pretensión de impunidad de la criminalidad del poder en esta otra lógica del orden posliberal. Estos fenómenos de impunidad multiplicada exponencialmente en varios países de la región guardan en su doble cara un *único efecto: invisibilizar lo lícito y lo ilícito*.

En la lógica de razonamiento que permite la historicidad-totalidad, es dable destacar lo ya enunciado por Silvina Romano (2022) cuando analiza la política estadounidense en la pretensión de extender su normatividad al resto del mundo. Para los países de

⁷ El uso político del escándalo de Odebrecht condujo a Francisco Durand a plantear: “El problema de fondo siempre ha consistido en que las dos élites coludidas no solo son poderosas, sino que se protegen mutuamente. Cuando estallan los escándalos, sucede lo contrario, se acusan mutuamente, generando una confusión y ocultando los arreglos que tuvieron. Este problema y esta confusión se superan cuando entra el cálculo costo-beneficio de admitir responsabilidades donde una élite, la económica, comienza a hablar y mostrar evidencias. A diferencia de la élite política, cuyo final definitivo tras la admisión del delito es inminente, la élite económica no lo va a perder todo, pues mantiene recursos y puede reinstitucionalizarse luego de admitir sus faltas y pagar las multas y reparaciones. Son las diferencias de costo las que dan lugar a este dilema del prisionero” (2019, p. 23).

América Latina, los organismos como USAID, BID, BM y otros han sostenido el intento de aplicar *un doble rasero* con relación a la corrupción entre ellos y nosotros. Porque ya fue probado en diversos casos cómo es que sus funcionarios y empresarios participan de esas corrupciones que critican en aquellas democracias con institucionalidades permeables.

El argumento del pragmatismo jurídico del Gran Hermano del Norte se basa en que las leyes de los *países en desarrollo* están contaminadas de política. Así fue durante la coyuntura en esa primera temporalidad de los años setenta y, sobre todo, de finales de los noventa. Por convenios bilaterales o multilaterales, han llovido dólares para reformar y modernizar diversas legislaciones, la educación jurídica y las administraciones de justicia en una cantidad importante de países del continente.

Por estos saberes, Romano señala que el relato de la corrupción es conducente a la *antipolítica* y que, sumado a la mediatización, se busca urdir *un sentido común* de esa descripción mediante noticias falsas en *un todo vale*, lo que lleva al *debilitamiento de la* democracia, sobre todo de sus mecanismos de participación y representación.

César Rodríguez Garavito (2006)⁸ brindó, mediante un estudio comparativo, sobradas muestras de los intentos sistemáticos de los programas de derecho y desarrollo de reformas judiciales para países de este continente, entre los que se encontraban Argentina, Colombia, Brasil, Chile y Perú. Sostuvo el autor que, entre las tensiones observadas, aquella existente entre el ideal liberal

⁸ Vale la pena reproducir una cita de Trubek para demostrar que, sin el debido recaudo con el tiempo histórico, el tiempo no pasa (como diría Ernesto Meccia): "Hoy en día, el negocio de la reforma jurídica en los países en desarrollo es muy boyante, hasta el punto de superar incluso los sueños más ambiciosos de los pioneros de la [primera generación] de derecho y desarrollo. Agencias como el Banco Mundial, que antes se dedicaban principalmente a construir carreteras y embalses y a promover el equilibrio macroeconómico, hoy proclaman la importancia del 'Estado de derecho' (*rule of law*) y gastan miles de millones de dólares en reformar los sistemas jurídicos de países tan diversos como Albania, Argentina, Bangladesh o Bolivia" (Trubek, 2006, p. 34, citado por Rodríguez Garavito, 2006, p. 188).

del Estado de derecho como protección igualitaria de garantías democráticas y la insistencia estadounidense –mediada por estos organismos y agencias– se declinó en pos de la necesidad de mayor protección de la propiedad privada y la libertad de mercado. Si a algún lector le suena haber escuchado este enunciado antes, es cierto, pudo suceder en cualquiera de las temporalidades de la coyuntura. Vale decir, nada nuevo bajo el sol o, retomando la famosa frase recuperada por el realismo italiano de *Il Gattopardo*, “Todo cambia para que nada cambie”.

Mientras los casos de corrupción política y económica son manejados discrecionalmente por las administraciones de justicia, para amplios sectores sociales la represión penal es antiguarantista, configura un *populismo punitivo*⁹ frente a las demandas públicas de *in/seguridad*, expandidas mediante los *mass media* de modo exponencial. Ese punitivismo es aplicado a los grupos más pobres y marginados, y sobre todo arremete contra migrantes, grupos indígenas y líderes sociales.¹⁰

La profética caracterización realizada por Ferrajoli (2006) sirve para dar cuenta de lo que sucede en las cárceles del continente: “es probable que gran parte de la población estuviera sujeta a proceso

⁹ La politización de la seguridad, o lo que Máximo Sozzo (2009) ha definido como electoralización de las demandas de inseguridad urbana, en el ascenso del *populismo punitivo* apela recurrentemente a metáforas bélicas –por ejemplo, en la expresión “la guerra contra el delito”–: “En Argentina dichas expresiones cobran particulares resonancias dadas las experiencias políticas autoritarias de las dictaduras militares recientes, implementaron una militarización de las estrategias de control del delito” (pp. 42-43).

¹⁰ Según Stavenhagen (2008), “[u]na de las deficiencias más graves en la protección de los derechos humanos en los últimos años es la tendencia a la utilización de las leyes y de la administración de justicia para castigar y criminalizar las actividades de protesta sociales y las reivindicaciones legítimas de las organizaciones y movimientos indígenas en defensa de sus derechos. Según algunos informes, esas tendencias adoptan dos formas: la aplicación de leyes de emergencia, como las leyes contra el terrorismo, y el procesamiento de manifestantes como autores de delitos comunes (por ejemplo, la intrusión en propiedad ajena) para reprimir las protestas sociales” (citado en Martínez Espinoza, 2015, p. 265, nota 33).

o en reclusión, o por lo menos encargada de una u otra forma de funciones policiales y carcelarias” (p. 306).

La recomposición geopolítica del capital llegó al continente mediada por una serie de cambios jurídicos. Sus estrategias más pertinaces son el inmenso *poder desregulatorio de los marcos legales nacionales*, sea por vía de los condicionamientos de los pagos de deuda externa, sea mediante la sustitución de los Estados que realizan los conglomerados transnacionales y su comedia *responsabilidad social empresarial*,¹¹ opción de mediación con los propietarios de territorios de reservas extractivas diversas.

Del lado comercial, las desregulaciones jurídicas solo beneficiaban a los conglomerados empresariales transnacionales, capitales financieros y todo aquel otro dinero proveniente del *capitalismo dark* –venta de armas, redes de tráfico ilegales de humanos y todo el espectro conocido–.

Dada la especificidad técnica de la economía, resulta muy difícil no caer en simplismos para explicar ciertos fenómenos en algunos conceptos de los que todos saben su significado, pero que ninguno atina en su definición (González Martín, 2020, p. 23). Tal es el caso de los paraísos fiscales,¹² analizados por este autor, y que, evocados en un cierto sentido bíblico, en realidad se asemejan mejor a “guaridas de piratas”, al decir de Aronskind (Aruguete, 2024). Tal vez una de las primeras estrategias de la deslocalización

¹¹ Mercado Pacheco dice: “De acuerdo con esta estrategia las empresas ven sometida su actividad a normas de contenido ético (códigos de conducta), o a normas muy detalladas basadas en complejos criterios técnicos (normas técnicas y de normalización), que son creadas por las propias empresas (autorregulación normativa); e igualmente se cede a sujetos privados (empresas evaluadoras y auditoras), contratados normalmente por las empresas, el control de la aplicación de tales normas (autorregulación declarativa); en manos de los poderes públicos se deja el control, la supervisión y la coordinación del funcionamiento conjunto de estos mecanismos”. (2012, p. 437).

¹² Traducido del inglés “*tax heaven*”. En su traducción al español se “confundió” al parecer de modo interesado entre las palabras “*haven*” y “*heaven*”, y –como señala el autor– no es casual dado que un error de traducción produce “una diferencia semántica muy importante” (González Martín, 2020, p. 23).

territorial de la riqueza fueron los paraísos fiscales que se incrementaron junto al uso frecuente de los fideicomisos.¹³

En las últimas dos décadas, ha cobrado una naturalización que esconde los arreglos financieros del movimiento de los capitales en este proceso de cambio económico que data de los ochenta. Tan es así que, por la familiaridad de circulación comunicacional, si se abordara en una encuesta pública, la respuesta posible sería que los paraísos fiscales son *donde ricos, mafiosos y políticos esconden el dinero*. En su emergencia dejan al descubierto pequeños países o islas, y sin embargo lo cierto es “que son territorios dependientes de estados nacionales más grandes, actuando de manera similar a los corsarios en el siglo XVIII” (González Martín, 2020, p. 23). Así, aquellas pequeñas y pocas islas que se divulgaron como paraísos fiscales en los años noventa son hoy algo más de ochenta y cinco, entre las cuales hay ciudades del orden económico central como Londres (González Martín, 2020).

Frente a este recuento de momentos históricos, actores políticos, económicos, militares y jurídicos, surgen interrogaciones sustantivas para la comprensión en complejidad de lo que pasó, cuándo pasó y sigue pasando en una lectura del presente; para acercarnos a esas dimensiones de inteligibilidad (Zavaleta Mercado, 1990) que tienen los dos triángulos elegidos en el continente para practicar una lectura del presente, nos preguntamos:

¿Cuál es las *marcas* con las que pueden definirse estos períodos?
 ¿Qué trazas han dejado tras de sí que, en el tiempo, su sentido sigue vigente, así sea adoptando otras formas? Y de manera subrayada:
 ¿cómo estos fenómenos de distinta índole han incidido en la subjetividad de los sujetos concretos?

Es notoria la ausencia de sujetos en los discursos, políticas y prácticas del poder. ¿Por qué no aparecen los sujetos concretos en esas narrativas? ¿En dónde están en la realidad concreta los

¹³ La figura del fideicomiso es revivida y ampliamente usada por el capital financiero en Argentina. Véase al respecto Fernández, 2010.

sujetos invisibilizados? Algunos medios de comunicación traen imágenes, noticias de estos que surgen en una diversidad de espacios y multiplicidad de inserciones de la realidad concreta. ¿Cómo se expresa morfológicamente la pobreza, y con ello la exclusión del bienestar, a lo largo de las décadas en la vida de muchos países del continente?

¿Qué relación existe entre las decisiones políticas, los proyectos macroeconómicos, las resoluciones tomadas por los gobiernos durante las últimas cuatro décadas y la vida de los sujetos concretos, ahora designados: migrantes, marginales, defensores del territorio, mareros, analfabetos, pueblos originarios organizados, microtraficantes, luchadores sociales, entre otras muchas denominaciones, que comparten el piso común de la exclusión, la amenaza permanente a su integridad como personas, lo que ensombrece el rostro de nuestros países?¹⁴

Somos conscientes que muchas de estas aristas de nuestra problematización fueron debatidas y presentadas desde el año 2000 en adelante, por eso, a pesar de que muchas de nuestras fuentes secundarias provienen de los debates de los últimos años, no es nuestra idea reiterarlos aquí, sino aplicar como ejercicio la epistemología y metodología zemelmaniana desde la potenciación de una memoria histórica que creemos insoslayable para que no se configure *el desperdicio de las experiencias* (De Sousa Santos, 2006). Por ello, nos enfocamos en el Triángulo Sur y en Triángulo Norte en Centroamérica en la época en que los países son absorbidos por esta regionalización económica y transnacional que destituye modos y condiciones de vida. Creemos que desentrañando *los lugares* desde su heterogeneidad como desde sus similitudes (por ser parte de un ecosistema compartido), muchas veces inconexos unos de otros, su diferencia resulta de *qué pensar ahí*. En tanto el saber y el

¹⁴ El Informe Panorama Social 2022 (CEPAL, 2022) presenta proyecciones de acuerdo con las que, en América Latina, 201 millones de personas (32,1 % de la población total de la región) viven en situación de pobreza, de las cuales 82 millones (13,1 %) se encuentran en pobreza extrema.

poder son productos de formas comunitarias, es posible que desde esos lugares los lugareños resuelvan sus tensiones o debatan sus intereses a partir de una lógica local propia (Escobar Arturo, 2000).

El Triángulo Sur

En el imperio de las nuevas formas del lenguaje de este presente epocal, el uso del término “triángulo” se visibiliza a partir de asumir una de sus características: los salares de los Altiplanos. Ese uso metafórico,¹⁵ tal vez resabio de la geometría castrense, es usado para crear una regionalización que pareciera que ya es, pero al mismo tiempo sabemos que no, ya que resulta engañosa si uno la piensa históricamente.

El territorio de los salares¹⁶ se comprende desde una orografía similar que comporta importantes diferencias entre los tres países y lleva siglos ocupado por comunidades indígenas. En los salares de Atacama viven desde tiempos ancestrales diversos pueblos originarios, principalmente Atacameños Likan antai, Quechuas, Aymaras y Collas. Todas son comunidades indígenas, pero no por eso resuelven los conflictos de sus territorios de modo similar.

Esos salares, en donde el ciclo vital es parte del *ecosistema de sal y de escasez de agua* para sostener la vida, de trashumancia compartida con la naturaleza y los animales del lugar, fue trastocado primero por el servicio del turismo y lo es ahora por el extractivismo imperativo del litio y el uranio. Así lo relata Rodrigo Solá (2016) al dar cuenta de la historia de los salares de los Altiplanos, esa ontología que también describiera Arturo Escobar (2015). Este último autor parte de la idea de que el territorio es “algo más que

¹⁵ Según Paz Jerez, Bolados y Torres (2023), la expresión es tomada a partir de “[l]a región Puna-Desierto de Atacama [que] es un territorio andino en las fronteras del Norte chileno, argentino y del Suroeste Boliviano” (pp. 81-82).

¹⁶ El territorio de los salares se refiere a la Puna Argentina, el salar de Atacama en Chile y el salar de Uyuni en Bolivia, habitado por pueblos indígenas campesinos.

una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas”. Y es en ese sendero que nos propone no pasar por alto las *diferencias ontológicas*:

[U]na ontología relacional puede definirse como aquella en que nada (ni los humanos ni los no humanos) preexiste a las relaciones que nos constituyen. Todos existimos porque existe todo. [...] En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de toda comunidad de hombres y mujeres; pero no sólo es eso, sino que también es el espacio-tiempo de interrelación con el mundo natural que circunda y es parte constitutivo de él. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad tanto para el mundo de los hombres y mujeres como para la reproducción del resto de los otros mundos que circundan al mundo humano. [...] Así, el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a los no-humanos (que pueden ir desde animales a montañas y pasando por espíritus, todo dependiendo de los territorios específicos) (p. 33).

Aquí pensamos que estas diferencias ontológicas de los lugares, permite interpretar la historia de los sujetos y comprender las diferencias de cada uno de ellos *en comunidad*, en tanto definen por ellos mismos los arreglos ecoambientales de sus lugares.

De tal modo que la metáfora geométrica pretende registrar un cambio económico en estos territorios desde “una nueva territorialidad extractivista”, y que bautiza a esta región como “triángulo del litio” o como la “Arabia Saudita del litio” (Paz Jerez, Bolados y Torres, 2023), tal como una suerte de corrección *ontológica y epistémica* (Escobar, 2015) que traspasa las fronteras de los tres países, Chile, Bolivia y Argentina.

Sin embargo, su visibilización en la opinión pública como noticia esparce un humo configurante de tramas geopolíticas –subnacionales e internacionales– y económicas que lanza disputas y debates más allá de los salares. Los autores que han presentado y debatido la extracción del litio en la Puna de Atacama o el Norte

grande en Chile destacan que en esta temporalidad de la coyuntura resulta clave la visibilidad mediática generada en todos los niveles:

El litio se ha convertido en el símbolo del “progreso limpio” pospetróleo, del desarrollo de estilos de vida sustentables carbono cero con sistemas de energía renovable y movilidad eléctrica [...] la visibilidad mediática ha suscitado una especial atención por la región periférica (Göbel, 2013, p. 137).

Es en este contexto, que remite a finales del siglo pasado y a lo que va del actual, en el que el litio es concebido como mineral estratégico para la supuesta transición energética. “Eldoradista” lo nombrará Maristella Svampa (*¿De cuántas metáforas están constituidos nuestros imaginarios en estos dos mundos tan diversos?*). El litio forma parte de la cadena de valor para la fabricación de las así llamadas “tecnologías verdes”. Así, nos hallamos frente al arribo de corporaciones transnacionales ya no solamente del Norte global, sino del Sudeste Asiático, junto a retóricas gubernamentales amparadas en una lógica de racionalidad tecnocientífica que se encuentra con la economía verde, en un contexto de optimización del actual proceso de transnacionalización económica.

Frente a este complejo panorama de posicionamientos, actores, sujetos y subjetividades, se trata de recuperar los niveles de discusión que aparecen mezclados con las biográficas descripciones de quienes se sienten interpelados. Un interrogante, primero realizado por el colectivo GeoComunes, REMA y MiningWatch (2021), se desliza en este segundo plano de análisis de discusión: *¿cuáles son los intereses geopolíticos detrás de los proyectos de litio?*

La regionalización económica de los Altiplanos indica cómo las traslocaciones globales pos consenso de Washington implicaron “la migración de etapas productivas hacia la región de Asia-Pacífico, [que] ocurrió a la par de cambios de forma simultánea con otros cambios internos en la República Popular de China (RPCh),

intentos de reconfiguración del posicionamiento geopolítico que eligió volcar inversiones en el continente” (Svampa y Slipak, 2015, p. 34).

Si uno sigue el hilo conductor del *control geopolítico y geoeconómico* estadounidense en el continente en este período, al parecer la disputa de Estados Unidos con China y Rusia se presenta de nuevo en los territorios centroamericanos, con intervenciones humanitarias o contra el narcotráfico, y se extiende hacia los países del sur, todavía reservorios de recursos tales como gas, uranio, litio y agua. Unos necesarios para la actual etapa del capitalismo, otros para la vida. Todo lo cual no impide que las mismas empresas internacionales u otras *hagan su agosto* con el extractivismo minero en Centroamérica, lo cual representa también injusticias sociales que no pueden ser tratadas en esta oportunidad. Pero en los dos últimos años se ha observado casi con una naturalidad pasmosa el desembarco del Comando del Sur del complejo militar estadounidense.¹⁷ Su accionar se cobija en los supuestos de la crisis socioambiental global. De modo tal que la gubernamentalidad política de varios países del continente alineados a ese imperativo transnacional, como Argentina y Chile, refugian sus políticas públicas al amparo de *los consejos* de organismos internacionales, tales como la OCDE y el Programa de Naciones Unidas de Medio Ambiente (PNUMA).¹⁸

Por contraste, en esta figura geométrica que se dibuja sobre la geografía y la historia de los países, Bolivia y Chile (según lo documentado por autores de ambos países) guardan una relación con la minería totalmente distinta a la de Argentina. Así precisa Jorge Campanini Tejerina (2022), para quien la historia de Bolivia puede

¹⁷ En 2023, seis países del continente recibieron la visita de la comandante del Comando Sur, L. Wagner (Página 12, 2023), quien luego de desembarcar en enero de 2024 en Ecuador tras las tomas carcelarias, estuvo los primeros días de febrero de este año en Uruguay.

¹⁸ Paz Jerez, Bolado y Torres (2023) citan al respecto los documentos asociados al crecimiento verde producidos por OCDE (2012) y PNUMA (2011) (p. 79, notas 1 y 2).

comprenderse desde la colonia hasta ahora por el rol que ha cumplido la minería no solo en términos de desarrollo, sino porque su influencia ha determinado el rumbo de importantes procesos económicos, sociales y políticos. Sin embargo, estas diferencias en *la antigüedad* de la extracción minera en Chile y Bolivia respecto de Argentina tienen, más allá de estas y otras diferencias como la de la legalidad jurídica de cada país, una actual similitud geopolítica de penetración de empresas, cuando no de corporaciones transnacionales.

Los tres países, aun conservando el derecho de propiedad estatal y salvando las diferencias constitucionales¹⁹ de sus territorios, han fabricado *un entrevero empresarial internacional* con el Estado, según se desprende de los análisis ya realizados.²⁰

Vale decir, el crecimiento exponencial de empresas extranjeras ha interpelado a diversos actores²¹ que juegan un rol político que configura diversos planos de análisis, no siempre tomados en cuenta. Para algunos, devela posibles estrategias comerciales escalofrantes para el tiempo porvenir, incluso cuando se trata de

¹⁹ Fornillo (2022) describe la última parte del proceso chileno de la Asamblea Constitucional durante el gobierno de Boric. Así, da cuenta de cómo la contemporaneidad litífera en Chile está marcada por el impulso que recibió en las calles el proceso constituyente. El proyecto de la nueva carta magna no poseía una mención específica al litio, aunque sí era considerado como parte de los bienes comunes cuyo dominio pertenece al Estado. La no aprobación del referéndum constitucional hizo que las transformaciones quedaran suspendidas, al tiempo que inhibieron las propuestas más ambiciosas o de mayor incidencia pública, que era la concepción central que traía la nueva constitución. Lo cierto es que ya en el programa de gobierno del actual presidente Boric se advertía: “Promoveremos la creación de una empresa nacional del litio que desarrolle una nueva industria nacional de este recurso estratégico, con protagonismo de las comunidades y agregando valor a la producción” (citado en Fornillo, 2022, p. 10).

²⁰ Para una mejor comprensión, veáse Paz Jerez, Bolado y Torres (2023), Gundermann y Göbel (2018), Argento y Puente (2019), entre otros.

²¹ Tan importante son los reservorios minerales y acuíferos para Estados Unidos que en su visita el año pasado a Argentina, la comandante del Comando Sur del ejército estadounidense fue muy clara al comunicar a los medios que el interés de su visita estaba en las relaciones que Argentina tenía con China y en conocer las reservas de litio, petróleo y el agua dulce de la región (Página 12, 2023).

algún lobo solitario, cuyo poderío económico alcanza para que se “sienten a discutir futuros” con él.²²

Frente a esta propuesta de territorios *intervenidos*, asumiendo que las empresas están ya ahí y existe conocimiento al respecto, las comunidades en Chile luchan por contener los límites de la extracción en los términos del impacto ambiental y el siempre candente problema de los reservorios de agua. Paola Bolados (2016) usó la metáfora de *zonas de sacrificio*²³ para referirse a estos territorios, que se encuentran al margen de los cuidados del impacto ambiental a pesar de las legislaciones vigentes y con el riesgo permanente de perder el agua necesaria para la vida, cuando no la vida misma, de quienes se posicionan en esas luchas.

Sin embargo, como ya fuera analizado en páginas anteriores, las dinámicas de las distintas temporalidades de la coyuntura fueron impulsando una serie de cambios económicos y político-jurídicos dentro de los contextos de democracias electorales de la mayoría de los países del continente. Estos procesos son conexos con un entramado de legalidades transnacionales, nacionales y subnacionales de las legislaciones mineras, salvando las especificidades por todos conocidas.

Así, en el caso argentino en la década de los noventa con el cambio constitucional, fueron incorporados los pactos de DD. HH., reconociendo específicamente a aquellos sectores sociales que,

²² El presidente argentino recientemente elegido, Javier Milei, reveló que el magnate Elon Musk “está sumamente interesado en el litio”, al igual que “el gobierno de Estados Unidos y muchas empresas” norteamericanas, y aclaró, en este sentido, que Argentina “necesita un marco jurídico que respete el derecho de la propiedad”. Actualmente, el carbonato de litio (LCE) es la materia prima esencial para las baterías de los vehículos eléctricos de Tesla, la automotriz del empresario multimillonario Musk (Ámbito Financiero, 2023).

²³ De la constatación de que no todos nos afectamos de la misma manera, ni que tampoco tenemos de igual forma acceso a bienes tan indispensables como el agua, surge la idea de zonas de sacrificio. “Territorios que por diversas razones sociales, económicas y políticas han sido objeto de políticas de desarrollo extractivistas al punto de generarles una degradación tal que sólo puede ser justificada bajo discursos nacionalistas-desarrollistas de carácter productivistas” (Bolados, 2016, p. 111).

como las comunidades indígenas, estaban al margen del proyecto de nación de los Estados liberales.²⁴ Del mismo modo, se procedió a incorporar leyes de protección del medio ambiente y el consecuente impacto ambiental que la industrialización había horadado por décadas.

También como se describe en los diversos análisis para el caso de Bolivia, el salar de Uyuni fue declarado en 2008 como prioridad nacional para industrializar las salmueras de litio, y en febrero de 2009 Bolivia promulgó la Constitución Política del Estado. Así, es relatado cómo en sucesivos eventos legislativos durante el gobierno de Evo Morales se promulgaron leyes conducentes no solo a la extracción del litio, sino a su propuesta de industrialización. Lo cual pone en juego dos actores, comunidades indígenas y diversos niveles de gobierno, con los mismos derechos y garantías de participación en cualquier planteo de desarrollo. Estos actores no siempre acuerdan del mismo modo que está planteado en el texto constitucional (Campanini Tejerina, 2022).

La diferencia boliviana al proceso extractivo del litio es su gubernamentalidad política empeñada en superar el extractivismo de materias primas, principal condena del desarrollo en nuestro continente, reivindicado por García Linera (2016, p. 112) ya que, inmersos en la crisis ambiental imperante, lo mejor para este autor político-académico es extraer el mineral como proyecto nacional para agregar valor mediante los procesos de industrialización propios. Así, la frase “del salar a la batería” fue trasladada como el eslogan de la actividad en el salar de Uyuni, aunque al 2021 se observara que, a pesar de haber concluido con la cadena productiva a nivel piloto, “los actuales volúmenes de producción representan

²⁴ Gustavo Cruz propone pensar “al indigenismo como parte del “problema nacional” (como lo enseña el indianismo), desplazando así la atención del “problema indio” -según lo formuló el indigenismo- hacia el “problema nacional moderno y su racismo”, como lo plantean hoy los pueblos indios que se afirman políticamente como naciones indias. El problema no son los indios, sino que el problema es “la nación”.

En Cruz Gustavo (2018) *Indigenismo, blanquitud y nación*.

valores simbólicos no relevantes en el mercado internacional” (Campanini Tejerina, 2022, p. 103).

Frente a este panorama de presente, traemos a la memoria uno de los textos de Zemelman *La democracia latinoamericana* (1995), tal vez no tan conocido. En este plantea el riesgo que se constituye cuando la forma democrática se engarza con la política como *administración* y su diferencia al hacerlo como *proyecto*. Después de enunciar que la legitimación de la democracia ha consistido en un equilibrio entre expectativas y cierto grado de materialización de las mismas, precisa que se produce un *desgarramiento* cuando ya ni siquiera existe la posibilidad de sostener alguna referencia a los contenidos de las expectativas democráticas. A lo que agregaríamos para actualizar el contexto que algunos gobiernos actuales imponen un *autoritarismo*, distante aún más con sus espacios subnacionales y sus renovaciones constitucionales o concertacionistas (tal el caso chileno).

De modo que al parecer “la política como arte de lo posible” fue sustituida por *la administración de lo necesario* para aquellos depositarios del poder y del saber del espacio económico y gubernamental que puede ser traducido aquí como no deliberativo ni participativo, convirtiendo su legalidad en *tigres de papel* y rifando su *legitimidad* en manos de intereses ajenos a los pueblos. De esta manera, esta política se funda en la lógica de la racionalidad tecnocientífica en nombre del *desarrollo*, cualquiera sea el calificativo que lo caracterice.

Según aquel enunciado de Zemelman, “[t]oda vez que la democracia se restringe a un proyecto económico concentrador de la riqueza” (1995, p. 38) pierde la utopía de reafirmar las potencialidades de lo necesario. De ahí que la democracia por *delegación de la autoridad* es traducida en *la conformación de sus cúpulas políticas* sometidas a *dinámicas de alianzas transversales*, en donde las diferencias ideológicas e históricas de proyectos la mutan, desterrando “el sentido cotidiano de la historia” (1995, p. 43).

Zemelman observa ya en ese texto que el neoliberalismo des-
embozado y el desgarramiento social provocan *una atomización social* –que puede observarse hoy– en aquellos más cercenados en la *libertad de su pobreza*, quienes se sienten con asombroso espanto reducidos a *una sobrevivencia en condiciones de vida mínimas* o, peor aún, con alarmantes riesgos por la pérdida de su libertad e incluso de su vida.

Lo dicho puede referenciarse en un ejemplo: en junio de 2023, un orden político supuestamente democrático deviene en *un orden policial militarizado* de modo descarnado, cuando el exgobernador de Jujuy, G. Morales, por aquel entonces candidato presidencial en Argentina, trató de expandir *un poder inocultable en el lugar* por proyectos económicos. Sus intereses encajan en su propuesta de reforma constitucional al cobijo de la investidura de presidente de la Convención Constituyente para imponer su proyecto constitucional amañado. Así las cosas, lo que podría haber sido la discusión de proyectos alternativos o sobre los contenidos y formas del nuevo articulado, se convirtió en una batalla casi segura de ganar para el exgobernador. La tensión sobre los constituyentes bajo presión para que se votara ese proyecto constitucional y no otro generó una disputa que terminó en *rebelión popular*. Vale decir, como señala Etchichury (2023), el exgobernador no permitió a la asamblea establecer *quién decide, quién puede expresarse y sobre qué producir y cómo hacerlo*, en el caso puntual en referencia al litio.²⁵ Durante la última sesión de la Convención, frente a los manifestantes, el

²⁵ Al respecto, Etchichury (2023) relata que mediante un artículo se habilitan medidas rápidas para expulsar personas y grupos cuando se dispute la propiedad de tierras. Otro concentra en el Estado provincial el poder exclusivo de reconocer la existencia (o no) de una comunidad indígena: ese reconocimiento es condición para que ejerza sus derechos sobre recursos naturales y participación política. En contravención directa al art. 75, inc. 17 de la CN, que otorga esa facultad al Congreso (o en todo caso, en modo concurrente con las provincias, pero nunca solo a cargo de los gobiernos locales) y debe, según procedimientos de acuerdo con las exigencias del Convenio 169 de la OIT, ser consultado con todas las comunidades indígenas. A sabiendas de que la rebelión popular se manifestaba en contra el gobernador Morales, se anuncia que ambos artículos se eliminarían de la versión final de la Constitución.

despliegue policial reprimió de un modo tan brutal que la brújula de la memoria histórica recordó asombrada otros eventos similares de autoritarismos pasados.

Este evento se correlaciona con lo explicitado en el análisis de colegas chilenos (Mansilla Sepúlveda et al., 2021),²⁶ quienes refieren: “En 2018, la América Latina se ubicó como la región con mayor número de ambientalistas asesinados en el mundo: 83. En cuanto a las causas detrás de estos asesinatos, los conflictos asociados a la minería siguen ocupando el primer lugar”.

Así son las cosas que suceden en los salares de los Altiplanos de los tres países del Cono Sur, en donde sus habitantes ancestrales, los representantes gubernamentales y empresarios nacionales e internacionales *deberían* poder reconocerse en el marco de las legalidades y legitimidades suscriptas. Como sugieren los análisis de Argento y Puente (2019); Garavito Rodríguez (2022); Martínez Espinoza (2015); Montoya, Sieder y Bravo-Espinosa (2022) y Pragier, Novas y Christel (2022), entre tantos otros, las institucionalidades de reconocimiento de derechos y sus instancias subnacionales, nacionales e internacionales a más de dos décadas no han podido implementar lo necesario para que tal reconocimiento prospere. Al parecer, por los datos con los que se cuenta, la democracia en este continente *es un barco a la deriva*, como reflexionara Waldo Ansaldi (2007) para Argentina.

²⁶ La agroindustria es la siguiente en la lista, mientras que la defensa de las fuentes de agua se ubica en el tercer lugar con diecisiete víctimas, trece más de las registradas en el 2017. “La ONU reporta que cuatro líderes indígenas al mes son asesinados en América Latina, en la mayoría de los casos son grandes activistas defensores de los derechos de los pueblos ancestrales” (Mansilla Sepúlveda et al., 2021, p. 48).

El Triángulo Norte de Centroamérica²⁷

El Triángulo Norte de Centroamérica (TNCA) es la zona geográfica conformada por El Salvador, Guatemala y Honduras; ha sido reconocida como *una zona con población altamente vulnerable*. Según la Oficina de Naciones Unidas para la Coordinación de Asuntos Humanitarios (OCHA, 2021),²⁸ al comparar los datos de 2021 con los del 2016, las personas con necesidades humanitarias han tenido un significativo aumento. En 2019, 5.2 millones personas, que equivalen a casi el 17 % de la población total, padecían dichas necesidades. Tal vulnerabilidad no tiene como referente un factor unívoco, son diversos, y su articulación redundante en la ausencia de posibilidades que hagan viable la permanencia en el territorio.

Las definiciones usuales del TNCA relacionan a esta región como una de las más violentas del mundo, violencia asociada a las maras, en su papel tanto de perpetradoras como de víctimas, eludiendo frecuentemente, o casi siempre, las referencias históricas de estos países y no recuperando en el análisis que el Estado desregulado pero democrático electoral constituye también una fuente de violencia social que ha provocado una migración exponencial

²⁷ El término Triángulo Norte de Centroamérica (TNCA) surge después de la Segunda Guerra Mundial con el nacimiento de la Organización de Estados Centroamericanos (ODECA). Posteriormente, en 1991, después de la guerra civil en El Salvador, se actualiza por el Sistema de Integración Centroamericana (SICA). En los años cincuenta, economistas europeos, estadounidenses y centroamericanos “identificaron dos polos en la integración”, conocidos como “Triángulo Sur”, compuesto por el Canal de Panamá y Costa Rica, y “Triángulo Norte”, formado por los tres países que hoy se identifican con ese mismo nombre. Los tres países fueron y son considerados como el motor de la integración; de ahí que su denominación responde “a la vitalidad de las economías centroamericanas interconectadas entre sí”, no es una simple etiqueta (Castro, 2021).

²⁸ Debido al impacto de la pandemia y las más de treinta tormentas y huracanes de 2020, los índices de pobreza han aumentado. Cuatro de cada diez personas viven en la pobreza en El Salvador, en Guatemala son cinco de cada diez y en Honduras, seis de cada diez. El cierre de escuelas en los tres países afectó a más de 7 millones de niños, niñas y adolescentes. La disminución del poder adquisitivo, los efectos del cambio climático en las cosechas y la interrupción de los programas de alimentación escolar para los niños han elevado el número de personas que sufren de inseguridad alimentaria y nutricional (OCHA, 2021).

de ellos hacia el Norte (Prado Pérez, 2018). Alonso Meneses (2021) señala que la designación TNCA es una *abstracción tendenciosa* que crea una regionalización que distorsiona y homogeniza las especificidades sociohistóricas de los países englobados en ella, y que tiene rasgos neocoloniales estadounidenses y del autoritarismo académico que impone etiquetas que usurpan la autonomía en la autorrepresentación de sujetos y pueblos. En esta perspectiva es que, a lo largo de este documento y en los siguientes apartados, se presenta de modo separada información referida a cada país: Guatemala, El Salvador y Honduras.

Una publicación de 2019 señala que en Honduras y Guatemala la incidencia de la pobreza era del 74 % y el 68 %, respectivamente, niveles que eran casi 2,5 veces superiores al promedio latinoamericano. En El Salvador, aunque la pobreza entonces era comparativamente menor, alcanzaba al 42 % de la población, cifra también muy superior al promedio de la región latinoamericana (Canales, Fuentes y De León Escribano, 2019).

Cuatro años después, datos actualizados provenientes de distintas instituciones y organismos internacionales²⁹ permiten afir-

²⁹ El Instituto Nacional de Estadística de Honduras expresa que el indicador de pobreza en 2021 fue de 73,6 % y que en 2023 se situó en 64,1%. Mientras que la pobreza extrema en los hogares a nivel nacional pasó de 53,7% en el 2021 a un 41,5% en el 2023 (INE, 2023).

^{EI} Banco Mundial, en una publicación reciente, expone que la estabilidad económica de Guatemala no tiene como correlato una decidida reducción de la pobreza: las tasas de pobreza y desigualdad del país se encuentran entre las más altas de América Latina, con una numerosa población desatendida, mayoritariamente rural e indígena y empleada en el sector informal. Esta institución financiera estima, asimismo, que un 55,2 % de la población vive en pobreza y que la economía informal de Guatemala representa un 49 % del PIB (BM, 2023).

^{La} información accesible para El Salvador, referida a indicadores económicos, es del año 2021. Ese año, la tasa de pobreza, aunque distante de las tasas de los otros países del TNCA, se mantenía entre las más altas en América Latina: 28,4 % según datos oficiales. Otro dato proporcionado en ese mismo informe es que aún 1,8 millones de salvadoreños vivía en condiciones de pobreza extrema, sin acceso a las necesidades básicas de alimentación. Asimismo, un considerable segmento de la población, 2,5 millones de personas (aproximadamente el 40 %), se encontraba en situación de vulnerabilidad, que en función de sus ingresos no pueden ser oficialmente clasificados

mar que las altas tasas de pobreza y extrema pobreza poco se han modificado en el lapso de 2019 a 2023. A ello hay que sumar la violencia, aquella que se suponía se iría con la firma de la paz en dos casos, con la desmilitarización de los países en los tres casos, pero sin embargo quedó enquistada adquiriendo nuevos rostros.

En tanto existe una relación estrecha entre la vulnerabilidad de los conjuntos sociales ante los *desastres naturales* y sus condiciones de vida sociales, económicas y ambientales, es importante referir a los eventos naturales asociados al cambio climático en los países del TNCA, que han sido múltiples³⁰ y han agravado las ya existentes condiciones de desigualdad y carencia en esta región.³¹ Los afectados tienen menos posibilidades de recuperarse de las pérdidas materiales, pues sus sistemas de apoyo tienden a estar conformados por otros pobres como ellos y su economía –apenas

como pobres, aunque sí se considera como de alto riesgo de recaer en esa categoría (Clert y Ñopo, 2023).

^{Otra} fuente señala el crecimiento sostenido de la economía salvadoreña que en 2021 creció un 11,2 %, que luego se moderaría hasta llegar al 2,6 % en 2022; entonces, se esperaba que alcanzara un promedio del 2,8 % en 2023 (Grupo Banco Mundial, 2024a). Sin embargo, este crecimiento sostenido no necesariamente tendrá una incidencia directa en la calidad de vida de los salvadoreños.

³⁰ Entre los eventos más relevantes se encuentran: 1) En octubre de 1988, la destrucción dejada por el huracán Mitch que en términos económicos para los países afectados fue cuantioso. De acuerdo con la CEPAL, los daños alcanzaron la cifra de 6.018 millones de dólares, que equivalen a un 12,3 % del Producto Interno Bruto Regional, a un 42 % de las exportaciones, a un 67 % de la inversión bruta fija y a un 34,3 % de la deuda externa de los países, sin incluir Belice (FAO, 2001). 2) La erupción del volcán de Fuego en Guatemala, en junio 2018, provocó una avalancha de material ardiente que arrasó la comunidad San Miguel Los Lotes en Escuintla y parte de la carretera en Sacatepéquez. Dejó 215 muertos y una cifra similar de desaparecidos, 1,7 millones de personas afectadas y 851 personas damnificadas. 3) En 2020, los tres países del TNCA se enfrentaron a los huracanes Eta y Iota que dejaron a 5,2 millones de personas afectadas en la región. 4) El Salvador, por su parte, el 31 de mayo del 2020 enfrentó los efectos de la tormenta Amanda con 149.840 personas afectadas y 31 personas fallecidas, además del deslave en Nejapa, en donde 105 familias se vieron afectadas y 10 personas fallecieron.

³¹ El huracán Mitch a finales de 1998 afectó de manera subrayada a Honduras. En términos cuantitativos, esto implicó la eliminación del 18 % de los activos del quintil más pobre de Honduras, frente a solo el 3 % del quintil más rico (Hoffmann, 2021).

de sobrevivencia— los excluye de la posibilidad del ahorro o de ser sujetos de crédito (CEPAL, 2014).

Un último aspecto relevante para tener una mejor comprensión de las condiciones de vida de segmentos importantes de los habitantes del TNCA es la referencia al Corredor Seco Centroamericano (CSC).³² El 80 % del CSC se ubica en los países del Triángulo Norte de Centroamérica: Guatemala, Honduras y El Salvador.

En dicha área habitan aproximadamente 22,5 millones de personas, el 62 % en zonas urbanas, el 38 % en áreas rurales. La mayoría de los municipios más densamente poblados y tres de las capitales de Centroamérica se ubican en el CSC: Ciudad de Guatemala, San Salvador y Tegucigalpa.

El CSC expresa una situación definida, por una parte, por el fenómeno El Niño-Oscilación Sur (ENOS) (OMS, 2023),³³ por la otra, por el cambio climático, lo que se traduce en un período de intensa sequía que se alterna con otro de lluvias torrenciales e inundaciones. Pese a este carácter dual, predominan los déficits hídricos y la prolongación de épocas secas superiores a los tres meses. El 82 % de todos los eventos climáticos en Centroamérica son de esta naturaleza.

De acuerdo con datos relevados por Habitat para la Humanidad Internacional (2022), un número importante de las familias que habitan esta región son agricultores, productores de granos básicos para el autoconsumo, y casi una quinta parte de los hogares sufre inseguridad alimentaria. Frente a esa situación límite, estas

³² Los datos consignados en este apartado se tomaron de Habitat para la Humanidad Internacional (2022).

³³ “El Niño-Oscilación del Sur (ENOS) es una de las fuentes más importantes de variabilidad climática anual en todo el mundo [...] afecta a muchas zonas del planeta, pero su impacto es mayor en los trópicos, en particular, en países y zonas de África, América Latina y Asia Sudoriental y Meridional especialmente vulnerables a los peligros naturales. El ENOS altera las condiciones climáticas, lo que puede tener graves consecuencias en los principales determinantes de la salud a causa, entre otros factores, de los efectos en la seguridad alimentaria, la calidad del aire y del agua, los ecosistemas y la seguridad de la infraestructura de salud” (OMS, 2023, párrs. 1 y 2).

familias despliegan estrategias de emergencia: adquisición de deudas onerosas, venta de medios de vida y la reducción dramática de su ingesta de alimentos. Cada una de estas termina por agravar más su condición.

Hasta aquí hemos revisado una serie de eventos presentes y determinantes en la vida de miles y miles de habitantes del TNCA. Lo descrito permite afirmar que un alto porcentaje de estas personas encaran cotidianamente distintas formas de violencias, que su existencia se define en la amenaza multiforme a sus condiciones de vida. Una de las estrategias de sobrevivencia sostenidas a lo largo de décadas ha sido la migración forzada: a nivel interno, se concreta en un alto número de personas desplazadas fuera de sus fronteras, personas en movilidad hacia el norte... en las circunstancias y condiciones que les sean posibles.

Migración y remesas

La migración de ciudadanos guatemaltecos, salvadoreños y hondureños a los Estados Unidos ha sido histórica, puede rastrear a los años ochenta del siglo pasado. En las décadas entre 1980 y 2000, dichos desplazamientos humanos se incrementaron significativamente, aunque los datos arrojados para cada país son diferentes. La población de salvadoreños viviendo en Estados Unidos en el año 2000 había crecido veintinueve veces con relación a la de 1980; en el caso de los guatemaltecos, el incremento fue de doce veces; mientras que la población de hondureños aumentó solo tres veces respecto de la del año 1980 (Puerta, 2019). Para el año 2000, los salvadoreños representaban el porcentaje mayor, casi la mitad (46 %) de todos los centroamericanos viviendo en EE. UU., seguidos a la distancia por los guatemaltecos, con un poco menos de la mitad (22 %), y los hondureños, con un 11 % (Puerta, 2019).

De conformidad con datos actualizados al año 2020 por la Organización Internacional para las Migraciones (OIM, 2023), de la población de guatemaltecos residentes fuera del país, el 97,3 % (1.995.907) residen en los Estados Unidos. Por otra parte, la población guatemalteca beneficiaria de remesas asciende a aproximadamente 6.555.944 habitantes;³⁴ el mayor porcentaje reside en el área rural (51,3 %) y, en menor proporción, en el área urbana (48,7 %). El 42,5 % de los beneficiarios son varones y el 57,5 % mujeres.

Los datos recabados develan que un 79,3 % de receptores de remesas no tienen capacidad de ahorro, los dineros recibidos del exterior son un complemento a los ingresos de los hogares, aunque en otros casos es el único ingreso con el que cuentan. Para el 53,9 % de los receptores de remesas, sus circunstancias eran mejores con respecto al momento en que viajó su familiar. Para el 36,7 %, la situación no cambió, pues las remesas no representan “nada adicional”. Finalmente, hay un reducido 1,7 % que manifiesta que su situación empeoró, pues el dinero que llega se destina exclusivamente a ir amortizando la deuda del viaje.

En El Salvador, la Encuesta Nacional de Migración y Remesas (OIM, 2017) señala que 56,3 % de los hogares en El Salvador tiene al menos un familiar residiendo en el exterior, principalmente en Estados Unidos. De esos hogares, el 20,6 % recibe remesas y el promedio anual de dichas remesas es de 2.882 dólares. El ingreso total de estos hogares, incluyendo remesas e ingresos generados en El Salvador, alcanza 6.331 dólares. Para cada hogar, el ingreso por remesas representa en promedio 59 % del ingreso total.

De acuerdo con la misma fuente, las intenciones de migrar manifestadas son elevadas: cerca de cuatro de cada diez habitantes ha considerado seriamente migrar a otro país, una de las proporciones más altas en América Latina.

³⁴ En 2020, la población guatemalteca residiendo en el país se estimaba en 17.916.000 (Datosmacro, 2021).

En Honduras, la OIM (2023) reporta que durante el año 2022 las remesas regulares llegaron al 24,8 % de los hogares, las extraordinarias alcanzaron un porcentaje del 28,8 %, mientras que las en especie fueron solo de un 5,5 %.

Otro dato relevado respecto de la población hondureña es que 961.313 personas (13,8 % de la población de 15 años o más) tenían la intención de migrar en los siguientes doce meses después de participar en la Encuesta. Además, 419.368 (6 % de la población de 15 años o más) tenían la intención de irse a vivir a otro país y contaban ya con un plan de acción, no solo la intención. De estos, el 55,8 % son varones y 44,2 % mujeres.

Exportación de gentes e importación de remesas³⁵

Una pregunta pertinente frente al drama que supone la migración de miles y miles de personas de todas las edades en los países del TNCA es ¿por qué los gobiernos de estos países no han promovido formas –independientemente de la modalidad en que se concreten– tendientes a modificar las condiciones que promueven la expulsión de la población?

Un hecho que puede ser constatado, con datos oficiales de las instituciones bancarias centrales en cada país, es la incidencia de las remesas de los migrantes en el PIB. Las remesas de los trabajadores “ilegales” en el Norte producen montos millonarios que favorecen la liquidez de los países receptores.

Guatemala terminó el año 2023 con un ingreso de remesas familiares cercano a los 20 mil millones de dólares, una cantidad que aporta a la economía nacional alrededor del 20 % del PBI. Además, constituye un monto superior al de “todas las exportaciones juntas realizadas en el mismo período” (Revista Crónica Guatemala,

³⁵ Expresión usada por Robles Rivera (2017) para dar cuenta de cómo la migración y las remesas han favorecido en El Salvador la liquidez de la economía al mantener un flujo creciente de dólares en las últimas décadas, que pasó de “representar 790 millones de dólares en 1991 a 4 279 millones en 2015” (p. 10).

2023, párr. 1), lo que explica su importancia para la estabilidad macroeconómica.

El Banco Central de Reserva de El Salvador, en un Comunicado de Prensa del pasado mes de enero, informó que los ingresos por remesas familiares a ese país alcanzaron un a cifra histórica de 8.181,8 millones de dólares, con un crecimiento de 4,6 % respecto a 2022, equivalente a 362.2 millones adicionales. Las remesas representaron un 24,5 % del PIB (producción de bienes y servicios) de 2023. El pasado 23 de diciembre, el Banco Central de Honduras comunicaba que las remesas familiares ascendieron a 8.388,5 millones de dólares en onces meses, un incremento interanual de 5,8 % en relación con lo captado en ese período del 2023 (BCR, 2023).

Las remesas resuelven necesidades básicas de las familias que quedan en los países: alimentación, transporte, vivienda y también se utilizan para cubrir los gastos de la educación de los hijos. Solo de manera excepcional, las remesas contribuyen a alguna forma de ahorro. En ocasiones, se invierten en la realización de negocios o agrícola, para recuperar una cosecha afectada por las usuales crisis medioambientales en la región, por ejemplo.

De esta manera, los migrantes en Estados Unidos asumen un rol determinante para impedir que aumenten los niveles de pobreza y pobreza extrema en sus países de origen; tiene una función financiera supletoria de muchas propias del Estado.

Por otra parte, la migración altera patrones geográficos. Los territorios habitados originalmente por quienes migran, en particular de origen rural, quedan abandonados. Modifica, asimismo, sistemas de parentesco, relaciones simbólicas comunales. Los sujetos con identidad étnica y arraigo al territorio presentan resistencia y defienden sus espacios. Un trabajador migrante, convertido en masa trabajadora del rebusque y la sobrevivencia en las tierras del Norte, produce por los menos 200 dólares al mes en remesas y no habita ya un territorio, y un territorio sin habitantes o habitado escasamente presenta menos problemas para su ocupación

y explotación, mucho más si se trata de una región boscosa con recursos hídricos.

¿Por qué migran los que migran?

Se migra en busca de la vida. Sin embargo, dicha decisión no pareciera tomar en cuenta las historias que circulan sobre las vicisitudes y riesgos en las distintas etapas del largo camino; se obvia la sucesión de personajes y carácter de las interlocuciones –narradas por otros que sí llegaron al otro lado– que deberá encarar, tendrá que padecer quien optó por caminar el largo camino hacia el Norte todo aquello a lo que la condición de migrante lo expone. Las noticias –muchas veces comentadas– de los accidentes en la carretera, de los “malos” que secuestran a los migrantes cuando ya casi van a llegar a la frontera de los Estados Unidos, lo que se sabe de las violaciones y los robos, eso... mejor se olvida.

Haber cruzado esa última mañana o atardecer la puerta de la propia casa para ir en busca de la vida a otras latitudes, de hecho, hace que la persona se adentre en una realidad en la que la criminalización de sí se da por sentada: sin los lazos que lo unan a una familia, sin territorio, sin los referentes de toda la vida, se va desdibujando el sujeto y empieza a emerger el migrante, la migrante... Probablemente, es más aterradora la certeza de un largo padecer en la miseria, en el deseo de ser algo en una sociedad que niega y excluye sistemáticamente a las mayorías, que todas las amenazas del camino.

Se migra desde la esperanza de construir una vida otra. Desde el anhelo de volver a ser familia, la reunificación familiar. Desde la interpretación que se hace de la vida de los que fijaron residencia en el Norte, no exenta de altibajos, pero sí mejor que la que queda atrás, Ricardo Puerta (2019, p. 313) propone que las migraciones ya realizadas tienen una capacidad autogeneradora para atraer nuevos migrantes.

Los peligros del camino desde los países de origen hasta el destino son múltiples. No hace falta salir de tierras centroamericanas para que las “policías” o cuerpos de seguridad migratorios o no sean los primeros perpetradores que los migrantes encontrarán antes de llegar la frontera sur de México, a pesar de la existencia del Convenio Centroamericano de Libre Movilidad (CA-4), el acuerdo presidencial firmado entre los presidentes de El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua en 1991 e incorporado al Sistema de la Integración Centroamericana, cuyo objetivo “es permitir el tránsito intrarregional de lo nacionales de los países signatarios entre dichos países, sin necesidad de utilizar pasaporte y con instrumentos migratorios de trámite expedito” (SICA, s.f.). Pues, a pesar de ello, las paradas al vehículo en que se transportan los migrantes son múltiples y cada una supone –de acuerdo con los innumerables testimonios de los afectados– el pago de una “mordida”, el despojo de sus ya menguados bienes, la amenaza o los abusos ejercidos por la autoridad, en particular hacia las mujeres jóvenes, de los que existen testimonios en primera persona, registrados en reportajes y relatados por quienes fueron injuriadas.³⁶

Al franquear la entrada a México, los riesgos se incrementan. Fernández-Ortega et al. (2023) proporcionan información al respecto en un estudio exploratorio. Mediante un cuestionario de setenta y tres preguntas, se encuestó a 212 migrantes latinoamericanos de ambos sexos, mayores de 16 años, que se encontraban en la “Garita del Chaparral” y en cinco albergues en Tijuana:

Durante el tránsito hacia la frontera, casi el 30 % sufrió algún tipo de agresión, siendo las más frecuentes el robo, extorsión o secuestro (con un 57,4 %) y el restante correspondió a agresiones físicas, psicológicas o sexuales, siendo los principales agresores las autoridades que representan al Estado (la policía o autoridades migratorias), el segundo agresor en importancia fue el crimen organizado

³⁶ Es importante la información, los datos y la interpretación que al respecto proporciona la publicación del Colegio de la Frontera Norte, ONU Mujeres y CEEG, 2022.

y el tercero los delincuentes furtivos..., datos coincidentes con lo reportado por la REDODEM (Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes), que encontró en 2019 150 casos de secuestros a migrantes, de los cuales 48 fueron por agentes del Estado, al igual que 250 de 1.412 robos a migrantes. Los responsables fueron 25 empleados del Instituto Nacional de Migración (INM) y 182 oficiales de la policía y de la Guardia Nacional. En 2017, esta misma organización reportó que el INM fue la cuarta dependencia del Estado que más quejas acumuló ante la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) (2023).

De acuerdo con el Colegio de la Frontera Norte (2019), México, fue el 5 de octubre de 2018 en Honduras que, a través de redes sociales, se convocó a una marcha migrante, cuyo lema era “No nos vamos porque queremos: nos expulsa la violencia y la pobreza”. El 13 de ese mismo mes la primera caravana migrante –ampliamente conocida– se inició y salió desde San Pedro Sula, Honduras. En el tránsito, se fueron sumando otras personas y al llegar a la frontera Guatemala-México, el 17 de octubre, se habían reunido alrededor de cuatro mil personas.

Aquel primer desplazamiento masivo de migrantes hizo que muchas miradas –desde los medios de comunicación hasta la del presidente Trump– se fijaran en estos buscadores de futuros viables. El presidente de los Estados Unidos de inmediato –9 de noviembre 2018– intentó, mediante una proclamación presidencial, anular el Acta de Inmigración y Nacionalidad de 1965, acuerdo que dicta que cualquier extranjero que llegue a Estados Unidos “por un puerto designado de llegada” puede solicitar asilo, buscando con ello cancelar esa posibilidad a los migrantes. Un juez federal de San Francisco California bloqueó –por ilegales, en tanto infringen la ley de los Estados Unidos– las reglas recién establecidas por Trump, quien de manera paralela impuso medidas punitivas y acuerdos a los países de origen de los migrantes: México, Guatemala, El Salvador y Honduras, todas tendientes al mismo fin de detener las caravanas.

Las caravanas de migrantes no han cesado en los poco más de cinco años transcurridos desde aquella primera visible en esta segunda temporalidad de la coyuntura; por el contrario, las nacionalidades se han diversificado, las cifras de personas se han incrementado.³⁷ Y desde luego, de manera paralela y sistemática aumentaron las leyes y acuerdos emanados por autoridades estadounidenses tendientes a frenar, expulsar y penalizar a quienes migran también.³⁸

A pesar de que la indagación sobre las caravanas migrantes y la producción bibliográfica sobre estas ha crecido significativamente en años recientes, Torre Cantalapiedra señala que

un aspecto clave como la definición y caracterización de este fenómeno está todavía hoy insuficientemente consensuado. Una caracterización completa del fenómeno migratorio de las caravanas debe comenzar por apreciar su doble carácter: como forma de tránsito migratorio y como movimiento social de migrantes. No hay forma de entender las caravanas sin dar cuenta del interés de sus integrantes por cruzar el territorio mexicano de manera segura (forma de movilidad o tránsito migratorio) y de que ésta es una forma de protesta –o incluso una modalidad de lucha migrante– contra el régimen de control de fronteras en México y Estados Unidos (forma de movimiento social migrante) (2022, p. 17).

Es indudablemente una interpretación esperanzadora la de los negados irguiéndose desde la precariedad de su realidad,

³⁷ La cadena CNN en español el 25 de febrero 2024 informó que casi 70 mil migrantes han cruzado la Selva del Darién, que divide a Colombia de Panamá, en ruta hacia el norte del continente en lo que va de 2024 (Sorto, 2024).

³⁸ La primera semana de febrero de 2024, el partido demócrata presentó un acuerdo de ley migratoria que limitaría el acceso al asilo cuando se registraran cuatro mil cruces diarios durante siete días consecutivos. La dirección republicana en la Cámara de Representantes de Estados Unidos rechazó el acuerdo pactado. “Los republicanos de la Cámara nos oponemos al proyecto de ley migratoria porque no cumple con ninguna de las políticas necesarias para proteger nuestra frontera”, dijo el presidente de la Cámara de Representantes, el republicano Mike Johnson (El Informador, 2024).

entendiendo la solidaridad en sus términos, abonando, quizá sin saberlo, a una particular forma de lucha que se mueve y crece.

De los migrantes

Los sujetos históricamente excluidos, cuya trayectoria existencial se ha construido en la insatisfacción de las necesidades básicas, de los deseos más nimios, y quienes se han pauperizado comparten un lugar: la exclusión del bienestar consumista. En una sociedad definida por la lógica de consumo –la del sujeto neoliberal–, el que no puede acceder a este es un ser anulado; se le impone el estigma de insuficiencia, una forma de desacreditación de la persona.

El único camino es migrar, movimiento que se produce desde la seducción que provoca el mundo de la abundancia, la tierra de la leche y miel que se imagina son los Estados Unidos, como si “asumir el reto de migrar” permitiera recuperarse de la desacreditación. Lo que quizá, cada vez, es más improbable que se logre.

Estas y estos, ahora *migrantes* de todas las edades, llevan la esperanza y los niños pequeños a cuestas, sueñan y maldicen cuando el camino parece cerrarse, piden o tratan de ganarse unos pesos en los semáforos de las ciudades a las que a veces llegan, con un cordelito se cuelgan un cartón en el cuello y con caligrafía vacilante cuenta quiénes son y por qué están ahí... tal vez para no olvidarlo. Traen esperanzas y algunos hasta el perro, cruzan ríos, caminan largos trechos de veredas o, escondidos inhumanamente en cualquier tipo de transporte no legal, se adentran en territorio mexicano; a veces también a “lomo” de la bestia de hierro, el techo del tren que cubre distintas rutas que conectan la zona sur del país en un recorrido de más de 10 mil kilómetros de extensión hasta ciudades del norte. Sorteán peligros para arribar a la ansiada frontera. Son las víctimas de la historia de terror de sus países que los han expulsado.

Finalizar para proseguir

Bajé a quejarme a la Subprefectura. [...]

—No me vieron. [...]

—Al comienzo no me di cuenta. Creí que no era mi turno. Ustedes saben cómo viven las autoridades: siempre distraídas. Pasaban sin mirarme. Yo me decía “siguen ocupados”, pero a la segunda semana comencé a sospechar y un día que el Subprefecto Valerio estaba solo me presenté. ¡No me vio! Hablé largo rato. Ni siquiera alzó los ojos. Comencé a maliciar [...].

¡Que me había vuelto invisible!

(Manuel Scorza, 1978)

La implicación más importante de trabajar un ensayo es asumir como lugar de enunciación la propia voz, nutrida de realidad, de experiencia, cuya significación demanda del diálogo con otros presentes o, como decía Quevedo (1998), de “escuchar con los ojos a los muertos”. Autores sí, contemporáneos o no, mas no como recurso explicativo.

El ensayo ofrece la posibilidad de remirarnos, de pensar o por lo menos intentar nuevas significaciones de esa realidad a veces abrumadora e incomprensible por su rudeza, por la celeridad con la que se suceden los eventos. Resignificar con sentido histórico es un desafío, una práctica esperanzadora y política porque el poder busca entronizarse en el ámbito del significado.

Al transitar con el pensamiento y el corazón en el espacio y tiempo algunas realidades latinoamericanas a lo largo de este ensayo, emergió como imperativo dar cuenta de ellas, nombrarlas. El diálogo con otros ha sido necesario, es así como aparecieron otros necesarios, imprescindibles incluso.

A lo largo de la historia y vigentes el día de hoy, en este continente se han desplegado formas de negación de los pueblos originarios, de los excluidos del poder que se cuentan por millones. Se sostienen en representaciones, relaciones y prácticas forjadas desde el prejuicio contra el otro y la autopercepción distorsionada de quienes se asumen dueños, amos, patronos de todo y todos, quienes desde la más macabra vesania han ideado estrategias para mantenerse *ad infinitum* en sus poderes.

Esas estrategias no son sino dilatadas prácticas de injusticia social, que construyen a las *multitudes invisibles* de las que este ensayo quiere dar cuenta. Prácticas que histórica y sistemáticamente se han ejercido en contra de los pueblos originarios, de los habitantes –urbanos o rurales– de los países, negando a todos el legítimo derecho de ser reconocidos plenamente, por ello –en diálogo con Honneth³⁹ sin dudas podemos nombrarlas sociedades del perpetuo desprecio, sociedades que se permiten dilapidar la vida.

La injusticia social crece como mala yerba en los prejuicios de cada día, en falsas autopercepciones que derivan en jerarquizaciones insostenibles, por ejemplo, las relaciones entre trabajadores y patronos; ricos y pobres; hombre y mujer, blancos y morenos... todas las dualidades imaginadas.

El momento actual demanda ampliar nuestra capacidad de comprensión de la realidad, ir más allá de lo que se ha dicho, de lo pensado, para entender estas realidades otras. La de los pueblos originarios que se niegan a la invisibilización, al aniquilamiento, sustentados en su modo de vida, sus conocimientos, sus formas de organización y, con ello, en la protección de sus recursos naturales, algunas veces incluso a riesgo de la vida. La de los migrantes

³⁹ Honnet es imprescindible para pensar lo que él mismo designó como injusticia moral, que refiere a los acontecimientos y prácticas que se ejercen en contra de las personas y de sus expectativas al no ser vistas ni reconocidas, es decir, procesos y formas mediante las que el otro es deliberadamente invisibilizado, a pesar de su rotunda presencia en el campo visual; dirá que no es un hecho cognitivo, sino que significa más bien una especie de estado de cosas social. Esa ausencia es el desprecio, el que configura la *sociedad del desprecio*.

que, mediante nuevas formas de desplazamiento por las carreteras, ahora *grandes contingentes humanos en movimiento*, y su contundente presencia vía remesas constituyen particulares nuevas formas de resistencia a la invisibilización. Migrantes que se mueven “en el umbral del hedor y la distancia amurallada de la pulcritud” (Kusch, 2023, p. 17) de las formas políticas de administrar con eficiencia empresarial a los Estados.

Su comprensión demanda darnos cuenta que se sostienen en la esperanza que parte de la voluntad y el deseo, que se instala en el cuerpo, se concreta en la práctica, hasta alcanzar una dimensión existencial. Lo vivido, lo aprendido, lo deseado, lo hecho se convierten en parte de los sujetos, en el sujeto mismo. No sucede fuera de este, ni de los sujetos que son comunidad con él.

De ahí que cualquier discusión acerca de su potenciación exige, para no incurrir en el simplismo de un ingenuo romanticismo, recuperar la totalidad que son estos sujetos: “a sus ángeles como a sus demonios, a su fuerza para elevarse y también a sus derrotas en las penumbras” (Zemelman, 1998, p. 9).

Y, nosotros, los otros de este continente, ¿qué esperanza transitamos?

Ojalá pudiéramos entender y aprender de eso que sostiene a estos pueblos originarios, a los migrantes. *Aprender la esperanza*, como diría Bloch (2007) para situarnos sobre el miedo, para alcanzar la amplitud que ella da. Esa esperanza que en su dimensión política es la fuerza de lo propiamente humano en su hacer. La esperanza que el orden dominante intenta arrebatar porque es fuerza.

Bibliografía

Alonso Meneses, Guillermo. (2021). Los éxodos centroamericanos 2014-2020. Antecedentes y consecuencias de la caravana con destino a Tijuana de 2018. *Polis*, 17(2), 97-124. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/polis/2021v17n2/alonso>

Ámbito Financiero (24 de diciembre de 2024). Litio: Javier Milei privilegia a Elon Musk y empresas de EEUU, antes que a las provincias argentinas. <https://www.ambito.com/politica/javier-milei-admitio-que-elon-musk-esta-interesado-el-litio-la-argentina-n5906635>

Amnistía Internacional Argentina (2019). Las 33 comunidades de Salinas Grandes y Laguna Guayatayoc de Jujuy, Argentina, exigen la realización de la Consulta Indígena de acuerdo al Convenio 169 de la OIT. <https://bit.ly/3Cwh0oQ>

Ansaldi, Waldo (Comp.) (2007). A mucho viento, poca vela. Las condiciones sociohistóricas de la democracia en América Latina. Una introducción. En *La democracia en América Latina, un barco a la deriva* (pp. 29-52). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Antezana, Luis (2009). Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y democracia como autodeterminación. En León Olivé et al., *Pluralismo Metodológico* (pp. 117-142.) La Paz: CLACSO/Muela del Diablo Editores/Comunas/CIDES-UMSA.

Argento, Melisa y Puente, Florencia (2019). Entre el *boom* del litio y la defensa de la vida. Salares, agua, territorios y comunidades en la región atacameña. En Bruno Fornillo (Coord.), *Litio en Sudamérica. Geopolítica, energía y territorios* (pp. 173-211). Buenos Aires: CLACSO.

Argento, Melisa y Zícari, Julián (2018). Políticas públicas y conflictos territoriales en torno a la explotación del litio en Salta: el caso de Salinas Grandes. *Revista Andes. Antropología e Historia*, 1(29), 1-23. <https://bit.ly/3aoDg7j>

Aruguete, Natalia (2024). El país concebido como un casino especulativo [entrevista a Ricardo Aronskind]. *Página 12*.

Banco Central de Reserva de El Salvador [BCR] (2023). Las remesas familiares superaron los US\$8,000 millones en 2023. <https://www.bcr.gob.sv/2024/01/26/las-remesas-familiares-superaron-los-us8000-millones-en-2023/>

Bautista, Rafael (2011). *Hacia una fundamentación del pensamiento crítico. Un diálogo con Zemelman, Dussel y Hinkelammert*. La Paz: Rincón Ediciones.

Bautista S., Juan José (2010) *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latinoamericana*. Bolivia: Rincón Ediciones.

Becerra, Alfredo (Ed.) (2012). *Recopilación de la legislación argentina sobre pueblos indígenas. Normas nacionales y provinciales*. Congreso de la Nación. <http://www.voceroparlamentario.gov.ar/pdf/indigena.pdf>

Bolados Paola (2016) Conflictos socio-ambientales/territoriales y el surgimiento de identidades post neoliberales (Valparaíso-Chile). *Revista Izquierdas*, (31), 102-129.

Bloch, Ernst (2007). *El principio Esperanza. Vol. 3*. Madrid: Trotta.

Borón, Atilio (2014). América Latina en la geopolítica del imperialismo. *De Raíz Diversa*, 2(4), 279-283.

Campanini Tejerina, Jorge A. (2022). El litio en Bolivia: antecedentes, desafíos e inconsistencias. En Aleida Azamar Alonso (Coord.),

Litio en América Latina. Demanda global contra daño socioambiental (pp. 87-116). México D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco/ Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales/Centro de Educación y Capacitación para el Desarrollo Sustentable.

Canales, Alejandro I.; Fuentes, Juan Alberto y De León Escribano, Carmen Rosa (2019). *Desarrollo y migración: desafíos y oportunidades en los países del norte de Centroamérica*. Ciudad de México: CEPAL

Casilda Véjar, Ramón (2004). América Latina y el Consenso de Washington. *Boletín Económico de ICE*, (2803).

Castro, Lenny (27 de abril de 2021). ¿Amerita el término “Triángulo Norte” tanta controversia? https://www.vozdeamerica.com/a/centroamerica_triangulo-norte-cual-es-su-relacion-con-la-migracion/6073475.html

Ceceña, Ana Esther (18 de diciembre de 2008). El posneoliberalismo y sus bifurcaciones. *Geopolítica. IIEC-UNAM*. <https://geopolitica.iiec.unam.mx/node/163>

CEPAL (2014). *Manual para la evaluación de desastres*. Santiago: Naciones Unidas.

CEPAL (2022). Informe Panorama Social 2022. <https://www.cepal.org/es/comunicados/tasas-pobreza-america-latina-se-mantienen-2022-encima-niveles-prepandemia>.

Clert, Carine y Ñopo, Hugo (19 de octubre de 2023). A tomar impulso para erradicar la pobreza en El Salvador. *Banco Mundial Blogs*. <https://blogs.worldbank.org/es/latinamerica/impulso-erradicar-pobreza-el-salvador>

Colegio de la Frontera Norte (2019). Caravanas migrantes de Centroamérica. <https://www.colef.mx/estemes/caravanas-migrantes-de-centroamericanos/>

Colegio de la Frontera Norte, ONU Mujeres y Centro Global de Excelencia en Estadísticas de Género (CEEG) (2022). Migración Centroamericana: Factores de expulsión y factores de atracción de la población guatemalteca, salvadoreña y hondureña desde la perspectiva de género). https://mexico.un.org/sites/default/files/2023-02/ONUMX_Migracion_Completo_Enero_digital-V3.pdf

Cruz, Gustavo Roberto (Comp.) (2018). Indigenismo, blanquitud y nación. En *Sujetos políticos indígenas: indigenismos, mestizaje y colonialismo* (pp. 23-52). Buenos Aires: Teseo.

Datosmacro(2021).Población-Guatemala <https://datosmacro.expansion.com/demografia/poblacion/guatemala>

De Quevedo, Francisco (1998). *Desde la Torre*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

De Sousa Santos, Boaventura (2005). *El milenio huérfano*. Madrid: Trotta.

Durand, Francisco (2019). *Odebrecht: la empresa que capturaba gobiernos*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Echaide, Javier (2017). Demandas en el Ciadi y el derecho humano al agua: ¿Tratados de inversiones vs. Derechos humanos? *International Law: Revista Colombiana De Derecho Internacional*, 15(31).

El Informador (6 de febrero de 2024). Batean republicanos y Donald Trump el acuerdo para cerrar frontera con México. <https://www.informador.mx/internacional/Estados-Unidos-Batean-republicanos-y-Donald-Trump-el-acuerdo-para-cerrar-frontera-con-Mexico-20240206-0029.html>

Escobar, Arturo (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/escobar.rtf>

Escobar, Arturo (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social*, (41).

Etchichury, Horacio J. (2023). Jujuy, campo de prueba: el derecho y la protesta. *Cuadernos de Coyuntura*, 8(continuo), 1-9.

Fernández, Diego Ariel (2010). Concentración económica en la región pampeana: El caso de los fideicomisos financieros *Mundo agr.*, 11(21).

Fernández-Ortega, Miguel A. et al. (2023). Caracterización de la violencia en migrantes en tránsito por México. *Revista mexicana de medicina familiar*, 10(1), 3-10. <https://doi.org/10.24875/rmf.22000024>

Ferrajoli, Luigi (2006). Criminalidad y globalización. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, Año XXXIX, (115), 301-316.

Fornillo, Bruno (2018). La energía del litio en Argentina y Bolivia: comunidad, extractivismo y posdesarrollo. *Colombia Internacional*, (93), 179-201. <https://dx.doi.org/10.7440/colombiaint93.2018.07>

Fornillo, Bruno (2022). El litio latinoamericano en las post-pandemia. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 4(17). <https://doi.org/10.15304/ricd.4.17.8772>

Frenkel, Roberto y Avenburg, Alejandro (2009). Los cambiantes roles del fondo monetario internacional y América Latina. *Desarrollo Económico*, 49(194), 179-201.

Fundación para la Ayuda en Acción El Salvador (2022). Contextualización de la movilidad humana en El Salvador. San Salvador.

García Linera, Álvaro (2012). *Geopolítica de la Amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado y Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

Gavernet Busqueta, Leticia (2019). Transformaciones del diseño institucional y demandas indígenas: los casos de Perú (1993), Argentina (1994), Ecuador (2008) y Bolivia (2009). En Luis Eduardo Morás, y Eduardo Bottinelli Freire, *Incertidumbre y conflicto en tiempos de cambio: sociología jurídica, representación y participación política en América Latina*. Buenos Aires: Teseo.

GeoComunes, REMA y MiningWatch Canadá (2021). Litio: La nueva disputa comercial. Dinamizada por el falso mercado verde. <https://miningwatch.ca/node/10624>

Geopolítica y Bienes Comunes [GYBC] (31 de julio de 2021). Del norte al sur global. ¿Transición energética corporativa o transición energética justa? *Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales*. <https://olca.cl/articulo/nota.php?id=108827>

González Martín, José Mauro (2020). *Paraísos fiscales: origen, evolución y situación actual ¿se avanza realmente hacia su desaparición?* [tesis doctoral en Economía], Universidad Carlos III, Madrid.

Grupo Banco Mundial (3 de abril de 2024a) El Salvador: panorama general. <https://www.bancomundial.org/es/country/elsalvador/overview>

Grupo Banco Mundial (3 de abril de 2024b). Guatemala Panorama general. <https://www.bancomundial.org/es/country/guatemala/overview>

Gudynas, Eduardo (2010). Desarrollo sostenible: una guía básica de conceptos y tendencias hacia otra economía. *Otra Economía*, IV(6).

Gundermann, Hans y Göbel, Barbara (2018). Comunidades indígenas, empresas del litio y sus relaciones en el salar de Atacama. *Chungará*, 50(3), 471-486.

Habitat para la Humanidad Internacional (2022). Caracterización del Corredor Seco del Triángulo Norte de Centroamérica. San José. <https://www.habitat.org/sites/default/files/documents/Resumen-CorredorSeco-ESP-8Abr22.pdf>

Hinkelamert, Franz (2010). *Yo vivo si tu vives*. La Paz: Palabra Comprometida Ediciones/Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.

Hoffmann, Bridget (30 de abril de 2021). Cómo el cambio climático empeora la pobreza y la desigualdad. *Ideas que cuentan*. <https://blogs.iadb.org/ideas-que-cuentan/es/como-el-cambio-climatico-empeora-la-pobreza-y-la-desigualdad/>

Honneth, Axel (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.

Instituto Nacional de Estadística [INE] (5 de diciembre de 2023). El Instituto Nacional de Estadística (INE) socializa logros significativos en la reducción de la pobreza en Honduras. <https://ine.gob.hn/v4/2023/12/05/el-instituto-nacional-de-estadistica-ine-socializa-logros-significativos-en-la-reduccion-de-la-pobreza-en-honduras/#:~:text=El%20indicador%20de%20pobreza%20en,un%2041.5%25%20en%20el%202023>

Kusch, Rodolfo (2023). *El hedor de América: reflexiones interdisciplinarias a 50 años de América profunda de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires: CLACSO.

López Recinos, Vladimir (2013). Desarrollo, migración y seguridad: el caso de la migración hondureña hacia Estados Unidos. *Migración y desarrollo*, 11(21), 65-105. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-75992013000200004&lng=es&tln-g=es.

Lorenzen Martiny, Mateo y Orozco Reynoso, Zulia (2016). Ayotzinapa: nuestro retrato frente al espejo. *Acta Sociológica*, (71), 167-193.

Mansilla Sepúlveda, Juan et al. (2021). Historia y Violencia: asesinatos de líderes indígenas guardianes del medio ambiente en América Latina, 2016-2019. *Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña*, 11(2), 43-69.

Martínez Barahona, Elena; Gutiérrez Salazar, Martha L. y Rincón Fonseca, Liliana (2012). Impunidad en El Salvador y Guatemala: “De La Locura A La Esperanza: ¿Nunca Más?”. *América Latina Hoy*, (61), 101-136.

Martínez Espinoza, Manuel (2015). Reconocimiento sin implementación: un balance sobre los derechos de los pueblos indígenas en América Latina. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año LX, (224), 251-278.

Mercado Pacheco, Pedro (2012). Experimentalismo democrático, nuevas formas de regulación y legitimación del derecho. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 46, 37-68. <https://doi.org/10.30827/acfs.v46i0.483>

Millaleo, Salvador (2021). El conflicto mapuche y la aplicación de la ley antiterrorista en Chile. En *Por una vía “chilena” a la pluri-nacionalidad. Intervenciones de una década (2010-2020)*. Santiago: Catalonia.

Montoya Ainhoa; Sieder, Rachel y Bravo-Espinosa, Yacotzin (2022). Juridificación multiescalar frente a la industria minera: experiencias de Centroamérica y México. *Íconos*, (72).

Ocampo, José Antonio et al. (2014). *La Crisis Latinoamericana desde la perspectiva histórica*. Santiago: Naciones Unidas.

Oficina de Naciones Unidas para la Coordinación de Asuntos Humanitarios [OCHA] (2021). Panorama de Necesidades Humanitarias 2021. Resumen: El Salvador, Guatemala & Honduras. <https://www.unocha.org/publications/report/guatemala/el-salvador-guatemala-honduras-panorama-de-necesidades-humanitarias-resumen-ciclo>

Organización de Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación [FAO] (2001). Análisis de las Consecuencias a Medio Plazo del Huracán Mitch sobre la Seguridad Alimentaria en América Central.

Organización Internacional para las Migraciones [OIM] (2017). Encuesta Nacional de Migración y Remesas El Salvador 2017. <https://infounitnca.iom.int/document/encuesta-nacional-de-migracion-y-remesas-el-salvador-2017/>

Organización Internacional para las Migraciones [OIM] (2023). Encuesta sobre migración internacional de personas guatemaltecas en el exterior y remesas 2022. https://infounitnca.iom.int/uploads/RemesasGT2022/Resumen_EncuestaRemesas2022_gt.pdf

Organización Mundial de la Salud [OMS] (2023). El Niño-Oscilación del Sur (ENOS): [https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/el-nino-southern-oscillation-\(enso\)#:~:text=El%20Ni%C3%B1o%2DOscilaci%C3%B3n%20del%20Sur%20\(ENOS\)%20es%20un%20fen%C3%B3meno,cambios%20en%20la%20atm%C3%B3sfera%20suprayacente](https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/el-nino-southern-oscillation-(enso)#:~:text=El%20Ni%C3%B1o%2DOscilaci%C3%B3n%20del%20Sur%20(ENOS)%20es%20un%20fen%C3%B3meno,cambios%20en%20la%20atm%C3%B3sfera%20suprayacente)

Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico [OCDE] (2012) Crecimiento verde incluyente para el futuro que deseamos.

Página 12 (11 de abril de 2023). La jefa del Comando Sur de Estados Unidos vuelve a la Argentina, con la mira en los recursos naturales y el vínculo con China. <https://www.pagina12.com.ar/539165-la-jefa-del-comando-sur-de-estados-unidos-vuelve-a-la-argent>

Paz Jerez, Barbara; Bolados, Paola y Torres, Robinson (2023). La eco-colonialidad del extractivismo del litio y la agonía socioambiental del Salar de Atacama: El lado oscuro de la electromovilidad “verde”. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (44), 73-91. <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2023.n44-04>

Prado Pérez, Ruth Elizabeth (2018). El entramado de violencias en el Triángulo Norte Centroamericano y las maras. *Sociológica*, 33(93), 213-246.

Pragier, Deborah; Novas, Mariano A. y Christel, Lucas G. (2022). Comunidades indígenas y extracción de litio en Argentina: jurisdicción y estrategias de acción. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (72), 79-96. <https://doi.org/10.17141/iconos.72.2022.5030>

Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente [PNUMA] (2011). Hacia una economía verde. Guía para el desarrollo sostenible y la erradicación de la pobreza. Síntesis para los encargados de la formulación de políticas.

Puerta, Ricardo (2019). Entendiendo y explicando la migración hondureña a Estados Unidos. En Ramón Antonio Romero (Comp.), *Antología del pensamiento hondureño contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO.

Revista Crónica Guatemala (2023). Remesas siempre en alza. Año 6, (264), 21. <https://cronica.com.gt/wp-content/uploads/2024/01/>

Revistas-Cronica-Diciembre-2023.pdf?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=revista-diciembre&utm_id=12&utm_term=pdf

Robles Rivera, Francisco (2017). Élités en El Salvador: Cambios y continuidades (2000-2016). *Anuario de Estudios Centroamericanos*, (43), 99-124. <https://dx.doi.org/10.15517/aeca.v43i0.316177>

Rodríguez Garavito, César A. (2019). *¿Cómo pensar la desigualdad desde los derechos humanos?* Buenos Aires: Siglo XXI.

Rodríguez Garavito, César A. (2006). Globalización, reforma judicial y Estado de derecho en Colombia y América Latina: el regreso de los programas de derecho y desarrollo. *Revista IUSTA*, 1(25), 179-216.

Rodríguez Rejas, María José (2007). Proyecto hegemónico estadounidense y procesos de militarización en América Latina. *XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*, Guadalajara.

Romano Silvina (2022). *Lawfare*: de la guerra contra la política a la antipolítica. *Sul Global*. 3(1), 115-126.

Sala, Laura Yanina (2022). La Doctrina de Seguridad Nacional en América Latina. Un repaso por los estudios clásicos y sus críticos. *e-l@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, 20(80).

Salgado, Juan Manuel (2013). Cómo la práctica procesal anula los derechos indígenas. En Helena Olea Rodríguez (Ed.), *Derecho y pueblo mapuche. Aportes para la discusión* (pp. 51-68). Santiago: Universidad Diego Portales.

Scarponetti, Patricia (2019). Introducción. Condiciones de vida/esferas de bienestar. En Ignacio Llovet y Patricia Scarponetti (Eds.), *Estudios sobre condiciones de vida en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: CLACSO/PISAC.

Scorza, Manuel (1978). *Garabombo, el invisible*. Venezuela: Monte Ávila.

Sistema de la Integración Centroamericana [SICA] (s.f.). Convenio Centroamericano de Libre Movilidad (CA-4). <https://www.sica.int/ocam/ca4>

Solá, Rodrigo (2016). KACHI YUPI: un ejercicio de autodeterminación indígena en salinas grandes. Informe Ambiental Anual 2016 FARN. <https://farn.org.ar/wp-content/uploads/2020/06/15Sola%CC%81.pdf>

Sorto, Marlon (25 de febrero de 2024). Casi 70.000 migrantes han cruzado el Darién rumbo a EE.UU. en 2024, informa el ministro de Seguridad de Panamá. CNN Español. <https://cnnespanol.cnn.com/2024/02/25/casi-70-000-migrantes-han-cruzado-darién-rumbo-ee-uu-2024-informa-ministro-seguridad-panama-orix/>

Sozzo, Máximo (2009). Populismo punitivo, proyecto normalizador y “prisión-depósito” en Argentina. *Sistema Penal e Violência*, 1(1), 33- 65.

Stavenhagen, Rodolfo (2008). Los derechos humanos en las Américas. Nuevos desafíos. En Gloria Ramírez (Coord.), *Derechos Humanos en las sociedades contemporáneas* (pp. 21-38). Monterrey: Fondo Editorial de Nuevo León.

Svampa, Maristella (2019). El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 24, (84).

Svampa, Maristella y Slipak, Ariel M. (2015) China en América Latina: Del Consenso de los Commodities al Consenso de Beijing. *Revista Ensamblés*, Año 2, (3), 34-63.

Svampa, Maristella y Viale, Enrique (2014). *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Katz.

Torre Cantalapiedra, Eduardo (2022). El estudio de las caravanas migrantes en México. *Norteamérica*, 17(2), 67-89. <https://doi.org/10.22201/cisan.24487228e.2022.2.525>

Transparency International (2024). Informe sobre el índice de percepción de la corrupción 2023. <https://www.transparency.org/es/press/cpi2023-corruption-perceptions-index-weakening-justice-systems-leave-corruption-unchecked>

Uribe Sierra, Sergio E. y Panez Pinto, Alexander (2022). Continuidades y rupturas del extractivismo en Chile: análisis sobre sus tendencias en las últimas dos décadas. *Diálogo andino*, (68). <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812022000200151>

Velásquez, Adriana M. (2021). La desigualdad social en Honduras: evolución y respuesta institucional. Documentos de Proyectos (LC/TS.2021/208; LC/MEX/TS.2021/25), CEPAL.

Zavaleta Mercado, René (Comp.) (1983a). *Bolivia Hoy*. México D. F.: Siglo XXI.

Zavaleta Mercado, René (1983b). *Las masas en noviembre*. La Paz: Editorial Juventud.

Zavaleta Mercado, René (1990). *El Estado en América Latina. Tomo 3*. La Paz/Cochabamba: Editorial Los Amigos del Libro.

Zemelman, Hugo (1995). La democracia latinoamericana, ¿un orden justo y libre? (discusión sobre algunos dilemas coyunturales: notas conceptuales). *Estudios Latinoamericanos*, Año 2, (4).

Zemelman, Hugo (1998). *Sujeto: existencia y potencia*. Barcelona: Ánthropos/México D. F.: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM.

Zemelman, Hugo (2010). Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 9(27).

Zemelman, Hugo (2011). *Los horizontes de la razón. Tomo III*. Barcelona: Ánthropos/ Universidad de Caldas.

Zemelman, Hugo (2019). *Epistemología de la conciencia histórica. Aspectos básicos*. Ciudad de México: IPECAL/Casa de las Preguntas.

Segunda parte
Más allá del discurso parametral.
Una epistemología con visión
latinoamericana y caribeña

El pensar epistémico de Zemelman como condición necesaria para una epistemología raizal-indisciplinada en las ciencias sociales latinoamericanas

Silvana Martínez y Juan Agüero

Introducción

Este ensayo se inscribe en un contexto de enorme expansión, profundización e intensificación de las desigualdades sociales en nuestro continente, generadas por el orden patriarcal-capitalista-moderno-colonial construido a partir de la sangrienta invasión de 1492 y actualmente sostenido y reproducido por la gubernamentalidad financiera y el neoliberalismo (Agüero, 2013). En este contexto, hoy cobra más importancia que nunca la necesidad y urgencia de un pensamiento crítico y, fundamentalmente, de un pensar epistémico, tal como lo propone Zemelman (2007), que no se limite a interpretar la realidad social desde un pensar teórico excluyente de toda exterioridad, sino que sea capaz de vislumbrar los todavía no, las potencialidades y alternativas de futuros posibles, con el fin de transformar la realidad social. Esta preocupación por el presente, como coyuntura histórico-política, y el desfase de

las ciencias sociales para dar cuenta de la misma, de sus límites y posibilidades, de los/as sujetos/as sociales y de los modos de producción de conocimientos, son algunas de las preocupaciones que acompañaron al autor a lo largo de toda su trayectoria de vida.

En el marco de este contexto y estas preocupaciones, en este ensayo inscribimos los aportes teóricos, políticos y epistémicos de Zemelman en la matriz de pensamiento que Agüero (2023) denomina pensamiento crítico indoafroamericano. Esta matriz de pensamiento no solo se diferencia de otras formas de pensamiento crítico, sino que tiene implicancias teóricas y metodológicas en las ciencias sociales latinoamericanas. La apuesta central del pensamiento crítico indoafroamericano es que alude a un complejo entramado político-epistémico-transdisciplinario de trayectorias pluriversas de pensamientos, ideas, categorías, conceptos, experiencias históricas, expresiones artísticas y prácticas culturales, que se retroalimentan mutuamente de manera crítica, interpretativa y transformadora, inscriptas en procesos de resistencias y luchas por la liberación y la emancipación. Además, sus rasgos distintivos tienen que ver con una mirada holística de la realidad, con la historicidad, la construcción colectiva de conocimientos y de sujetos/as colectivos en movimiento, la interseccionalidad y la descolonialidad, entre otros rasgos.

Efectivamente, el pensar epistémico que propone Zemelman (2005) se inscribe en esta matriz de pensamiento crítico indoafroamericano, por cuanto recupera la idea de que, más importante que el conocimiento, es asumir una postura de conciencia que convierta la duda, el límite o el bloqueo en nuevas posibilidades. Esto requiere –para el pensamiento zemelmaniano– saber ubicarse entre estar determinado históricamente y ser protagonista de la historia, entre evolución y construcción, entre hecho y esperanza, entre verdad y lucha. Esta es la condición necesaria e indispensable que propone el autor para leer la realidad social, no como una simple constelación de objetos cristalizados, sino como campo de opciones según las necesidades de los/as diferentes sujetos/as y de

acuerdo con sus capacidades para construir proyectos, de manera de precisar los nudos problemáticos desde los cuales se pueda activar la potencialidad, trascendiendo los parámetros de lectura que impone el orden hegemónico.

En este ensayo abordamos –en la primera parte– los principales aportes de Zemelman al pensamiento crítico indoafroamericano, tales como la visión de totalidad, la historicidad, los/as sujetos/as, el pensamiento político, la potencialidad del presente, los proyectos políticos, entre otros. En la segunda, profundizamos el análisis de la propuesta de pensar epistémico, sus fundamentos, alcances y posibilidades y la distinción entre el pensar teórico y el pensar epistémico, como explicación del desfase entre la teoría social y la realidad latinoamericana. Finalmente –en la tercera parte–, trabajamos el pensar epistémico como condición necesaria y potencialidad heurística para una epistemología raizal-indisciplinada en las ciencias sociales latinoamericanas.

Contribuciones de Hugo Zemelman al pensamiento crítico indoafroamericano

La matriz de pensamiento crítico que Agüero (2023) denomina pensamiento crítico indoafroamericano tiene una larga trayectoria en *América Ladina*, categoría esta político-cultural creada por la feminista negra brasileña Lélia Gonzalez (1988). Cuando el autor se refiere a pensamiento crítico, lo hace en sentido amplio, como concepción axiológica-antropológica o concepción filosófica del mundo y de la vida, basada en la búsqueda de la liberación y la emancipación y el rechazo de toda forma de opresión, dominación o explotación de los seres humanos y la naturaleza. En este sentido, coincide con Franz Hinkelammert (2007), para quien no todo pensamiento que critica algo es por eso pensamiento crítico, sino aquel cuyo punto de vista desde el cual se realiza la crítica es la emancipación humana. Sin embargo, a diferencia de

Hinkelammert, el autor no se refiere al pensamiento crítico eurocentrado, sino a otra forma de pensamiento, construido desde otro *locus* de enunciación y otra realidad socio-histórico-política y, en este sentido, se refiere al pensamiento crítico indoafroamericano sosteniendo que

esta matriz alude a un complejo entramado político-epistémico – construido transdisciplinariamente– de trayectorias pluriversas de pensamiento, ideas, categorías, conceptos, formulaciones teóricas y filosóficas, prácticas sociales, experiencias históricas y expresiones artísticas y culturales, que se retroalimentan mutuamente de manera crítica, interpretativa y transformadora, inscriptos en procesos de liberación y emancipación (Agüero, 2023, pp. 45-46).

En esta definición del autor observamos varios enunciados. El primero alude a la idea de complejo entramado político-epistémico construido transdisciplinariamente. La expresión “entramado”, utilizada por el autor, constituye sin dudas una metáfora muy rica en significaciones. Nos lleva a la idea de tejer, de ir confeccionando artesanalmente un tejido entrelazando hilos con habilidad y oficio. En la idea del autor, la matriz de pensamiento crítico que propone se parece a un tejido trabajado habilidosamente por muchas manos, muchos/as sujetos/as que conocen el oficio y pueden crear artesanalmente una obra colectiva. La metáfora también puede referirse al entrelazado de relaciones sociales que construyen los/as sujetos/as sociales, las familias, grupos, organizaciones y movimientos sociales, aunque el autor se refiere más bien a la idea de tejido de ideas, experiencias, reflexiones y teorizaciones con las cuales se va construyendo el pensamiento crítico indoafroamericano.

Además, el autor especifica en su definición que el entramado es complejo, político-epistémico y que su construcción es transdisciplinaria. Se trata de un entramado complejo porque es una matriz de pensamiento que se va constituyendo con una multiplicidad de voces que expresan diversas experiencias históricas, culturas,

cosmogonías y modos de habitar los territorios y espacios de vida de nuestro continente. Además, es complejo por la diversidad y el modo dialéctico de construcción y la mutua imbricación que existe entre las trayectorias que integran la matriz, como también por la pluriversidad de ideas, problemáticas, conceptos y categorías de pensamiento que se van entrelazando en el proceso de configuración como matriz de pensamiento crítico.

Por otra parte, es un entramado político-epistémico porque no busca construir colectivamente conocimientos o un pensamiento que solo se justifique a sí mismo, sino que su prioridad es aportar a los procesos y las luchas por la liberación y la emancipación de América Latina. Es decir, el pensamiento crítico indoafroamericano no tiene un sentido academicista-investigativo de construir saberes por el mero hecho de incrementar el *corpus* de la ciencia o de aumentar el conocimiento científico acumulado, sino que su finalidad primaria y su horizonte epistémico es eminentemente político y tiene que ver con aportar a los procesos de transformación de la realidad sociohistórica. Es aquí donde cobran una enorme importancia los aportes teóricos, ideas y reflexiones de Hugo Zemelman, cuya línea de pensamiento se fundamenta justamente en estos mismos principios y valores.

En este mismo orden de cosas, también es fundamental la construcción transdisciplinaria de conocimientos y saberes que caracteriza al pensamiento crítico indoafroamericano. Se trata de una mirada epistémica que rompe, transgrede y atraviesa las rígidas fronteras de los campos disciplinares. Desborda las cuestiones problemáticas, los marcos teóricos y las tradiciones disciplinares, construyendo conocimientos transdisciplinarios que incluyen saberes populares y ancestrales, memorias y experiencias colectivas, relatos orales, prácticas culturales, experiencias históricas y políticas, cosmogonías de los pueblos originarios, experiencias de prácticas comunitarias, entre otras. La transdisciplinariedad no solo rompe la concepción fragmentada de la realidad social, del conocimiento y de la producción de conocimientos, que sostienen

tanto el positivismo como el neopositivismo, sino que genera las condiciones y posibilita una pluriversidad de aportes provenientes del arte, la cultura, la filosofía, la teología, entre otras.

Otro enunciado que observamos en la definición es la referencia a trayectorias pluriversas de pensamiento, ideas, categorías, conceptos, formulaciones teóricas y filosóficas, prácticas sociales, experiencias históricas y expresiones artísticas y culturales, que se retroalimentan mutuamente de manera crítica, interpretativa y transformadora. En el pensamiento crítico indoafroamericano no hay una sola y única línea de pensamiento. No es una formulación dogmática a la cual se puede adherir o no, sin posibilidad alguna de proponer alguna modificación. Tampoco es un pensamiento lineal en un sentido ahistórico, evolutivo y secuencial, como el de la modernidad europea-occidental. Por el contrario, el pensamiento crítico indoafroamericano no tiene nada que ver con este tipo de pensamiento, sino que se encuentra precisamente en la antípoda.

En efecto, es una matriz de pensamiento crítico donde confluyen pluriversas trayectorias de ideas, pensamientos, reflexiones, experiencias, teorizaciones y expresiones. Pero no confluyen de manera aislada o independiente unas de otras, sino de manera interrelacionada, con un sentido crítico, interpretativo y transformador. Son trayectorias que se van configurando, sosteniendo y enriqueciendo mutuamente, con aportes que comparten críticamente, sin dogmatismos. Es decir, hay un proceso continuo y dialéctico de aportes y enriquecimientos mutuos entre las trayectorias. Esto es posible solamente, como sostiene Agüero (2023), porque hay una unidad de sentido y rasgos distintivos que las trayectorias comparten. Hay un hilo conductor común con el cual se van tejiendo estos recorridos, más allá de su diferenciación (p. 53). Aparece aquí claramente la idea de tejer y de tejido, que mencionamos anteriormente.

Como lo sostiene el autor en su propia definición, las trayectorias que conforman el pensamiento crítico indoafroamericano se retroalimentan mutuamente, inscriptas en procesos de liberación

y emancipación. En esto se basa la unidad de sentido y el hilo conductor común con el cual se fueron y se van tejiendo las trayectorias, más allá de sus matices. Todas se inscriben en procesos de liberación y emancipación. Por tanto, comparten las resistencias y luchas colectivas, las memorias, las historias, las experiencias. Es decir, comparten la causa de la liberación y la emancipación de América Latina.

Como sostiene el autor, es una matriz de pensamiento crítico que se ha venido construyendo históricamente de dos maneras en nuestro continente. La primera es con la producción desarrollada durante siglos por pensadores/as, intelectuales, teólogos/as, filósofos/as, historiadores/as, economistas, sociólogos/as, trabajadores/as sociales, pedagogos/as, politólogos/as, artistas, escritores/as, poetas, músicos/as, entre otros. La segunda es con la larga historia de luchas populares, campesinas, militares, obreras, estudiantiles, de pueblos originarios, de mujeres, jóvenes, líderes y lideresas políticas y sociales, que han enarbolado la causa de la liberación y la emancipación y dedicaron sus vidas e incluso las entregaron heroicamente en esta causa.

Entre las trayectorias más importantes que conforman el pensamiento crítico indoafroamericano encontramos el indigenismo, el indianismo, la idea de patria grande y unidad continental, el pensamiento nacional-popular, el socialismo latinoamericano, las teorías de la dependencia, la teología de la liberación, la pedagogía de la liberación, la filosofía de la liberación, el pensamiento afrodiaspórico, los estudios poscoloniales, la opción descolonial, los marxismos negros y los feminismos comunitarios, chicanos, fronterizos, afrolatinoamericanos, populares, campesinos y descoloniales, entre otros.

Por otra parte, el pensamiento crítico indoafroamericano tiene, para Agüero (2023), ciertos rasgos que lo identifican, caracterizan y distinguen de otras formas de pensamiento crítico. Entre estos rasgos mencionamos: a) la construcción histórica colectiva de un pensamiento no atribuible a un/a sujeto/a individual, sino a

un sujeto colectivo, el pueblo indoafroamericano, que también se va constituyendo históricamente; b) la originalidad de un pensamiento construido desde la singularidad y especificidad de la realidad histórica, política, económica y cultural de América Latina; c) la multiplicidad y pluriversidad de voces y perspectivas que van constituyendo este pensamiento; d) la riqueza de un pensamiento construido con aportes de distintas trayectorias de pensamiento, pero sobre todo de luchas sociales y experiencias políticas vividas en nuestro continente; e) el arraigo en las historias locales y nacionales, la memoria, los imaginarios sociales y el mundo de vida indoafroamericano. Además, f) la concepción circular del tiempo y de la historia como espacios de vida y experiencias vividas colectivamente en los cuerpos-territorios y con la naturaleza, como totalidad de sentido; g) la transdisciplinariedad de saberes que atraviesan, desbordan y circulan más allá de las disciplinas; h) el holismo de un pensamiento que tiene unidad de sentido como totalidad, más allá de las diferencias y los matices; i) el historicismo de los procesos que construyen este pensamiento de manera singular, sin réplica, ni linealidad ni predeterminación; j) la construcción dialéctica de un pensamiento que admite contradicciones y que se va modificando, enriqueciendo y reinventando continuamente; y k) la imbricación recíproca entre saberes provenientes de distintas trayectorias y experiencias de vida, que se entrelazan, se sostienen y se retroalimentan mutuamente, enriqueciendo la matriz de manera continua y progresiva.

En este marco de pensamiento crítico indoafroamericano, tanto el pensamiento como los aportes teóricos de Zemelman (2005) son fundamentales, porque se inscriben en las trayectorias anteriormente mencionadas y comparten los rasgos distintivos que caracterizan esta matriz de pensamiento crítico. Además, porque contribuyen sustantivamente tanto al proceso de construcción como de consolidación de la matriz. En este sentido, uno de los aportes fundamentales de este autor es la concepción de realidad social, que él la entiende como una compleja configuración de

múltiples dimensiones: el presente, la praxis, la potencialidad, la acción, el presente potencial, la historia, los/as sujetos/as, la política, los proyectos políticos, la activación, las temporalidades, el tiempo histórico, el tiempo político, la estructura, la coyuntura, el campo de acción. A su vez, todas estas dimensiones están articuladas como totalidad y tienen direccionalidad, movimiento y temporalidades diversas.

La concepción de realidad social que plantea Zemelman (2005) tiene significaciones sustantivas para el pensamiento crítico indoafricano. Es una mirada de la realidad como compleja configuración de múltiples dimensiones, que permite analizar la misma como un fenómeno específico y singular, con sus propias experiencias y procesos constitutivos, con sus improntas y peculiaridades. Ninguna realidad es copia o reproducción de otra. Por tanto, tampoco podría analizarse como copia o reproducción de otra la historia, la cultura, la política o la economía. Por esta razón, uno de los rasgos constitutivos del pensamiento crítico indoafricano es la multiplicidad y pluriversidad de voces y perspectivas y el arraigo en las historias locales y nacionales y en la memoria. Por eso, también esta matriz de pensamiento reivindica la interculturalidad de modo crítico y el respeto más absoluto a la diversidad cultural y al modo de vida, valores, creencias, prácticas y formas de organización social de cada pueblo indoafricano.

Para Zemelman (1987a), el presente es un espacio de producción de futuros en determinadas realidades sociohistóricas. Es decir, un espacio de potencialidad, de los todavía no. La realidad social como presente contiene posibles futuros en tanto campo de acción donde siempre están presentes lo dado y lo dándose, en un movimiento dialéctico, abierto, conflictivo, en disputa y en permanente transformación. Este movimiento solo es posible mediante la praxis como constitutiva del orden, un orden que siempre es histórico, político y conflictivo en tanto espacio de disputa, de política y de poder. Es decir, la realidad social como presente es siempre un espacio en construcción que condensa tanto el pasado, la memoria

y la historia como los futuros posibles y los proyectos. Nunca es solamente el aquí y el ahora, sino que incluye una pluralidad de memorias, sentidos, acciones, futuros posibles y praxis de los/as sujetos/as sociales.

Esta idea de presente es fundamental para el pensamiento crítico indoafroamericano, ya que este se constituye precisamente con aportes de historias y experiencias locales muy diversas, que conforman lo dado como acervo, pero también lo dándose como potencialidad. Además, son historias y experiencias donde confluyen lo ancestral, la memoria larga de los pueblos, las vivencias compartidas; pero también las resistencias y luchas, los proyectos colectivos y los futuros posibles deseados. Son totalidades en movimiento, que tienen un sentido colectivo y una direccionalidad, pero que se viven y experimentan en distintos ámbitos o dimensiones de la realidad y con temporalidades muy diversas.

Como espacio en construcción, en la realidad social siempre está presente lo que Zemelman (1995) denomina lo estructural-estructurante como contexto de posibilidad. En este sentido, aparece aquí una analogía con el pensamiento marxiano en tanto que no elegimos las condiciones históricas –lo estructural– en las cuales nacemos, pero sí podemos transformarlas –lo estructurante– en nuestras trayectorias de vida como sujetos/as políticos/as mediante la praxis. La praxis transforma la potencialidad en concreción. Para abonar esta idea, el autor diferencia el tiempo histórico del tiempo político y se refiere a dos temporalidades distintas existentes en la realidad social: lo estructural y la coyuntura. El análisis de la coyuntura permite relacionar el pensamiento con la acción transformadora de la realidad social. Además, permite reconocer lo dado y potenciar lo dándose en el marco de esta realidad. Es por esta razón que el autor prioriza el análisis de la coyuntura, ya que en esta se condensa el pasado, el presente y el futuro como potencialidad transformadora.

La realidad social siempre puede transformarse mediante la praxis, porque está en permanente construcción. Esta idea es muy

potente y constituye el fundamento de las luchas por la liberación y la emancipación. Si fuera estática, cerrada y sin posibilidad de modificación, estas luchas no tendrían sentido alguno. Sin embargo, la dialéctica del cambio y la transformación moviliza la utopía y genera esperanza. Por eso, el pensamiento crítico indoafroamericano es una matriz de pensamiento abierta y en continua construcción, con trayectorias pluriversas y en constante reconfiguración dialéctica. De aquí la importancia del pensamiento y los aportes teóricos de Zemelman.

La idea de realidad social en construcción –que sostiene Zemelman (1995)– constituye un aporte sustantivo al pensamiento crítico indoafroamericano, al igual que la potencialidad de los/as sujetos/as sociales –como sujetos/as políticos/as– para la transformación de la realidad sociohistórica mediante la praxis. Hay aquí una fuerte apuesta a las posibilidades y potencialidades de los/as sujetos/as sociales como protagonistas de su propia historia. Esta centralidad de los/as sujetos/as tiene un carácter colectivo. Se trata de proyectos colectivos y no de proyectos individuales, y en esto precisamente se basa el pensamiento crítico indoafroamericano, que reivindica al pueblo, a los pueblos indoafroamericanos, como sujetos/as políticos/as de la liberación y la emancipación. El autor cree profundamente en las posibilidades de transformación social y no concibe a los/as sujetos/as sociales como meros agentes, sino como sujetos/as políticos/as capaces de proyectar, construir y protagonizar colectivamente su propia historia.

Por otra parte, Zemelman (1992) concibe la realidad social como totalidad concreta y articulada. Es decir, como una preocupación histórica concreta y no como mera especulación filosófica. Observamos aquí nuevamente la influencia del pensamiento marxiano en el autor, al partir de lo histórico-concreto como preocupación política por transformarlo y no solo interpretarlo. Además, concibe la realidad social como totalidad articulada de múltiples dimensiones y procesos. En síntesis, la totalidad concreta como definición de lo histórico-político y totalidad articulada como

reposición de la totalidad concreta en el momento de lo pensado. Es decir, en el momento de pensar la realidad social uno trae elementos de la realidad histórico-política que se entrelazan a su vez con múltiples dimensiones y procesos de la coyuntura.

Por tanto, esta articulación de la totalidad implica dos tipos de movimientos: uno diacrónico y otro sincrónico. El movimiento diacrónico articula el pasado con los futuros en el presente, es decir, el pasado como memoria y los futuros como posibilidades y proyectos políticos. El movimiento sincrónico, atravesado por lo diacrónico, articula múltiples tiempos y ritmos que suceden simultáneamente. A esto se refiere el autor cuando alude a las múltiples temporalidades de la realidad social. A su vez, tanto el movimiento como la temporalidad tienen una direccionalidad que el autor la entiende como articulación de diversos planos de la realidad. En lo histórico concreto como totalidad siempre hay una multiplicidad de acciones posibles.

La concepción de la realidad social como totalidad concreta y articulada es una idea muy potente de Zemelman (1987b) y es también un aporte sustantivo al pensamiento crítico indoafroamericano. Justamente, en esta matriz de pensamiento la visión holística de la realidad es uno de sus rasgos característicos. La visión holística es una visión de conjunto, de totalidad. Una visión que intenta develar el sentido y la direccionalidad de la realidad. Las preguntas por el por qué, para qué y para quién son decisivas en esta mirada de la realidad. La pregunta por el por qué es la pregunta por el fundamento, los motivos, las razones por las cuales se da la existencia de una determinada realidad, fenómeno o acontecimiento. La pregunta por el para qué es la que indaga acerca de la finalidad y el sentido de la praxis. La pregunta por el para quién alude a los/as sujetos/as destinatarios/as de la praxis. Toda realidad social es una creación humana, es el resultado de una acción humana y por tanto tiene un sentido y una direccionalidad.

Con la idea de direccionalidad, el autor se refiere a la capacidad del sujeto social de disputar la orientación del orden social. En

este sentido, critica lo que denomina idealismo voluntarista, que solo se reduce al plano de las ideas y la mera voluntad, sin acción política transformadora de la realidad social. Observamos aquí la centralidad que tiene para Zemelman (1987c) la acción política transformadora de la realidad social, como también la centralidad de la coyuntura como totalidad histórica concreta, que condensa –en el presente– el pasado, la memoria, la direccionalidad y los futuros posibles. Esta misma centralidad tiene la acción política en el pensamiento crítico indoafroamericano, en cuyo marco tanto la producción de conocimientos como la construcción de pensamiento crítico y de subjetividad política tienen como finalidad la lucha por la liberación y emancipación popular en un contexto de transformación de la realidad sociohistórica.

Otro aporte sustantivo de Zemelman (1989) al pensamiento crítico indoafroamericano es la cuestión del sujeto social. Para el autor, coincidiendo con el pensamiento marxiano, los/as sujetos/as construyen su propia historia, aunque en circunstancias que no eligen. Al respecto, Zemelman (citado por Paredes, 2013) critica el apriorismo teórico y el ideologicismo, por ser ambos predeterminantes de los/as sujetos/as sociales. Sostiene –en cambio– que estos/as se configuran a través de dimensiones como la historicidad, la experiencia, el proyecto, la identidad y la utopía. Plantea en este sentido que los/as sujetos/as son condensaciones de historicidad y que en esta historicidad están presentes la memoria (pasado), la experiencia (presente) y el proyecto (futuro). La configuración del/ de la sujeto/a implica una dialéctica entre la memoria y la utopía. El/la sujeto/a sintetiza en su experiencia no solo la historicidad, sino también el proyecto de futuro. Por eso, para el autor el estudio de los/as sujetos/as sociales constituye un objeto privilegiado de investigación en ciencias sociales.

Es muy interesante este aporte de Zemelman en relación a la subjetividad social, como crítica al apriorismo teórico y el ideologicismo. Tanto el uno como el otro predeterminan al/a la sujeto/a social. Son como moldes rígidos en los cuales tiene que encajar la

subjetividad. Constituyen verdaderas cárceles mentales que bloquean toda posibilidad de pensamiento genuino, toda posibilidad de espontaneidad, reflexión y creatividad. La subjetividad es una construcción histórica, política, cultural y económica que configura el modo de sentir, pensar y hacer de un/a sujeto/a social, el modo de ser y estar, el estar siendo, el modo de existir, de mirar el mundo y la realidad, de habitarlos y de relacionarse con otros/as sujetos/as sociales. Se configura a lo largo de toda la vida de un/a sujeto/a y se va modificando continuamente. Los/as sujetos/as sociales se construyen y también sus mundos de vida (Agüero, 2018).

El pensamiento crítico indoafroamericano se sustenta en la misma concepción de sujeto/a social que plantea Zemelman. Por tanto, en los mismos elementos configurativos de la subjetividad que propone el autor: historicidad, experiencia, proyecto, identidad y utopía. La historicidad tiene que ver con la temporalidad, la espacialidad, el devenir, el transcurrir de la vida, la coyuntura, la época, el acontecer diario, la vida cotidiana y el mundo de la vida de los/as sujetos/as sociales. La experiencia alude a lo vivido y transcurrido, las emociones, los aprendizajes. El proyecto es la idea de lo que se quiere realizar, el futuro deseado, el proyecto de vida, el futuro imaginable. La identidad expresa identificación con algo o alguien, los diversos modos de subjetivación, las marcas de la experiencia. Las utopías son los sueños, los ideales, la causa, lo que mueve la acción.

En relación a la historicidad, Zemelman (1987a) plantea que esta tiene una función analítica, que está presente en tres modalidades como formas de pensamiento: una historicidad no parametral, que implica ruptura de lo dado; una historicidad como exigencia de especificidad, que se refiere a la articulación de distintas posibilidades de futuro, niveles, movimientos y dimensiones; y una historicidad como concreción de contenidos, referida a la posibilidad de identificar procesos de actualización que contienen potencialidades. Para el autor, la historicidad constituye un modo de ejercicio del pensamiento político. En este sentido, recupera el concepto

de conciencia histórica, pero con distintos modos de construcción de esta conciencia, ya que siempre es conciencia de algo, singular, situado y concreto. No es una conciencia abstracta ni universal.

En relación a la experiencia, el autor sostiene que concreta la potencialidad, transforma lo deseable en posible y la utopía en proyecto que da direccionalidad al presente (Zemelman, 1995). Por otra parte, la experiencia es constituyente y mediación entre las condiciones históricas y la configuración de la subjetividad política. Es a partir de la experiencia y la praxis que los/s sujetos/as pueden modificar sus condiciones históricas, mediante proyectos políticos y utopías, ya sea como horizontes de sentido o como futuros viables. Esto es posible solamente construyendo un horizonte histórico colectivo común, es decir, un nosotros/as que el autor denomina identidad colectiva o subjetividad social, que se relaciona con la historicidad y es constitutiva de la capacidad de construcción de sentidos, que a su vez supone la construcción de realidades en diferentes tiempos y espacios.

El pensamiento y los aportes teóricos de Zemelman tienen el mismo anclaje histórico y político que el pensamiento crítico indioafroamericano: la preocupación por la realidad latinoamericana y el devenir de nuestro continente. El pensar epistémico que propone el autor constituye una respuesta a ese posicionamiento político-epistémico ante la realidad. Es una respuesta comprometida con la realidad, que se manifiesta en la formulación de preguntas que surgen de la reflexión profunda, de la interpelación de la realidad, del intento por develar los múltiples planos, temporalidades y procesos constitutivos de la realidad. Son interrogantes que expresan preocupación, conciencia histórica, compromiso político y toma de posición ante una realidad histórica concreta. Interrogantes que construyen un problema de investigación y, a partir de este, un objeto de investigación. Pero no se trata de un mero conocer o comprender la realidad, sino de transformarla.

El pensar epistémico de Zemelman: fundamentos, alcances y posibilidades

Tal como lo mencionamos anteriormente, para Zemelman (2005) la realidad sociohistórica nunca es clara, inequívoca y con una significación cristalina. Por tanto, no es una tarea sencilla abordarla desde las ciencias sociales ya que implica un proceso permanente de interpelación, resignificación, planteo de nuevos interrogantes y construcción de nuevos conocimientos. En este sentido, ninguna teoría puede dar cuenta de esta realidad tan compleja, dinámica, cambiante, opaca y contradictoria. Esto genera un problema que el autor lo advierte muy acertadamente como uno de los problemas principales de las ciencias sociales: el desfase o desfasaje entre el corpus teórico y la realidad sociohistórica. El autor lo atribuye a que esta realidad es muy dinámica y cambiante en tanto que la construcción de conceptos va a un ritmo mucho más lento. Ya en una publicación de la década de 1980, el autor advertía este desfasaje entre lo que por entonces denominaba conciencia teórica y conciencia histórica (Zemelman, 1987a).

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, este problema obedece también a otras cuestiones que nos parecen importantes señalar aquí. En primer lugar, la producción de conocimientos, inscripta en el binomio modernidad/colonialidad, ha condicionado nuestra forma de ver, pensar, sentir e interpretar el mundo, es decir, ha creado una estética del conocimiento. Desde esta matriz de pensamiento, el mundo llamado *objetivo* es un mundo muy alejado de la experiencia humana, un mundo inventado por un sujeto que se piensa a sí mismo como un *observador neutro*. Un sujeto sin subjetividad. Como señala Walter Mignolo (2014), las políticas teo- y egológicas del conocimiento se basaron en la supresión tanto de la sensibilidad como de la localización geohistórica del cuerpo.

He aquí la paradoja de la modernidad: por un lado, crea al sujeto cognoscente y al mismo tiempo lo elimina del mismo proceso

de producción de conocimientos. El sujeto es pensado como una superficie reflectante, capaz de formarse una imagen de la naturaleza externa, anterior e independiente de él. Es decir, el sujeto no entra en el cuadro que él mismo pintó (Martínez y Agüero, 2018). Siguiendo esta lógica de pensamiento moderno-occidental, las ciencias sociales y humanas han venido generando un proceso de enorme distanciamiento respecto a aquello mismo sobre lo que indagan y teorizan. Han puesto al mundo, y lo que acontece en él, en una situación de lejanía y extrañamiento, bajo el supuesto de construir un conocimiento científico objetivo y fiable (Borsani y Quintero, 2014).

Esta forma de construir conocimientos se consolidó en las ciencias sociales a través del positivismo decimonónico, en donde la realidad es concebida como estática y precede al sujeto que la conoce. Pero, además, se construyeron teorías sociales –desde una supuesta *universalidad*– que eran aplicables a cualquier tiempo y realidad histórica. Sin embargo, bien sabemos que en realidad fueron teorías construidas desde Europa y para la realidad europea, que luego, en el proceso de colonialidad del saber (Lander, 2000), se impusieron y aplicaron de manera anatópica a la realidad latinoamericana y caribeña.

Pero además de este anatópismo anacrónico y ahistórico, hay otras razones, especialmente una que es muy fuerte y persistente, que podemos traer aquí como motivo del desfasaje que plantea Zemelman. Este motivo es el proceso histórico-político de construcción de hegemonía en las ciencias sociales que describe Agüero (2021). En efecto, este autor describe cómo se va construyendo un modelo de ciencia que incluye una epistemología, un método y cierto paradigma considerado arquetipo de conocimiento. Este proceso se vincula con la expansión y consolidación del capitalismo, del imperialismo norteamericano, de la colonialidad del poder y de la occidentalización planetaria, a lo cual tenemos que incluir el patriarcado como sistema anterior, concomitante y

profundizador de la matriz de poder mundial que describe Aníbal Quijano (1992).

Zemelman (2005) menciona varias consecuencias del desfase o desfasaje entre el corpus teórico de las ciencias sociales y la realidad sociohistórica que consideramos necesario explicitar aquí. Una de ellas es el riesgo de incurrir en discursos y enunciados que no tengan un significado real en el momento de construir conocimientos. Este problema no se aborda, como lo sostiene el autor, en la formación de los científicos sociales por creer que correspondería a la filosofía de la ciencia o a la lógica. En este sentido, consideramos que esto se debe a que existe un proceso histórico de occidentalización de las universidades latinoamericanas, que reproducen el pensamiento binario y dicotómico fragmentando el conocimiento, los problemas sociales y la propia subjetividad cognoscente. Además, se reproduce la división y especialización disciplinar de las ciencias sociales promovida por el positivismo decimonónico.

Otra consecuencia que menciona el autor en relación a la formación de los científicos sociales es que se corre el riesgo de construir un pensamiento ficticio sobre realidades inventadas. En este sentido, consideramos que existe un proceso de alienación en la formación, ya que en el momento de investigar una realidad sociohistórica se produce un proceso de extrañamiento respecto de la misma porque, en general, la formación de estas universidades occidentalizadas parte de autores, teorías y realidades europeas y norteamericanas y no de intelectuales, teorías y realidades indioamericanas. Asimismo, el autor menciona como consecuencia en la práctica el riesgo de organizar el pensamiento y el conocimiento dentro de marcos que no permiten develar y analizar la realidad concreta, además de utilizar conceptos acuñados en otras realidades, que no dan cuenta de la realidad concreta que se intenta conocer.

Ante las consecuencias que devienen del desfase o desfasaje entre el corpus teórico de las ciencias sociales y la realidad

sociohistórica, Zemelman (2005) plantea la necesidad de una solución que no podría ser teórica por cuanto se podría volver a caer en el mismo problema. De allí la importancia y la urgencia política de resignificar los conceptos, especialmente en la construcción de conocimientos y principalmente desde las ciencias sociales latinoamericanas. En este sentido, propone resolver el problema desde el pensamiento, que lo concibe como distinto de la teoría. Para él, el pensamiento es la postura o la actitud que se asume frente a la realidad que se quiere conocer. Es una postura que implica siempre un interrogante previo: ¿cómo me posiciono ante aquello que quiero conocer?

¿En qué consiste este asumir una postura o actitud frente a la realidad que plantea el autor? Para nosotros/as, consiste en asumir un posicionamiento histórico, político, axiológico, cosmogónico frente a la realidad que pretendemos conocer. Esto implica asumir un compromiso, estar dispuesto a afrontar los desafíos que implica conocer la realidad, asumir las consecuencias del acto de conocer, las responsabilidades que devienen del mismo, las transformaciones mismas que implica el acto de conocer. Es decir, asumir que el conocer no es ingenuo, no es inoloro, inoloro e insípido, es decir, no es aséptico y siempre tiene riesgos, costos e implicancias.

Zemelman (2005) distingue dos modos de pensamientos-razonamientos: el pensar teórico y el pensar epistémico. El *pensar teórico* tiene un contenido predicativo, un discurso atributivo de propiedades, hace afirmaciones sobre la realidad y tiene un contenido organizado. Para ilustrar esto, el autor menciona un ejemplo:

Si leemos un libro de un autor X y enfrentamos un problema que ese autor ha analizado, lo más inercial y frecuente es repetir las afirmaciones que el autor ha dicho sobre la realidad A, aunque estamos analizando la realidad B (p. 30).

Esto que menciona el autor, Víctor Belaúnde (1987) lo denomina anatopismo, para destacar el carácter descontextualizado del pensamiento latinoamericano, que simplemente *trasplanta* la filosofía

occidental al suelo (topos) americano, sin tomar en cuenta la propia realidad y el contexto específico de América Latina.

Esto es muy frecuente en las ciencias sociales, en las cuales cualquier afirmación teórica necesariamente se refiere a una realidad histórica concreta, cuestión que no necesariamente es así en las ciencias naturales, donde las afirmaciones teóricas pueden explicar o describir –en el marco de una misma teoría– realidades empíricas o fenómenos naturales que pueden darse en lugares muy distintos o diversos. Esto es imposible en las ciencias sociales, siempre y cuando no se intente imitar, emular o adoptar como propia la metodología de las ciencias naturales, como lo hace el positivismo y el neopositivismo. Decimos que es imposible porque los fenómenos sociales y los acontecimientos históricos son únicos e irrepetibles y porque los/as sujetos/as sociales –como sostiene Marx– construyen y protagonizan su propia historia.

¿Por qué los/as sujetos/as sociales son capaces de construir y protagonizar su propia historia? Porque el mundo de lo humano es siempre un mundo político y es desde la política donde se construye y transforma la realidad sociohistórica. Pero, además, los/as sujetos/as sociales están siempre en construcción y son singularidades de colectivos sociales inscriptos en múltiples temporalidades, identidades, culturas, espacios, territorios, memorias, resistencias, luchas y proyectos colectivos. Es decir, en las ciencias sociales siempre hay historicidad, aunque el positivismo y el neopositivismo lo nieguen u oculten sistemáticamente. En este sentido, el autor advierte atinadamente sobre el problema del apriorismo teórico y el ideologicismo en las ciencias sociales, como atribuciones a los/as sujetos/as de comportamientos predefinidos, que opacan e invisibilizan los límites, pero también las potencialidades de los/as sujetos/as y la heterogeneidad y dinamismo de la realidad social.

El pensar teórico es un pensamiento que obtura las posibilidades mismas de conocer lo que aún no se conoce o no se sabe, porque contiene de por sí respuestas predeterminadas que son

clausurantes de toda nueva búsqueda por comprender los fenómenos sociales que se estudian. El pensar teórico implica andar por los carriles que otros/as recorrieron y llegar a conclusiones sobre la base del camino recorrido por otros/as. Un camino cargado de teorías, conceptos y categorías que, necesariamente, influyen en la mirada del investigador o investigadora. Operan como corsés o anteojeras que impiden ver nuevos paisajes cognitivos, nuevos horizontes de sentido, nuevas significaciones, nuevos problemas y, por supuesto, la posibilidad de generar nuevos interrogantes que interpelen a la realidad social que se pretende conocer.

El pensar teórico constriñe la posibilidad de construir nuevos conocimientos porque concibe la realidad como homogénea, lineal, secuencial y no puede ver la multiplicidad de planos, dimensiones, temporalidades y procesos. Por eso, para nuevos problemas se plantean viejas respuestas. Y esto no ocurre solo con la realidad, sino también con los/as sujetos/as sociales, que se van modificando continuamente en un proceso de construcción, deconstrucción y configuración de nuevas subjetividades que subsiste a lo largo de toda la vida. En este sentido, el pensar teórico atenta contra el pensamiento crítico y muchas veces termina reproduciendo dogmas. Es decir que, si no se hace un uso crítico de la teoría, termina siendo un pensamiento dogmático.

En este sentido, Zemelman (2005) propone no atarse a conceptos con contenidos definidos, sino distanciarse y buscar nuevos contenidos o significaciones de las cosas que pensamos. Distanciarse de los constructos conceptuales. Por eso, propone el *pensar epistémico*, un pensar que se distingue del pensar teórico por el tipo de contenidos que tiene. Mientras que en el pensar teórico el contenido del pensamiento es siempre predicativo y afirmativo, en el pensar epistémico el contenido es siempre interrogativo. La centralidad en el pensar epistémico son las preguntas y no las afirmaciones o atribuciones como en el pensar teórico. Se trata de una interpelación de la realidad, una búsqueda de nuevas significaciones, donde el eje está puesto en el problema de las categorías, ya

que estas no son unívocas, sino que tienen posibilidad de múltiples contenidos y significaciones.

El pensar epistémico es un pensar preteórico, ya que construye la relación con la realidad sociohistórica, entendida como articulación de procesos heterogéneos, siempre en movimiento, con temporalidades múltiples y direccionalidad de futuros posibles. Esta construcción de la relación con la realidad se realiza a partir de una actitud de despojo frente a las circunstancias, despojo de toda idea preconcebida acerca de aquello que intentamos conocer. Por supuesto, esta no es una tarea fácil. En palabras del autor:

Se plantea la dificultad de colocarse frente a las circunstancias sin anticipar ninguna propiedad sobre ellas. Es un tema fundamental porque cuando se dice “colocarse ante las circunstancias”, frente a las realidades políticas, económicas, culturales, significa que estamos construyendo una relación de conocimiento sin que ésta quede encerrada en un conjunto de atributos; porque eso sería ya una afirmación teórica. Es difícil esta forma de pensamiento epistémico porque la tendencia es ponerle siempre nombre a las cosas. Hay que vencer esta tentación; más bien la tarea sería preguntarse ¿cuántos nombres puede tener? (Zemelman, 2005, p. 30).

Los nombres a los que se refiere Zemelman en este párrafo son las categorías como instrumentos para la construcción de conceptos. Ubicarse frente a una realidad sociohistórica, sin ningún contenido teórico previo atribuido a esa realidad, ya sea descriptivo, afirmativo, explicativo, predictivo o interpretativo, es la condición que habilita el pensar epistémico que propone el autor y permite o habilita la heurística como potencialidad creadora de conocimientos. Por eso es un pensar preteórico, donde la centralidad son las preguntas que abren un mundo de posibilidades y una constelación de sentidos de la realidad. A partir de las preguntas es posible iniciar un proceso de develamiento de las múltiples temporalidades, planos, dimensiones, procesos y articulaciones de la realidad,

como también de construcción de significaciones y categorías. Para el autor, es el punto de partida para posibles teorizaciones:

Esto hace parte de lo que podríamos definir como un momento pre-teórico, el cual tiene un gran peso en las posibles teorizaciones posteriores. Decir pre-teórico significa decir construcción de relación con la realidad. Pero ¿qué significa, a su vez, esto? Significa que si nos estamos colocando frente a las circunstancias que queremos estudiar sin precipitar un juicio en términos de construir un predicado ya predeterminado con contenido sobre aquello que no conozco, entonces estamos distanciándonos de la posibilidad de anticipar nombres teóricos a un fenómeno que no conocemos, y ese distanciamiento frente a la realidad para no precipitar juicios teóricos que se van a expresar en enunciados predicativos es lo que, en términos más amplios, podríamos llamar “problema” (Zemelman, 2005, p. 32).

Observamos en este párrafo de Zemelman una cuestión que nos parece importante señalar, que se refiere a la idea de externalidad de la realidad social en relación al/a la sujeto/a cognoscente de la misma, y que se explicita cuando habla de “distanciamiento frente a la realidad” y a “colocarse frente a las circunstancias”. A pesar de la riqueza de los aportes del autor al pensamiento crítico indoafroamericano y de la enorme importancia que tiene como intelectual comprometido con su tiempo y su realidad histórica, consideramos necesario señalar cómo se cuele en su pensamiento –a pesar de su claro posicionamiento crítico a la ciencia moderna occidental– esta idea de externalidad de la realidad social que deviene justamente del positivismo, de su concepción misma del conocimiento y de la forma de construirlo.

Contrariamente, para nosotros/as, no hay externalidad de la realidad social, sino que esta nos atraviesa y constituye como sujetos/as sociales, al igual que al conocimiento que producimos y a la forma de construirlo. Sin embargo, coincidimos absolutamente con Zemelman en la necesidad de un pensar epistémico

que implica un distanciamiento de los constructos teóricos y de las categorías y conceptos predefinidos porque siempre conllevan afirmaciones sobre la realidad y obturan la posibilidad de interrogarla. A esto el autor denomina *problema* y se identifica con la construcción de relación con la realidad y con la capacidad de construir conocimientos de aquello que todavía no se conoce, no de nombrar lo que ya se conoce. En este sentido, critica el método hipotético-deductivo porque justamente parte de afirmaciones previas acerca de la realidad y esto no permite la construcción de nuevos conocimientos.

Respecto al problema, Zemelman (2005) plantea tres cuestiones fundamentales. En primer lugar, “las inercias mentales, la capacidad para plantearse problemas y la exigencia de no confundir problema con objeto” (p. 33). En relación a la primera cuestión, el autor la refiere a los miedos, refugiarse en la bibliografía, estar siempre pendiente de alguna autoridad epistémica, no salir de los lugares de comodidad, no atreverse al desasosiego, a perder la calma, a pensar en contra de todo lo que se estima verdadero y cierto. Para el autor,

quien no se atreva, no va a poder construir conocimiento; quien busque mantenerse en su identidad, en su sosiego y en su quietud, construirá discursos ideológicos, pero no conocimiento; armará discursos que lo reafirmen en sus prejuicios y estereotipos, en lo rutinario y en lo que cree verdadero, sin cuestionarlo (p. 33).

En relación a la segunda cuestión, el autor sostiene la importancia del distanciamiento de las teorías que nos sostienen y los conceptos que manejamos. Incluso cuestionar lo empírico y la realidad que observamos porque podemos quedarnos solo con lo evidente, la apariencia, lo superficial o, como lo denomina el autor, la *punta del iceberg* que, para él, no es el problema, sino solo el aspecto morfológico de este que, a lo sumo, puede ser un tema. Sin embargo, el tema para transformarse en problema requiere preguntas, interrogantes, interpelaciones, cuestionamiento, es decir, requiere

problematización: “estar dispuestos a zambullirse en el agua y comenzar a ver qué hay más allá de la superficie, qué hay debajo de la punta del iceberg” (p. 33). Esto implica dejar de lado cualquier apelación explicativa a contenidos teóricos conocidos y asumir el desafío del ejercicio del pensamiento crítico para poder construir nuevos conocimientos.

En relación a la tercera cuestión, Zemelman (2005) advierte que no se debe confundir el problema con el objeto de investigación. El objeto es siempre una construcción teórica a partir de las preguntas que constituyen el problema. Si no se deriva de estas preguntas y de esta construcción del problema, se corre el riesgo de estudiar objetos estructurados y definidos por otros/as. Para el autor,

si el teórico “A” transformó el problema de la explotación económica en un corpus teórico –el cual tiene contenido y, por lo tanto, un objeto concreto identificable–, y no hacemos ningún esfuerzo por volver a plantear el problema de la explotación económica, sino que se repite la conclusión como objeto teórico construido en otro contexto histórico, es evidente que no estamos estudiando necesariamente el fenómeno, sino a lo sumo estudiando al autor “A” que dijo algo sobre el tema; el esfuerzo se reduce a ver si lo planteado por ese autor mantiene su vigencia en un recorte de tiempo diferente, lo cual es muy distinto a decir que estamos estudiando el problema (p. 34).

Tal como sostiene Zemelman, el pensamiento epistémico consiste en la construcción de una relación de conocimiento sin atribuir previamente significaciones, propiedades, atributos o constructos teóricos definidos. Consiste en construir problemas sobre la base de preguntas e interrogantes, antes que construir enunciados con atributos teóricos. Esto, que parece muy sencillo, tiene sin embargo varias dificultades –como lo advierte el autor–, entre las cuales menciona la forma como se usa la teoría en ciencias sociales. El pensar epistémico se propone develar las lógicas constructoras que subyacen a las teorizaciones y que no siempre son explicitadas

o no tienen la claridad suficiente. Estas lógicas constructoras permiten saber si una determinada construcción teórica mantiene su vigencia o no, más allá del período histórico en el cual fue elaborada.

El pensar epistémico que propone Zemelman (2005) es siempre una construcción histórica. Para el autor, los fenómenos históricos no son lineales, homogéneos, simétricos ni mecánicos. Son complejos y se desarrollan en varios planos de la realidad. A su vez, tienen muchas temporalidades y procesos que se dan en distintos planos, pero como constelación, o sea, relacionados entre sí. En este sentido, configuran una matriz de relaciones complejas que se condicionan recíprocamente. Además, están inscriptas en universos de significaciones.

Para el estudio de los fenómenos históricos, el autor propone tener como criterio lo que él llama pertinencia histórica del conocimiento, esto es, la capacidad de dar cuenta de la especificidad de los fenómenos ubicados en contextos muy complejos de relaciones múltiples y en distintos tiempos. El pensar epistémico zemelmaniano constituye un razonamiento muy profundo que requiere romper con los estereotipos, preconceptos o lo evidente. Implica plantear problemas yendo a lo profundo de la realidad y reconociendo las potencialidades que se ocultan detrás de lo evidente. En palabras del autor:

Ésa es la función de lo que aquí hemos llamado pensar epistémico; esto es, plantearse problemas a partir de lo que observamos pero sin quedar reducidos a lo que se observó, sino que ir a lo profundo de la realidad y reconocer esas potencialidades que se ocultan, que son las que nos van a permitir construir un conocimiento que nos muestre posibilidades distintas de construcción de la sociedad (p. 36).

El pensar epistémico zemelmaniano es un modo de ejercicio del pensamiento histórico-político en donde la experiencia es constituyente y mediación entre las condiciones históricas y la

configuración de los/as sujetos/as políticos/as. En este sentido, el pensar epistémico implica una epistemología y una metodología que parten de la totalidad histórico-política como condensación de temporalidades, dimensiones, movimientos y espacios. Cumple una tarea inclusiva y permite la aprehensión problematizadora de la realidad como ejercicio donde la centralidad está en las preguntas.

El pensar epistémico como condición necesaria y potencialidad heurística para una epistemología raizal-indisciplinada en las ciencias sociales latinoamericanas

En este ensayo sostenemos que el pensar epistémico que propone Zemelman (2005) constituye una condición necesaria para la construcción de la *epistemología raizal-indisciplinada* en ciencias sociales que propone Silvana Martínez (2021, 2023). Para fundamentar esta afirmación, previamente nos parece importante explicitar que preferimos hablar de matrices de pensamiento y no de paradigmas. Kuhn construye la noción de paradigma para explicar lo que él denomina etapa normal de la ciencia, donde justamente hay un consenso en la comunidad científica respecto a la validez de un determinado hallazgo científico que se constituye -en virtud de este consenso- en modelo de una determinada ciencia. La idea de paradigma hace referencia a un sistema de creencias, principios, valores y premisas que determinan la visión que una determinada comunidad científica tiene de la realidad, el tipo de preguntas y problemas que es legítimo estudiar, así como los métodos y técnicas válidos para la búsqueda de respuestas y soluciones (Kuhn, 1962).

Asimismo, nos parece importante señalar que Kuhn desarrolla la noción de paradigma en el ámbito de las ciencias naturales y no de las ciencias sociales, ya que ubicaba a éstas en la etapa

pre-paradigmática por no tener un único método, un único marco teórico-categorial y -por ende- por la imposibilidad de llegar a un consenso en relación a un determinado hallazgo científico. En efecto, en las ciencias sociales al existir una multiplicidad de modos de producción de conocimientos y una pluriversidad de perspectivas teóricas, lo que se establece no es un paradigma sino una disputa por la hegemonía, precisamente ante la ausencia e imposibilidad de consenso.

Por el contrario, la idea de matrices de pensamiento, en palabras de Alcira Argumedo (2015) “permite detectar las líneas de continuidad o ruptura de los valores, conceptos, enunciados y propuestas pertenecientes a las principales corrientes ideológicas en las ciencias sociales y en el debate político de nuestro tiempo” (p. 141). En este sentido, la idea de matriz hace referencia a una constelación, un entramado de categorías, conceptos e ideas que sustentan los fundamentos en torno a cómo se comprenden los fenómenos sociales, cómo se producen conocimientos en torno a los mismos y cuál es la finalidad de ese conocimiento producido.

Al igual que el pensar epistémico, la epistemología raizal-indisciplinada también se inscribe en la matriz de pensamiento crítico indoafroamericano, cuyas características, rasgos distintivos y finalidad fueron abordados en el primer apartado. Cuando Martínez (2021, 2023) hace referencia a lo raizal de esta epistemología, lo hace en varios sentidos. Uno de éstos es que el proceso de producción de conocimientos implica ir a la raíz de lo que queremos conocer: el orden social, la realidad sociohistórica, los fenómenos sociales o los acontecimientos. En relación a esto, cabe señalar que el pensar epistémico que propone Zemelman (2005) también se inscribe en esta idea de lo raizal en la producción de conocimientos. Para fundamentar esta idea, el autor utiliza la metáfora del *iceberg*, para dar cuenta de la importancia y la necesidad de un análisis más profundo de la realidad, de no quedarse solamente con lo observable o con la apariencia de los fenómenos y acontecimientos. Esto implica

estar dispuestos a zambullirse en el agua y comenzar a ver qué hay más allá de la superficie, qué hay debajo de la punta del iceberg. La cuestión fundamental no es comenzar a decir lo que hay debajo del agua o de la punta del iceberg, porque eso significaría reducir aquello que no está ni siquiera observado, y mucho menos conocido, a un conjunto de conceptos que manejamos y que creemos mecánicamente aplicables...en el fondo es zambullirse más allá de lo observable, y para eso hay que contener la respiración, que, en el caso de la investigación, equivaldría a recurrir al pensamiento crítico, el cual hace las veces de oxígeno. Si queremos zambullirnos para ver lo que hay debajo del iceberg debemos tener capacidad de crítica, y la capacidad de crítica significa no contentarse con lo que se ve, con lo observable (pp. 33-34).

Otro de los sentidos que señala Martínez (2021, 2023) es en relación a la necesidad de ir a la raíz de los conceptos y categorías de análisis que utilizamos, con el fin de problematizarlos, resignificarlos y reinscribirlos en la realidad sociohistórica latinoamericana, para evitar caer en el anatopismo al que hace referencia Belaúnde, o en el desfasaje entre la teoría y la realidad social al que alude Zemelman (2005), quien señala al respecto que

en el ámbito de las ciencias sociales latinoamericanas se ha tomado conciencia de cómo el pensamiento social ha estado durante muchísimos años atrapado en un conjunto de conceptos que no estaban dando cuenta de la realidad y que hay que redefinir. Conceptos como Occidente, indio, blanco, raza, estratificación social, diferenciación social, explotación, empresario, obrero, capas medias, Estado, legitimación, etcétera, son algunos de los que hemos heredado de los textos sin discusión ninguna, y que hemos aplicado como si la realidad fuera homogénea en los distintos países (p. 31).

Asimismo, otro de los sentidos que señala la autora hace referencia a la necesidad de inscribir la producción de conocimientos en la realidad latinoamericana, como también lo propone Zemelman

(2005). Es decir, inscribir esta producción en nuestra realidad sociohistórica concreta y no en realidades inventadas, ficticias o foráneas. Pero, además, estos conocimientos tienen que construirse *desde abajo*, desde el territorio, desde la comunidad y la vida cotidiana de los/as sujetos/as sociales. Esto habilita recuperar las cosmogonías de los pueblos originarios, los saberes populares, de los grupos oprimidos y de los condenados de la tierra (Fanon, 1961). Esta inscripción permite no solo evitar caer en el desfase entre la teoría y la realidad social, sino que –para nosotros/as– constituye un acto de reparación histórica, de justicia epistémica, ya que permite visibilizar el epistemicidio, la apropiación de saberes ancestrales y las ausencias producidas por la ciencia moderna-occidental-colonial-patriarcal. Además, posibilita restituir los saberes históricamente destituidos por la misma. Implica también un acto de ejercicio efectivo del derecho a reclamar y restituir la propia voz de los/as sujetos/as históricamente silenciados/as.

En este sentido, lo raizal de la epistemología que propone Martínez (2021, 2023) rompe con la idea falaz de *conocimiento universal* implantada a partir del proceso de occidentalización de las universidades latinoamericanas como grandes usinas de reproducción del pensamiento moderno-occidental. Por el contrario, se inscribe en un *pensar situado* (Auat, 2011, 2021; Casalla, 1973; Madoery, 2020) que no parte de lo universal, sino que alcanza la universalidad desde la singularidad. Pensar situado que, en tanto acto y proceso genuino de creación de humanidad, de invención de lo propio, del pensamiento propio –profundamente indoafroamericano– es capaz de habilitar, contener e incluir la pluriversidad de relatos, cuerpos, experiencias, voces y memorias. En este sentido, lo raizal de esta epistemología cumple la función inclusiva del pensar epistémico a la que se refiere Zemelman (1987b).

Es un pensar situado, entendido no solo como categoría analítica, sino también como acto y proceso complejo y profundamente arraigado en nuestro continente. Complejo por su origen pluriverso, su devenir espiralado, multifacético y su sentido potencial,

disruptivo y trascendente. Como lo señala Zemelman, potencial en el sentido de vislumbrar los todavía no, la multiplicidad de tiempos, planos, procesos y futuros posibles. Arraigado porque se nutre de lo más profundo de *Abya Yala*, de *América Ladina* (Gonzalez, 1988), de la *América Profunda* (Kusch, 2007), de *Nuestra América* (Martí, 1891). Arraigado en las comunidades originarias, la pacha, las creencias y prácticas milenarias, la población afrodescendiente, los/as inmigrantes y descendientes de inmigrantes, el mestizaje, el campesinado, los/as trabajadores/as, los/as jóvenes, las mujeres, las disidencias sexuales, los/as intelectuales (Martínez, 2023).

Además lo raizal de esta epistemología hace referencia a los/as sujetos/as sociales, cuestión que también es central en el pensamiento zemelmaniano. En efecto, implica sujetos/as investigadores/as enraizados/as, situados/as, imbricados/as en la memoria larga de los pueblos, en los procesos democráticos y en las luchas y resistencias colectivas del pueblo, inscriptas en nuestro tiempo y nuestra realidad histórica (Martínez, 2021). Esto rompe directamente con la idea de que existiría algo así como un sujeto abstracto, universal, para todos los tiempos. Por el contrario, los/as sujetos/as están enraizados/as en condiciones históricas concretas, se van construyendo en su devenir histórico y van configurando su subjetividad a partir de múltiples procesos y temporalidades, atravesados/as por la interseccionalidad género-racialidad-clase-sexualidad, entre otras. Y es precisamente en el marco de estas condiciones históricas concretas y de estas interseccionalidades desde donde, y a partir de las cuales, se producen conocimientos.

Aquí consideramos importante recuperar la idea de *sujeto conocer situado* propuesta por Donna Haraway (1989), con el fin de rechazar expresamente la idea y la pretensión de hablar supuestamente con autoridad epistémica acerca de todo en el mundo, desde ningún lugar en particular y desde ninguna perspectiva humana, que las feministas han denominado *el truco de Dios*, que en realidad no es otra cosa que *el ojo del amo* (Martínez, 2023). Un amo europeo, blanco, varón, de clase alta, heterosexual y bien alimentado.

Precisamente, una de las causas por las cuales se produce el desajuste entre teoría y realidad histórica que nos advierte Zemelman es por insistir con esta idea de que es posible construir teorías que son *universales* y que se pueden *aplicar* indistintamente en cualquier lugar, circunstancia o tiempo histórico.

Asimismo, pensar en lo raizal, la raíz o raíces como metáfora, implica pensar en movimiento, vida, tierra, bifurcaciones, semillas que van germinando, creciendo y nutriéndose de distintos elementos. Se trata de una epistemología enraizada en la comunidad, en el pueblo, en la *Pachamama*, que contribuye a nutrir, sostener y construir conciencia histórica, como asimismo habilita el sembrado de nuevas semillas que contengan la potencia del acto creador y los todavía no a los que alude Zemelman (1987c). En este sentido, genera las condiciones para la construcción de poder popular, proyectos colectivos, resistencias y luchas populares, que favorecen procesos de liberación y emancipación.

Por otro lado, Martínez (2021, 2023), en su propuesta epistemológica, hace referencia a lo indisciplinado también en varios sentidos. Uno de ellos es cuestionar la fragmentación de los conocimientos, impuesta en las ciencias sociales por el positivismo decimonónico, conocimientos que quedaron encorsetados en disciplinas. Estas disciplinas se constituyeron en verdaderas anteojeas y barreras para comprender la realidad como totalidad histórico-concreta, la complejidad, el movimiento, las temporalidades, los planos o dimensiones, los procesos y los/as sujetos/as sociales que configuran la misma. Este indisciplinamiento busca deliberadamente profundizar la discusión e interpelar el poder disciplinador de *la ciencia* según la cual esta sería algo así como el arquetipo de la racionalidad humana y tendría la sagrada misión de dominar a la naturaleza, explicar, predecir, controlar y ordenar el mundo.

El indisciplinamiento de esta epistemología también cuestiona profundamente el acto violento y disciplinador de 1492, a partir del cual se disciplinaron los cuerpos, las miradas, las subjetividades,

las voces, la naturaleza, el mundo de la vida y la vida cotidiana, como también se rebela y rechaza la colonialidad del poder-ser-saber-género-naturaleza, construida a partir de aquel sangriento hecho histórico. En efecto, este hecho implicó etnocidio, genocidio, epistemicidio. Como señala Mignolo (2007), esto se lleva a cabo en un primer momento a través de la evangelización, imponiendo la fe occidental, y luego, en un segundo momento, a través de la creación de Estados-nación, imponiendo la cultura occidental, lo que desencadena un proceso que el autor denomina *colonialismo interno*. Al respecto, sostiene Rivera Cusicanqui (1992) que este colonialismo interno también se da en las ciencias sociales latinoamericanas, produciéndose en estas lo que la autora denomina una *ceguera epistémica* en el sentido de no ver, en el proceso de constitución disciplinar, el trasfondo moderno-colonial-imperialista de las disciplinas.

Esta forma de entender y construir conocimientos, desarrollada por la ciencia moderna occidental, profundamente racista y androcéntrica, y reproducida por el positivismo y el neopositivismo en las ciencias sociales, no hizo más que obturar la capacidad de pensar alternativas y alternativas del pensar (Martínez, 2021). Anuló la capacidad y potencialidad del propio acto de pensar, reduciéndolo y limitándolo a una mera reproducción y *aplicación* de conocimientos construidos por un *Yo imperial* (Grosfoguel, 2011). Un *Yo varón, blanco, europeo*, que goza de privilegios y se autoerige en *autoridad epistémica* negando y deslegitimando formas otras de entender y producir conocimientos, como también a los/as propios/as sujetos/as cognoscentes productores/as de esos conocimientos (Martínez, 2023).

A esta brutal imposición, Gayatri Spivak ([1985] 2003) la denomina *violencia epistémica*, entendiéndola como un proceso colonial mediante el cual Europa se estabiliza como *sujeto indeterminado* que tiene el poder explicativo, mientras que los/as colonizados/as se convierten en *los/as otros/as*. Otros/as que esperan ser explicados/as, pero que no tienen voz ni poder. Estas narrativas –construidas

de manera repetitiva e incesante– pretenden negar la alteridad y subjetividad de los/as otros/as de una forma tal que perpetúa la opresión, elimina o se apropia de sus saberes y justifica su dominación. Es decir, es una epistemología que produce ausencias.

Por el contrario, lo indisciplinado de la propuesta epistemológica de Martínez (2023) consiste –precisamente– en cuestionar radicalmente este *Yo imperial* de la ciencia moderna-occidental-patriarcal-capitalista. “Es una epistemología que apunta a la producción de presencias, es decir apunta a visibilizar teórica y políticamente los cuerpos, sentimientos, saberes, voces, modos de vida, experiencias colectivas, de las mayorías populares” (Martínez, 2023, p. 47). Pero, además, apunta a visibilizar las relaciones de opresión y dominación, los abusos de poder, la vulneración de derechos y todas las violencias generadas por el orden patriarcal-capitalista-moderno-colonial. Asimismo, no solo se ocupa de visibilizar y producir presencias, sino que denuncia, rechaza y se opone tenazmente a la epistemología canónica de las ciencias sociales y su violencia epistémica presente aún en nuestras universidades occidentalizadas. Desde esta epistemología canónica se han justificado históricamente las situaciones de opresión, dominación y explotación en nuestro continente, bajo el manto de una supuesta científicidad y objetividad de las ciencias sociales.

Por el contrario, el indisciplinamiento parte de la profunda indignación que provocan en los cuerpos las injusticias y desigualdades sociales generadas por aquel orden. Asimismo, parte necesariamente del pensar epistémico que propone Zemelman (2005) ya que se distancia de los constructos teóricos, atributos categoriales y afirmaciones conceptuales que construyen las disciplinas de las ciencias sociales. Al respecto, el autor –haciendo referencia y coincidiendo con Lakatos– sostiene:

cuando él se pregunta por qué el ser humano ha podido progresar en la construcción de su conocimiento, contesta más o menos en los siguientes términos: “porque la razón humana ha podido

pensar en contra de la razón”, porque el hombre ha sido capaz de pensar en contra de sus propias verdades, porque ha podido pensar en contra de sus certezas. Analicemos estas dos expresiones: significan no atarse, no quedarse atrapado en conceptos con contenidos definidos, sino plantearse el distanciamiento respecto de esos contenidos o de esas significaciones, para buscar qué significaciones o contenidos pueden tener las cosas que estamos tratando de pensar. Es la problemática de lo que aquí llamo pensamiento epistémico (p. 31).

Pero además de este necesario distanciamiento de contenidos y significaciones y de ir en contra de las propias certezas y afirmaciones categoriales, requiere de una profunda capacidad crítica, no solamente para develar las lógicas constructoras que subyacen a las teorizaciones, como nos propone Zemelman (2005), sino también para interpelar estas lógicas y cuestionar la capacidad disciplinadora de las mismas. Por tanto, indisciplinarse a las disciplinas es ir en contra de sus certezas, su racionalidad científicista y sus lógicas constructoras, es decir, su epistemología: la epistemología canónica. Esta epistemología se sustenta en el *cogito, ergo sum* cartesiano: pienso, por tanto existo. El/la sujeto/a que piensa es un/a sujeto/a eviscerado/a, des-corporizado/a, sin historia, sin memoria. Es pura razón o razón pura, sin subjetividad.

Sin embargo, como sostiene Dussel (1994), detrás del *pienso, por tanto existo* está el *ego conquiro*: yo conquisto, por tanto existo. He aquí la primera gran ausencia y ocultamiento de la historia de las ciencias. Esto es lo que se ha ocultado en los relatos celebratorios de la modernidad, su lado oscuro: la colonialidad. Lo que se nos ha ocultado cuidadosa y sistemáticamente es que el *pienso, por tanto existo*, que aún sigue influyendo en las universidades y las ciencias sociales, en realidad está precedido y sostenido, como lo señala Grosfoguel (2011), por cuatro grandes genocidios y epistemicidios

de los pueblos conquistados. De allí su carácter profunda e intrínsecamente sexista-racista e islamofóbico.¹

En efecto, tal como lo sostiene Grosfoguel, uno de estos genocidios es el musulmán, ocurrido en la denominada *reconquista* española en el siglo VIII. Otro es el de nuestros pueblos originarios a partir de la invasión de América. Otro es el de millones de mujeres que murieron en la hoguera en el siglo XVI en Europa. Y, finalmente, el de los/as africanos/as, secuestrados/as por los conquistadores y esclavizados/as en nuestras tierras (Martínez, 2023). Por esta razón, el indisciplinaamiento consiste en un acto de ruptura radical con la epistemología canónica de la ciencia moderna-occidental-patriarcal-colonial porque, como sostiene Martínez (2023), *está teñida de sangre* de musulmanes, mujeres, africanos/as y pueblos originarios. Es una epistemología unívoca, unisémica, que niega toda posibilidad de alteridad, exterioridad y singularidad de los/as sujetos/as sociales.

Por todo esto que venimos desarrollando, consideramos que el pensar epistémico de Zemelman (2005) es una condición necesaria para la epistemología raizal-indisciplinada ya que abre un camino potente para la pregunta, el cuestionamiento, la problematización, y esto implica despojarse de toda teorización, conceptualización o categorización previa, con el fin de desplegar múltiples posibilidades para la construcción de nuevos conocimientos en el campo de las ciencias sociales latinoamericanas. Una construcción de conocimientos que, como nos advierte el autor –haciendo referencia a Bachelard–, no se limite a ponerle nombres viejos a nuevos problemas –ya que es allí donde se produce el desfase entre la teoría y la realidad– y tampoco caiga en el error de creer que, porque no tienen nombre –esos nuevos problemas–, son innombrables. Pero, además, conocimientos que no solo se limiten a explicar o interpretar la realidad, sino que fundamentalmente busquen

¹ Para profundizar este tema, se recomienda leer especialmente Grosfoguel, 2011, pp. 341-355.

e identifiquen potencialidades y generen herramientas para su transformación.

La epistemología raizal-indisciplinada apunta no solamente a la resignificación de conceptos y categorías construidas por un otro eurocéntrico, varón y blanco, sino que también propone la reinención de nuevos conocimientos, conceptos y categorías que den cuenta de los acontecimientos, problemas y fenómenos sociales de la realidad latinoamericana, en tanto totalidad histórico-concreta distinta a la totalidad histórico-concreta europea o norteamericana. En este sentido, nos parece importante señalar la distinción entre realidad y concepto. Para Hegel, tanto la realidad como la esencia, el concepto y el método, son una misma cosa, toda vez que el método es solo el movimiento del concepto (Dussel, 1988, p. 299). Sin embargo, Marx no comparte esta idea ya que, para él, la realidad no es el concepto y lo real no es lo pensado:

[L]a totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es de hecho un producto del pensar y del conceptuar, pero de ninguna manera es un producto del concepto [...] sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos [...]. El todo, tal como aparece en la cabeza [...] es un producto de la cabeza que piensa (Marx, *Grundrisse* 22, pp. 26-32, citado por Dussel, 1988, p. 300).

Es decir, el concepto es fruto de una elaboración, de un trabajo teórico, para lo cual es necesario un método de elaboración del concepto que, para Marx, no es otro que el camino dialéctico del desarrollo de dicho concepto. En efecto, el desarrollo del concepto constituye siempre parte de la construcción de una teoría o de un sistema de pensamiento, “un conceptuar el proceso real de las configuraciones en sus diversas formas” (Dussel, 1988, p. 301). Estas diversas formas o configuraciones mediante las cuales, analíticamente, se desarrolla el concepto son las categorías, que son determinaciones del concepto y tienen en sí mismas un concepto

que, a su vez, puede desarrollarse. En este sentido, una categoría se transforma en otra a través de un movimiento interno del proceso de construcción de un concepto. Esto permite ir describiendo, analizando, explicando, interpretando o problematizando el concepto por medio de categorías. Cada categoría exige racionalmente otra y así se puede ir organizando sin saltos una teoría o un sistema de pensamiento. Cuando se producen saltos es porque faltan categorías. El desarrollo de un concepto consiste fundamentalmente en la construcción de un marco categorial (Dussel, 1988, pp. 302-303).

Para la epistemología raizal-indisciplinada, este proceso de construcción de conceptos y marcos categoriales –desde las ciencias sociales latinoamericanas– necesariamente requiere no solo del pensar epistémico que propone Zemelman, sino del pensar analógico y del método analéctico que propone Dussel (1973, 1977), más recientemente método anadialéctico crítico (2016). El pensar epistémico, como momento de apertura del proceso de construcción de conocimientos, requiere asumir una actitud o postura de compromiso político con el/la otro/a indoafroamericano/a:

el pueblo oprimido, pobre, campesino/a, indígena, negro/a, afro-descendiente, mestizo/a, excluido/a, indocumentado/a, marginal, obrero/a, changarín, desocupado/a, analfabeto/a, sin tierra, sin techo, sin derecho, explotado/a, perseguido/a, dominado/a, maltratado/a, violentado/a, injuriado/a. Es el colectivo social de sobrevivientes del capitalismo, el patriarcado, el imperialismo, el racismo, la xenofobia y el colonialismo europeo-norteamericano, que invadieron nuestro territorio, saquearon nuestros recursos, esclavizaron nuestro trabajo, se adueñaron de nuestras vidas, explotaron nuestros cuerpos y nos impusieron y siguen imponiendo sus creencias, sus valores y sus formas de vida (Martínez y Agüero, 2020, p. 13).

Este compromiso político no es meramente hermenéutico, sino performativo, es decir, su finalidad es la crítica transformadora de la realidad sociohistórica. Asimismo, el pensar epistémico

zemelmaniano requiere un desprendimiento de toda afirmación o bagaje teórico-conceptual-categorial previo, que anticipe cualquier predefinición o predeterminación de la realidad sociohistórica o de los/as sujetos/as sociales que se pretende conocer. A partir de esta postura política y este desprendimiento teórico, se produce un momento de interpelación, interrogación, cuestionamiento y problematización de la realidad social como construcción histórico-política. Se trata de un momento de perplejidad, incertidumbre, angustia, indignación o, como lo denomina Lorena Cabnal (2010), sospecha cosmogónica.

Este momento nos lleva a otro que nos propone Dussel (2016) y que es transontológico, dado que implica trascender de una totalidad a otra. Nos abre a lo metafísico, a lo semántico, conceptual y analógicamente distinto, más allá de la totalidad, más allá de la ontología, más allá de la identidad. Es el momento de la exterioridad y la alteridad, donde se capta la exterioridad como otra posibilidad de realización del ser humano. Es decir, son los todavía no o futuros posibles a los que se refiere Zemelman. Es el momento de la revelación del otro (Levinas, 2002). La trascendencia se experimenta como deseo de lo externo, de lo otro, de salir de uno/a mismo/a hacia lugares o situaciones desconocidas. El/la otro/a, lo otro, me interpela, me demanda y genera mi deseo de alteridad, por tanto, de trascendencia.

Como sostiene Dussel (2016), la exterioridad implica reconocer que el/la otro/a es distinto/a, singular y exterior a mi mundo semántico y conceptual. Concibe las cosas de manera diferente porque es una historia diferente, una biografía diferente y en esto radica su singularidad. El/la otro/a se revela como epifanía de una familia, una clase social, un pueblo, una época o la humanidad misma. El rostro del/de la otro/a es un aná-logos. Implica ir más allá de la representación o concepto, ir más allá de mi logos, de mi mundo, de mi totalidad de sentido. Es una apertura a nuevas posibilidades.

Es por ello que la epistemología raizal-indisciplinada conlleva no solamente un pensar epistémico, sino también un pensar analógico. Ya que es solo a partir de este espacio de apertura y de pensamiento analógico desde donde es posible la pluriversidad, donde pueden converger las semejanzas de las singularidades y es posible también el diálogo interepistémico, sin dogmatismos, jerarquías ni imposiciones epistémicas. Es lo opuesto a la dominación de la ciencia moderna-occidental, cuya epistemología canónica negó e invisibilizó la exterioridad y singularidad del/de la otro/a e impuso una lógica de identidad, univocidad, uni-versalidad. Transformó lo distinto en diferente y lo diferente en inferior y esto habilitó el ejercicio de la dominación y la opresión, es decir la ceguera y la violencia epistémica implícita en la colonialidad del saber.

Reflexiones finales

En este ensayo hemos reflexionado sobre la importancia de la figura de Zemelman para el pensamiento crítico indoafroamericano. Esta importancia radica en el hecho de que sus ideas y aportes epistémicos se entroncan en el largo proceso histórico-político de construcción colectiva de este pensamiento. Además, en el hecho de que estas ideas y aportes tienen los rasgos distintivos que caracterizan al pensamiento crítico indoafroamericano y lo diferencian de otras matrices de pensamiento crítico. Uno de estos rasgos, entre muchos otros, es la visión compleja de la realidad como entramado de dimensiones, niveles y procesos históricos, políticos, económicos y culturales en permanente construcción y transformación. Otro es la mirada holística de la realidad, que busca el sentido y la direccionalidad que vincula y entrelaza las dimensiones, niveles y procesos configurativos de la misma. Otro es la construcción colectiva de conocimientos a partir de la interpelación y problematización de la realidad sociohistórica, no desde lo superficial

o fenoménico, sino desde la profundidad de los procesos y relaciones que la configuran estructuralmente.

Además del entronque histórico-político que señalamos, y de compartir los rasgos que caracterizan el pensamiento crítico indoamericano, las ideas que propone Zemelman son –sobre todo– ricas, originales, profundas y de gran importancia para la construcción de un pensamiento situado en América Latina. Es un pensar que él llama *epistémico*, porque requiere una actitud de compromiso con la realidad sociohistórica que se busca transformar. Este posicionamiento ante la realidad es político y por eso es un momento de reflexión preteórica, alejada de toda teorización previa y de toda predeterminación o prejuicio. Es un pensar como ser humano encarnado en un tiempo y una realidad histórica, despojado de todo academicismo y cientificismo, y fundamentalmente de marcos teórico-conceptuales impuestos por el imperialismo patriarcal-capitalista-colonial, y reproducidos sin ninguna crítica por las escuelas y universidades latinoamericanas.

Este momento de pensar epistémico, que nos propone Zemelman, constituye, sin dudas, una condición necesaria para interpelar nuestra propia realidad y dejarnos interpelar por ella, para sumergirnos en la reflexión político-axiológica desde la superficie de lo evidente, lo visible hacia lo más profundo de lo no evidente, lo no visible, y preguntarnos por el sentido y la direccionalidad de los procesos históricos, políticos, económicos y culturales, constitutivos de la realidad y el tiempo que nos toca vivir. También para colocar las preguntas como centralidad de nuestra reflexión y, a partir de ellas, comenzar a transitar un camino de construcción de subjetividad, de pensamiento propio y de conocimientos que se orienten a procesos de emancipación y transformación social.

En este sentido, hemos reflexionado en este ensayo sobre el pensar epistémico de Zemelman como condición necesaria para la epistemología raizal-indisciplinada que propone Martínez, como apuesta a despojarnos de la idea de paradigmas dogmáticos y de viejas prácticas científicas que no dan cuenta de la realidad

indoafroamericana. Es una invitación a desaprender-aprender, a desalambrar, a saltar el cerco, a superar la enajenación colonial de nuestras subjetividades, a descolonizarnos y descolonizar los conocimientos y las metodologías de las ciencias sociales. Es una apuesta político-epistémica que apunta al corazón de los grandes dispositivos de poder y dominación constitutivos del orden social vigente: el patriarcado, el capitalismo y la colonialidad.

La epistemología raizal-indisciplinada propicia las condiciones para un diálogo interepistémico intercultural crítico. No solamente pretende cambiar el contenido, sino las condiciones del diálogo. Ya no hay lugar para que un *Yo* imperial se coloque por sobre los demás saberes y pretenda imponer un saber supuestamente *universal*, es decir, un único sentido del mundo. Por el contrario, esta propuesta pretende que, a través de un diálogo interepistémico intercultural crítico, se construyan saberes pluriversos, democráticos y horizontales. Esta propuesta y apuesta rechaza la epistemología canónica de las disciplinas porque no solo clasifica, etiqueta y fragmenta los conocimientos, sino también a los/as propios/as sujetos/as concededores/as, arrancándoles las vísceras, descorporizándolos/as y secuestrando su subjetividad. Esto implica romper las fronteras disciplinares impuestas por la modernidad. Implica rechazar el disciplinamiento de las disciplinas de las ciencias sociales y su afán de reproducir la colonialidad del saber y coloniaje mental.

Todo esto supone un desandar caminos construidos por foráneos/as, para comenzar a construir nuevos caminos, nuevos senderos. Senderos desconocidos que emergen de la raíz y que a su vez vuelven hacia ella, reinventando alternativas de futuros posibles y proyectos políticos colectivos inscriptos en la realidad latinoamericana, entendida como totalidad histórica concreta. Como aspiración profunda, la apuesta político-epistémica que proponemos en este ensayo pretende contribuir, desde los aportes de Zemelman, a la construcción de una epistemología raizal indisciplina en las ciencias sociales y a la producción de conocimientos que se vayan

nutriendo de voces históricamente silenciadas, que se vayan tejiendo de saberes pluriversos y transdisciplinarios y que aporten al pensamiento crítico indoafroamericano. Conocimientos enraizados en las luchas y resistencias populares que habiliten la sospecha, pero que a su vez partan de ella con el fin de aportar a la construcción de conciencia histórica y poder popular para la liberación y la emancipación.

Bibliografía

Agüero, Juan (2013). *Gubernamentalidad financiera*. Posadas: Editorial de la Universidad Nacional de Misiones.

Agüero, Juan (2018). *El mundo de la vida en el trabajo social. La comprensión de los sujetos sociales y sus mundos de vida para una intervención social significativa y emancipadora en el trabajo social*. Buenos Aires: Prometeo.

Agüero, Juan (2021). Disputas epistemológicas por la hegemonía en las ciencias sociales. En Silvana Martínez, Juan Agüero y Paula Meschini (Comps.), *Entramados epistemológicos en Trabajo Social. Contribuciones para un sentipensar-hacer situado, feminista, descolonial e intercultural*. Paraná: La Hendija.

Agüero, Juan (2023). Pensamiento crítico indoafroamericano: trayectorias, rasgos identitarios e implicancias en la investigación en Trabajo Social. *Propuestas críticas en Trabajo Social*, 3(5), 45-64.

Argumedo, Alcira (2006). *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires: Colihue.

Auat, Alejandro (2011). *Hacia una filosofía política situada*. Buenos Aires: Waldhuter Editores.

Auat, Alejandro (2021). *Situación y mediaciones. Nuestra democracia entre populismo y neoliberalismo*. Rosario: Editorial Fundación Ross.

Belaúnde, Víctor (1987). *Meditaciones peruanas*. Lima: Comisión Nacional del Centenario.

Borsani, María Eugenia (2021). Tirar por la borda y no desesperar. En Silvana Martínez, Juan Agüero y Paula Meschini (Comps.), *Entramados epistemológicos en Trabajo Social. Contribuciones para un sentipensar-hacer situado, feminista, descolonial e intercultural*. Paraná: La Hendija.

Borsani, María Eugenia y Pablo Quintero (Comps.) (2014). *Los desafíos decoloniales de nuestros días. Pensar en colectivo*. Neuquén: Editorial de la Universidad Nacional de Comahue.

Braceras, Diana (2019). *La Pacha es el Otro. Aportes para la descolonización del conocimiento*. Buenos Aires: Ciccus Ediciones.

Cabnal, Lorena (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR/Las Segovias.

Casalla, Mario (1973). *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.

Dussel, Enrique (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Iztapalapa: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (1994). 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores.

Enrique Dussel [@enriquedussel8948] (9 de septiembre de 2016). Método analéctico crítico -01 03/02/16 - Dr. Enrique Dussel [Video]. YouTube [Curso sobre el método analéctico crítico dictado en la Universidad Autónoma de México el 3 de febrero de 2016]. https://www.youtube.com/watch?v=FjXDYvsoqKg&list=PLO1XTgj_qEKVLczAM5B0n6_nB7SaOIrs0&index=1

Escobar, Arturo (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo? En Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Fanon, Frantz (1961). *Les Damnés de la Terre*. París: Grove Press.

Galasso, Norberto (2011). *¿Cómo pensar la realidad nacional? Crítica al pensamiento colonizado*. Buenos Aires: Colihue.

Gonzalez, Lélia (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, (92-93), 69-82.

Grosfoguel, Ramón (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*, (14), 341-355.

Grüner, Eduardo (Coord.) (2011). *Nuestra América y el pensar crítico. Fragmentos de pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO.

Haraway, Donna (1989). *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.

Hinkelammert, Franz (2007). Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica. *Theologica Xaveriana*, 57(163), 399-412.

Kuhn, Thomas (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Kusch, Rodolfo (2007). *Obras completas*. Rosario: Editorial Fundación Ross.

Lander, Edgardo (2000). ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos. En Santiago Castro-Gómez (Ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar.

Levinas, Emmanuel (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101.

Madoery, Oscar (2020). *Espacios de la política. Cartografías, geoculturas y geopolíticas americanas*. Rosario: Editorial Fundación Ross.

Maldonado Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Martí, José (10 de enero de 1891). Nuestra América. *La Revista Ilustrada de Nueva York*.

Martínez, Silvana (2021). Epistemología raizal-indisciplinada como potencialidad heurística del Trabajo Social en clave feminista. En Silvana Martínez, Juan Agüero y Paula Meschini (Coords.). *Entramados epistemológicos en Trabajo Social. Contribuciones para un sentipensar-hacer situado, feminista, decolonial e intercultural*. Paraná: La Hendija.

Martínez, Silvana (2023). Epistemología Raizal-Indisciplinada en Trabajo Social. Contribuciones de los Feminismos del Sur en clave situada y descolonial. En Red Tejidos Interculturales y Descoloniales del Trabajo Social Latinoamericano y Caribeño: *Tejiendo la descolonización del Trabajo Social*. Buenos Aires: Margen.

Martínez, Silvana y Agüero, Juan (2018). La producción de conocimientos en Trabajo Social: hacia una decolonialidad del saber. *Cuadernos de Trabajo Social*, 31(2), 297-308.

Martínez, Silvana y Agüero, Juan (2020). La analéctica de Dussel y la mirada del otro en el Trabajo Social intercultural y descolonial. *Revista Trabajo Social*, (31-32), 9-19.

Martínez, Silvana; Agüero, Juan y Meschini, Paula (Coords.) (2021). *Entramados epistemológicos en Trabajo Social. Contribuciones para un sentipensar-hacer situado, feminista, descolonial e intercultural*. Paraná: La Hendija.

Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

Mignolo, Walter (2014). Retos decoloniales, hoy. En María Eugenia Borsani y Pablo Quintero (Comps.), *Los desafíos decoloniales de nuestros días. Pensar en colectivo*. Neuquén: Editorial de la Universidad Nacional de Comahue.

Paredes, Juan (2013). El presente potencial y la conciencia histórica: realidad social, sujeto y proyecto. A la memoria de Hugo Zemelman Merino. *Polis. Revista Latinoamericana*, 12(36), 243-261.

Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.

Quijano, Aníbal (2000). *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Lima: Ediciones Sociedad y Política.

Quijano, Aníbal (2020). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad-descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Retamozo, Martín (2013). Los horizontes de Hugo Zemelman. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 3(2).

Retamozo, Martín (2015). La epistemología crítica de Hugo Zemelman: política y metodología (o una metodología política). *Estudios Políticos*, (36), 35-61.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1992). Sendas y senderos de la ciencia social andina. *Autodeterminación: Análisis histórico-político y teoría social*, (10), 83-107.

Rojas, Liliana (2015). José Julián Martí: político, poeta, guerrero. En Pacho O'Donnell (Ed.), *La otra historia II. La Patria Grande y sus pensadores*. Buenos Aires: Ariel.

Schutz, Alfred (1993). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós.

Spivak, Gayatri ([1985] 2003). ¿Puede el subalterno hablar? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.

Vommaro, Pablo; Piedrahita Echandía, Claudia y Díaz Gómez, Álvaro (Comps.) (2012). *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. Manizales: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Zemelman, Hugo (1987a). *Conocimientos y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*. México: Colegio de México.

Zemelman, Hugo (1987b). Método y teoría del conocimiento. Un debate. *Revista Mexicana de Sociología*, 49(1), 1-10.

Zemelman, Hugo (1987c). *Uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad*. México: El Colegio de México.

Zemelman, Hugo (1989). *De la historia a la política: la experiencia de América Latina*. México: Siglo XXI.

Zemelman, Hugo (Coord.) (1990). *Cultura y política en América Latina*. México: Siglo XXI.

Zemelman, Hugo (1992). *Los horizontes de la Razón I. Dialéctica y apropiación del presente*. Barcelona: Ánthropos.

Zemelman, Hugo (Coord.) (1995). *Determinismos y alternativas de las ciencias sociales latinoamericanas*. Caracas: Nueva Sociedad.

Zemelman, Hugo (2002). *Necesidad de conciencia, un modo de construir conocimiento*. Barcelona: Ánthropos.

Zemelman, Hugo (2005). *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Barcelona: Ánthropos.

Zemelman, Hugo (2011). *Horizontes de la razón. Uso crítico de la teoría. El orden del movimiento*. Barcelona: Ánthropos.

Zemelman, Hugo (2012). *Pensar y poder. Razonar y gramática del pensar histórico*. Chiapas: Siglo XXI.

Zemelman, Hugo (2021). Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas. *Espacio Abierto*, 30(3), 234-244.

Laboratorio Zemelman

José Alfredo Zavaleta Betancourt

[Zemelman] Se proponía –por primera vez– un camino metodológico que no implicaba el uso de hipótesis ni de un marco teórico sistemáticamente estructurado.

(De la Garza, 2018, p. 15).

A mí me gustaría que me leyeran epistémicamente [...], pienso que mis libros publicados cumplen la función de proporcionar los instrumentos para organizar diferentes respuestas a diferentes problemas.

(Zemelman, 2011c, p. 70).

Introducción

El presente artículo propone un retorno a Zemelman para recuperar la potencia de su pensamiento. Para tal efecto, considera su obra como archivo de reglas para pensar y confrontar problemas sociopolíticos de América Latina. En esta lógica, utiliza la metáfora del laboratorio para referir prácticas científicas y políticas

derivadas de tales reglas. La figura del laboratorio, propuesta para caracterizar su obra, enfatiza el carácter constructivista de la reconstrucción articulada, mediante la invitación abierta a pensar de forma situada, problemas cuya complejidad solo son susceptibles de ser comprendidos si se reflexiona de forma interdisciplinaria acerca de las áreas de los procesos construidos como objeto.

Así, estaremos en condiciones de ensayar una articulación de la reconstrucción articulada originaria, diseminada en los textos del archivo. En efecto, esta lectura puede orientarse al desarrollo de puntos ciegos; por ejemplo, al boceto de un manual de instrucciones entendido como guía flexible, abierta, colectiva, para utilizar a Zemelman en investigaciones históricas y empíricas. El desarrollo del pensamiento de Zemelman puede iniciar con el reconocimiento de las reglas básicas de la reconstrucción articulada, para luego abrir nuestro razonamiento, con todas las consecuencias prácticas de la investigación de problemas del presente.

El trabajo inicia con la identificación de las reglas básicas de la reconstrucción articulada; desarrolla una propuesta de articulación, una vez reconocido el problema de la dispersión de reglas y el abandono de esta, sin haberla desarrollado metodológicamente, y termina con algunas ideas acerca de las consecuencias prácticas de la reconstrucción articulada para el análisis de los problemas de la región. Quizá esta sea la mejor forma de reabrir el laboratorio Zemelman, clausurado por el ensayo de otras alternativas en ciencias sociales, o bien por el efecto indeseable de ciertos hábitos científicos o escolares que, no obstante, cumplieron la función de cuidar el pensamiento de Zemelman como patrimonio latinoamericano.

El retorno al archivo de reglas y al laboratorio de la reconstrucción articulada

Los retornos al pasado, a viejas tradiciones académicas o corrientes teóricas son recursivos. La recuperación teórica de la reconstrucción articulada del núcleo del laboratorio Zemelman implica la selección reflexiva de enunciados en los cuales se refieren reglas para el uso crítico de la teoría. Estas reglas construidas en diferentes intervenciones académicas pueden conceptuarse como laboratorio teórico. En tal caso, el laboratorio es una figura que en ciencias sociales no se limita a un espacio físico como en las ciencias naturales (Latour y Woolgar, [1997] 2022), sino que, por el contrario, implica una postura situada que permite la distinción formal de prácticas científicas y el diálogo con actores sociales cuyas capacidades críticas hacen posible las justificaciones de acciones en la vida cotidiana.¹

Probablemente, la actualización de la obra de Zemelman, implique un proceso de traducción de la sociología crítica a una sociología de la crítica.² Esta línea de investigación podría desarrollarse en futuros trabajos para analizar hasta qué punto puede incentivarse epistemológicamente una estrategia de reconstrucción articulada basada en la crítica dispuesta al diálogo de saberes.³ Para

¹ De acuerdo a Boltanski, el laboratorio de la sociología crítica, una figura que retoma de Latour y Woolgar ([1997] 2022) para adaptarla en las ciencias sociales, está basada en “unidades de investigación administrativas [...] que se transforman en un importante lugar de contactos entre universitarios, funcionarios del sector público, planificadores, empresarios, sindicalistas, etc., es decir, entre los diferentes actores que definen la demanda social de ciencias sociales” (Boltanski, 2000, p. 40). Esto acontece, a pesar de todo, en el caso de la sociología de la crítica. Latour y Woolgar asocian la idea de laboratorio con un “escenario en el cual se construyen hechos científicos” (Latour y Woolgar, [1997] 2022, p.42).

² Esta es una distinción básica de la sociología pragmática de la crítica de Lüc Boltanski y Laurent Thévenot.

³ De acuerdo a Boltanski (2000), el científico, atento a la crítica de los actores acerca de situaciones que les afectan o consideran injustas, desarrolla una comprensión diferente de los actores sociales, porque nunca abandona su laboratorio. La singularidad de las prácticas científico-sociales, no “autonomía relativa”, y las disposiciones

avanzar en ese horizonte, una pregunta es clave: ¿Cómo superar la conceptualización de la verdad como retórica sin abandonar el diálogo de saberes? Respecto de este punto, sostiene De la Garza: “El diálogo entre saberes [...] no es invención del poscolonialismo: al menos desde el giro lingüístico es ampliamente aceptado en Occidente que no puede haber un criterio tajante de demarcación entre ciencia y pensamiento cotidiano, que hay un *continuum*” (De la Garza, 2021, p. 30).⁴

al diálogo público no deshacen la asimetría que existe entre los expertos y los actores sociales; sin embargo, el ejercicio de la crítica entre ellos es diferente debido a la especialización de sus prácticas de investigación. Dice Boltanski: “Las personas involucradas en casos de injusticia retomarán explícitamente, y prácticamente en los mismos términos, tal análisis o tal concepto tomados en préstamo a los sociólogos del momento, a los que conocían por haber leído sus textos o a través de artículos de diarios o de libros destinados al gran público, por haberlos visto en televisión o escuchado en la radio e incluso por haber recibido una formación que contenía elementos de ciencia social” (Boltanski, 2000, p. 37). Asimismo, “el sociólogo no abandona el espacio del laboratorio y no suprime la asimetría entre su posición y la del actor [...] puede acumular un conjunto de informes que ninguno de los actores tomados en particular está en condiciones de constituir [...] el sociólogo de la crítica no puede ahorrarse un análisis que apunte a explicitar y aclarar las palabras de los actores [...]. Para aclarar los enunciados de las personas debemos, pues, ponerlos a prueba por medio de su confrontación con [...] las convenciones que sostienen su inteligibilidad y su aceptabilidad por parte de un número indefinido de otros actores” (Boltanski, 2000, pp. 56-57). En estas circunstancias, la crítica científica es una modalidad más de crítica social que no implica la renuncia a todo tipo de crítica, solo el abandono de la crítica basada en la idea de la ilusión o enajenación de los actores sociales inconscientes de sus acciones; por el contrario, sigue consistiendo en un método no superior, pero sí diferente, aunque “la diferencia es menos marcada que en las ciencias de la naturaleza” (Boltanski, 2000, p. 46). La diferencia entre la sociología crítica y la sociología de la crítica no representa un abandono del interés de conocimiento emancipatorio, sino una forma diferente de crítica científica basada en el trabajo metódico de informes de casos diferentes, aclaraciones acerca de los sentidos de las narrativas de los actores y el contraste con modelos teóricos. Por esta razón, al margen de la propuesta, poco realista, de conciliar estos tipos de sociología, quizá tenga sentido considerar que: “Un tercer punto de convergencia [...] puede ser [...] el rol central concedido a la exploración sistemática de la crítica [...] un octavo y último punto de convergencia [...] consiste en analizar las condiciones materiales y simbólicas de la emancipación social” (Susen, 2015, pp. 151-162).

⁴ Ese *continuum* asumido por la sociología pragmática pone a discusión los conceptos de vigilancia, obstáculo y ruptura epistemológica. Obliga, en la investigación histórica y empírica, a reflexionar acerca de cómo se produce la diferenciación de lo emic y etic, o cómo se produce la doble hermenéutica o doble interpretación. La

La recuperación del laboratorio es una forma de prepararnos para confrontar problemas sociales y públicos desde centros y redes de investigación que construyen conocimiento crítico. Este retorno implica la relectura de la obra epistemológica de Zemelman, el llamado para un nuevo ciclo de las ciencias sociales latinoamericanas y coconstruirnos como sujetos políticos. Al respecto, ¿qué esperaba Hugo Zemelman de interlocutores, redes académicas y movimientos sociales emergentes? Esta pregunta es un buen punto de partida, porque interroga acerca de la actualidad de la reconstrucción articulada y sobre el interés de conocimiento de la crítica en ciencias sociales.⁵

La respuesta a tal pregunta puede construirse con base en un archivo si consideramos la reconstrucción articulada un programa de investigación compuesto de axiomas e hipótesis refutables, es decir, un conjunto de “líneas de problematización” (Zemelman, 1995, p. 8). Para ese propósito, sigamos al mismo Zemelman que postulaba las reglas siguientes. Una lectura de procesos para identificar “dinamismos”, es decir, “leer qué hay detrás de dinámicas” sociales, reconocer primacía a los procesos sobre la voluntad política. De otra forma: “no volver a inventar sujetos”, “no repetir errores e, incurrir en otros que se tornen irreversibles”, y rediseñar la metodología, o bien “tenemos que hacer un esfuerzo por modificar los diseños de investigación [...] no podemos seguir construyendo el conocimiento en la forma que lo hemos estado haciendo hasta ahora” (Zemelman, 2003).

diferenciación entre sociología crítica y sociología de la crítica desarrollada por Lùc Boltanski constituye una pista para pensar de forma situada cómo avanzar en tal horizonte de sentido.

⁵ Dice Zemelman: “Nos llevó a que no pensáramos con la historia. Y al no pensar nosotros el continente, al pensar el continente sin historia, también nos apropiamos del pensamiento europeo sin historia [...] algo muy habitual en mi generación: una apropiación no crítica ni creativa del pensamiento, sino pura exegética, es decir, informarse en autores o en tendencias y la máxima expresión de esto fueron algunos autores como Althusser, para mencionarle algún caso, entre otros” (2011c, p. 18).

De esta forma, la reconstrucción articulada aparece orientada por un interés de conocimiento emancipatorio; articula de forma situada ciencia y política, teoría y práctica, con base en diferentes materiales de las ciencias sociales de la coyuntura (Zemelman, 1995 y 2011c). En efecto, la procedencia de la reconstrucción articulada puede contextualizarse en la crítica del pensamiento metafísico, la razón instrumental, la filosofía del sujeto y ciertas corrientes conservadoras del posmodernismo eurocéntrico. Zemelman sostiene que la reconstrucción articulada es una alternativa a la lógica formal del método científico y al estructural-funcionalismo (Zemelman, 2011c). La lógica de este dispositivo epistemológico puede recuperarse si identificamos el interés de conocimiento que se propone desarrollar de otra forma la crítica en las ciencias sociales, como herramienta para confrontar las nuevas formas de capitalismo global, una propuesta epistemológica y metodológica realista y constructivista de la subjetividad (Andrade y Bedacarratx, 2017).

La crítica situada de la crítica global

Desde este ángulo de observación, la reconstrucción articulada puede interpretarse como la renovación situada de la crítica marxista, entendida como forma de razonamiento abierta al diálogo con otras corrientes historiográficas, sociológicas y antropológicas, con el propósito de problematizar tiempos, escalas espaciales y dimensiones de la subjetividad.⁶ La reconstrucción articulada se construye a partir de la lectura situada de autores europeos y latinoamericanos útiles para responder a preguntas del tipo: “¿Qué

⁶ Dice Zemelman: “La profesora Estela Quintar, entonces catedrática, incorpora una problemática diferente que para mí [...] no había sido importante. Me refiero a la subjetividad. En efecto, mi generación no le dio importancia, o para ser más auténtico [...] nunca di mayor importancia a la persona, pues partíamos de la base de que los procesos históricos estaban estructurados desde una suerte de legalidad que terminó siendo muy mecánica” (2011c, p. 66).

pasó?, ¿por qué pasó lo que pasó?, ¿y qué no pasó porque no se hizo lo necesario para que pasara?” (Zemelman, 2011c, p. 59). Hugo Zemelman asume una postura, mediante la cual realiza el carácter situado de la razón en el análisis de coyuntura, da primacía al objeto sobre la teoría (Habermas, 1990); integra la operación cognitiva de la ruptura epistemológica en el vector de la crítica y supera, de forma innovadora, el largo debate acerca de la epistemología marxista (Althusser, [1965] 1985; Bourdieu et al., 2004), sobre la lógica dialéctica diferenciada del “dia-mat” (Lefebvre, [1970] 1985) y las estrategias que asignan una base dialéctica al método científico, justo cuando “la unidad del método” era regla; o se propone abrir el diálogo entre científicos sociales y militantes.

En efecto, tales reglas, comprendidas como logros filosóficos y científicos, constituyen un horizonte para situar la crítica en el análisis de la coyuntura. Habermas sostenía en aquellos años que el carácter situado de la razón era un atributo de la crítica de la tradición filosófica, “un impulso [...] de la filosofía del siglo XX” (Habermas, [1988] 1990, p. 18); las ideas de corte epistemológico de Althusser y ruptura epistemológica de Bourdieu et al. (2004), ambas relacionadas con el concepto de obstáculo epistemológico de Bachelard ([1948] 2000), se preocupaban por una superación (no simple “inversión” de la ideología) del empirismo y el positivismo; mientras que frente al predominio de la postura regional de Mario Bunge, Rojas Soriano proponía una base dialéctica del método científico.⁷

⁷ De acuerdo a Zemelman: “Los latinoamericanos [...] no sabemos pensar nuestra cultura, los latinoamericanos no sabemos pensar desde nuestra historia” (2011c, p. 19). Asimismo: “¿Qué se quiere significar cuando se habla de pensar América Latina?, ¿qué exigencia de realidad rige el pensamiento?, ¿qué realidades son las que se muestran? Y si consideramos las distintas opciones teóricas, ¿qué realidad es la que privilegiamos?, ¿se aborda la tarea de ir más allá de las reconstrucciones históricas para, desde lo producente, llegar a descubrir las variedades posibles de los productos? Nos preocupa responder la pregunta cómo América Latina está *siendo* según..., en oposición a la afirmación: América Latina es o debe ser” (Zemelman, 2002, p. 110).

Respecto de este punto, Rojas Soriano afirmaba: “es necesario tener presente durante el trabajo de investigación las premisas fundamentales del materialismo histórico y dialéctico, a fin de orientar el estudio de la realidad concreta” (Rojas Soriano, [1977] 1999, p. 50). En tales circunstancias, Zemelman registra el carácter situado de la razón como análisis de coyuntura, pero sin un sentido normativo, puesto que considera que en la observación del presente la ideología es un “condicionamiento”; desarrolla la oposición entre ideología y ciencia, desde una perspectiva que no se reduce a la crítica de la práctica teórica o de la verdad del conocimiento, sino que se conceptúa como superación de saberes empíricos “para la definición de políticas” (Zemelman, [1987] 1997, p. 9).

Los usos de Zemelman y la reconstrucción articulada

En retrospectiva, puede recordarse que la reconstrucción articulada se autodescribe como estrategia no positivista, porque recupera el pensar, mediante nuevos hábitos, en la medida en que “costumbres intelectuales alguna vez útiles y sanas pueden, a la larga, trabar la investigación” (Bachelard, [1948] 2000, pp. 16-17). Por esta razón, la reconstrucción se ofrece como alternativa de construcción de conocimiento con sentido práctico (Romeu, 2019; Torres Carrillo y Torres Azocar, 2000; Zemelman, [1999] 2009); no obstante hay “otros usos” de Zemelman que suponen que la reconstrucción articulada debe utilizarse “no como reemplazo de un modelo aceptado de hacer investigación científica, sino más bien [...] como una forma diferente de hacer el recorte del campo de observación y posterior intervención en el mismo” (Andrade, 2007, p. 262).

De cualquier forma, cualquiera que sea el uso de la reconstrucción, Zemelman abre, mediante el control de obstáculos epistemológicos, a los que denomina condicionamientos, el razonamiento crítico a la estructura y dinámica de la realidad; identifica posibilidades de acción en la coyuntura de análisis; utiliza de forma

crítica, no verificacionista, la teoría (el uso crítico de la teoría) para el desarrollo de diagnósticos de oportunidades de cambio, mediante indicadores temporales y espaciales, de múltiples métricas: secuencia-coyuntura/macro-micro. Dice Zemelman: “Pensamos en un diagnóstico que llamaremos [...] reconstrucción de un campo de posibilidades, el cual intenta dar solución a los problemas [...] que conllevan los diagnósticos normativos” (Zemelman, 1989, pp. 28-29).

La reconstrucción articulada de la realidad se autodescribe entonces como una estrategia de conocimiento que tiene consecuencias prácticas, a diferencia de otros diagnósticos desarrollistas normativos, que no problematizan la articulación temporal y espacial de procesos nacionales y regionales, porque no razonan acerca de los niveles de los procesos que se registran en el territorio. De allí el interés temprano de Zemelman en los diversos tiempos de Braudel, o bien su interés en la conceptualización del presente como “dado-dándose” de Marx, Gramsci y Althusser, que articulan en sus análisis la estructura social y lo coyuntural (Zemelman, 1979 y 2011a). Dice Zemelman

El desafío consiste en el esfuerzo por incorporar en el análisis la dimensión histórica para dar cuenta de los fenómenos como el acontecer y su ritmo, en cuanto articulan tiempo y espacio [...] nos enfrentamos con diferentes ritmos temporales, ya sea que pensemos en un momento histórico, o lo hagamos desde una perspectiva longitudinal [...] el desarrollo de una forma de razonamiento capaz de romper con los parámetros que limitan al sujeto [...] impulsar una nueva idea en la relación del hombre con sus circunstancias, que puedan conjugar las exigencias de las determinaciones históricas con la autonomía propia de la práctica (Zemelman, 2011a, pp. 16 y 27).

La reconstrucción articulada como acontecimiento

Ahora bien, el uso que mejor contextualiza la reconstrucción articulada es el de un exalumno, Enrique De la Garza, que la concepe-túa como “salida [...] a la barbarie, la fragmentación y pérdida de sentido de futuro en ETM (Epistemología, teoría y metodología) en América latina” (De la Garza, 1989, p. 133). Este uso metodológico anticipaba, con base en debates de la epistemología marxista, la filosofía de la ciencia y el posmodernismo, que la reconstrucción articulada desarrolló la abstracción históricamente determinada y la construcción teórica de datos cuando el “marxismo no había podido pasar del método de la economía política o de una dialéctica ingenua” (De la Garza, 1988, p. ix; 2012). Esta lectura de Zemelman enfatiza el carácter creativo de la reconstrucción articulada respecto de viejos hábitos intelectuales dominantes en el debate acerca del vector epistemológico del método de Marx, abierto por Althusser ([1965], 1985) en torno a la Introducción General a *El Capital* de 1857 que, desarrollado en Francia e Italia a propósito de la dialéctica materialista, tuvo ecos en América Latina (Löwy et al., [1972] 1995; Sánchez Vázquez, 1982).

De acuerdo a De la Garza, el laboratorio Zemelman consistía en: a) un método de construcción de teoría, b) un método de investigación y c) una propuesta de construcción de sujetos; no obstante, De la Garza pensaba que la reconstrucción articulada: “todavía [...] sostenía la herencia estructuralista [...] aunque [...] apelaba al no determinismo, fue un método estructural que intentaba captar el movimiento de las estructuras” (2012, p. 243). Añade De la Garza

En América Latina en los años sesenta, excepto en [...] países de dictadura militar, el marxismo dominaba las ciencias sociales [...]. En este periodo la discusión sobre el método renació y se volvió más orgánica, esta giró principalmente en torno al método de la economía política [...]. La discusión dio origen a diversas interpretaciones sobre dicho método [...] en este periodo quedó inconclusa

la posibilidad del planteamiento de un método alternativo al hipotético-deductivo, visto como método de construcción de teoría y no de justificación de ésta (2012, pp. 230-232).

Respecto de este último punto, el uso de la reconstrucción articulada como programa estructuralista/desarrollista es tan controvertido tanto como la reducción que De la Garza hace de la reconstrucción articulada a descripción articulada. Zemelman está lejos del teoricismo y estructuralismo de Althusser. Su obra, orientada por la idea de conciencia histórica, incorpora la historia, la cultura y el sujeto, tanto como su crítica del desarrollismo; supone una postura crítica acerca de la confusión de necesidades y satisfactores y el rechazo de los “diagnósticos normativos”. ¿Por qué De la Garza se refiere a la reconstrucción articulada como descripción articulada, cuando esta última es solo un “momento” de la estrategia de construcción del objeto y no integra la explicación? Esta interpretación invisibiliza la primacía de lo epistemológico sobre lo teórico, los momentos de la aprehensión y la explicación del razonamiento que Zemelman utiliza como fórmula, aunque en la evolución de la estrategia se haya abandonado la categoría de totalidad concreta para enfatizar el concepto de crítica como sobredeterminante de aquella (Zemelman, 1991). Ahora bien, dicho esto, a pesar de todo, De la Garza nos provee de una imagen integral de la reconstrucción articulada cuando describe su génesis y evolución en los siguientes términos:

Esta perspectiva hizo su primera propuesta sistemática en los inicios de los ochenta [...] todavía en la perspectiva del método de construcción de teoría [...] en los noventa, incorporó [...] el tema de la construcción de los significados [...] y culminando esta fase [...] con la incorporación de las nociones de sujeto y configuración, esta última como alternativa (De la Garza, 2012, pp. 232-233).

Puede observarse que la reconstrucción articulada es referida como una propuesta cuyos logros pueden contextualizarse para

la ponderación de su potencia y límites. Es conveniente entonces observar que, en efecto, la reconstrucción articulada emerge de una matriz discursiva y política y que, en su construcción, existen momentos en los cuales aparecen como sobredeterminaciones los conceptos de la dialéctica de lo real, el diagnóstico del presente o la subjetividad constituyente (Zemelman, [1987] 1997).

La articulación de la reconstrucción desarticulada

La reconstrucción articulada de la realidad se diseñó como respuesta a la derrota del marxismo occidental y dependientista (Retamozo, 2015)⁸ En los ochenta, propuso el desarrollo metodológico del materialismo histórico como agenda teórico-práctica para evitar el teoricismo y el empirismo de la versión pragmática americana, donde “no importa con qué método se produzca conocimiento, con tal de ser exitoso” (De la Garza, 2021, p. 33).⁹ La estrategia de Zemelman puso entre paréntesis el debate del método en Marx,¹⁰

⁸ Dice Zemelman: “Eso fue dramático porque estuvo detrás de muchas de las derrotas políticas del continente. Más allá del señor Kissinger, y más allá del Pentágono, digamos las cosas con claridad –esto puede no gustarle a mucha gente–, creo que las principales responsabilidades, honestamente lo digo, son nuestras. No se las atribuyamos al Pentágono, a la Agencia Central de Inteligencia (CIA), porque atribuírselas a ellos es como pensar que los procesos de cambio del continente tenían que hacerse con el apoyo del enemigo” (Zemelman, 2011c, p. 34).

⁹ Es conveniente explorar cómo la sociología pragmática francesa de Luc Boltanski escapa a esta crítica y puede constituirse en una herramienta para avanzar en el desarrollo de la reconstrucción articulada que recupera el diálogo de saberes, sin renunciar a la aprehensión, la construcción del objeto, la apertura del razonamiento a la observación situada de la realidad. Por supuesto, es importante reflexionar acerca de cómo la crítica de Boltanski a Bourdieu aplica para el uso que Zemelman hace de Bourdieu.

¹⁰ Respecto de este punto, Del Barco afirma: “Podríamos hablar, recordando el célebre título de Merleau Ponty, de las desventuras de la *Introducción de 1857* en manos de los teóricos marxistas [...] nadie dudó que se trataba del discurso del método (como lo llamó Althusser) por fin hallado del marxismo. Sin embargo, las interpretaciones del texto varían: para Galvano Della Volpe se trata de un círculo congnotivo que se enuncia como concreto-abstracto-concreto; Cesare Luporini considera, por su parte, que la interpretación de Della Volpe es totalmente equivocada ya que enuncia como

reproducida por exiliados españoles y sudamericanos informados del debate marxista europeo, mediante seminarios y el uso de esta en diferentes ciencias sociales (Gavilán Vega, 2014; Zemelman, [1999] 2009 y 2021). Respecto de este punto, sostienen dos célebres marxistas

La obra de Althusser se juega en esta contradicción fundamental: entre el teoricismo afirmado en sus primeros trabajos y el intento posterior de superarlo. En verdad [...] se juega ahí, pues se trata de una contradicción cualquiera para un teórico marxista y militante comunista (Sánchez Vázquez, 1982, p. 11).

¿Es posible la objetividad en las ciencias sociales [...]? ¿Se trata una objetividad del mismo tipo que la de las ciencias naturales, tal como afirman los positivistas? [...] trataremos de mostrar por qué únicamente el marxismo es capaz de aportar una solución radical y coherente de este problema [...] cuya primera condición de posibilidad es la ruptura epistemológica total con el positivismo (Löwy et al., [1972] 1995, pp. 9-10).

En esos años de derrota, en México¹¹ –zona de refugio de exiliados, enclave editorial por transposición de experiencias culturales suramericanas–, la regla era la crítica del teoricismo de Althusser, también el rechazo de la crítica de Lucio Colletti a la dialéctica (Del Barco, 1983).¹² En ese contexto, Zemelman transita de la epis-

procedimiento lógico marxista lo que en realidad constituye el procedimiento lógico de la economía burguesa; es a partir de esta crítica a su colega que Luporini enuncia una interpretación propia y dice escandalosamente: el círculo metodológico marxista va de lo abstracto a lo abstracto. Para Althusser lo esencial del capítulo 3 de la *Introducción* reside en la explicación sincrónico-estructural cuyo concepto clave es el de combinación” (Del Barco, 1983, p. 29).

¹¹ Dice Diego Giller: “Por varios motivos, México fue el escenario latinoamericano donde el debate sobre la crisis del marxismo alcanzó mayor receptividad” (2017, p. 494).

¹² Para una idea más detallada de los debates políticos e intelectuales de aquellos años puede consultarse *El marxismo en México. Una historia intelectual* (Illades, 2017). De la Garza dice de ese período: “En los años setenta, en las universidades mexicanas, en términos de epistemología y metodología, existía un ambiente muy proclive al marxismo. Sin embargo, era frecuente que la investigación social concreta siguiera los

temología a la antropología de la subjetividad. Zemelman propone incorporar al sujeto en la reflexión epistemológica. El uso de la crítica por Zemelman se orienta a la reivindicación de la teoría en la práctica, desde universidades y centros de pensamiento, sin lograr, desafortunadamente, constituirse en una agenda científica dominante, a pesar de los postdoctorados orientados por su obra.

Por esto, la reconstrucción articulada se comprende mejor como dispositivo antineoliberal, herramienta que toma nota de la implosión socialista y del descrédito del marxismo. En este caso, la necesidad de pensar la resistencia desde la derrota se expresa como desplazamiento de lo teórico a la práctica, sin ceder al historicismo ni al voluntarismo. La reconstrucción articulada es entonces estrategia de conocimiento que no se reduce a la expresión historicista de los cambios sociopolíticos, pero tampoco al léxico de la aventura política. Decía Zemelman: “Nos definimos en contra de una epistemología sin sujeto cognoscente, ya que si la epistemología se reduce a lógica de investigación, la particularidad del sujeto cognoscente y de sus modos de actuar son irrelevantes” (Zemelman, 2011a, p. 80).¹³

En tales circunstancias, ¿qué significa reconstruir y articular la reconstrucción articulada? En principio, el reconocimiento de que la reconstrucción se desarticuló porque el laboratorio se institucionalizó como colegio, en un espacio donde la construcción de conocimiento derivó, no en el desarrollo metodológico (problemática latente en la construcción de la estrategia), sino en la aclaración del sentido del acontecimiento discursivo, pero se avanzó poco en el desarrollo de investigaciones históricas y empíricas; asimismo,

cánones positivistas. Esta disonancia entre una toma de posición marxista y el trabajo empírico de producción de conocimiento, nos llevó a interesarnos en la posibilidad de construir una metodología marxista y no solo una epistemología [...] no habíamos roto [*enteramente*] con el estructuralismo marxista [...] prescindía del sujeto, tanto en la forma de sujetos investigados, como en la perspectiva de la doble hermenéutica para el/la investigador/a (2018, pp. 13-14).

¹³ Asimismo sostenía: “Nos estamos colocando ante el desafío de incorporar la historia en el pensamiento” (Zemelman, 2011a, p. 111).

porque fue abandonada mediante una conversión a otros tipos de posiciones epistemológicas, entre ellas, un tipo de diálogo de saberes que “no es capaz de salir del relativismo de la verdad como retórica, es decir, de la capacidad de argumentar para influir, dominar, subordinar” (De la Garza, 2021, p. 34).

Es evidente que el abandono del dispositivo epistemológico y teórico de la reconstrucción puede comprenderse ahora por los cambios de las ciencias sociales en los ochenta: la disolución de la epistemología en teoría; la crisis del marxismo occidental y dependientista (Zemelman habló del “empobrecimiento” del marxismo al reducirlo a una lógica de poder); el triunfo y ocaso del posestructuralismo; la crisis del socialismo real, pero también por los límites de los usos de la obra de Zemelman, que no problematizaron las técnicas de investigación ni pusieron a prueba de forma sustantiva la propuesta.¹⁴ De la Garza estaba convencido de que la reflexión de Zemelman “en realidad estaba poco interesada en la investigación concreta, al grado de derivar –en años posteriores– en una ética de la liberación presa de ecos postcoloniales” (De la Garza, 2018, p. 16). Puede observarse que el juicio es poco justo si se considera que Zemelman trataba de fortalecer el polo de la reflexión y la “construcción de lo por venir” (Zemelman, 2011a, p. 105) frente a lo que consideraba “el predominio del saber hacer sobre el saber pensar, [que] empobrece la capacidad de colocarse frente a la realidad” (Zemelman, 2011a, p. 17).

Ahora bien, a diferencia de las estrategias de investigación con base dialéctica, la reconstrucción articulada fue colocada como una pieza en el museo de la metodología, mientras las nuevas generaciones de científico-sociales, incentivadas por las nuevas políticas de ciencia y tecnología neoliberales, se referían a ella como

¹⁴ Zemelman refiere el problema de la reducción del método a lo técnico instrumental. Dice: “El método, en la medida en que se ha reducido a lo técnico instrumental, tiende a no situarse en este momento” (Zemelman, 2011a, p. 101); sin embargo, el problema puede ser también lo inverso, el desarrollo epistemológico que no avanza en los criterios de uso de las técnicas e instrumentos.

ilegible, compleja, aunque puedan registrarse trabajos que continuaron utilizando sus conceptos centrales (García Aguirre, 2001; Quintar, 2018).

El retorno a la reconstrucción articulada implica captar su “estructura” (Zemelman, 1987b, p. 154) compuesta de las siguientes reglas: a) el uso de la totalidad concreta como análisis de coyuntura, b) la distinción entre aprehensión de lo real y explicación teórica, en ocasiones diferenciadas por Zemelman como “pensar epistemológico” y “pensar teórico” (una forma de distinción entre construcción del objeto y objetivación según Bourdieu) y c) la interdisciplinariedad de la observación.

De acuerdo a Zemelman (1987b), la totalidad concreta es el punto de partida del razonamiento que permite ubicar la problemática, el problema empírico en un contexto, además de la postura epistemológica del/de la investigador/a; asimismo, es una regla que orienta los recortes temporales y espaciales del objeto. Por el contrario, la distinción entre aprehensión, como apertura del razonamiento crítico a las relaciones sociales, y explicación, permite organizar epistemológicamente la observación de la dinámica de la coyuntura histórica, mientras que la explicación interdisciplinaria adopta un ángulo de observación según las áreas del objeto, con base en indicadores (conceptos ordenadores) de las posibilidades de acción de los sujetos como fundamento para la explicación teórica.

El contraste de criterios metodológicos¹⁵ enunciados por Zemelman y De la Garza ayuda a reconstruir la “estructura” de la reconstrucción articulada.¹⁶ Para tal efecto, seguido del criterio de Zemelman, comparamos a continuación, mediante cursivas, la enunciación de De la Garza. De acuerdo a Zemelman, podemos utilizar la siguiente guía: 1. Definición del problema eje (*la definición*

¹⁵ Utilizamos aquí el concepto de criterio como sinónimo de regla de uso situado. Zemelman hablaba de parámetros o de la necesidad de desparametrizar la aprehensión en la construcción del objeto.

¹⁶ De la Garza habla de “momentos” (1988).

del problema y el ángulo del mismo); 2. Delimitación de la problemática (*De la Garza no asocia ningún nombre o criterio diferente al criterio originario*); 3. Definición de observables (*la selección de conceptos ordenadores a cada área*); 4. Determinación de los puntos de articulación (*la búsqueda de puntos de articulación y relaciones posibles entre los conceptos*); 5. Campo de opciones viables y lección de alternativas (*la definición de las opciones teóricas, el espacio y lo posible*) (Zemelman, [1987] 1997, p. 66; De la Garza, 1988, pp. 33-35).

Para la articulación de criterios (reglas) de la reconstrucción, es conveniente la distinción entre construcción del objeto y objetivación. Esta distinción es importante porque permite ubicar la descripción articulada como “momento” de la reconstrucción articulada, sin olvidar que la construcción del objeto es parte de la objetivación. Es conveniente, además, recordar que las ciencias sociales no trabajan sobre los procesos reales, sino sobre problemáticas teóricas que se refieren a la realidad.

En estas circunstancias, cambia el sentido de la ruptura epistemológica iniciada con la aprehensión para la construcción del objeto, pero se desarrolla durante todo el proceso de objetivación científica. Las ciencias sociales clásicas brindan evidencia de estas rupturas en la construcción del objeto (prenoción-explicación en Durkheim/opinión-ciencia en Weber/Ideología-Crítica en Marx); sin embargo, las ciencias sociales contemporáneas se orientan más por la idea de diferenciación de saberes, vía la doble hermenéutica (emic-etic o la simetría entre saber experto-crítica del actor). La estrategia se modela entonces de la siguiente forma:

Cuadro 1. La construcción de la metodología del análisis de coyuntura en el presente

	Apreensión (construcción del objeto)	Explicación (Posibilidades de acción)
Epistemología/ El método como forma de razonamiento	<ol style="list-style-type: none"> 1. La subordinación de la teoría a la epistemología, mediante la categoría de totalidad concreta para organizar las bases de la explicación teórica mediante indicadores (observables). 2. Los supuestos dialécticos sobre la razón y la realidad dinámica de la coyuntura en la construcción de conocimiento (apertura del razonamiento a lo real, control de los condicionamientos teóricos, empíricos e ideológicos como obstáculos epistemológicos y sentido específico de procesos/movimiento, articulación de procesos, direccionalidad). 	Las posibilidades de la subjetividad social constituyente.
Metodología/ Criterios	<ol style="list-style-type: none"> 1. Definición del problema (hipótesis, problema social) y ángulo de observación. 2. Delimitación del problema. (Áreas temáticas). 3. Conceptos ordenadores. 4. Puntos de articulación del problema en el contexto (recortes espaciales y temporales). 5. Descripción articulada del objeto de conocimiento del problema. 	<ol style="list-style-type: none"> 6. El uso crítico de la teoría (abandono de modelos, hipótesis para verificar, uso de supuestos hipotéticos como indicios). 7. Diagnóstico de las posibilidades reales de acción de los sujetos implicados en el problema social en la coyuntura.

Fuente: Elaborado con base en Zemelman, 1983, 1987a, 1987b, 1989, 1995, 1997, 2002, 2011a y 2011c; De la Garza, 1988.

En estas circunstancias, la ruptura epistemológica en la construcción del objeto supone la problematización del tema seleccionado, mediante preguntas del/de la investigador/a acerca del proceso social observado histórica y empíricamente y la formulación sintética; en una de ellas, se interroga acerca de lo que le interesa de este para su cambio o transformación. La pregunta de investigación puede orientarse por el criterio de identificación de categorías, la probable causalidad, correlación o articulación de algunas relaciones sociales. Para la mejor comprensión de este proceso, recordemos algunos principios de la construcción del objeto.

La construcción del objeto de conocimiento

La construcción del objeto es el procedimiento epistemológico mediante el cual se problematiza un tema, un logro de la aprehensión, con la cual el razonamiento crítico organiza las posibilidades de objetivación a través de la observación.

En este momento, el/la investigador/a utiliza conceptos e información empírica para especificar y “reducir” a relaciones básicas el problema de investigación, e inicia la reflexión acerca de la pertinencia de algunas teorías generales, de rango medio o particulares, o sobre técnicas e instrumentos para el desarrollo de la investigación.

Definición del problema eje (la definición del problema y el ángulo del mismo)

El problema eje sirve de punto de partida para la reconstrucción [...] Este problema puede surgir de la formulación de demandas sociales (necesidades, políticas, etcétera); de la enunciación de fenómenos de acuerdo con la manera como se perciba su manifestación empírica, o bien, puede ser producto de inferencias teóricas .

(Zemelman, [1987] 1997, pp. 66-67).

Inicialmente ese problema puede responder en su definición a demandas sociales, fenómenos empíricos o formulaciones teóricas. La función del problema eje es la de ser el núcleo alrededor del cual transcurre la reconstrucción articulada. Por una parte debe vincular los aspectos teóricos con los intereses de los sujetos sociales en el sentido práctico.

(De la Garza, 1988, p. 33).

La selección del tema puede orientarse por la necesidad de innovación científica, la posibilidad de hacer visible lo no visible de la vida social o la solución práctica de un problema público.

La elección del tema implica el uso del recurso de la descripción exhaustiva del proceso, con base en la información documental o empírica construida previamente. El planteamiento del problema, o la problemática teórica, a partir de un tema es el punto de partida de la objetivación.

El planteamiento del problema implica la voluntad de ruptura epistemológica con los obstáculos que impiden la observación sistemática y metódica, mediada por conceptos del proceso social. La ruptura debe pensarse como la diferenciación funcional (discontinuidad y continuidad entre saberes y conocimientos) de las observaciones científicas respecto de otras observaciones de tipo religioso, mágico, metafísico, articuladas en las críticas de los actores sociales involucrados en el problema, pero también como integración dialógica de elementos de las observaciones empíricas.

La problematización del tema y la formulación del problema mediante preguntas permite identificar áreas temáticas del proceso social objetivado y la selección de aquellas que serán seleccionadas para la objetivación.

La articulación de preguntas, por elementos en común, permite grupos o series que el/la investigador/a puede construir como áreas temáticas del problema.

En estas circunstancias, es imprescindible que el/la investigador/a elimine preguntas repetidas en forma y contenido y pondere si se ha interrogado lo suficiente acerca de sus dudas, respecto de la complejidad del proceso objetivado; asimismo, es fundamental que las preguntas no vehiculen “condicionamientos epistemológicos” y sean potencialmente heurísticas. En tales circunstancias, no puede predeterminarse el número de preguntas, sino alcanzar en cada caso un punto de saturación.

El/la investigador/a no está obligado/a a la observación de todas las áreas temáticas sobre el proceso, pero es necesario que sea consciente de la complejidad o totalidad concreta de los sucesos y acontecimientos que lo constituyen, de tal forma que pueda tomar la decisión de cuáles son imprescindibles para la observación.

En este caso, no debe pensarse la complejidad como completud, ni conceptuarse la totalidad concreta como la totalidad de todo lo observado o la necesidad de abarcarlo todo en la observación.

Ángulo de observación

Desde ángulos de razonamiento que alerten sobre cómo y desde dónde estamos pensando y construyendo nuestra apropiación

(Zemelman, 2011a, p. 51).

Las áreas temáticas seleccionadas pueden jerarquizarse según el criterio de determinación y sobredeterminación. Para tal efecto, es necesario recuperar la idea de desplazamiento de la determinación en las coyunturas o períodos de observación del proceso. Las ciencias sociales demuestran que la dimensión económica no siempre es la sobredeterminante y que no siempre es considerada por un principio de autonomía relativa de áreas temáticas, como principal en la observación de ciertos procesos, por ejemplo los culturales. La dimensión principal se toma como ángulo de observación y las dimensiones restantes se indican en la observación complementaria de los otros segmentos del proceso. Es posible que el ángulo de observación coincida con una disciplina o una teoría científica trabajada por el/la investigador/a según la identificación sobredeterminante en el proceso objetivado y a partir de ella se desarrolle el trabajo interdisciplinario.

Delimitación de la problemática

De ahí que, la problematización pueda enunciarse como la formulación de preguntas tendientes a la crítica del problema.

(Zemelman, [1987] 1997, pp. 66-67).

El problema eje permite pensar, en un primer momento, cuáles áreas de lo real podrían ser pertinentes al problema y al ángulo que interesa. Por área tendríamos que entender un espacio de relaciones sociales abarcadas por una disciplina.

(De la Garza, 1988, p. 34).

El recorte de áreas temáticas mediante selección y jerarquización determina los recortes espaciales y temporales, pero estos no pueden realizarse mediante criterios subjetivos (tiempo de encargos institucionales, duración de programas escolares, duración de fondos de investigación), sino con base en la dinámica de lo real.

El recorte espacial (local, global o regional) depende de los contextos sociales del proceso social analizado. Para tal efecto, el/la investigador/a no debe seguir como criterio las fronteras administrativas de un régimen político, federal o central, sino la espacialidad de las relaciones sociales y las prácticas que configuran los sucesos y los acontecimientos del proceso observado.

Por un lado, el recorte espacial no coincide generalmente con lo municipal, estatal o federal o bien lo comunal, provincial o central. La espacialidad de los procesos sociales observados desborda estas delimitaciones territoriales. El reto en el recorte espacial es contextualizar el proceso histórico o empírico construido como objeto de conocimiento en una glocalidad para observar su configuración local y global.

Por otro lado, el recorte temporal puede orientarse reflexivamente mediante la identificación de acontecimientos del proceso, durante un período o intervalo de tiempo determinado. ¿Qué acontecimiento detona el proceso y cuál lo cierra?, ¿cuáles acontecimientos determinan las coyunturas dentro de lo estructural del proceso? La temporalidad de la observación no puede determinarse subjetivamente mediante criterios arbitrarios externos al proceso observado. La periodización del objeto de conocimiento, se trate de una observación histórica típica o de otras ciencias sociales como la sociología y la antropología, debe orientarse mediante la identificación de acontecimientos intrínsecos o inherentes a los sucesos del proceso.

La selección de acontecimientos en la periodización es indicio de inflexión o discontinuidad y ayudan a identificar, según la temporalidad corta o larga de prácticas o discursos, lo estructural y coyuntural. Zemelman conceptuaba la historia como una secuencia de coyunturas de múltiples tiempos. Para cada coyuntura, el recorte supone siempre la selección de un acontecimiento de apertura y otro de cierre del período analizado y la identificación de subperíodos, según coyunturas históricas del proceso. Los recortes espaciales y temporales permiten la focalización de la observación en regiones o contextos y en la temporalidad evolutiva o actual de los procesos objetivados.

Definición de observables (la selección de conceptos ordenadores a cada área)

La definición de observables consiste en transformar el conjunto de relaciones posibles contenidas en el problema eje, en recortes de la realidad que cumplan la función de observables empíricos articulables.

(Zemelman, [1987] 1997, p. 80).

Los conceptos ordenadores tienen una función de búsqueda de relaciones posibles, lo cual implica su desarticulación a partir de los corpus teóricos de donde provienen. Este uso no teórico del concepto [...] será una función heurística desde el momento en que se buscan relaciones posibles desde la desarticulación de lo conceptual.

(De la Garza, 1988, p. 34).

Los recortes de áreas, espaciales y temporales, implican discriminación de elementos y facilitan el diseño de objetivos. En este momento de la construcción del objeto, el/la investigador/a orienta la observación hacia los límites de la investigación proyectada.

Los objetivos en tanto fines de la investigación ofrecen expectativas académicas y públicas y pueden clasificarse en a) internos, si se refieren a logros posibles en el campo disciplinario o b) en externos, si ofrecen la contribución al diseño de políticas para la gestión pública de un proceso considerado en la agenda como un problema. La jerarquización de los objetivos permite la diferenciación entre objetivos particulares y objetivo general.

Los objetivos determinan el tipo de investigación. La justificación de la observación propuesta está determinada por los lectores y evaluadores del proyecto de investigación.

La construcción del objeto no se cierra, porque los otros momentos del proceso de investigación pueden contribuir a la

especificación de elementos mediante la iteración. El uso de conceptos y técnicas en el trabajo de terreno producen datos que exigen la especificación de elementos de la construcción del objeto, comprendida como primer momento de la objetivación de lo social.

El uso situado y “operacional” de los conceptos teóricos

En síntesis, toda la discusión desarrollada se traduce en construcción de categorías que reflejan la autonomía del sujeto, para abordar la realidad contextualizada con categorías pertinentes y no pre-definidas.

(Zemelman, 2011a, p. 55).

La construcción del objeto en la observación garantiza el control metódico y sistemático de la objetivación y permite la selección de conceptos, categorías y la construcción de datos.

En este sentido, el uso crítico (aún no explicativo en este momento de construcción del objeto) de los conceptos ordenadores es imprescindible como parte de la construcción del marco teórico de la investigación. Estas operaciones, a diferencia del primer momento de la construcción del objeto del problema, se corresponden con la construcción de la explicación teórica de las causas o la pluralidad de los sentidos del problema.

El punto de partida de la objetivación, mediante la construcción del objeto, abre oportunidades de identificación de conceptos de las teorías generales desde las preguntas problematizadoras, particulares o de rango medio, macro-, micro- o mesosociales, o bases de datos empíricos preexistentes, para focalizar la observación en las relaciones y prácticas que hicieron posible un acontecimiento.

Determinación de los puntos de articulación (la búsqueda de puntos de articulación y relaciones posibles entre los conceptos)

Delimitar con base en el conjunto de universos de observables que se haya descrito, los puntos de articulación entre éstos, los cuales configuran el contexto que especifica el contenido del problema eje.

(Zemelman, [1987] 1997, p. 84).

La definición de conceptos ordenadores a cada área y nivel llevará a una primera descripción desarticulada, momento de traducción de los conceptos ordenadores en indicadores empíricos cuya función no es la verificación del concepto, sino la conformación o el descubrimiento de nuevas relaciones entre los conceptos.

(De la Garza, 1988, p. 34).

La construcción del objeto con base en observables permite que el/la investigador/a desarrolle la observación con una estrategia no positivista. El viejo positivismo del “método científico” orientado a la verificación de hipótesis es una metodología controvertida, o puesta entre paréntesis, en los debates epistemológicos contemporáneos. Por el contrario, la observación en ciencias sociales que asume el carácter situado del pensamiento –el rechazo del obstáculo del etnocentrismo, la primacía de procesos sobre la teoría, el uso instrumental de la teoría para la observación– utiliza los conceptos, indicios o supuestos hipotéticos como hilo discursivo para la explicación de causas o la comprensión del sentido de las prácticas de los procesos observados.

El punto de contacto de la construcción del objeto y el uso de conceptos teóricos en la objetivación es posible cuando la reflexión identifica conceptos referidos a relaciones implícitas en las

preguntas problematizadoras de áreas de observación construidas. El uso crítico de la teoría, iniciado con el ángulo de análisis y áreas temáticas, determina la matriz de indicadores o categorías. Es imprescindible que el/la investigador/a no olvide las categorías o intuiciones de correlación o articulación que registró como parte de la problematización del tema, en la construcción del objeto de conocimiento.

El procedimiento adecuado, una vez establecido el recorte de áreas temáticas y ángulo de observación, es que el/la investigador/a identifique qué concepto o conceptos pueden hacerse explícitos desde las preguntas problematizadoras. En estas circunstancias, los conceptos deben jerarquizarse al interior de cada área mediante un criterio de inclusividad. El más inclusivo es el que organiza cada dimensión y facilita pensar de forma articulada las relaciones del proceso observado.

Esta operación se realiza mediante una matriz de indicadores y categorías que incluye los siguientes elementos: preguntas problematizadoras por área temática, conceptos implícitos y las definiciones conceptuales de las disciplinas que pueden contribuir a la observación realizada desde el ángulo seleccionado.

Para el diseño de supuestos hipotéticos (Zemelman sigue llamándolos en ocasiones hipótesis)¹⁷ o bien para la construcción de categorías e indicadores, es necesaria la correlación entre dimensiones bajo un principio de patrones o probable causalidad. Este procedimiento se realiza con los conceptos observables jerarquizados en cada dimensión de observación y se establecen posibilidades de teorización a partir de los enunciados construidos. Los supuestos hipotéticos en esta estrategia no verificacionista son indicios fuertes de relaciones empíricas y pueden descomponerse para el trabajo de terreno en categorías e indicadores para la selección de instrumentos

¹⁷ Dice Zemelman: “Esta hipótesis se puede complementar con otra de carácter alternativo [...] es interesante formular una hipótesis que, aunque sea más compleja, tampoco agota el campo de observación de la descripción” ([1987] 1997, pp. 108-109).

y técnicas de observación cualitativas o cuantitativas que el objeto de conocimiento requiere para ser objetivado.

Campo de opciones viables y elección de alternativas (la definición de las opciones teóricas, el espacio y lo posible)

La construcción de categorías e indicadores puede desarrollarse además, mediante la identificación de escalas espaciales y temporales de relaciones referidas en cada dimensión observable mediante categorías de lo estructural y coyuntural, micro- y macrosocial. De este proceso complejo (dinámicas macro-micro/estructural-coyuntural) dependen los límites del realismo de la observación en la identificación de posibilidades de acción.

La matriz de indicadores o categorías, producto del uso teórico o explicativo de conceptos, puede convertirse en un elemento del anexo metodológico y considerarse referencia permanente durante el momento de la explicación en la objetivación que incluye el uso crítico de la teoría, la construcción de indicadores, la selección de instrumentos y técnicas y la sistematización de los resultados del trabajo de terreno.

La construcción de datos para la reconstrucción articulada

La complejidad del proceso observado tiene primacía sobre la elección de instrumentos cualitativos o cuantitativos. Los instrumentos son diferentes de las técnicas. Los instrumentos y las técnicas dependen del tipo de indicador o categoría que corresponde a cada concepto explícito. La reflexión acerca de cuál o cuáles instrumentos –no solo uno, porque pueden corresponder varias técnicas e instrumentos a un indicador–, técnicas cuantitativas y cualitativas son útiles para la observación en terreno de las dimensiones observables y las relaciones que sostienen las prácticas y discursos del proceso observado.

El procedimiento para la construcción de instrumentos y el diseño del plan de trabajo de terreno se realiza mediante una rejilla de todos los indicadores susceptibles de observarse, mediante cada una de las técnicas e instrumentos de investigación identificadas en el análisis reflexivo de los indicadores.

Las instrucciones para la construcción de datos se orientan por la triangulación de las técnicas que pueden derivarse una de otra, la entrevista de la encuesta, la historia de vida de la entrevista, el análisis de contenido de la entrevista, el análisis de discursos de las entrevistas o la historia oral de las entrevistas a profundidad o las entrevistas de los grupos focales. La interpretación de los datos cuantitativos y cualitativos se realiza mediante los criterios de la representatividad en lo cuantitativo y de la densidad o saturación de sentido en el caso de los datos producidos mediante técnicas cualitativas. Dice Zemelman:

Buscamos definir un ángulo para la construcción del conocimiento que refleje la exigencia de colocación ante las circunstancias del sujeto en su condición histórica. Sujeto histórico como aquél capaz de ubicar al conocimiento que construye en tanto parte de sus opciones de vida y de sociedad (Zemelman, 2002, p. 9).

La reconstrucción articulada en el presente

La articulación de la reconstrucción articulada aquí propuesta implica recuperar el laboratorio Zemelman. Para tal propósito, un buen punto de partida es el cultivo de la conciencia histórica definida como “esfuerzo por imponerse a la inercia [...] que atrapa al hombre en el mausoleo de lo dado” (Zemelman, 2022, p. 80), tanto como la autocrítica por el abandono de la estrategia, sin haber desarrollado la potencia de sus criterios metodológicos. Este retorno a Zemelman, similar a otros ejercicios iterativos célebres en ciencias sociales y humanas –por ejemplo, los retornos al ser, de Heidegger; a Freud, de Lacan; o a Mariátegui y Zavaleta, de Zemelman (Zemelman,

1989)–, será heurístico en la medida en que la recuperación recursiva se oriente al desarrollo de puntos ciegos de la reconstrucción articulada y sugiera, de la misma forma que lo hicieron quienes intentaron dar una base dialéctica al método científico o incluso ahora proponen la institucionalización de la sociología pragmática francesa, un manual de instrucciones para la práctica del oficio de científico social (Rojas Soriano, [1977] 1999; Bourdieu et al., 2004; Natchi, 2009; Barthe et al., 2017).¹⁸ Debe considerarse en esta tarea que la organización del “conocimiento que escape a la inercia de lo instrumental” (Zemelman, 2002, p. 108) no significa de ningún modo que lo instrumental no pueda controlarse epistemológicamente.

En sentido estricto, un boceto de guía no es un problema didáctico, sino de enunciación pragmática de reglas para la investigación histórica y empírica.¹⁹ Quizá sea necesario recordar que Zemelman quería hacer sostenible el laboratorio: “buscarle algunas soluciones metodológicas a algunas cuestiones básicas [...] para hacerlo hay que cambiar los cánones metodológicos” (Zemelman, [1999] 2009, p. 15); sin embargo, en la toma de distancia del viejo pragmatismo filosófico (rechazado por Émile Durkheim o renovado filosóficamente por Richard Rorty), Zemelman no acometió satisfactoriamente todos los problemas metodológicos, por ejemplo, el de las leyes científicas, las hipótesis y la causalidad (Zemelman siguió utilizando el concepto de hipótesis), particularmente no avanzó en los criterios de uso de las técnicas de investigación en los análisis de coyuntura. Una forma de desarrollo de la guía podría ser la siguiente:

¹⁸ Dice Zemelman: “El trabajo de Zavaleta constituye un ejemplo de investigación acuciosa y profunda dentro de este entorno, lo que impulsa al autor a forjar categorías de análisis que nada tienen en común con aquellas sacadas a fuerza de cuerpos conceptuales adocenados” (Zemelman, 1989, p. 177).

¹⁹ *Introducción a la sociología pragmática*, de Lemieux (2018), y “Sociología pragmática: manual de uso”, de Barthe et al. (2017), son dos modelos ejemplares de herramientas a seguir para la enunciación de las reglas del archivo de la reconstrucción articulada de Zemelman. Por supuesto, es necesario considerar en esta tarea las reticencias de Zemelman, e incluso de De la Garza, a reducir la metodología a un recetario. Decía De la Garza a propósito de su propuesta configuracionista: “No es una receta [...] es una guía, en parte metodológica” (2018, p. 351).

Cuadro 2. Guía de instrucciones de reconstrucción articulada

Vectores	Diseño	Instrumental	Observaciones
(Construcción del Objeto) Aprehensión	<p>1. Problema</p> <p>a) Definición del problema en su contexto.</p> <p>b) Problematización mediante preguntas que permiten construir dimensiones o áreas.</p> <p>2. Recortes</p> <p>a) Espaciales (espacio social y dimensiones por disciplina/s pertinentes con selección de ángulo de análisis de la pregunta principal del problema por iteración respecto de la definición inicial).</p> <p>b) Temporales (estructural o coyuntural como criterio de periodización).</p> <p>3. Objetivos (conocimiento que se propone)</p> <p>4. Marco teórico (supuestos paradigmáticos, teorías generales y teorías sustantivas para identificar conceptos ordenadores susceptibles de reconstrucción)</p> <p>5. Supuesto hipotético (hipótesis) (uso no deductivo en lógica de descubrimiento. Conjeturas o indicios)</p>		
	<p>6. Metodología (Métodos y técnicas de investigación cualitativa y cuantitativa o diseños mixtos)</p>	<p>6.1 Historias de vida (individual/social)</p> <p>6.2 Entrevista (fiabilidad/ procedencia de sujetos)</p> <p>6.3 Análisis de contenido (el sentido latente de los relatos o narrativas)</p> <p>6.4 Análisis del discurso (representatividad del corpus e intenciones y argumentos de los sujetos)</p>	<p>Para enfatizar el sentido de descubrimiento puede hablarse de supuesto hipotético.</p>
(Crítica) Explicación	<p>7. Indicadores (observables)</p> <p>8. Cierre de campo y construcción y análisis reconstructivo de datos</p>		

Fuente: Elaborado a partir de Borsotti, 2010; De la Garza, 1988; Della Porta et al., 2013; Marradi et al., 2007; Sautu et al., 2005; Zapata, 2012. Asimismo, la experiencia desarrollada con doctorantes en el Doctorado en Historia y Estudios Regionales y el Doctorado en Ciencias Sociales del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Universidad Veracruzana en México.

Respecto de este punto, decía Zemelman:

Ciertos discursos filosóficos son descalificados, porque no son científicos, porque no son operativos, porque no resuelven el problema, que finalmente es lo que está detrás de este énfasis excesivo en lo pragmático [...]. El impresionante, acelerado e implacable proceso de empobrecimiento de las ciencias sociales, paralelamente o sincrónicamente, con el enorme enriquecimiento y sofisticación de las técnicas de investigación (Zemelman, 1999, p. 16).

Evidentemente, el desinterés de Zemelman por el viejo pragmatismo se relaciona aquí con el reconocimiento de la sofisticación de las técnicas de investigación, no consideradas objeto de la reflexión epistemológica. Zemelman compartía con Habermas, ambos influidos por la filosofía y la sociología de la ciencia, las preocupaciones acerca de los efectos de la tecnología y la técnica derivada del concepto del positivismo como “el renegar de la reflexión” (Habermas, 1999, p. 9). A contrapelo de tal posición, De la Garza (1988) y su propio “colegio” acometieron el problema de las técnicas en la lógica de la coinvestigación, con foco en el sujeto obrero sindicalizado. Dice De la Garza:

No habría que esperar que el investigado tuviera siempre conciencia plena de sus actos, aunque la interpretación parcial de los mismos pudiera ser útil. Esta no fiabilidad en la conciencia del investigado, proviene del hecho de que habría niveles de la realidad objetiva o interactiva, de la cual no tendrían noticia. Además de que las capacidades de interpretación podrían tener también limitaciones metodológicas. Sin embargo, si el objetivo final no fuera solo explicar e interpretar la realidad, sino transformarla, los sujetos investigados no podrían ser obviados en sus prácticas, de tal forma que la metodología tendría que transformarse en una pedagogía que no fuera simplemente enseñar al que no sabe, sino construir el conocimiento de las potencialidades de transformación de la realidad con los propios sujetos, como en la propuesta de la coinvestigación (De la Garza, 2018, p. 355).

Asimismo:

El pragmatismo [Zemelman se refiere a un rasgo del pensamiento cotidiano] es la tendencia del pensamiento común a concebir el conocimiento en función de una meta o con la finalidad de resolver un problema práctico [...] el pragmatismo sostiene que el pensamiento común es la preparación mental de ciertas actividades o bien la reflexión sobre acciones concretas ya realizadas. Así pues, los pensamientos no constituyen un orden propio, no producen una esfera autónoma (un medio homogéneo), ya que sólo adquieren un sentido relacionado con el objetivo determinado de antemano por el problema y solamente en esta relación (Zemelman, [1987] 1997, p. 211).

Estos logros “pragmáticos”, no exagerados (Zemelman se refiere al énfasis excesivo en lo pragmático, por supuesto, sin descartarlo del todo), son el eslabón perdido en la desarticulación de la reconstrucción articulada. La reapertura del laboratorio Zemelman, ahora muerto De la Garza, sin duda el laboratorista más destacado, puede orientarse a: a) reflexionar acerca de las consecuencias de la crítica de toda forma de historicismo radical que abdica de la reflexión epistemológica (nuestra forma de “renegar de la reflexión”), sin renunciar al diálogo de saberes, diferenciando funcionalmente entre expertos y actores sociales “que no siempre comparten nuestras maneras de producir conocimiento” (Igreja Lemos et al., 2019, p. 7); b) continuar el desarrollo metodológico de la reconstrucción articulada a partir de los criterios básicos del uso de técnicas y nuevos programas de análisis de datos cualitativos; c) abrir el dispositivo de la reconstrucción articulada al análisis de nuevos objetos: riesgos ambientales, violencia de género, extractivismo, militarización, desplazamiento forzado, desapariciones forzadas, entre otros; d) recuperar los criterios de construcción de indicadores y diseño y uso de técnicas de investigación como parte de la construcción de datos mediante el uso crítico de la teoría.

La reapertura del laboratorio Zemelman nos coloca frente a nuevos desafíos epistemológicos y teóricos en la región, pero en condiciones distintas a la derrota de los años ochenta, con la reconstrucción articulada a mano, la caja de herramientas más lograda de la imaginación sociológica latinoamericana. La pregunta de Zemelman ([1999] 2009): “¿Dónde me coloco para construir el conocimiento?”, es el legado de quien, en la derrota y el exilio, estaba consciente de que en las coyunturas complejas la crítica tiene que desarrollarse colectivamente, a riesgo de “renegar del pensamiento”. Quizá por eso, Edgar Morin afirmaba de forma similar, pero respecto de su propia obra, que “se puede ser el san Juan Bautista del paradigma [de complejidad], y anunciar su llegada sin ser el mesías” (1990, p. 70).

Conclusiones

El retorno a Zemelman puede representarse con la figura de reapertura del laboratorio de la reconstrucción articulada. Esta operación implica poner a circular las reglas del archivo, invisibilizadas, olvidadas o salvaguardadas en los márgenes de las ciencias sociales latinoamericanas. El relanzamiento de la obra de Zemelman supone, además de contextualizarla y leerla desde el presente con un espíritu crítico, la ponderación de logros y puntos ciegos. La reapertura del laboratorio Zemelman significa articular las reglas de la propuesta original desarticuladas en décadas pasadas sin haber desarrollado sus criterios metodológicos.

La articulación de la reconstrucción articulada obliga al análisis de “los usos de Zemelman”²⁰ y al ensayo de elementos para una guía flexible de cómo puede ser utilizado para investigaciones históricas y empíricas de problemas públicos en la actual coyuntura. La comprensión de la vigencia y potencia de la reconstrucción

²⁰ Paralelismo con *Los usos de Gramsci* de Juan Carlos Portantiero (1977).

articulada debe poner a debate cómo utilizar metodológica y técnicamente los criterios metodológicos sobre el razonamiento, la realidad, las distinciones entre aprehensión y explicación. los “momentos” de la descripción y la reconstrucción articulada, la construcción del objeto y la objetivación.

El uso situado, creativo y flexible de tales reglas puede enriquecer la guía metodológica, orientándola hacia el diálogo de saberes (posibilitando la transición de la sociología crítica a la sociología de la crítica). Esta apertura (abrir el razonamiento en la apertura de las ciencias sociales) debe partir de la advertencia de rechazo del positivismo y del empirismo, pero tal postura solo será posible con una actitud diferente respecto de las nuevas formas de pragmatismo sociológico que proponen seguir a los actores sociales y “tomar en serio” sus justificaciones morales.

Bibliografía

Althusser, Louis ([1965] 1985). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Andrade, Larry (2007). Del tema al objeto de investigación en la propuesta epistemológica de Hugo Zemelman. *Revista Cinta de Moebio*, (30), 262-282.

Andrade, Larry y Bedacarratz, Valeria (2017). Introducción a la obra de Hugo Zemelman y su aporte al estudio de sujetos sociales en Latinoamérica. Categorías, observaciones y reflexiones. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy*, (52), 17-26.

Bachelard, Gaston ([1948] 2000). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México: Siglo XXI.

Barthe, Yannick et al. (2017). Sociología pragmática: manual de uso. *Papeles de Trabajo*, 11(19), 261-302.

Boltanski, Luc (2000). *El Amor y la Justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu/ Editores.

Borsotti, Carlos (2010). *Temas de metodología de la investigación en ciencias sociales empíricas*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Bourdieu, Pierre et al. (2004). *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.

De la Garza, Enrique (1983). *El método del concreto-abstracto-concreto (Ensayos de metodología marxista)*. México: UAM-Iztapalapa.

De la Garza, Enrique (Coord.) (1988). *Hacia una metodología de la reconstrucción. Fundamentos, crítica y alternativas a la metodología y técnicas de investigación social*. México: UNAM/Porrúa.

De la Garza, Enrique (2018). *La metodología configuracionista para la investigación social*. México: Gedisa/UAM.

De la Garza, Enrique (Coord.) (2021). *Crítica de la razón neocolonial*: Buenos Aires: UAM/UMEST/CONICET/CLACSO.

De la Garza, Enrique y Leyva, Gustavo (Eds.) (2012). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. México: FCE/ UAM-Iztapalapa.

Del Barco, Oscar (1983). *El otro Marx*. México: UAS.

Della Porta, Donatella et al. (2013). *Enfoques y metodologías de las ciencias sociales. Una perspectiva pluralista*. Madrid: Akal.

García Aguirre, Feliciano (2011). *Espacialidad en lugar de espacio. Elementos para la organización creativa del conocimiento*. Xalapa: Cuadernos de Trabajo del IIHS de la Universidad Veracruzana.

Gavilán Vega, Vivian (2014). Pensar y transformar la realidad. Contribuciones del profesor Hugo Zemelman a las ciencias sociales latinoamericanas. *Chungra. Revista de Antropología Chilena*, 46(3), 307-311.

Giller, Diego (2017). Crítica de la razón marxista. Crisis del marxismo en Controversia (1979-1981). *Revista Mexicana de Sociología*, 79(3), 487-513.

Habermas, Jürgen (1990). *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus.

Igreja Lemos, Rebeca et al. (2019). *Hacer ciencias sociales desde América Latina*. Buenos Aires: FLACSO-Brasil.

Illades, Carlos (2017). *El marxismo en México. Una historia intelectual*. Madrid: Taurus.

Latour, Bruno y Woolgar, Steve ([1997] 2022). *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza Editorial.

Lefebvre, Henri ([1970] 1985). *Lógica formal, lógica dialéctica*. México: Siglo XXI.

Lemieux, Cyril (2018). *La sociologie pragmatique*. Paris: La Découverte.

León, Emma y Zemelman, Hugo (1997). *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. México: Ánthropos/CRIM-UNAM.

Löwy, Michel et al. ([1972] 1995). *Sobre el método marxista*. México: Grijalbo.

Marradi, Alberto et al. (2007). *Metodología de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Emecé Editores.

Morin, Edgar (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. México: Gedisa.

Nachi, Mohamed (2009). *Introduction à la sociologie pragmatique*. París: Curcus.

Portantiero, Juan Carlos (1977). Los usos de Gramsci. *Cuadernos Pasado y Presente*, (54).

Retamozo, Martín (2015). Subjetividad epistémica, el problema del objeto y la elaboración del proyecto de tesis. Una mirada crítica desde el reconstructivismo. En Carlos Gallegos Elías y Fernando Rincón Pérez (Comps), *Cómo investigamos? Cómo enseñamos a investigar?: Una mirada desde el Programa de Maestría en Enseñanza de las Ciencias*. México: UNICACH.

Quintar, Estela (2018). Crítica teórica, crítica histórica: las paradojas del decir y del pensar. *Archivos de Ciencias de la Educación*, 12(13).

Rojas Soriano, Raúl ([1977] 1999). *Guía para realizar investigaciones sociales*. México: Plaza y Valdés.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1982). *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*. México: Grijalbo.

Sautu, Ruth et al. (2005). *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y lección de la metodología*. Buenos Aires: CLACSO.

Susen, Simon (2015). Une réconciliation entre Pierre Bourdieu et Luc Boltanski est-elle possible ? Pour un dialogue entre la sociologie critique et la sociologie pragmatique de la critique . En Bruno

Frère (Ed.), *Le tournant de la théorie critique* (pp. 151-186). París: Desclée de Brouwer.

Zapata, Oscar (2012). *La aventura del pensamiento crítico. Herramientas para elaborar tesis e investigaciones socioeducativas*. México: Pax.

Zemelman, Hugo (1983). *Historia y política en el conocimiento*. México: UNAM.

Zemelman, Hugo (1987b). *Uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad*. México: Universidad de las Naciones Unidas/El Colegio de México.

Zemelman, Hugo (1988). Acerca del problema de los límites disciplinarios. En *Área Subjetividad y procesos sociales. Encrucijadas metodológicas en Ciencias Sociales*. México: UAM-Xochimilco.

Zemelman, Hugo (1989). *Crítica epistemológica de los indicadores*. México: El Colegio de México.

Zemelman, Hugo (1992). *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente*. Barcelona: Ánthropos/El Colegio de México.

Zemelman, Hugo (1995). *Determinismos y alternativas en las ciencias sociales de América Latina*. México: Nueva sociedad/CRIM-UNAM.

Zemelman, Hugo (1996). *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*. México: El Colegio de México.

Zemelman, Hugo ([1987] 1997). *Conocimiento y sujetos sociales. Contribuciones al estudio del presente*. México: El Colegio de México.

Zemelman, Hugo (1998). *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*. México: Siglo XXI/Universidad de las Naciones Unidas.

Zemelman, Hugo (2002). *Necesidad de conciencia. Un modo de construir el conocimiento*. México: Ánthropos/El Colegio de México/Universidad Veracruzana.

Zemelman, Hugo (2003). *Los horizontes de la razón. II. Historia y necesidad de utopía*. Barcelona: Ánthropos.

Zemelman, Hugo ([1999] 2009). *Reflexiones en torno a la relación entre epistemología y método*. México: Cerezo Editores.

Zemelman, Hugo (2011a). *Los horizontes de la razón. III. El orden del movimiento*. Barcelona: Ánthropos/CECCAL.

Zemelman, Hugo (2011b). Implicaciones epistémicas del pensar histórico desde la perspectiva del sujeto. *Revista Desacatos*, (37). México: CIESAS.

Zemelman, Hugo (2011c). *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad*. México: CREFAL/Siglo XXI.

Zemelman, Hugo (2019). *Epistemología de la conciencia histórica. Aspectos básicos*. México: IPECAL.

Zemelman, Hugo (2021). Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las Ciencias Sociales. *Revista Espacio abierto*, 30(3).

Epistemología de la realidad moviente en la obra de Hugo Zemelman

Jiovanny Edward Samanamud Ávila

Introducción

América Latina, en estos últimos años, ha experimentado una gran eclosión social desde que el denominado progresismo marcó el punto de quiebre con el neoliberalismo. Sin embargo, hoy en los diferentes países se ha sucedido una suerte de inversión entre el polo progresista y el conservador. Algunos analistas, ante la cambiante coyuntura económico-política, han optado por describir con la metáfora de oleadas o fases a este inusual contexto. ¿Y si no fuera necesario utilizar ninguna subrepticia teleología escatológica a modo de estadios para explicar esta gran eclosión de efervescencia política y social?

Zemelman tendría (tal vez) otra mirada respecto a esta singular coyuntura. Lo que habría que entender es que, lejos de esos modos deterministas de comprensión de los fenómenos sociales, lo que experimentamos es una apertura de lo histórico social a diversas posibilidades de concreción que no son leídas por las ciencias sociales críticas latinoamericanas, pues pareciera que se resisten a dejar de lado los viejos esquemas. Con Zemelman, podemos

abrirnos a lo inédito de esta inusual coyuntura y, en lugar de concluir el carácter cíclico del proceso, mirarlo desde las posibilidades de concreción de varias opciones históricas. Lo cual no significa renunciar a la objetividad del mundo histórico social, ni tampoco dar concesiones al posmodernismo relativista que, dejando todo en manos de la autopercepción, pretende eliminar la realidad en mayúscula.

Zemelman intenta ser coherente con un postulado arrinconado al campo político, el de incidir sobre la realidad, lo que en términos propositivos se traduciría como “realidad construible por los sujetos sociales”. Esta noción olvidada tanto por posturas convencionales como por las críticas cierra la comprensión de los fenómenos sociales a lo determinado y deja lo posible a la política. Probablemente esta sea la razón de esta jactancia de solo deducir regularidades y desde allí predecir el curso de los acontecimientos. Entonces, surge un razonamiento desprovisto de la dimensión de lo posible, algo que apueste a lo construible sin ser un anecdotario de propuestas. Dichas exigencias demandan modificar el modo de relacionarnos con la realidad, sobre todo porque esto supone no solo explicarla, sino comprometerse con ella.

Zemelman propone un ambicioso proyecto, el de concebir una racionalidad que nos permita ser parte del movimiento histórico social. Menudo problema si se toma en cuenta la compleja tarea de pensar la realidad en movimiento para actuar sobre ella, pues nada hay más difícil que enfrentarse a la anunciación de lo nuevo bajo un lenguaje consolidado. Un cambio en el modo de relacionarse con la realidad exige un lenguaje distinto o, lo que es lo mismo, en palabras de Kuhn (1996), un nuevo observable requiere de un otro paradigma. Uno que nos obligue a pensar antes que saber. Y esta diferencia no es menor, ya que gran parte de los intentos de comprender la coyuntura actual latinoamericana son esfuerzos explicativos, sin duda loables y bienvenidos, pero anterior al acto de explicar está la capacidad de razonar, es decir, de organizar nuestro pensamiento para comprender lo nuevo. Esto exige

problematización antes que explicación, y en este campo estamos en desventaja frente a lo nuevo. Mientras nos movamos en la pretensión meramente de la explicación y la predicción, el orden del pensar lo nuevo quedará constreñido a nuestro marco teórico. Ya lo advertía T. W. Adorno desde la tradición del pensamiento crítico: el no dejarse seducir por la “lógica de la identidad” (2020). Aquí no hablamos de nuevos objetos muertos o inmóviles, sino de “objetos históricos” vivos desde “un pensamiento que nunca pretende abordar la objetividad como dada, sino siempre como dándose” (Zemelman, 2012b, p. 30).

Si lo que nos preocupa es influir en la realidad histórico social y no solo explicarla, es decir, si de lo que se trata es de una relación compleja con el conocimiento desde las exigencias de una razón crítica para influir mediante la praxis, entonces nos enfrentamos a un tipo de construcción noseológica que atiende, más que a las diferencias sustantivas de los contenidos disciplinarios, a los modos como los distintos planos de realidad se articulan con la totalidad social y cómo ellos contribuyen a definir prácticas mediante las cuales se pueda influir (Zemelman, 2012c, p. 32), buscando en el entramado de lo histórico social opciones de concreción de un proyecto social.

Nuestro desafío consiste en dar una breve explicación de las categorías que se desprenden del supuesto del movimiento, categorías que sirven para “organizar la relación del sujeto con la historia” (Zemelman, 2010a, p. 109). Nuestro principal referente será el debate epistemológico. Por la complejidad del modo de razonar de Zemelman, diversos tópicos como la reflexión histórica, la literatura, la poesía o el análisis político propiamente dicho son solo algunos de los ámbitos que fueron ampliando el magma categorial de su obra. Aquí solo presentamos un esbozo preliminar puesto que desplegar todas sus implicancias conllevaría ampliar las páginas de este ensayo que solo pretende construir un ángulo de diálogo con el autor, mas no acabar el sentido de su trabajo.

Puntos de partida

Lo que pretendemos es realizar un breve esquema de lo que hemos denominado puntos de partida, que nos servirán para entender las categorías de lo moviente en Zemelman expresada en una “racionalidad dialéctica”. Dos son los tópicos que nos interesan: la noción de *ciencia social crítica* en la que incorporamos a Zemelman (aunque hay que aclarar que no es algo que sistemáticamente se persiga en su obra) y la noción de lo *real histórico social*¹ (social histórico). Se parte así de dos aspectos que consideramos pivotes para comprender su pensamiento. Ambos puntos de partida tienen el objetivo de facilitar la terminología que utilizaremos para comprender algunas categorías propuestas por Zemelman desde el supuesto del movimiento.

Ciencia crítica

La posibilidad de una concepción de ciencia que busque la transformación del mundo no es nueva. A principios del siglo XX, con el desarrollo del positivismo lógico dentro del denominado Círculo de Viena, ya se podía identificar en muchos de sus integrantes posturas distantes de aquellas que solo se encuadraban en lo científico, buscando una conexión con la sociedad sin renunciar a los principios científicos. Basándose en la búsqueda de una teoría unificada entre el mundo físico y social, se suponía que este postulado no era ajeno a los problemas mundanos; es más, la comprensión científica del mundo podría permitirse este giro sin anular la pretensión del conocimiento objetivo. Y podría servir de anclaje para establecer un mundo mejor, es decir, el propio Círculo de Viena

¹ Aquí habría que hacer una aclaración. Si bien Zemelman no utiliza esta terminología –más bien habla de social histórico, lo histórico cultural o se refiere el conocimiento social histórico o histórico político–, nos ha parecido mejor utilizar esta categoría para aglutinar todos los supuestos que Zemelman utiliza para entender el orden social.

tuvo en su seno a un grupo de partidarios que recogían sin ningún temor la exigencia política del conocimiento científico.

Otto Neurath, Rudolf Carnap, Philipp Frank, entre otros, promovieron la creación de un movimiento internacional denominado “movimiento de la unidad de la Ciencia” (Reisch, 2009, pp. 29-34), y sostenían que su concepción del mundo, bajo el manto de una teoría unificada, no estaba exenta de incidir en el contexto político. Todavía más, este principio se les aparecía como ineludible, inclusive muchos de ellos tomarán partido por el socialismo y el comunismo durante principios del siglo XX.²

Otro ejemplo lo encontramos en Popper. Aunque rival del Círculo de Viena, fue el principal impulsor del racionalismo crítico y, pese a que era escéptico ante la posibilidad de que la ciencia pudiera cambiar al mundo, nunca ocultó su pasado juvenil como militante de izquierda.³ De cierta manera, siempre estuvo interesado en dar una respuesta “científica” a la necesidad de que la ciencia intervenga en el mundo social y planteó un lugar para las ciencias sociales, pues proponía convertirlas en el baluarte de una suerte de *tecnología social*, a la manera de un ingeniero, que en realidad ayuda a diseñar las instituciones sociales. A esta metodología la denominó “ingeniería social de paso a paso”.⁴ Es decir que, pese a que gran parte de las posturas durante el siglo XX estuvieron abocadas al empirismo, el racionalismo o el racionalismo crítico,

² Con diferentes tonalidades y divergentes puntos de vista, la Escuela de Viena estuvo imbuida del “espíritu revolucionario” de la época, y la adscripción crítica a los principios del socialismo no fueron excluyentes de su desarrollo como escuela. Es más, la pretensión de la teoría unificada vinculó a sus integrantes a la necesidad de que la ciencia influya en el mundo (Reisch, 2009). Muchos de los grandes representantes incluso hicieron balances de sus viajes por el mundo socialista y constataron aquello que seguramente para la época era significativo (Russell, 2017).

³ “Durante algún tiempo mantuve ciertas dudas respecto a los comunistas, principalmente a causa de lo que mi amigo Arendt me había contado de ellos. Pero en la primavera de 1919, yo, junto con unos cuantos amigos, fui convertido por su propaganda. Durante unos dos o tres meses me consideré comunista” (Popper, 1985a, p. 45).

⁴ Ver Popper, 1995 y 2006. Más adelante estableceremos algunos puntos que convergen entre Popper y Zemelman y están alrededor de esta forma particular que Popper les asigna a las ciencias sociales empíricas.

muchos de estos autores abogaban por la importancia del conocimiento en el sentido de búsqueda de un cambio social y racional del mundo.⁵ No es casualidad que los representantes del Círculo de Viena, después de terminada la segunda guerra mundial, fueran perseguidos en los Estados Unidos acusados de “comunistas” solo por defender estas ideas (Reisch, 2009).

En el otro lado, hallamos un desarrollo más explícito sobre la relación entre ciencia y sociedad. Una gran mayoría de propuestas sobre el tipo de conocimiento pertinente para contrarrestar los avances del capitalismo emergieron del auge del marxismo, apoyado fundamentalmente por el triunfo a principios del siglo XX del socialismo real. Este impulso orientó las bases de lo que se denominó de manera más sistemática y precisa “ciencia crítica”, que debería diferenciarse de la ciencia funcional o llamada también “ciencia burguesa”.

Este debate es ya antiguo; lo encontramos en la clásica opción entre teoría tradicional y teoría crítica (Horkheimer, 2003), en la diferencia entre teoría analítica y dialéctica (Habermas, 1978) y en la que plantea Dussel entre ciencias sociales funcionales y críticas (Dussel, 1999).

Partamos de la teoría crítica en la versión de Max Horkheimer. En uno de sus textos más importantes, denomina teoría tradicional a aquella forma de “reglas empíricas” que sirven para imputar una causalidad en los fenómenos sociales de tal manera que estos puedan ser explicados. Si se dan ciertas circunstancias, es probable que dicho fenómeno tenga determinadas características esperadas,⁶ así opera la “teoría en sentido tradicional” (2003, p. 228). La

⁵ “[T]enemos que dar forma a herramientas intelectuales para la vida diaria, para la vida diaria del académico, pero también para la vida diaria de todos aquellos que de alguna manera colaboran con la estructuración consciente de la vida. La vitalidad visible en los esfuerzos por una restructuración racional del orden social y económico atraviesa también al movimiento de la concepción científica del mundo (Neurath, Carnap y Hahn, 1929, p. 305)” (Reisch, 2009, p. 50).

⁶ “El mundo perceptible en su conjunto, tal como está presente para un miembro de la sociedad burguesa, y tal como es interpretado dentro de la concepción tradicional

ciencia que se constituye alrededor de este modo de concebir la teoría aísla a la ciencia de sus funciones sociales en “esferas separadas” (2003, p. 231), lo que crea una conciencia falsa del científico frente a su sociedad.

De ahí se deduce un tipo de ciencia “tradicional” o estándar, que se separa del vínculo con su sociedad. Justamente es este vínculo el que se recupera en la teoría crítica, es decir, todo fenómeno humano está ya previamente comprendido en un plexo de realidad a la que denominamos histórica, donde se relativiza esta separación entre ciencia y sociedad o “conocimiento y acción” (Horkheimer, 2003, p. 241). Esto implica que “la teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de la realidad existente: solo expresa su secreto” (Horkheimer, 2003, p. 248).

El conocimiento crítico no afirma lo dado, busca trascenderlo. Adorno solía decir que el “todo (empírico) es lo no verdadero” (Jay, 1989, p. 10. Toda pretensión crítica sobre lo empírico tiene el objetivo de negarlo, pero esta negación no puede ser constituida solo por la crítica a las estructuras de dominación, también debe contener al sujeto, ya que no es “posible suprimir la conciencia subjetiva simplemente como algo irrelevante” (Adorno y Horkheimer, 2014, p. 16).

La teoría crítica también es una forma de la responsabilidad con el pasado, sobre todo con las “víctimas”. No hay por tanto una pretensión meramente objetivista de la teoría. Esto implica incorporar en el pensamiento crítico un aspecto poco explícito de sus supuestos: su origen teológico, aunque ya bajo una forma secularizada de la responsabilidad por el otro. Si la teoría crítica es también un “anhelo de justicia” (Horkheimer, 2000), esta siempre debe expresarse de modo negativo, porque no es posible nombrarla.⁷

del mundo que se halla en acción recíproca con él, representa para su sujeto una suma de facticidades: el mundo existe y debe ser aceptado” (Horkheimer, 2003, p. 233).

⁷ “Adorno y yo –ya ni siquiera decir quién de los dos ha expresado la idea por primera vez– hablábamos del ‘anhelo de lo totalmente otro’. En la teoría crítica el Absoluto es denominado con cautela ‘lo otro’” (Horkheimer, 2000, p. 207).

Ante este sentido ético (teológico) de la teoría crítica, como negativa, Zemelman adoptará una opción positiva. De alguna manera, esta dialéctica crítica negativa se tornará en Zemelman una dialéctica de la articulación, es decir, no hay motivo para negar lo existente para producir lo nuevo, la opción es construir lo nuevo, históricamente, vale decir, desde la lógica de la articulación. Existe entonces en Zemelman una suerte de dialéctica positiva de la articulación.

Si bien Zemelman no parte de la ciencia crítica en sentido estricto, pues eso implicaría romper con una premisa de su razonamiento –esto es, no definirse ante la realidad desde lo normativo, sino desde el supuesto del movimiento–, asume desarrollar la dialéctica con el objetivo de ampliar la “racionalidad científica” (Zemelman, 2010a, p. 123). Entonces toma distancia respecto a los teóricos de la teoría crítica, como Adorno y Horkheimer, pues no niega la razón moderna, la amplía desde sus límites y la reenmarca en lo que él denominará “racionalismo dialéctico”.

El racionalismo dialéctico puede considerarse una contribución de Zemelman al desarrollo de las ciencias críticas que encuadra bien en la exigencia explicada por la teoría crítica de no conformarse con lo dado, mientras que las variantes de ciencia estándar –como el racionalismo crítico–, al pretender moverse en el universo de las proposiciones hipotéticas sobre la realidad, no hacen más que afirmar el reino de lo dado. Por el contrario, desde la lógica del razonamiento dialéctico la exigencia es incorporar lo indeterminado (Zemelman, 2010a, p. 124).

Para Zemelman, es importante distinguir dos modalidades dentro de la ciencia: razón científica y teoría científica. La primera como lógica de la problematización; la segunda como construcción y respuesta a la problematización que, no obstante, en la generalidad de los casos pierde su riqueza por quedar reducida a un objeto particular (Zemelman, 2012a, pp. 119-120).

Se trata de ampliar la racionalidad científica, superar el obstáculo de la relación sujeto-objeto, que solo implica el desarrollo de

la razón en sentido cognoscitivo. Esto cierra la realidad al marco estrecho de una razón sin sujeto que, en el caso de la ciencia estándar, implica cierre de la teoría ante la realidad. Tal y como el pensamiento crítico está abierto a lo “otro”, Zemelman pretende ampliar la racionalidad científica desde las exigencias de la apertura hacia lo indeterminado (Zemelman, 2012a, p. 83). En este sentido, recupera por otro lado los grandes aportes del pensamiento crítico.

Zemelman apuesta por una lectura distinta del impacto de la racionalidad científica en el mundo y abre, con este propósito, la racionalidad científica en la búsqueda de la expansión de la razón⁸ hacia “contornos” que ella misma trae aparejados. Solo una lectura crítica de esta encontraría viable la opción de apertura de la racionalidad científica, encubierta bajo el canon de la ciencia estándar, que apuesta por un determinismo apegado al discurso científico de las ciencias naturales y que se transforma en un mecanismo tecnológico del conocimiento (Zemelman, 1997a). De ahí que plantee diferenciar entre una ciencia extraordinaria y otra ciencia de objetos.

Él descubre en la misma limitación de la racionalidad científica, anunciada entre otros autores como Bachelard⁹ y Feyerabend¹⁰, la importancia de articular la racionalidad de la ciencia desde las limitaciones de su despliegue encontradas en la propia práctica

⁸ “Es por esto que la expansión de la razón es correlativa con la expresión de los campos de experiencia. Los nuevos horizontes sociales de acciones posibles plantean cambios en las estructuras categoriales, si la realidad es mutable, también ha de serlo la organización de la razón” (Zemelman, 2012a, pp. 89-90).

⁹ “[U]na suma de hechos no constituye automáticamente una ciencia, o sea que el empirismo ya no es una filosofía que se baste a sí mismo [...]. El sabio para hacer más eficaz su trabajo personal debe abocarse al oficio de la ciencia y, paciente tejedor, debe combinar la cadena de razones y la trama de las experiencias” (Bachelard, 2009, p. 43).

¹⁰ “[E]s relativamente fácil, los errores de los racionalistas modernos (positivistas, racionalistas críticos, marxistas) que pretenden haber encontrado reglas adecuadas y fecundas para la investigación. Pero si uno quiere hacer avanzar las mismas ciencias, entonces no va a estar ya en los argumentos abstractos: uno mismo debe sumergirse en la práctica del dominio que uno quiere hacer progresar” (Feyerabend, 2015, p. 78).

científica. La ciencia es una forma de apertura crítica de la razón, pues su práctica no se define solo por sus productos, hay en la experiencia de producción de conocimientos un contexto que “hace objetivamente posible hacer una cosa” (Zemelman, 2012a, p. 86).

Esta lectura crítica de la ciencia como un intento de comprenderla dialécticamente permite las posibilidades de ampliar la razón, pues este acto es también constitutivo de lo que llamamos humanidad. Existe en la práctica científica un esfuerzo por humanizarse, que no es vista por la ciencia estándar. De ahí que para Zemelman la apertura crítica de la razón científica implique, más que un conjunto de premisas normativas, un esfuerzo por abrir los límites de la razón, expandiéndola de tal manera que eso sea parte de la construcción de realidad. Por ello, para Zemelman la dialéctica no puede ser negativa en la tradición de Adorno y Horkheimer, sino pensada desde la exigencia de articulación en el marco de lo historia como construible. Es decir, positiva, porque eso implica ampliación de la conciencia del sujeto.¹¹ Desde el proceso del conocimiento se descubren las opciones de construcción del mundo del sujeto.

Lo real histórico social

La ambiciosa propuesta de “conocer la realidad en su movimiento” que Zemelman propone implica al mismo tiempo continuar e innovar toda una tradición en las ciencias sociales críticas. Lo importante que fue comprender la fuerza constitutiva de las relaciones sociales y su conformación histórica como pivote de explicación de los fenómenos sociales tiene un largo recorrido, cuyo desenlace terminó constituyendo las ciencias sociales como un nuevo tipo de conocimiento.

¹¹ “[N]o podemos aceptar que el desarrollo del conocimiento sea disociable del desarrollo de la conciencia y autoconciencia del sujeto” (Zemelman, 2012, p. 80).

El desglose de este nuevo tipo de conocimiento, si bien terminó especializando las ciencias sociales en ámbitos de conocimiento (sociología, ciencias políticas, economía, historia, etc.), no impidió que las ciencias sociales críticas siguieran convergiendo en lo histórico como epicentro de la explicación de los fenómenos sociales. Allí anida un componente importante del pensamiento crítico, el papel de la praxis en lo que constituye la historia, pues este nunca renuncia a las opciones de búsqueda de libertad y emancipación. Lo que no implica confundirla con el voluntarismo, pues también se asume que las opciones de praxis surgen bajo condiciones no controladas por los seres humanos (argumento que popularizó Marx).

En esta tradición se inscribió principalmente el marxismo, y aunque esto era parte de las reflexiones de algunos pensadores sociales no alineados a esta corriente (como Weber por ejemplo¹²), las consecuencias fueron diversas. La historia sintetiza lo real en el marco de la humanidad, es el producto de su despliegue en el mundo; desde allí pasado, presente y futuro adquieren su sentido moderno. No es casual que muchos autores marxistas lean en la historia los lineamientos básicos de la comprensión del mundo social. En la historia se descubre la verdad del mundo, es el ángulo de concreción de la praxis humana, es el ámbito de las luchas sociales y de los proyectos políticos (Schaff, 1974).

Lo histórico social, en el sentido que nos interesa aquí, implica un esfuerzo por incorporar en el análisis social la praxis humana como formadora de la realidad. De este modo, se distingue muy claramente de las posturas “empírico analíticas”, que no ven a la praxis como lo formador, sino un añadido más de la objetividad del mundo con poco valor analítico, pues la realidad externa la

¹² En muchos aspectos, Weber definió su orientación por el análisis de la historia desde un debate con las nociones que manejaba Marx. El papel del individuo, los valores a la hora de comprender la objetividad de un hecho histórico o los “juicios de posibilidad” en la historia marcan una forma compleja de abordaje de lo histórico. Véase la discusión de Weber con Eduard Meyer en Weber, 1993.

determina. Lo histórico social implica recuperar la praxis humana desde lo concreto, pero no aislado del todo de la realidad, sino como una indisoluble síntesis entre lo individual y lo universal, de ahí que la noción de totalidad sea inherente a este modo de comprender la sociedad (Kosik, 1967).

Para Zemelman, en principio, habría que diferenciar el conocimiento histórico político del histórico genético. Este último es el responsable del escepticismo frente a la historia, pues todos sabemos que la historia leída desde su determinación, sin ser falsa, omite la importancia de la praxis humana en la constitución de la realidad social, lo que en muchos casos genera escepticismo frente a las posibilidades de incidir en la realidad histórico social. Mientras que hablar de “conocimiento histórico político” es abrir una brecha en el marco del conocimiento con pretensiones de objetividad a la praxis constructora de realidades, es decir, implica asumir coherentemente las opciones de construcción del sujeto frente a la historia (Zemelman, 1989, pp. 18-19).

La relación entre construcción de conocimiento y política es explícita porque la realidad es movimiento en el sentido de abierta, y eso quiere decir que tiene distintas direcciones o posibilidades de concretarse. La vieja idea de que la historia es una construcción humana adquiere una tonalidad epistemológica y no simplemente declarativa o meramente ontológica, esto es, se pone el acento en la relación entre política y conocimiento, por eso se hace necesario reconocer la historia desde un ángulo diferente al histórico genético.¹³

Para poder entender la historia desde otro ángulo donde las opciones del sujeto permitan incidir, Zemelman distingue dos tipos

¹³ En este sentido, Zemelman habla de “la relación entre conocimiento (contenido dado) y transformación (realidad posible), en base al reconocimiento previo de esta relación; pues es la relación entre conocimiento y transformación la que permite la objetivación del conocimiento y de la conciencia, en tanto se crean como parte de una unidad; en otras palabras, es la relación recíproca donde se produce la apertura del conocimiento y de la conciencia” (2010a, p. 131).

de dinamismos: dinamismo histórico y dinamismo coyuntural (1987). Lo que le permite, a su vez, distinguir dos características: una que implica las determinaciones estructurales dinámicas y otra que implica la coyuntura dinámica.¹⁴ Por lo primero se puede entender a la estructura económica y las condiciones de clase, mientras que la segunda se expresa en los tiempos coyunturales o propiamente políticos, donde las decisiones políticas inciden en la direccionalidad de la realidad histórico social.

La realidad historio social puede explicarse desde la relación entre las estructuras del orden social o dinamismo histórico y los dinamismos constituyentes o coyunturales. El dinamismo coyuntural es el micronivel y el histórico es el macronivel. Ambos tienen lógicas de constitución distintas y se articulan de diferentes maneras.¹⁵ Estos dos niveles de realidad tratan de establecer formas metodológicas de organizar la comprensión de lo histórico social, con el objetivo de no cerrar el supuesto del movimiento a un enfoque teórico determinado y, por el contrario, encontrar la posibilidad de que se visualice lo real como una construcción.

Lo histórico social no es una mera cosa ahí estática, es dinámica en tanto campo de posibilidades. Su comprensión solo es posible desde un ángulo crítico, siempre que se entienda por esta una opción de apertura más allá de los parámetros dados y el conocimiento se apegue al carácter cambiante y móvil de la realidad. Los dinamismos se conjugan constantemente a lo largo del proceso histórico, cuya articulación evidencia su rasgo de construible

¹⁴ “‘Lo político’ en comparación con ‘lo económico’ reconoce un tiempo de desenvolvimiento diferente, ya que mientras el proceso de producción (la división del trabajo, por ejemplo) puede terminarse en el tiempo de un ciclo, la naturaleza del poder político se determina en movimientos cíclicos. [...] Los primeros procesos son de un dinamismo estructural, en tanto que los segundos son de un dinamismo coyuntural, y, en esa medida, influyen sobre la direccionalidad de los procesos de largo tiempo” (Zemelman, 1987, p. 30).

¹⁵ “La historia es la dinámica conformada por la relación entre continuidad y ruptura cuya conciencia es la historicidad como forma del acto de pensar” (Zemelman, 2011, p. 122).

y por tanto no clausurado, sino abierto. Entonces, la realidad se nos presenta con una complejidad entre momentos y niveles, en los que los sujetos sociales dan lugar a una visión completamente móvil y abierta de lo real (Zemelman, 2012a).

En el texto *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento* (Zemelman, 1997b), el autor plantea un tema importante en su reconfiguración de lo histórico social, y es la lectura de la historia sin abandonar la racionalidad de esta, es decir, sin asumir una dirección teleológica como se supuso en algún momento, especialmente durante el siglo XX. Esto implica leer la complejidad de la historia y sacar lecciones de esta para la construcción de futuro, por ello la importancia del conocimiento desde el supuesto del movimiento y de la construcción de la historia (Zemelman, 1997b, p. 27).

Lo histórico social sería un proceso de coyunturas, esto es, es las coyunturas a partir de las cuales podemos ver el movimiento como la condición necesaria para construir conocimiento. Construyo conocimiento en una realidad que se está moviendo. Desde ese punto, me relaciono con ella desde el presente, como sucesión de coyunturas. En ese marco no es posible pensar en una determinación absoluta de la historia sobre el sujeto ni una libertad absoluta del sujeto en la historia. Se trata de lo “dado por una historia, pero a la vez construido”. Esa es la idea, se llega al presente con una historia que, sin embargo, también estoy construyéndola.

El planteamiento del presente como lógica inclusiva articulada¹⁶ es un espacio para la inserción en la lógica objetiva de los distintos sujetos sociales, pero además la idea de un presente mutable obliga a pensar a la teoría como una estructura racional cuya función es poner al sujeto pensante en función de la realidad, la cual, en la medida que se desconoce, solo es una exigencia de objetividad y no un contenido (Zemelman, 1987, p. 33). Es donde se está

¹⁶ “La realidad socio histórica constituye una articulación en movimiento que obliga, en cualquier recorte de observación, a distinguir entre lo dado y lo que está dándose” (Zemelman, 1997b, p. 100).

jugando la realidad como posibilidad, es el lugar donde aparece el movimiento como opciones de construcción: esto es lo que significa historicidad.

La historicidad¹⁷ también implica que los sujetos pueden dar forma a los objetos históricos emergentes, todo depende de su capacidad de ubicación y de colocación ante ese “objeto-histórico”. Visto así, la relación con la historia deja de ser extraña y nos abrimos a lo “construible”. Pasamos de que la historia sea un objeto a la noción de objeto-histórico, que quiere decir que contiene en sí mismo lo dado y lo dándose, y esto solo se puede activar en tanto surgen sujetos sociales. Solo para un sujeto social tiene sentido un objeto-histórico.

Hablar de la historia como construible en tanto objeto-histórico no es dar concesiones al subjetivismo voluntarista, pues es posible tener una mirada objetiva recuperando el concepto fuerte de lo histórico social sin interpretarlo desde la concepción de ciencia natural del siglo XVIII. Hay que elaborar otra ruptura del modo como la ciencia social crítica se coloca “ante la realidad histórico social”, y en esta medida no solo describe el mundo real, sino que lo entiende en el marco de su apropiación. La realidad histórico social, para ser tal, tiene que ser apropiada, en el sentido de aprehendida, y esto ya nos diferencia del modo como la ciencia social piensa su estatus de ciencia. Esta aprehensión solo se da en el marco del compromiso con la realidad. La postura empírico-analítica no permite la proximidad, fomenta el alejamiento. La realidad es construible en tanto se hace más próxima, y esta proximidad plantea una ruptura central en el par epistemológico sujeto-objeto y nos aproxima al ideal de las ciencias críticas al hablar de la relación sujeto-sujeto.¹⁸

¹⁷ “[L]a historicidad es la necesidad de lo indeterminado, en tanto exigencia de nuevos parámetros [...]. Pero la historicidad también puede aludir a la exigencia de complejidad creciente de lo dado” (Zemelman, 1997b, p. 48).

¹⁸ En América Latina, muchos pensadores críticos se adscribieron a este esfuerzo, entre ellos Fals Borda, promotor, junto a otros pensadores, de la investigación acción

El movimiento

No resulta sencillo establecer los alcances de la categoría movimiento en la obra de Zemelman, más aún si se toma en cuenta el esfuerzo que él realizó por no dejarse encasillar en las lógicas de lo parametral.¹⁹ Es decir, no buscó construir un aparato arquitectónico que fundamente su postura, se esforzó siempre por expresar una forma de razonar, de establecer desde la reflexión categorial los conceptos que permitirían relacionarse con la realidad asumiendo el supuesto del movimiento. Dicha forma de razonar contiene “principios metodológicos” que no se deben deducir a estructuras ontológicas (Zemelman, 2012c, p. 11), y esto en parte supone la definición de la dialéctica no como un método, en sentido estricto, sino como una “concepción del movimiento de la realidad” (Zemelman, 2010a, p. 127).

El supuesto del movimiento en Zemelman puede entenderse desde una negativa sistemática a fundamentar su pensamiento, y no por negar la validez de la fundamentación, sino por explicitar su punto de partida distinto, entendiendo lo epistemológico como una forma de razonar. La única manera de conocer en función del movimiento sin caer en una ontología es convertir su pensamiento en forma, es decir, “en un modo”, y esto no significa método, es simplemente la posibilidad de que se piense sin determinismos de manera coherente con el tipo de realidad que se quiere estudiar: lo histórico social.

Por lo general, el posicionamiento del pensamiento crítico se ubica en los grandes supuestos con base en los contenidos de la

participativa: “El criterio metodológico central para lograr una meta-defensa conceptual debe ser la insistencia en romper el binomio clásico de sujeto y objeto. Ahí está el secreto de la cuestión. [...] Ahora queda el misterio de lo que significa el rompimiento del binomio sujeto-objeto” (Fals Borda, 2012, p. 323).

¹⁹ Lo parametral es un concepto clave en la epistemología de Zemelman, y se refiere a un tipo de razonamiento cuya función se reduce a descomponer la realidad en parámetros explicativos, lo contrario a lo categorial, donde más bien el razonamiento y la construcción teórica deben abrirse al movimiento de lo histórico social.

crítica que se desprenden de concepciones de realidad ontológicas. De cierta manera, mucha de la tradición latinoamericana, con la que Zemelman se relacionaba con frecuencia, prefería el refugio en los discursos teóricos, sin el esfuerzo por pensar la especificidad de lo concreto de la realidad latinoamericana.²⁰ Zemelman, por su parte, profirió contundentes críticas al pensamiento latinoamericano y a sus limitaciones y fallas a la hora de referirse a la especificidad concreta, pues muchas veces olvidaban que hablar del movimiento de la realidad es en el fondo asumir el carácter viviente de lo histórico social, mientras que la mera lógica de objetos trabaja con objetos muertos.²¹

La realidad como movimiento de lo histórico social supone asumir la importancia de la praxis de los sujetos sociales en busca de la concreción en la historia de sus proyectos, o sea, “la realidad social no es un objeto posible solo de observarse correcta o incorrectamente, sino que es una construcción social de acuerdo con un proyecto de futuro” (Zemelman, 1989, p. 21). Si bien no todo lo contenido en el proyecto del sujeto será posible de concretar, si este no estuviera dispuesto a construir su futuro, lo histórico social sería un objeto muerto y sin movimiento. De ahí la importancia de una conciencia abierta a las posibilidades de influencia sobre la direccionalidad en la realidad.

²⁰ Para Juan José Bautista, un filósofo crítico boliviano, “la ciencia social y la filosofía latinoamericanas han razonado, o sea, han producido conocimiento acerca de nuestra realidad y la realidad en general con un conocimiento que no procede de nuestra propia tradición e historia, o sea, de nuestro propio horizonte de realidad, sino de la tradición moderna y occidental” (Bautista, 2014, p. 131).

²¹ “La complejidad se expresa no solo ya en que el fenómeno lo estoy viendo siempre en relación con otros fenómenos que lo están determinando, sino que, necesariamente, lo estoy viendo en un cierto movimiento interno propio del fenómeno mismo. Si eso lo dejo fuera, sólo me quedo con objetos muertos. Fijense lo peligroso, estos objetos muertos permiten una investigación coherente, admiten la cantidad de datos que ustedes pueden conjugar y hacer todo un esfuerzo hermenéutico, estadístico, cualitativo, pero de algo muerto, y por lo tanto, podríamos decir, exagerando el acento, que en América Latina hay muchas investigaciones de objetos muertos, pero pocas investigaciones de objetos vivos” (Zemelman, 2010b, p. 29).

Lo que Zemelman en el fondo nos está planteando es que el sujeto que conoce llega a producir realidad social. No en el sentido de ser la vanguardia, sino en el sentido de contribuir a una direccionalidad de la realidad. Siempre bajo el presupuesto de que la realidad se está moviendo, de que se está transformando constantemente, de que no hay una sola realidad, sino de que hay distintas posibilidades de su concreción. Esto es lo que Zemelman va a distinguir entre lo dado y lo dándose. Lo dado sería lo que está definido ya, lo que ya contenemos como historia, y lo dándose es lo político que hay en la realidad, las posibilidades de ser “de otro modo”.

Entonces, el movimiento de la realidad supone entenderla como posible y cuando se enfrenta a lo posible surge la siguiente dicotomía: o bien estamos ante el caos y lo indeterminado y todo es posible, o bien estamos ante algo condicionado pero que no nos aparece como algo posible. Sin embargo, como Zemelman opta por una “racionalidad dialéctica positiva”, en lugar de agudizar su contradicción en esta dicotomía, la opción que permite hacer construible la historia supone moverse en el marco de la lógica de la articulación.

El supuesto del movimiento para Zemelman “carece de atributos en la medida en que es lo indeterminado que tiene la función de ser una exigencia epistemológica para la construcción de conocimiento” (Zemelman, 2012a, p. 199), es decir, el movimiento es una forma indeterminada, por tanto, no tiene un contenido preciso; pero no se afirma en su negación, se abre más bien a lo indeterminado sin negar lo determinado, de esta manera lo que busca es la articulación. Si bien no se hace prisionero del contenido en tanto construcción teórica, logra captarlo, y en ese sentido no hay primacía de lo negativo, no se asume como mera contradicción. Existe una focalización en el momento de la articulación o de la relación antes que en el momento de la contradicción, si bien para el pensamiento crítico la dialéctica es negativa en tanto y en cuanto “un pensar cuyo órgano y cuyo contenido son esencialmente la contradicción” (Adorno, 2020, p. 47). Para Zemelman, se piensa

más bien desde el eje que se visualiza desde la contradicción. El movimiento entre lo dado y lo dándose no es solamente la contradicción, es sobre todo la articulación que ella posibilita. En este sentido, puede ser considerada positiva antes que negativa, se trata de una apertura hacia lo indeterminado, es una forma sin contenido donde la exigencia más importante es la articulación.

Cuando hablamos de movimiento, hablamos de movimiento externo de lo histórico a la vez articulado al movimiento interno del sujeto –esto es, al aumento creciente de la conciencia del sujeto–. Esto supone que el movimiento dependerá del tipo de conciencia histórica que se pueda constituir.

Tendríamos que distinguir lo que es conciencia histórica de conciencia teórica. Para incorporar el movimiento en términos de “construcción de realidad”, tendríamos que ubicarnos en la definición de conciencia histórica y no de conciencia teórica. Esta definición es importante para establecer que en lo que se debe trabajar es en el “sujeto que conoce para incidir en la realidad”. Este es el término adecuado para establecer la relación entre conocimiento y realidad histórico social en Zemelman.

¿Cómo es posible pensar fuera de las determinaciones teóricas? Solo en términos de lo posible, es decir, lo virtual de la realidad. Pensar lo posible es en el fondo el modo de conexión con el devenir, con aquello que puede ser o aquello que puede llegar a ser. Esta es la ruptura con el orden teórico. No es su anulación, sino el cambio o la modificación de su función. Pero esta funcionalidad de la teoría, o lo que Zemelman llama “uso crítico de la teoría”, solo es posible desde una conciencia histórica.

La conciencia histórica supone la “exigencia de imprimir una dirección al proceso”, esto es, no hay neutralidad posible en este tipo de conocimiento, porque implica asumir un marco de horizonte que defina el ángulo de colocación desde donde la direccionalidad de la sociedad se hace posible. Esto sin duda rompe con la pretensión objetivista de las ciencias sociales que se ha definido siempre con relación a los marcos de las ciencias naturales desde

el siglo XVIII en adelante. Sin embargo, algunas de las ciencias como la química ya no solo descubren nuevos elementos, sino que los producen (Bachelard, 1994). Este es el caso del modo de operar de una ciencia crítica.

Como conclusión, el movimiento supone en principio la ubicación en el presente, desde un sujeto social consciente de su proyecto social, desde una conciencia histórica de la realidad. Solo así este puede incidir en la direccionalidad de lo histórico social.

A continuación, definiremos algunos ejes dialécticos en la categoría de movimiento de Zemelman que están relacionados con aspectos epistemológicos y de construcción de conocimiento. Denominamos “eje dialéctico” a la forma en que en el razonamiento de Zemelman se van colocando dos polos o ejes que se articulan para hacer que lo histórico social sea construible, pues la articulación permitiría el movimiento. Esto es lo que entendemos forma parte de la dialéctica positiva de la articulación en Zemelman. Por supuesto que estos son solo algunos de los muchos ejes que podemos encontrar a lo largo de la obra de nuestro autor.

Pasado-presente y presente-futuro

El presente-futuro, o dado-dándose, es uno de los ejes dialécticos que propone Zemelman. Las ciencias sociales, al apropiarse de la realidad del presente, empiezan a reconstruir a partir de ahí todo esto que significa la relación política con la realidad, por un lado, y pensar lo que se llama la objetividad como exigencia del contenido, por el otro.

El presente para Zemelman es un “momento dinámico”, no es una unidad. Momento donde coexiste el pasado con el presente y el presente con el futuro. Es entonces una unidad contradictoria, no una unidad nominal. Aquí, sin duda, Zemelman hace gala de un pensamiento dialéctico poco usual en las ciencias sociales, ya que muchas de ellas, aun siendo críticas, renunciaron a este modo

de abordaje de la realidad y sucumbieron ante la identificación de objetos tal y como se los define en el marco de la ciencia estándar.

La coyuntura es potencial porque contiene el futuro como posibilidad de concreción,²² como virtualidad, no como contenido teórico. Esa es la diferencia sustancial: sin eso formando parte del presente, no sería posible sostener mínimamente la idea de que lo histórico social es construible.²³

Zemelman distingue dos ámbitos en la construcción de conocimiento, uno en relación al presente-pasado y otro en relación al presente-futuro (Zemelman, 1989, p. 29). En el caso del conocimiento presente-pasado, se busca “teorizar y explicar”, encontrar regularidades o tendencias con el objetivo de predecir, es decir, todo aquello considerado como válido en el canon del método científico estándar. En el caso de presente-futuro, el conocimiento implica las opciones de apertura de la realidad hacia lo construible desde la apropiación del futuro mediante la utopía.

Para entender el eje presente-futuro, hay que colocarse en la dimensión política de lo histórico social; esto supone que el conocimiento no busca descubrir objetos, sino que busca transformar la realidad objetivándola. En este sentido, existe un vínculo entre epistemología y política. La política no es una mera práctica de búsqueda de poder, es

²² “Es alucinante recordar la lucidez que se ha tenido por algunas mentes esclarecidas acerca de la idea de presente. Es el caso de san Agustín: ‘lo que resulta claro y manifiesto es que no hay cosas pasadas o futuras. Ni dice bien quien dice: hay dos tiempos, el pasado y el futuro; estaría mejor decir hay tres tiempos: un presente de las cosas pasadas, un presente de las cosas presentes, un presente de las cosas futuras’. En este sentido, el esfuerzo por asumirse como sujeto potente, utópico, que es lo propio de la necesidad que surge de la incompletud, transforma al tiempo en lo indeterminado-determinable, y es lo que caracteriza la capacidad del sujeto para desplegar sus potencialidades” (Zemelman, 2002, p. 37).

²³ “Si nos atenemos a un discurso predictivo, estamos ante el futuro; pero si se asume el discurso utópico, estamos en el futuro. [...] Si encaminamos el problema en el marco de las ciencias humanas, quiérase o no, éstas se sitúan en el futuro; pues si no se sitúan en el futuro, no son nada” (Zemelman, 1997a, p. 10).

conciencia de la historicidad del momento, como construcción de proyectos resolutivos en el plano de las contradicciones inmediatas [...] lo político constituye una forma de pensar la realidad histórica según el modo como se ha ido estructurando la conciencia social, antes que desde como se muestra la morfología de la realidad social [...] es una forma de pensar situada en la perspectiva de una exigencia de futuro que se quiere transformar en realidad concreta (Zemelman, 1989, pp. 18 y 37).

El futuro, término poco afortunado y desdeñado por la concepción estándar de las ciencias sociales –por considerarlo un juicio de valor que sesga la objetividad, acusándolo de ideológico y distorsionante de la verdad, solo aceptado como predicción, y aun bajo su expresión predictiva–, es un concepto que siempre jugó caro para las pretensiones de científicidad de las ciencias sociales, pues fue considerado por los epistemólogos convencionales como su punto ciego, lo que les significó a estas no ser consideradas como ciencias.²⁴ Por el contrario, para Zemelman ocupa un papel central en su marco categorial: mientras que la predicción está subordinada a los supuestos de partida y por tanto queda presa de la normatividad del marco teórico, la concepción de futuro en Zemelman se da desde el proyecto de los sujetos sociales. En otras palabras, no se trata de anticipar al desenvolvimiento de lo histórico social, sino de apropiarse del futuro construyéndolo.

El futuro es parte de una “realidad no observable” (Zemelman, 1997a, p. 12), algo que sería imposible distinguir bajo la

²⁴ “Al decir que es una disciplina teórica entendemos que la sociología tiene que explicar y predecir acontecimientos, con ayuda de teorías o leyes universales (que intenta descubrir). Al describir la sociología como ciencia empírica, queremos decir que ha de estar corroborada por la experiencia, que los acontecimientos que explica y predice son hechos observables y que la observación es la base sobre la que acepta o rechaza cualquier teoría propuesta. [...] De ahí se sigue que ciertos métodos –predicciones con la ayuda de leyes y el poner a prueba leyes por medio de la observación– tienen que ser comunes a la física y a la sociología. Estoy totalmente de acuerdo con este punto de vista, a pesar de que lo considero uno de los presupuestos básicos del historicismo” (Popper, 1995, pp. 49-50).

terminología de una ciencia estándar, para la cual la realidad solo puede ser aprehendida en tanto que estática, aunque asume como criterio que la realidad está en movimiento. El problema no es ese, es que no tiene recursos metodológicos (léase epistemológicos) para dar cuenta de la realidad histórico social en su especificidad, es decir, como movimiento.

Lo utópico no es el ideal, es “una modalidad del tiempo”.²⁵ Esta modalidad del tiempo difiere de la cronológica, y aquí también hay que agregar una especificidad importante: la utopía es una forma inherente al tiempo como futuro en lo histórico social, un tiempo que no es el cronológico, al que Zemelman llama de apropiación. Esta es una forma ya conocida de concepción del tiempo criticada por ser instrumentalista.²⁶ Rasgo específico de la modernidad que entiende el tiempo cronométricamente para ejercer control sobre él; es como si el presente fuera una sucesión de unidades de tiempo serializadas.

Explicar (saber)-aprehender (pensar)

Un momento anterior al momento explicativo es el momento de la apropiación de lo real. No podría haber conocimiento sin que se diera esta apropiación, pero ya este concepto de apropiación no es el mismo que la pretensión de “saber” qué es la realidad, ambas no son lo mismo. Hay aquí una cuestión cardinal que se aleja de las pretensiones racionalistas. Antes que comprender lo real, nos apropiamos de la realidad. La apropiación es un momento anterior a la explicación. Desde aquí, el postulado sujeto-objeto deja de ser útil, pues una apropiación supone una comunión con la realidad.

²⁵ La utopía es otro tipo de tiempo, es el tiempo como “colocación” (Zemelman, 1997a, p. 15).

²⁶ Entre otros ejemplos, la denominada Escuela de Fráncfort popularizó la crítica a la razón instrumental identificándola con la modernidad y el despliegue de la razón. Ver entre otros textos: Horkheimer, 2007; Adorno y Horkheimer, 1997.

La aprehensión ya desde el principio supone un uso determinado de la teoría distinto al de la forma explicativa de la ciencia estándar.²⁷ Es decir que no se trata de una simple explicación de un principio cognitivo sobre la realidad. No olvidemos que para Zemelman lo más importante está en la exigencia de praxis. Se tiene que producir un conocimiento que te permita incidir en la realidad, no solo hacerla cognoscible.

Esto modifica el concepto de aprehensión y lo vuelca en un marco diferente, o más bien lo transforma. La aprehensión determina la situación en cuyo interior tiene lugar la explicación de un proceso; esto es, fija los elementos de referencia descriptivos de carácter necesario, según el problema que sirva de punto de partida, para construir la explicación capaz de dar cuenta de la realidad delimitada. (Zemelman, 1987, p. 95).

La aprehensión es preteórica. Supone una modalidad de organización frente a la realidad, no determinada por la “obligación de explicar la realidad”.

[L]a relación de la razón con la realidad no queda determinada como una relación teórica o de contenido, sino por la necesidad de construir objetos en función de un razonamiento articulado, de niveles inclusivos. Esta necesidad tiene carácter epistemológico, en tanto refleja la exigencia básica de la relación que se establece entre la razón cognoscente y la realidad como ámbito problemático posible de descomponerse en múltiples objetos de conocimiento teórico (Zemelman, 1987, p. 96).

Como dice Zemelman, es posible distinguir el momento de “aplicación” de una teoría del momento de su aprehensión. En el segundo

²⁷ El término “uso crítico de la teoría”, que fue uno de los principales en los textos iniciales de Zemelman, tiene el objetivo de explicitar una función diferente de la explicativa. Autores como Hanson asumen que la filosofía de la ciencia puede contribuir a entender su práctica más allá de lo explicativo, más bien como “una manera de pensar acerca del mundo, una manera de formar concepciones” (Hanson, 1977, p. 112). Zemelman asume mucho de este enfoque y lo explicita convirtiendo a la teoría en un modo de ordenar la relación con el mundo, y no en la explicación del mundo.

caso, se trata de la “posibilidad de teorización” (Zemelman, 1987, p. 97). Zemelman, sin embargo, habla de concreciones posibles, es decir, la aprehensión de la realidad tiene que permitir delimitar posibles objetos. Esto es necesario puntualizar, es como si estuviéramos intentado anticipar las posibles concreciones de lo real, es como si en realidad deseáramos entrar en contacto con lo “virtual” de la realidad, sin que esto sea una invención ideológica ni algo meramente salido de la “imaginación”, y a partir de allí entrar en contacto con el proceso objetivo, tal como este se entiende. Hay, en todo caso, una autonomía de la realidad como objetiva, independientemente de nuestra manera de concebirla, solo que entramos en contacto aprehendiéndola, no explicándola.

Otro aspecto relevante para entender la importancia de la aprehensión que se diferencia de la explicación es aquel en que se cuestiona la posibilidad de que el conocimiento dependa exclusivamente de un tipo exclusivo de relación con la teoría, la explicativa, lo cual no implica, por supuesto, retomar una suerte de empirismo, es decir, su opuesto. Hay que emprender otra salida diferente. Zemelman establece que frente a la función explicativa que supone un uso estándar de la teoría, la teoría produce campos de observación. Un campo de observación es un primer momento de la aprehensión de la realidad, lo que implica ver la realidad como un campo y no como un modelo causal explicativo.²⁸

El primer momento de la aprehensión es la posibilidad de construir campos de objetos que se dan, como ya dijimos, bajo elementos teóricos que no funcionan como un marco teórico explicativo de la realidad y no obstante están presentes desde el principio. Todo esto tiene que implicar una apertura a lo real como movimiento, donde el campo de objetos permita el proceso de articulación.

²⁸ “Cuando pensamos en la construcción de la relación de conocimiento, como el campo que cumple la función de determinar estructuras explicativas alternativas, estamos refiriéndonos a una conexión con la realidad de manera que no se limite a las exigencias de un modelo teórico” (Zemelman, 1987, p. 99).

Visualizar un campo de objetos da como resultado la aparición de relaciones posibles antes que objetos describibles, esto es, permite salir del ámbito de la explicación de objetos para ir al ámbito de aprehensión de relaciones posibles entre objetos “virtuales”, y que solo en el desenvolvimiento de sus opciones de concreción –es decir, bajo praxis– pueden existir históricamente. Este momento anterior es clave para entender de manera coherente el supuesto de que la realidad es construible. Las “relaciones posibles”, la virtualidad de lo posible, debe ser articulada. En este sentido, aparece como una relación posible. De ahí que Zemelman nos hable de que este camino nos lleva a la “creación” de un objeto articulado en contraposición a la forma convencional de establecer una hipótesis.

Los juicios predicativos son los que enuncian algo. Antes de esto, hay que construir la relación con la realidad. Entonces, la aprehensión está antes que la explicación. La teoría, para abrirse en una relación que abarque lo real y no lo reduzca a lo teórico, tiene que problematizar y articular de una manera diferente. Esto supone también modificar la objetividad tal y como está supuesta en el modelo de la realidad estándar, abrirse hacia la objetividad mediante la problematización. La objetividad no es deducción de la teoría sobre la realidad, sino que es una problematización que busca la concreción. Por tanto, no se trata de optar por la objetividad, sino de la objetivación de relaciones posibles, desde la producción de un campo de objetos.

Es decir, antes de establecer una relación directa con los datos empíricos, o si se quiere observar, se debe organizar de otro modo este procedimiento, lo cual no significa negar la observación, sino saber organizar un modo de pensamiento, un modo de razonar en función de una predisposición distinta frente a la realidad histórico social (Zemelman, 2009). Entonces, la forma en la que debe establecerse el tipo de relación de la teoría con la realidad es asumiendo que esta devenga en su forma de aprehensión y no bajo su modalidad explicativa.

Esto tiene una enorme significancia para el desarrollo de las ciencias sociales críticas que parecerían estar más obsesionadas por dar cuenta explicativamente de la realidad formulando una enorme cantidad de hipótesis, acopiando un gran soporte de datos y buscando predecir los fenómenos sociales y su desenvolvimiento subsecuente. Se olvidaron de lo más importante: pensar la realidad, y están encarriladas en un ejercicio de saber cuyo desenlace podría ser el abismo creciente entre ciencia social y realidad política. Pensar es aprehender, saber es explicar, y si las ciencias sociales se vuelcan por la explicación, el asunto es meramente técnico-metodológico, teórico o modélico, entonces no se necesita pensar para saber. Pensar es problematizar antes que proponer hipótesis, no dejarse subordinar por la lógica de la identidad de nuestros marcos teóricos.

Determinar-potenciar

En el marco tradicional de la ciencia estándar y su epistemología, una de las máximas aspiraciones es la búsqueda de regularidad de los fenómenos. La regularidad alude al componente universal de lo empírico, es una forma ineludible que explica que algo es real en tanto es científico.

La investigación científica en sus diversas ramas no busca simplemente registrar sucesos particulares en el mundo de nuestra experiencia, sino que trata de descubrir regularidades en el flujo de los acontecimientos y formular así leyes generales que puedan usarse para la predicción, retrodicción y la explicación (Hempel, 1989, p. 145).

La regularidad de los fenómenos cumple su función ya que sirve para predecir la realidad y explicarla. Aquí Hempel añade un término poco conocido: “retrodicción”, que quiere decir que, si se validan en el presente los datos empíricos, es posible desde allí entender cómo es que en el pasado tuvo lugar o, en otras palabras,

retroceder argumentativamente en el tiempo para explicar algo. La regularidad da pie a la explicación cuyo requisito epistemológico es separar al sujeto del objeto. Evidentemente, la acumulación de datos permite generar un constructo teórico, garantía de la explicación. El mundo real es explicable porque tiene regularidad.

La búsqueda de la regularidad en el conocimiento supone una forma de determinismo. Si hablamos desde el pensamiento crítico, sin duda el marxismo asumió diversas fases de determinismo amparado en la interpretación correcta de la historia.

Un componente básico de esta ciencia estándar es el determinismo del empirismo clásico, que parte de un mundo causalmente cerrado. Si toda explicación tuviera una causa inevitable, entonces el conocimiento de esas causas implicaría la predicción y por tanto estaríamos en un mundo determinado. Frente a este razonamiento básico en el que se instala el sentido común, se puede empezar a debatir el indeterminismo. Empecemos por una definición de Popper sobre el determinismo científico. Él señala:

La doctrina del determinismo “científico” es la doctrina que dice que el estado de cualquier sistema físico cerrado en cualquier instante futuro dado puede ser predicho, incluso desde dentro del sistema, con cualquiera que sea el grado estipulado de precisión, mediante la deducción de la predicción a partir de teorías (Popper, 1986, p. 59).

Una forma del determinismo puede ser enfocada diferenciando un viejo dilema clásico entre el positivismo lógico y el racionalismo crítico, sobre la base de la determinación del observable. Lo que sucede en el positivismo lógico es que un enunciado observacional es de carácter empírico, no es algo falsable, pueden falsarse las teorías o las hipótesis, pero no puede falsarse el dato empírico: es la realidad dura para ellos. Mientras que para Popper todo es falsable (contrariamente a los positivistas lógicos que son inductivistas), esto es, todos los enunciados o proposiciones son falibles pues son conjeturas, o sea, no hay ningún dato real del cual partir.

De este modo, todo enunciado es hipótesis, incluso los enunciados observacionales básicos: todo es conjetura y “jamás deja de serlo” (Gómez, 1995, p. 17).

Esto para nosotros involucra un primer componente central para diferenciar la idea explicar de la de potenciar. Tanto en el positivismo lógico como en el racionalismo crítico existe una pérdida de realidad. Por un lado, todo dato empírico observacional, como señaló Popper, no puede llevarnos a entender la lógica del conocimiento científico. Lo que sostiene Popper es que descubrimos regularidades no por inducción, sino por ensayo y error (Popper, 1985b, p. 75).

Aunque el inductivismo suponga que yo parto de un dato básico observacional, sabemos que en el fondo la teoría precede a la observación (Hanson, 1989); por tanto, no hay referencia directa a la realidad. En el otro extremo, el racionalismo crítico de Popper, al convertir todo en conjetura, también pierde lo real.

Como Popper no admite ninguna teoría que no se pueda falsear, entonces para el filósofo austro-británico en realidad nunca nos referimos a lo real. La ciencia trataría solamente de conjeturas, de ahí que, coincidiendo con algunos críticos de Popper como Comesaña, la propuesta de Popper no termina refiriéndose a lo real. Si Popper no puede más que hablar de teorías como conjeturas e hipótesis, entonces probablemente Popper no pueda cumplir un criterio básico de la ciencia, pues no nos dice nada acerca de la verdad (Comesaña, 1999). En este sentido, ambos polos de la explicación solo tratan de teorías y esto es lo que definimos como pérdida de realidad.

Entonces, para el pensamiento crítico que no renuncia a la pretensión del conocimiento objetivo, es necesario recuperar la realidad en el proceso mismo de producción de conocimiento. En este encuadre podemos hallar la potenciación a la que alude Zemelman.

Zemelman opone lo potenciable a la regularidad, primero porque de cierta manera la regularidad es una forma de la

determinación, algo que impide asumir el supuesto de lo construible. La regularidad en parte está empatada con el progreso, sin lugar a dudas el punto nodal de la epistemología. La ciencia es ciencia porque permite el progreso del conocimiento.²⁹

El conocimiento dentro de lo histórico social no está regulado por el progreso porque uno de los criterios del movimiento es lo indeterminado y lo abierto. Lo histórico social no progresa, antes bien es un proceso sin teleología ni determinismo metafísico, es una posibilidad abierta, no tiene forma y solo puede especificarse desde el sujeto social. De ahí que se pueda hablar de lo posible como una dimensión mayor y de lo potenciabile como “el espacio de las circunstancias contextuales inmediatas” (Zemelman, 2012c, p. 127).

De este proceso surge también la diferencia entre explicar y potenciar, se trata de establecer puntos de contacto con una realidad en movimiento, donde lo que importa no es la descripción o las hipótesis sobre la realidad, lo importante es el tipo de relación que se establece con la realidad y eso es lo posible de un nuevo contenido: “denotar a lo potencial requiere transformar el momento abierto en una exigencia de historicidad del presente, que incluya planos heterogéneos, en tiempos y espacios, que transformemos en predicado de contenido” (Zemelman, 2012c, p. 127).

Un componente importante dentro de lo potencial es distinguirlo de la emergencia. Mientras que lo potencial alude a las opciones contenidas en lo histórico social y que pueden convertirse en diversas concreciones, la emergencia implica una novedad, algo que se revela sin tener “nada antecedente” (Zemelman, 2012c, p. 47). Aun así, lo potenciabile permite entrar en contacto con lo construible.

²⁹ Para Popper, por ejemplo, el progreso científico es un mecanismo adaptativo semejante al genético o al conductual (1997, p. 19), aunque esto fue cuestionado también: “Las teorías harán predicciones, harán descubrimientos y, en este sentido, aumentará el contenido, pero este no irá acompañado de ningún aumento de la profundidad” (Feyerabend, 1982, p. 133).

Encontrar los “universos de realidad” (Zemelman, 2011) posibles es el desafío de las ciencias sociales críticas. Encontrar estos huecos del orden normativo y potenciarlos abre la posibilidad de los sujetos sociales. En el fondo, la potenciación (que no es lo mismo que explicar) supone a su vez rotar del eje verdad, en el que se inscriben las ciencias estándar, al eje conciencia. De ahí que el potenciamiento tenga que ver con la relación sujeto-conocimiento, ya no solo conocimiento-realidad. Son los sujetos sociales quienes, desde una perspectiva crítica, pueden ser potenciados, no la realidad sin más, es el sujeto y su necesidad de mundo. Entonces emerge lo que Zemelman llama presente potencial:

El presente potencial es el correlato contextual de la necesidad de querer ser sujeto, pues de lo contrario aquel se convertirá en una prisión que modela al sujeto como simple reflejo de las circunstancias. Por eso es urgente plantearse la problemática de la necesidad como expresión de la dialéctica sujeto-contexto; dialéctica en la que hacer frente tanto al empobrecimiento del hombre como a su propia elevación hacia un mayor protagonismo (Zemelman, 2010a, p. 31).

El eje dialéctico determinar-potenciar supone que la construcción del histórico social es una articulación entre el conocimiento de lo dado, pues sin esto lo concreto real sería mera arbitrariedad, a la vez que implica identificar en esta realidad potencialidades. Dichas potencialidades solo pueden tener una forma concreta y específica en tanto son reconocidas por sujetos. Las potencialidades no son objetos, son en realidad formas de la conciencia que se establecen a través de ser identificadas en una lógica de concreción de lo posible. Por lo tanto, es muy difícil prescindir del nivel de lo dado para potenciar; no se puede potenciar a un sujeto si es que antes lo dado no se articula a lo posible de ser construido, algo que solo los sujetos sociales son capaces de aprehender.

Límite-contorno

Un tema de ribete epistemológico es el que se refiere al límite, problemática que aparece en una variedad de aspectos como, por ejemplo, los límites entre disciplinas o en el recorte de realidad. Y es que este concepto está dado por evidente desde una disciplina, una metodología o desde un problema de estudio en concreto. Sin embargo, este es un tema central cuando se trata de organizar nuestra forma de conocer sin caer prisioneros de las determinantes cognitivas de los marcos teóricos, aquello que, como ya dijimos, es el pensamiento parametral para Zemelman.

La organización de la realidad desde un determinado marco teórico nos plantea la posibilidad de quedar atrapado en la dimensión de lo dado, es decir, quedarnos solo con aquello ya contenido en nuestro encuadre teórico. De ahí que bajo el supuesto del movimiento también existe un cambio en el modo de comprensión de la teoría, nos referimos al planteamiento del eje límite-contorno, cuyo objetivo es romper las limitaciones del marco teórico para asir lo “magmático” de lo real histórico social. En una relación con la realidad en movimiento, los límites se definen desde la organización de contenidos dados, abiertos o articulados a los contenidos de contorno, que tendrá la función de apropiarse de contenidos que no estén definidos por lo dado, esto es, que surjan del proceso de despliegue de lo histórico social (Zemelman, 2010a, p. 133).

Moverse en el plano límite-contorno supone no dejarse atrapar por la lógica de la identidad del marco categorial con lo real. Si se trata de apropiarse de lo real en movimiento, no puede esto quedar encapsulado en el enfoque de mi corpus teórico con el que me muevo, debo saber ubicarme en el límite de este y en sus contornos. Este ejercicio de una razón crítica no es otra cosa que mantener abiertas las opciones de cierre teórico que de alguna forma estamos obligados a enfrentar cuando tratamos de conocer. Sin embargo, aquí la apertura es el ángulo crítico. Lo más difícil es construir una forma de aprehensión de lo real histórico social sin

quedarme atrapado en mis definiciones previas. No se trataría entonces de falsear la teoría con la realidad, es apoyarse en la teoría para ser parte de la construcción de lo histórico social.

El contorno tiene que permitir entrar en relación con lo articulable de la realidad, una dimensión de opciones de concreción. Cuando la organización de la realidad está dirigida a su intervención, sin quedar atrapados en la lógica de identidad entre teoría y realidad, hay que buscar en los contornos de esta ubicación relaciones posibles que se desprendan de la lectura de aquellos y de los límites de nuestro enfoque, no con el propósito de anticipar objetos reales, sino de hacer posible la identificación de relaciones posibles de objetos historizables –que no serían visualizados si no estableciéramos esta práctica crítica en el uso de la teoría–.

Esto supone una organización racional del movimiento, donde el nuevo contenido no es fruto del descubrimiento de nuevas realidades, sino de la historización de lo inédito, porque lo inédito es solo posible como parte de lo construible. La construcción de lo real histórico social, si bien se realiza sobre la base de lo dado, no es su correlato inmediato, es decir que no es producto de una causalidad directa no conocida por los sujetos sociales, a la cual el conocimiento científico permitiría anticipar. Es producto de un acto de *poiesis* que no estaba contenido como única alternativa: era algo posible, mas no inevitable. Este acto de pensar lo construible de lo histórico social³⁰ tampoco es fruto de una arbitrariedad meramente ideal (no es antojadiza), por ello el movimiento de la realidad desde el punto de vista de la aprehensión de contenido debe tener esta articulación entre contenidos, límite y contorno. Así, el proceso de construcción de lo viable en la realidad histórico social es producto de un acto racional, diría Zemelman, dialéctico.

³⁰ “El movimiento se recupera, en el marco de la relación de conocimiento, como realidad constituyente no como realidad constituida” (Zemelman, 2009, p. 28).

Conclusiones

Hemos intentado aquí dar una pequeña pincelada a la problemática del supuesto del movimiento en Zemelman desde la mirada de algunos componentes centrales (según nuestra perspectiva), enmarcados dentro de un ángulo epistemológico, lo cual nos permitió visualizar que, más allá de asumir el movimiento como un postulado –aspecto que sin duda sería una obviedad para la gran mayoría de teorías sobre lo social–, es convertido por el planteamiento de Zemelman en un modo de razonar lo real histórico social.

El movimiento para Zemelman es un modo, una “postura”, hacia la búsqueda de articulación con lo real histórico social para incidir en su direccionalidad. En este marco, el conocimiento necesita moverse en el plano de la racionalidad dialéctica estableciendo una articulación entre la lógica de la generalización y la exigencia de lo específico.

El movimiento es inherente a lo histórico social. Lo real no se reduce a lo que “es”, porque por lógica lo que “es” simplemente “es”, nunca “ocurre” (Feyerabend, 1999, p. 72), mientras que en la realidad histórico social las cosas, los fenómenos, los “objetos históricos” siempre “ocurren”, nunca solo son, porque si solo fueran, nunca ocurrirían. Esto que en realidad puede sonar algo básico y elemental tiene que ser asumido en la variedad de sus consecuencias.

Una de ellas es comprender las diferentes opciones de realidades construibles. No habría entonces por qué asumir una teleología sobre lo real histórico social. Entrar en contacto con esta dimensión es proponer un nuevo papel a las ciencias sociales críticas o, mejor dicho, reorganizar aquello en lo que siempre fue su preocupación, solo que ahora visualizando otro tipo de tareas y compromiso que quedaron poco claros, como la articulación entre

ciencia, política y compromiso social, sin asumir a la ciencia y a la política como dos mundos irreconciliables.

Conocer por conocer no tiene sentido para las ciencias sociales críticas, porque, como se sabe, ellas tratan de nosotros. Y si hablamos de las ciencias humanas, saber cómo somos no agota lo más importante, pues lo que nosotros buscamos es proyectarnos en el tiempo, lo que implica necesariamente apropiación de lo real humanamente, desde las utopías. Proyectarse en el tiempo es la dimensión del futuro, a la que alude constantemente Zemelman. El futuro apropiado es utopía y la búsqueda de la utopía es política. Entonces, ciencia y política en lo histórico social no significan una desnaturalización del objeto científico; por el contrario, significan asumirlo con toda cabalidad, sería lo propio mismo de la realidad histórico social.

La famosa separación entre ser y deber ser o entre política y ciencia, se torna, desde el enfoque de la racionalidad dialéctica de Zemelman, insuficiente para entender las ciencias sociales. Aquí cabe incidir en el carácter inherentemente prescriptivo de la ciencia social, y en esto estaría justamente su fortaleza para convertirse en una ciencia que permita la transformación o una ciencia con un conocimiento capaz de transformar la realidad.

La direccionalidad es ya una cierta idea de futuro, esto implica que toda ciencia social contiene gérmenes prescriptivos; dicho de otra manera, hay un aspecto de contenido que le es inherente y que inevitablemente nos lleva al papel del “deber ser” en toda ciencia social.

Una teoría crítica en ciencias sociales es también una visión de futuro. Se trata de la objetividad factible de ser vivida. Dicha opción de futuro contiene una propensión prescriptiva. La ciencia crítica no reniega del sentido prescriptivo que le es inherente, pues “una ciencia que es capaz de decir lo que se puede hacer, evidentemente también es capaz de decir lo que no se puede hacer” (Hinkelammert, 1990, p. 82). Incluso las sugerencias de Popper sobre el papel de las ciencias sociales como tecnología social, del paso a

paso, por poner un ejemplo, muestran que aun la ciencia estándar define la ciencia social desde lo prescriptivo.

En las ciencias sociales, cuando se habla de lo que “es”, se está diciendo implícitamente lo que “no es”; al señalar lo que “no es”, se está diciendo lo que “no se debe hacer”. Vale decir, al señalar que dicho fenómeno social es de tal o cual naturaleza, se está indicando lo que no “es” parte de esta “naturaleza”; y al decir lo que “no es”, se deduce lo que “no se debe hacer” para mantener lo que “es” (el orden descrito).

Esta propensión a la “prescripción” inherente a la construcción de conocimiento en las ciencias sociales no debe ser negada a título de aceptar los parámetros de cientificidad de las ciencias naturales o duras; por el contrario, debe ser incorporada como un requisito inevitable y específico de la práctica científica en ciencias sociales.

Por otro lado, el dejarse llevar ciegamente por esta característica de la ciencia social no significa caer en a la trampa de la teleología. Con Zemelman podemos decir que este rasgo inherente en realidad expresa la necesidad de futuro, aspecto central en todo fenómeno social y que también impregna la práctica de las ciencias sociales. Solo que en lugar de asumir esto mecánicamente –es decir, confundir la necesidad de futuro contenida en la propensión prescriptiva de la ciencia social con una teleología de lo social–, se lo debe pensar como la necesidad de futuro cuyo advenimiento no puede devenir en una sola forma de realidad, sino que se trataría de abrirse a las múltiples formas de su concreción, y este es un acto político en que las ciencias sociales críticas pueden empeñar su labor.

Otro aspecto que se desglosa de lo anterior es que en el fondo el movimiento de lo real histórico tiene como pivote a los sujetos sociales. Es desde donde tiene sentido el movimiento, pues los “objetos históricos”, que son en última instancia creación humana, no solo los incluye, sino que son parte de ellos mismos. Entonces, para Zemelman, el sujeto social, esa “pelusa epistemológica”

(Feyerabend) para la ciencia social estándar, es la clave del movimiento de lo real histórico social.

Un razonamiento estrictamente neutro sobre lo que algo “es” permite deducir elementos de deber ser, es decir, proyecciones de esa misma realidad. Esto es lo propio de toda realidad histórico social. Estas proyecciones anidan en la configuración de sujetos sociales, lo que quiere decir que la producción de lo histórico social depende de la aparición de los sujetos sociales; por lo tanto, la ciencia social estudia la realidad en movimiento desde los sujetos sociales. En este plano encontramos otro giro importante, el referido al papel que juega el conocimiento en los sujetos sociales para la transformación social.

Se trata de un conocimiento que permite transformar el presente en contenido que no se reduce a la explicación. La explicación de lo real es un momento subordinado al desarrollo de la conciencia en tanto que apropiación de la realidad desde la praxis, desde las opciones viables y posibles. Buscar en la realidad opciones de acción y responder a las exigencias concretas es una forma de ensanchamiento de la conciencia de los sujetos sociales.

Solo así el conocimiento desde la exigencia del supuesto del movimiento que permita visibilizar opciones y concreción posibles enriquece la realidad histórica y por tanto desarrolla la conciencia de los sujetos sociales. El enriquecimiento de la realidad es paralelo al crecimiento de la conciencia. Aunque uno no sea consciente, la conciencia se enriquece ante el desafío de las realidades inacabadas, no ante las explicaciones cerradas. Este tipo de conocimiento empírico analítico es alienante de las capacidades humanas. Lo histórico social, visto desde el supuesto del movimiento, nunca es una externalidad ajena a los sujetos sociales.

Hay que tomar en cuenta que para que algo se dé, en última instancia, debe ser sostenido y actualizado. La sostenibilidad de un proyecto de presente es una forma de la realidad que no se reduce a un ámbito teórico o práctico: por un lado, existen realidades que se van dando en tanto las actualicemos, pero no las tenemos aún

delante como objetos, son prácticas; por otro lado, tampoco tienen una forma definida, son otro nivel de realidad. La búsqueda de incidencia en lo histórico social no sería posible sin este componente.

Lo posible que se va constituyendo en la historia no es un objeto como el que se encuentra en el mundo físico; es, sobre todo, un objeto que permite “actuar sobre la realidad” (Zemelman, 2012a, p. 99). Esto implica ser una forma histórica concreta de la “toma de conciencia” de los sujetos sociales, aunque este no exista aún en su forma de “observable”. Esto es entender que los contenidos históricos no pueden ser contenidos en las formas de representación de lo dado, cuya expresión más cabal son los parámetros teóricos. Los “objetos históricos” son formas de la toma de conciencia de los sujetos sociales que construyen la historia y no unos objetos con parámetros delimitados. Esto explica por qué en el ámbito de la constitución histórico social los observables como sociedad, Estado, opinión pública, partido político o movimientos sociales, por dar algunos ejemplos, no pueden contener desde el inicio una teoría predefinida sino hasta que el movimiento de su constitución histórica los termina convirtiendo en observables empíricos. Lo histórico social es intangible pero existente, tiene su modalidad de existencia, no es la misma que la del objeto físico.

Lo que Zemelman nos está planteando, en principio, es que este proceso de construcción del conocimiento sobre el supuesto del movimiento que permite establecer otra relación con la realidad implica la transformación misma del sujeto, es decir, lo metodológico adquiere un carácter existencial histórico antes que solamente instrumental. Esto es lo que se puede también denominar la construcción de una epistemología de la praxis, que involucra al sujeto que conoce y no se reduce a establecer una metodología que intente presentarse como una manera tecnológica de explicación de la realidad. Entonces, podemos explicitar una propuesta de transformación de lo histórico social, como opción metodológica, a la que inevitablemente tenemos que llegar si pensamos en una ciencia crítica empírica que busque opciones de praxis.

Pensar lo histórico social bajo el supuesto del movimiento supone asumir que sus múltiples concreciones posibles no son ni infinitas ni todas las que quisiera. Sin embargo, la viabilidad de lo posible se encuentra en estos ejes dialécticos que al mismo tiempo que necesitan ser explicitados desde marcos teóricos precisos, desde el movimiento como forma de razonar, también se deben abrir hacia lo posible de la realidad.

Desde un enfoque crítico, el movimiento no deber ser solo un postulado, debe convertirse en una forma de razonar. Esa es la apuesta enorme de Zemelman, un esfuerzo en el que estuvo empeñado durante toda su vida. Por ello, con Zemelman podemos afirmar que las ciencias sociales, contrariamente a las nociones estándar más difundidas que las piensan como ciencias del orden, son en realidad ciencias del cambio, o más propiamente dicho: *toda ciencia social en estricto sentido es ciencia del movimiento de lo histórico social.*

Bibliografía

Adorno, Theodor (2020). *Lecciones sobre dialéctica negativa*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (1997). *Dialéctica del iluminismo*. México D. F. : Sudamericana.

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (2014). *Hacia un nuevo manifiesto*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Bachelard, Gaston (1994). *La formación del espíritu científico*. México D. F.: Siglo XXI.

Bachelard, Gaston (2009). *El compromiso racionalista*. México D. F.: Siglo XXI.

Bautista, Juan José (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Akal.

Comesaña, Manuel (1999). Racionalismo crítico. En Eduardo R. Scarano, *Metodología de las ciencias sociales: lógica, lenguaje y racionalidad*. Buenos Aires: Macch.

Dussel, Enrique (1999). El programa científico de investigación de Carlos Marx: ciencia social funcional y crítica. *Herramienta*, (9).

Fals Borda, Orlando (2012). *Ciencia, compromiso y cambio social*. Buenos Aires : El Colectivo.

Feyerabend, Paul (1982). Una lanza por Aristóteles: anotaciones al postulado del aumento de contenido. En Gerard Radnitzky y Gerhard Andersson (Coords.), *Progreso y racionalidad en la ciencia*. Madrid: Alianza.

Feyerabend, Paul (1999). *Ambigüedad y armonía*. Barcelona: Paidós.

Feyerabend, Paul (2015). *Adiós a la razón*. Madrid: Tecnos.

Gómez, Ricardo (1995). *Neoliberalismo y pseudociencia*. Buenos Aires: Lugar Editorial.

Habermas, Jürgen (1978). Teoría analítica de la ciencia y dialéctica. En Theodor Adorno et al., *La lógica de las ciencias sociales*. México D. F.: Grijalbo.

Hanson, Norwood Russell (1977). *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*. Madrid: Alianza.

Hanson, Norwood Russell (1989). Observación. En León Olivé y Ana Rosa Pérez, *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*. México D. F.: Siglo XXI.

Hempel, Carl (1989). El dilema del teórico: un estudio sobre la lógica de la construcción de teorías. n León Olivé y Ana Rosa Pérez, *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*. México D. F.: Siglo XXI.

Hinkelammert, Franz (1990). *Democracia y totalitarismo*. San José: DEI.

Horkheimer, Max (2000). *Anhelo de justicia: teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta.

Horkheimer, Max (2003). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Horkheimer, Max (2007). *Crítica de la razón instrumental*. La Plata: Terramar.

Jay, Martin (1989). *La imaginación dialéctica: historia de la escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1932-1950)*. Madrid: Taurus.

Kosik, Karel (1967). *Dialéctica de lo concreto*. México D. F.: Grijalbo.

Kuhn, Thomas (1996). *La estructura de las revoluciones científicas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Neurath, Otto; Carnap, Rudolf y Hahn, Hans (1929). La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena (Pablo Lorenzano, trad.). *Redes*, 9(18), 105-149.

Popper, Karl (1985a). *Búsqueda sin término: Una autobiografía intelectual*. Madrid: Tecnos.

Popper, Karl (1985b). *Realismo y el objetivo de la ciencia: post scriptum a la lógica de la investigación científica*. Vol. I. Madrid: Tecnos.

Popper, Karl (1986). *El universo abierto: un argumento en favor del indeterminismo* (post scriptum a la lógica de la investigación científica). Vol. II. Madrid: Tecnos.

Popper, Karl (1995). *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza.

Popper, Karl (1997). *El mito del marco común: en defensa de la ciencia y la racionalidad*. Barcelona: Paidós.

Reisch, Georg (2009). *Cómo la guerra fría transformó la filosofía de la ciencia: hacia las heladas laderas de la lógica*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Russell, Bertrand (2017). *Viaje a la revolución*. Barcelona: Ariel.

Schaff, Adam (1974). *Historia y verdad*. México D. F.: Grijalbo.

Weber, Max (1993). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Zemelman, Hugo (1987). *Uso crítico de la teoría: en torno a las funciones analíticas de la totalidad*. México D. F.: 1987, 1987.

Zemelman, Hugo (1989). *De la historia a la política*. México D. F.: Siglo XXI.

Zemelman, Hugo (1997a). *El futuro como ciencia y utopía*. México D. F.: UNAM.

Zemelman, Hugo (1997b). *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*. México D. F.: Colegio de México.

Zemelman, Hugo (2002). *Necesidad de conciencia: un modo de construir conocimiento*. Barcelona: Ánthropos.

Zemelman, Hugo (2009). *Reflexiones en torno a la relación entre epistemología y método*. México D. F.: Cerezo.

Zemelman, Hugo (2010a). *Aspectos básicos de la episteme de la conciencia histórica (o del presente potencial)*. México D. F.: IPECAL.

Zemelman, Hugo (2010b). *Desafíos de lectura de América Latina*. México D. F.: Cerezo.

Zemelman, Hugo (2011). *Los horizontes de la razón. Tomo III: El orden del movimiento*. Barcelona: Anthropos.

Zemelman, Hugo (2012a). *Los horizontes de la razón. Tomo I: Dialéctica de apropiación del presente*. Barcelona: Anthropos.

Zemelman, Hugo (2012b). *Los horizontes de la razón. Tomo II: Historia y necesidad de utopía*. Barcelona: Anthropos.

Zemelman, Hugo (2012c). *Pensar y poder: razonar y gramática del pensar histórico*. México: Siglo XXI/Universidad de Ciencias y Artes Chiapas.

La investigación social

Entre el sujeto y el abordaje de la realidad.

Otra perspectiva epistémica, desde Hugo Zemelman

Nencer Losada Salgado

Introducción

La investigación social requiere estar fundamentada desde algún paradigma científico que permita justificar el estatus de científicidad y la validez de su estudio; asimismo, como guía para el ejercicio investigativo, en términos que el investigador debe tener presente en su proceder cuestiones de orden *ontológico* (¿cuál es la forma y naturaleza de la realidad?) y *epistemológico* (¿cuál es la naturaleza de la relación entre el conocedor o el posible conocedor y qué es aquello que puede ser conocido?) y *metodológico* (¿cómo el investigador puede descubrir o estudiar aquello que él cree puede ser conocido?) (Guba y Lincoln, 1994).

Por otra parte, partiendo de los tres tipos de intereses del conocimiento propuestos por Habermas (1982): *interés técnico* en el ejercicio de las ciencias empírico-analíticas, *interés práctico* en las ciencias histórico-hermenéuticas y el *interés emancipatorio* en el ejercicio de las ciencias orientadas hacia la crítica, es desde donde

se han enmarcado o nombrado actualmente los tres paradigmas en la comunidad académica: *positivista, hermenéutico o interpretativo, y crítico social o sociocrítico*.

Atendiendo a estos tres tipos de paradigmas tradicionales, se puede concluir que su interés frente al trabajo investigativo está determinado según la fundamentación filosófica, en términos de cómo concibe y asume la realidad (*ontológico*), del tipo de relación que se debe establecer entre el sujeto investigador y lo investigativo (*epistemológico*) y de cómo el investigado puede llegar a estudiar aquello que puede ser conocido (*metodológico*).

De este modo, la primera parte de este ensayo tendrá como título “Paradigmas tradicionales de la investigación social”, y su propósito es comprender en qué consiste cada uno de los elementos mencionados: *ontológico, epistemológico y metodológico*, dentro de cada paradigma, y poder así identificar en líneas generales sus principales características y principios. Lo que nos va a permitir posteriormente analizar la forma en que las *ciencias sociales* y la *investigación social* han abordado la realidad según el paradigma que las fundamenta, y el rol del sujeto frente a la misma.

Ahora bien, pese a la importancia que cada uno de los paradigmas ha tenido dentro del campo de las ciencias sociales a lo largo de su historia para lograr su legitimidad y estatus de cientificidad, y en el desarrollo de sus prácticas investigativas, igualmente han sido objeto de críticas, como es el caso del paradigma positivista (o el *interés técnico* en términos de Habermas), del cual muchos pensadores han tomado distancia, puesto que al ser un paradigma con un interés cuantitativo y empírico-analítico de la realidad, consideran que no responde a las necesidades y retos del presente de las ciencias sociales, las cuales se enfrentan a una realidad cambiante y compleja que exige marcos de estudios más acordes y en los que el sujeto (investigador) tenga mayor protagonismo.

En este contexto es que han surgido nuevas apuestas y posturas que merecen la pena de ser revisadas y discutidas, como la de Hugo Zemelman, desde la cual se busca estudiar la realidad y los

fenómenos sociales desde un interés guiado por la praxis o conocimiento histórico político (dentro del cual el sujeto es protagonista).

Y en donde la apuesta es hablar de las ciencias sociales como ciencias del “presente”, como él mismo las denomina (Zemelman, 2009), en la medida en que la realidad que constituye el presente se encuentra en un constante movimiento y en el que a la par el conocimiento debe estar a tono con esta misma, es decir, en movimiento. Esto es posible cuando el sujeto se encuentra como agente activo debido a que es movido (dentro de la realidad histórica del *presente continuo*) y mueve a esta misma (como constructor de realidades desde la *episteme* y la *praxis*).

Así pues, se resalta la importancia de Hugo Zemelman, no solo por dar otra perspectiva epistémica de las ciencias sociales y lo que implica la investigación dentro de este campo, sino también porque al hacerlo desde América Latina nos invita a reflexionar sobre la necesidad de que esta sea comprendida y reinventada desde la pluralidad de las temporalidades y espacialidades que la configuran, y en potencia de que pueda seguir siendo reconfigurada en otros mundos posibles. En tal sentido, no es para menos el homenaje al maestro Hugo Zemelman –a diez años de su muerte física–, pero que a través de su pensamiento y espíritu ha quedado inmortalizado al dejarnos este gran legado.

Por tanto, con la finalidad de exaltar la obra de este autor, la segunda parte del presente escrito que tiene por título “Apuesta epistémica de Hugo Zemelman: entre la realidad y el sujeto” girará en torno a su perspectiva epistémica. Esto, bajo la luz de los aspectos que constituyen un paradigma científico: *ontológico*, *epistemológico* y *metodológico*, y que serán analizados de forma articulada. Del mismo modo, en este apartado se hablará sobre la importancia del sujeto en la configuración de la realidad y de la relevancia del pensamiento de Hugo Zemelman para la formación de investigadores sociales.

Finalmente, a modo de cierre del presente escrito, se darán a conocer algunas conclusiones con la intención de resaltar ciertas ideas mencionadas en el texto.

Paradigmas tradicionales de la investigación social

El ser humano siempre ha buscado darle respuesta tanto a los fenómenos que lo rodean como a su propia existencia y su actuar en el mundo. Esto, a través del mito, la religión, la filosofía, y la ciencia, cada una de las cuales, según el contexto histórico y cultural, han sido importantes como formas de explicación.

Sin embargo, la ciencia para la cultura occidental ha tenido mayor legitimidad social desde el surgimiento de la modernidad en Europa (entre los siglos XVI y XVII), en la que se impone la razón como fuente de toda explicación, reflejada mediante el método cartesiano, la teoría heliocéntrica de Copérnico y el método deductivo (matemático) e inductivo (observación) de Galileo. Se constituyen así las bases del método científico y el trabajo investigativo de las nacientes ciencias naturales: astronomía y física, las que posteriormente fueron modelos a seguir de otras ciencias que fueron surgiendo a lo largo de la historia, y las ciencias sociales no fueron la excepción desde su surgimiento en el siglo XIX.

De este modo, el nacimiento de las ciencias sociales hunde sus raíces bajo el modelo del método científico y el umbral del modelo a seguir –de ciencias como la física–. Por ello, no es coincidencia que Augusto Comte, uno de sus precursores, haya tenido la intención de denominar la “física de lo social” al estudio de los fenómenos sociales. Se considera esta primera versión de los estudios sociales como *positivismo*, y posteriormente siguió fortaleciéndose con los aportes de Émile Durkheim que dieron auge a la sociología clásica.

Sin embargo, con el paso de tiempo fueron surgiendo otras corrientes como la *hermenéutica* y la *teoría crítica* como alternativas

al *positivismo*, las cuales consideran que la realidad social no es equiparable a la realidad natural, por ende no debe ser abordada bajo el mismo método científico y esquemas explicativos de las ciencias naturales. De este modo, cada una de estas corrientes, desde sus propios principios y fundamentos, se convirtieron en otra forma de ver las ciencias sociales y de llevar a cabo el trabajo investigativo dentro de estas mismas.

A lo sumo, estas tres corrientes, pese a sus diferencias, son las que tradicionalmente han sustentado a las ciencias sociales y su quehacer investigativo, y caracterizadas desde Habermas (1982) como: el interés *técnico* en el ejercicio de las ciencias empírico-analíticas, el interés *práctico* en las ciencias histórico-hermenéuticas y el *interés emancipatorio* bajo las ciencias crítico sociales.

A continuación, desarrollaremos el abordaje de cada una de estas corrientes e intereses, pero bajo la mirada de los paradigmas y lo que constituye cada uno de ellos en cuanto al aspecto: *ontológico*, *epistemológico* y *metodológico* (Guba y Lincoln, 1994), los cuales serán tratados de forma articulada.

Paradigma positivista o positivismo

En el marco de este paradigma, la realidad (*lo ontológico*) es considerada una cosa en sí, o en términos de Durkheim, *hechos* que existen de forma *per se* con sus propios atributos, es decir que sus características y su existencia no dependen de un sujeto percceptor. De tal forma que la relación (*de tipo epistemológica*) entre este último y la realidad se da en términos de un sujeto cognoscente que aprende tal cual lo que la percepción sensorial y los sentidos le brindan acerca de la realidad –en este caso considerada como objeto de estudio–, y a nivel *metodológico*, el sujeto, además de valerse de los sentidos y de la experiencia sensorial, emplea como método de comprobación la experimentación y como instrumentos la observación sistemática y las matemáticas, desde las cuales puede cuantificar y explicar lo estudiado (hechos-realidad).

En este proceso de acercamiento con la realidad, se parte principalmente de dos presupuestos: a) que la realidad es uniforme y, por ende, los fenómenos o hechos son invariables, por ello traducibles en leyes; b) consecuencia de lo anterior, que la realidad es independiente del sujeto investigador, en tanto que las leyes y los fenómenos o hechos sociales tienen una existencia ontológica independiente de la mirada del sujeto. De este modo, el investigador asume una postura distante de la realidad tomándola como un objeto de estudio o *campo de estudio* ya dado, y susceptible de ser estudiado de forma objetiva.

Y aquí es importante tener presente que dentro del proceso de investigación lo que se busca es *explicar* de forma objetiva la realidad social a través de leyes y proposiciones plasmadas en teorías, susceptibles, a su vez, a la comprobación o verificación empírica.

Este salto de lo ontológico (realidad *per se*) a lo epistemológico (conocimiento) se da precisamente cuando se busca desde esta perspectiva teorizar el conocimiento como si fuese fiel copia de la realidad, sin que el investigador tenga una mediación o incidencia en este proceso. Las categorías, las leyes y los enunciados dentro de este proceso de teorización se caracterizan por ser inamovibles en términos de capturar la realidad como si fuese una radiografía que la petrifica. Esta manera de comprender conlleva una mirada de la realidad como algo acabado, dado, uniforme, sin que el sujeto investigador tenga la posibilidad de pensar siquiera que es una realidad susceptible al cambio y a la transformación social, en la cual el sujeto sea móvil y parte de esto.

Bajo estos presupuestos es que las ciencias sociales positivas de Comte y Durkheim deben abordar la realidad social, constituida esta misma por hechos sociales, los cuales de forma inherente contienen sus propios atribuidos y leyes que los rigen y que son susceptibles de ser descubiertos por el sujeto –en este caso, en el papel de investigador– mediante un método científico que cobija los elementos arriba mencionados.

Desde esta óptica, la pretensión científica es *explicar* los fenómenos, de modo que las ciencias sociales tienen como objetivo *explicar* los hechos sociales bajo la mirada *causalista* debido a que su intención es descubrir las leyes o atributos que se esconden tras aquellos, o en su defecto las causas que conllevan que existan o surjan como tal.

Este tipo de explicación implica formular *teorías* enunciadas en leyes y principios universales que den cuenta de los hechos sociales, los cuales son considerados uniformes y repetitivos, al margen de cualquier contexto sociohistórico y cultural. En este sentido, el papel de la teoría, además de explicar bajo leyes universales los hechos sociales, busca *predecir* estos mismos y poder controlarlos.

Por consiguiente, frente a este estado de cosas, el papel del investigador social con respecto a la realidad social es la de un mero espectador, que se limita de forma *objetiva* a abordarla (al tomar distancia de los hechos sociales, libre de todo interés y valoración subjetiva, pues la captura de estos mismos se hace de forma directa mediante los sentidos y de forma empírica) y, valiéndose del método científico, la *teoriza* a través de enunciados universales y/o matemáticos que le permitan *explicarla*, *comprobarla* y de paso *predecirla*, como una forma de tener *control* sobre la misma. Ante lo cual, no están de acuerdo ni el *paradigma hermenéutico o histórico hermenéutico* ni el *paradigma sociocrítico*, pues consideran que la realidad social no puede ser abordada bajo estos parámetros y esquemas científicos que limitan y simplifican su naturaleza. En razón a ello, cada uno de estos plantean otros principios susceptibles de ser analizados.

Paradigma hermenéutico o histórico hermenéutico

Si bien es cierto que la tradición hermenéutica tiene sus representantes entre los siglos XIX y XX en las figuras de Hans G. Gadamer, Husserl (desde la fenomenología) y Weber (con la “sociología comprensiva”), es la figura de Dilthey quien, influenciado por

Schleiermacher, da las pautas para abordar la realidad social bajo la óptica de la comprensión y la interpretación de los hechos sociales mediada por el sujeto. De esta manera es que este autor pretende diferenciar las “ciencias naturales” de las “ciencias del espíritu” o “humanas”, inclinadas estas últimas a abordar la realidad desde el interior y la subjetividad del sujeto. Por ende, desde el punto de vista *ontológico*, la realidad social, a diferencia del positivismo, depende en parte de la mirada del sujeto, lo que conlleva pensar en términos *epistemológicos* una relación entre un sujeto cognoscente y un objeto de estudio que constituye un todo en el que se configuran mutuamente. Esto, a nivel *metodológico* implica tomar distancia de un monismo metodológico y de instrumentos investigativos que solo den cuenta de lo cuantitativo de la realidad, que no permiten capturar los significados y sentidos simbólicos del lenguaje y de la *subjetividad* que brotan en la relación sujeto-objeto como unidad.

Otros elementos a tener en cuenta y que cobran importancia dentro de este paradigma son la *historicidad* y la *singularidad* de los hechos sociales, lo que resalta la idea de la *subjetividad* y su papel en la configuración de los mismos, puesto que toda interpretación y comprensión de los hechos se encuentra inserta en un contexto histórico y cultural determinado, lo que implica pensar su *singularidad* como *únicos e irrepetibles*.

Así que, a diferencia del *positivismo*, es impensable hablar de *explicación* en términos de leyes universales y de forma causal, pues no es posible capturar ni medir las intencionalidades de los sujetos debido a que son *hechos de la conciencia*, como diría Dilthey (1949), que surgen de la *experiencia interna*, y son clave para la mediación en la configuración de los hechos sociales. Por eso, desde esta perspectiva se habla más bien de la *compresión* de los mismos bajo el prisma de lo cualitativo, en donde la construcción de lo *teórico* es en perspectiva no de comprobar, sino de plasmar lo que va emergiendo desde lo subjetivo, intersubjetivo, las intencionalidades y las experiencias surgidas en la relación sujeto-objeto como un todo.

Paradigma sociocrítico

Al igual que el paradigma anterior, toma distancia frente al *positivismo* al considerar que la realidad social es susceptible de ser estudiada en su complejidad, pues esta misma trasciende el plano de lo cuantitativo y lo explicativo lógico-causal para ser abordada desde el enfoque de lo cualitativo, cobijando así aspectos que la constituyen, como son: el lenguaje, lo simbólico, lo cultural, lo histórico, las intenciones y las experiencias de los sujetos. Así pues, termina teniendo un acercamiento con el *paradigma hermenéutico*, con la diferencia que va más allá, en términos de que más que *comprender* la realidad como un todo, y en el que la *singularidad* de los hechos es clave para su abordaje, se debe *emancipar* esta misma y al sujeto. Y esto es posible mediante la conciencia crítica desde la cual se busca hacer evidente los intereses que mueven al sistema y que no permiten el bienestar de todos y para todos.

Estos son algunos de los postulados de la escuela de Frankfurt conformada en el siglo XX por una serie de intelectuales como Horkheimer, Adorno, Marcuse, entre otros, quienes, influenciados bajo las ideas de Marx y de Freud, formularon su propuesta de la teoría crítica de la sociedad, fundamentada bajo la idea de la *razón emancipadora* y desde la cual pretenden poner en cuestionamiento la *razón instrumental* en la que se encuadra el positivismo.

En el marco de estos presupuestos, la realidad desde el punto de vista *ontológico* es un constructo social en el que los hechos sociales deben ser comprendidos bajo el contexto histórico-político en que estos surgieron. Por eso, en términos *epistemológicos*, el sujeto debe ser consciente que las ideas y el acercamiento que se tenga con la realidad están mediados por lo valores de una época y parámetros de cierta sociedad (en este caso, de la sociedad burguesa capitalista). No se puede desvincular el *contexto de justificación* del *contexto por descubrimiento*, es decir, no se puede atender la lógica de la ciencia y su funcionamiento y estructura conceptual dejando por fuera o sin tener en cuenta el contexto sociohistórico, político,

cultural y económico donde se asienta tal ciencia. En esta dirección, a nivel *metodológico* se propone el método crítico, el cual busca que la realidad y la misma ciencia que pretende abordarla sean puestas en tensión, en la medida que se cuestione qué intereses y valores sustentan la ciencia en el contexto en que se encuentra inserta y cómo a su vez esta configura al contexto y/o a la realidad que pretende investigar. Incluso la misma crítica como elemento de evaluación debe ser puesta en discusión, pues “si la crítica no se convierte en crítica de la sociedad sus conceptos no son verdaderos” (Mardones y Ursua, 2003, p. 27).

Finalmente, cabe resaltar que desde este paradigma la realidad, por ser un constructo social, tiene la naturaleza de ser dinámica y procesual, lo cual es posible dimensionarla de este modo desde la crítica o la conciencia crítica, en la que el sujeto tiene la oportunidad no solo de abordarla como tal, sino también de ser capaz de transformarla y, por tanto, de afrontarla desde la *praxis* y la *teoría crítica* –que tiene la propiedad de autocriticarse y de ser cambiante conforme a los devenires de la dialéctica histórica–.

Apuesta epistémica de Hugo Zemelman: entre la realidad y el sujeto

Muchos de los postulados del *paradigma hermenéutico* y del *crítico social* serán retomados por Hugo Zemelman, quien de forma estructurada y rigurosa no solo profundizará en ellos, sino que los articulará con otros conceptos y categorías propias de su pensamiento y originalidad. Todo esto con el objetivo de proponer otra perspectiva o paradigma de las ciencias sociales que permita tomar distanciamiento –como lo han hecho los ya mencionados– frente al *paradigma positivista*, con la particularidad de que este ha sido pensado teniendo en cuenta las realidades de Latinoamérica y en perspectiva de soñar con un mejor futuro desde el presente, o

como lo diría el mismo Zemelman, desde las “utopías del presente potencial”.

Con fines de ahondar en la propuesta epistémica de este autor, se ha organizado esta segunda parte del escrito acorde a los elementos constitutivos de todo paradigma científico: i) *ontológico*, o en torno a la realidad; ii) *epistemológico*, en cuanto al conocer en la relación sujeto-objeto; y iii) *metodológico*, o la manera de cómo se descubre o se realiza el abordaje de la realidad. Cabe aclarar que esta estructuración va en consonancia con lo que se ha escrito en cuanto que cada uno de estos elementos ha sido analizado en los paradigmas mencionados en la primera parte. Igualmente, es pertinente señalar que aún cuando estos elementos se presenten por separado y por subtítulos, su abordaje será de forma articulada, en tanto que se relacionarán las diferentes ideas mencionadas en cada uno de ellos, pues algo que caracteriza el pensamiento de este autor es ser sistemático.

Es preciso resaltar también que, debido a la importancia que Zemelman le otorga al *sujeto* en la configuración de la realidad, se profundizará al respecto. Del mismo modo, se mencionarán otras ideas acerca del autor, en cuanto su contribución y preocupación en la formación de investigadores sociales.

La realidad ¿un elemento ontológico?

La originalidad del pensamiento de Zemelman se hace visible a través de la construcción de nuevos conceptos y/o categorías y en la forma en que le da otro sentido a los ya existentes, tal es el caso del concepto “realidad”, empleado muchas veces en la cotidianidad y en diferentes campos del saber y disciplinas como las ciencias, y dependiendo del paradigma en que se fundamentan estas mismas, adquiere un significado e implicación para el ejercicio investigativo –como lo hemos visto hasta el momento–. Para el caso de este autor, a diferencia de las otras perspectivas o paradigmas, adquiere una nueva connotación, en tanto que, más que ser vista

o dimensionada en el plano ontológico, se suscribe al plano epistémico, lo que conlleva esta mirada de la “realidad” a considerar otras ideas que la caracterizan como tal.

La realidad como dialéctica epistémica

La realidad es una construcción epistémica en tanto que “el concepto de realidad resulta ser función de un conjunto de proposiciones sobre la realidad, en lugar de ser las proposiciones formuladas en función de un concepto de realidad [...] como un movimiento racional de apertura a lo determinado” (Zemelman, 2009, p. 94). Esto implica que la realidad es en la medida que es configurada epistémicamente desde un *corpus teórico de proposiciones*, que conllevan articular diferentes planos temporales y espaciales que constituyen lo *determinado*, es decir, lo *históricamente* existente.

Por tanto, la realidad como *hechos sociales e históricos* no existe de forma *per se*. Existe o va existiendo en la trama del movimiento de la razón y va cobrando sentido en la medida que alrededor de los mismos se van entretejiendo diferentes planos espaciales y temporales, constituyendo así lo advenido *históricamente*, lo determinado.

Esta perspectiva de la realidad de lo epistémico sobre lo ontológico nos conduce a la cuestión de que es más pertinente “el cómo pensar la realidad” sobre “el qué pensar alrededor de la realidad”, lo cual implica a su vez que “el cómo de la realidad” configura “el qué de la realidad”, es decir que lo epistémico configura lo ontológico, y no a la inversa.

Desde esta perspectiva, se asume que los hechos podrían existir de forma ontológica, pero solo cobran real existencia como realidad en cuanto epistémicamente son configurados como hechos *históricamente*, es decir, determinados.

En este orden de ideas, aquellos hechos no configurados epistémicamente son susceptibles de ser articulables y, por tanto, potencialmente existentes. De este modo, la realidad se puede asumir

como procesos de estructuración entre lo que es *dado* y lo que puede *llegar a ser*, llegando a constituir la realidad en una dialéctica epistémica.

De lo expuesto se desprende que, para el desarrollo de una forma racional dialéctica, es necesario reconocer como punto inicial la construcción de la realidad como objeto, en el marco de exigencias epistemológicas definidas por las articulaciones entre momentos y niveles [...]. La importancia de distinguir entre estos tipos de contradicciones reside en que los niveles nos permiten comprender la totalidad como “articulación dada”, mientras que los momentos están referidos a la forma cómo se transforma la totalidad articulada (Zemelman, 2012a, p. 63).

En esta dialéctica donde afloran las contradicciones entre momentos y niveles se puede asumir la realidad como *totalidad*, de lo cual a continuación profundizaremos en la línea de lo *epistemológico*, pues en su momento también hablaremos de ella como *totalidad* en términos de recurso *metodológico*.

La realidad como totalidad

“El desplazamiento de la problemática de la totalidad del plano óntico al epistemológico se corresponde con la cuestión básica de convertir el qué pensar en el cómo pensar sobre la realidad” (Zemelman, 2012a, p. 57).

En este desplazamiento, se asocia la *realidad* con la *totalidad*, en la cual esta última es vista como enfoque epistemológico de la razón en movimiento, en el que Zemelman intenta concebirla como un complejo de niveles con sus propios requerimientos para su captación racional y no ver la realidad como un todo *ontológico*. Por tanto, es interpretada como un todo que ha sido organizado y articulado por la razón *epistémica* desde el enfoque de la *totalidad*.

En este sentido, Zemelman (2009), retomando las ideas de Kosik, menciona que con la noción de totalidad lo que busca es

construir una teoría de la realidad y de su conocimiento como realidad, y no descifrar la realidad como una cosa en sí, es decir, abordar la realidad como un conjunto de hechos *per se* desde la perspectiva *ontológica*.

Cuando se asume la realidad como *totalidad* desde el punto de vista epistémico, significa adoptar una forma de estructurar la realidad como objeto de estudio y de conocimiento en el marco de exigencias epistemológicas definidas por las articulaciones o contradicciones entre “momentos y niveles”. Los primeros, tomados igualmente como períodos, y los segundos, en relación a la coyuntura como el momento de la potencialidad y, por ende, el momento en que la *totalidad* es la coexistencia de todas las posibilidades no reveladas. En esta línea, la coyuntura es el momento de la estructuración misma de la realidad como procesos de constitución de lo dado, pero en donde también converge lo que puede darse, es decir, donde coexisten las posibilidades aún no reveladas (Zemelman, 2012a).

En este proceso dialéctico epistémico de la realidad entre lo que es y puede llegar a ser, entre lo *determinado* y lo *indeterminado*, es donde la realidad cobra sentido entre el movimiento y la incompletud.

La realidad: entre el movimiento y la incompletud

La realidad como totalidad epistémica se mueve entre lo dado y lo dándose, entre los hechos históricamente configurados y aquellos susceptibles de existir, y es en este movimiento que se revela la incompletud de la totalidad.

La concepción de lo indeterminado como necesidad de apertura se manifiesta en una distinta concepción de los procesos históricos. En la medida que lo indeterminado expresa la necesidad de lo que está fuera de lo determinado, supone que el mismo concepto de lo determinado se tenga que trabajar en sus potencialidades.

En este marco, lo indeterminado es expresión de la necesidad de acabamiento o completud de lo determinado en base a sus propias potencialidades (Zemelman, 2019, p. 231).

De lo cual se puede concluir que lo histórico es considerado un elemento en proceso. Así, ningún hecho se encuentra determinado (acabado) *históricamente*, por ende, sigue siendo configurado epistémicamente, es decir, en construcción y en movimiento epistémico. En consecuencia, se encuentra en un movimiento de potencialidad y, por tanto, en un campo de posibilidades aún no reveladas.

Esta potencialidad hace alusión a los elementos del devenir, en el que estos elementos pueden ser activados. El espacio de esta activación y de construcción es lo que se entiende por presente. De ahí que cuando se habla de realidad potencial, se hace alusión en el “presente” como una realidad que es construible. Lo que significa concebir la realidad en una relación entre dos dimensiones o movimientos, la histórica como producto, lo dado y la política, que implica lo posible de darse, en construcción o expresado en proyectos constructores de realidades (Zemelman, 2012a). “Lo anterior se traduce en la construcción de lo históricamente viable, esto es, en la transformación en realidad tangible de lo que se ha definido como posibilidad” (Zemelman, 2019, p. 231).

La realidad: entre lo real y lo virtual

La realidad entendida como lo potencial es lo que se encuentra como posibilidad de existir y, por ende, es lo que constituye lo *virtual* de la realidad. De este modo, la realidad –como ya se ha mencionado en otros apartados– se mueve en la dimensión de lo dado y lo dándose o por darse en lo potencial. “La dimensión estructural supone distinguir entre lo empírico (o dado) y lo virtual (o potencial); mientras que la dimensión temporal se refiere a lo que se prolonga en el tiempo y a lo coyuntural” (Zemelman, 2012a, p. 138).

De este modo, cuando se habla de lo *dado* en referencia a lo empírico, es porque la totalidad como enfoque o movimiento epistémico ha logrado configurar lo *ontológico*: hechos aislados sin connotación histórica susceptibles de llegar a ser *procesos históricos*, en la medida que requieren seguir siendo potencializados o activados desde el presente potencial. En tanto, aun como posibilidades o proyectos en construcción, se encuentran como realidad virtual, por fuera de la realidad epistémica. Por eso, cobra sentido cuando se habla de incompletud de la realidad como *totalidad*.

En este orden de ideas es que se entiende lo *real* de la realidad, aquello que no se encuentra por fuera de la misma, sino como lo *dado*, es decir, como *procesos históricos*.

El pensamiento tiene que seguir a la historia en el sentido de adecuarse creativamente a los cambios de los procesos históricos. Esto supone asumir muchas cuestiones, por lo menos dos que son básicas: una, que los fenómenos históricos no son fenómenos lineales, homogéneos, simétricos, ni están sometidos a la mecánica celeste; son fenómenos complejos en su dinamismo, en el sentido en que se desenvuelven en varios planos de la realidad, no solamente en uno, porque son a la vez macro y micro-sociales. Esto supone que tenemos que estudiar esos fenómenos históricos en varios recortes de la realidad y no solamente en uno. Ésa es una primera exigencia. La segunda involucra al problema del tiempo. Las temporalidades de los fenómenos son muy variables, los tiempos son múltiples, no hay un solo tiempo que fije el fenómeno, sino muchos tiempos y eso, evidentemente, es uno de los grandes desafíos para el conocimiento. Existe una tendencia a lo factorial, a reducir el fenómeno complejo a un factor o conjunto de factores y analizar éstos en términos de la lógica de determinación causa y efecto. El problema es que eso no siempre ocurre en los fenómenos sociales, pues puede haber múltiples factores aplicables o existentes en distintos niveles de la realidad (Zemelman, 2019, pp. 24-25).

Tal como se señala, estos *procesos históricos* deben ser comprendidos en su complejidad en los diferentes planos de la realidad en

que pueden estar enmarcados, tanto a nivel de lo macro- y de lo microsocioal como en las múltiples temporalidades en que puedan estar inmersos.

Lo epistemológico: entre el sujeto y la realidad

Hablar del aspecto epistemológico es analizar la relación del sujeto con la realidad y de cómo es abordada esta última, en términos de ser teorizada.

Para Zemelman, al ser la realidad una construcción epistémica en movimiento, conlleva que no se reduzca a marcos teóricos conceptuales y, por ende, condicionada a una racionalidad teórica. En este sentido, el papel del sujeto no se puede limitar solo a lo teórico de la realidad, sino también a la construcción permanente de la misma, lo que implica ser consciente de su protagonismo en esta construcción. De lo que se deriva que no se puede aceptar que el desarrollo del conocimiento sea separable del desarrollo de la conciencia y autoconciencia del sujeto.

Conciencia que opera, más bien, con base en inclusividades para abrirse al contexto en que están situados tanto el problema como el sujeto que conoce. Por ello, el pensamiento categorial no constituye una forma de pensar teórico sino epistemológica, ya que está orientado hacia la apertura de la realidad antes que a su explicación; apertura que se fundamenta en la articulación entre lo determinado y lo indeterminado; esto es, en pensar rompiendo con el reduccionismo teórico, de conformidad con la necesidad de objetividad que resulta de la articulación inclusiva de niveles de la realidad (Zemelman, 2012b, p. 31).

De este modo, a diferencia del paradigma positivista, se busca no reducir la relación con la realidad solo a explicarla y a teorizarla, pues si bien Zemelman es consciente que estos elementos son constitutivos del quehacer investigativo, el foco de todo acercamiento

con la realidad es recuperar la historicidad de la conciencia, lo que supone la apertura de la misma hacia nuevas posibilidades frente a la pretensión de que esta sea más bien explicada, y no precisamente en términos de causalidad y bajo la lógica de la comprobación de hipótesis.

La explicación es importante, pero no más importante que la apertura de la realidad. Además, este tipo de explicación debe operar bajo la exigencia de dar cuenta por lo “dado” en el marco de los contenidos organizados por la razón epistémica y, por ende, debe movilizarse acorde con la exigencia del movimiento de lo coyuntural y del momento. Asimismo, debe ser capaz de articular la dialéctica entre lo dado y lo dándose (lo potencial).

Esto implica que el propósito de la *explicación* en la teoría está supeditado a dar cuenta por lo *dado* y lo *dándose* en el presente potencial. De tal modo que no tiene sentido hablar en este caso de la *explicación* en términos de la comprobación, ni mucho menos la predicción de los procesos sociales y prácticas políticas.

En cuanto esta última idea, es importante resaltar que la objetividad no debe ser abordada como dada, precisamente porque se encuentra en el plano de lo dándose o, en su defecto, en la dialéctica entre lo dado y lo dándose, toda vez que los contornos de los contenidos de lo uno y de lo otro son, a su vez, contornos de otros contenidos de la realidad (Zemelman, 2012a).

Aprehensión de la realidad: como vía metodológica

La realidad, antes que ser explicada y comprobada, requiere ser problematizada, construida, y es susceptible de ser objetivada, en términos de poder ser articulada entre lo *dado* y *dándose* en los diferentes niveles de coyuntura y de período –en el marco de los espacios y tiempos a que den lugar–.

Es así que la *aprehensión* como una forma de razonamiento dialéctica puede abrirse hacia la objetividad mediante el control de

sus propias determinaciones, desde donde es capaz de problematizar. Cumpliendo “la función gnoseológica de transformar lo indeterminado en objeto sin mediar la formulación de hipótesis, en tanto que no es una estructura conceptual cerrada, sino una lógica para la teorización, que media gracias al objeto que construye” (Zemelman, 2012a, p. 184).

Se caracteriza de este modo la *aprehensión*, en tanto cumple el papel de problematizar, predomina lo procesual, se centra en la relación de lo posible (lo potencial) y cumple la función de reconstrucción especificadora de contenidos, en cuanto apropiación objetivizante.

Lo que conlleva que en la realidad se dé un proceso de *correspondencia*, como “proceso de estructuración de lo real (del fenómeno particular que interesa estudiar) sin restringirse a cortes de tiempo y espacio, ni tampoco al interior de un nivel dado de la realidad” (Zemelman, 2012a, p. 193).

Por eso, bajo esta perspectiva, la teoría y la explicación científica están condicionadas a esta lógica de razonamiento, la cual no se agota en este aspecto de la reconstrucción *de lo teórico*, pues igualmente es mediadora de lo *articulable* en la potenciación de lo posible. Por consiguiente, la teoría debe “reflejar esta potenciación de lo dado, lo que no es susceptible de alcanzarse por medio de modelos teóricos. Al contrario, hay que supeditar el modelo teórico a la cuestión de la viabilidad de lo potencial” (Zemelman, 2012a, p. 28).

Con fines de comprender este tipo de procesos, es importante señalar que el descubrimiento (aprehensión) de la realidad comienza con un problema social identificable en la situación definida por una temática. Es decir que en este caso la realidad como *totalidad* parte de lo *particular concreto* para ir ascendiendo a lo *abstracto* como reconstrucción teórica, en lo que se va construyendo el objeto. En esta medida, es entendible la realidad como objeto construido y, por ende, como *totalidad* no dada.

Esta construcción de la realidad como objeto cobra relevancia para el *corpus teórico*, en el que cabe distinguir dos niveles: el

epistémico y el teórico. En el primero de ellos, se encuentra el *concepto ordenador base o universal*, cuya función epistemológica es organizar las vinculaciones posibles con la articulación o la totalidad, y en el que se establecen los puntos de articulación a partir de universos de observación. Y en el segundo, se encuentran los *conceptos ordenadores cuyos campos de observación están mejor delimitados*, en los que se establecen puntos de conexión empírica, donde las referencias a la articulación se concretizan (Zemelman, 2009). Al aterrizar esta articulación hasta lo empírico, en el proceso de *aprehensión* se da la dinámica concreto-abstracto-concreto. De este modo, se parte de un problema-tema en *concreto* que se va configurando en objeto desde lo *abstracto* (corpus teórico) hasta quedar delimitado en articulaciones susceptibles de relacionarse con lo empírico-*concreto*.

Es de resaltar igualmente que aquellos conceptos que se encuentran en el nivel epistémico permiten que se pueda dar la articulación con lo potencial. En este sentido, la realidad como *totalidad* y el enfoque metodológico consisten en enriquecer la base para reconocer posibles opciones de teorización.

Ahora bien, es preciso señalar que estas posibles opciones de teorización se encuentran mediadas por *campos de observación*.

La lógica de la inclusión de niveles y de momentos se traduce, antes que en una teoría, en la construcción de campos de observación. Se obliga a reemplazar a lo dado como referente empírico por una exigencia de especificidad del contenido observado, basándose en las relaciones posibles entre los observables, según es exigido en el marco de articulaciones dinámica. El observable reviste una doble significación: de una parte, es el resultado de concebirlo, según la articulación, entre niveles y momentos, y de otra, son el conjunto de elementos para problematizar al tema inicial, en la medida que se le descompone en observables que correspondan a distintos niveles y a relaciones entre momentos diferentes. Por eso, el campo de observación es la base para la construcción teórica entendida como la reconstrucción del problema que sirvió de

punto de partida. El campo de observación como producto de esta articulación entre niveles (entendido como resultado de la lógica parte-todo) y de momentos (resultado de la lógica relativo-absoluto), consecuencia de pensar a la objetividad como una articulación dinámica, constituye el recorte en cuyo interior se resuelve la determinación del problema inicial a través de su reconstrucción dinámica (Zemelman, 2019, pp. 201-202).

El considerar los *campos de observación* como base para la construcción teórica implica que la realidad no se agota en una sola teoría, ya que estos, en la multiplicidad de articulaciones que pueden llegar a establecer, permiten, por tanto, la diversidad de opciones de teorizaciones sobre la realidad.

La investigación social y el sujeto como configurador de la realidad

Frente a la pregunta sobre la formación de los investigadores sociales, es pertinente tener en cuenta desde qué fundamentos o propuestas epistémicas es que se están formando y, por ende, desde qué perspectiva de “realidad” se familiarizan, pues el momento de abordarla depende en gran medida de la forma como se relacionen con ella desde el plano *metodológico, epistémico y ontológico*.

En esta dirección se ha venido trabajando. Sin embargo, es importante también resaltar el papel que el sujeto juega o debería jugar en la configuración de la realidad, y máxime en su condición como investigador social. Y en este aspecto, desde la perspectiva de Zemelman, cobra gran relevancia el proceder ético-político del sujeto, dado que por su concepción de la realidad implica que la investigación social se convierta igualmente en un asunto existencial, en donde el sujeto se vuelve sobre sí mismo, en el reconocimiento de su subjetividad en perspectiva de proyectar construcciones de realidades con resonancia social.

El sujeto como configurador de la realidad

En este marco, la realidad se concibe de forma compleja en un entramado de diversos niveles espaciotemporales en la intersección entre lo micro y lo macro, donde convergen lo dado y lo posible en constante movimiento. En el que lo *dado* es espacios y tiempos determinados y limitados, o lo que podríamos concebir como lo real de la realidad, en tanto lo posible está constituido por aquellos espacios y tiempos indeterminados que tienen una existencia virtual en la realidad y que se encuentran en potencia de ser reales en la realidad.

De este modo, se podría determinar que la realidad es un entramado complejo de conexiones espaciotemporales en el que se mueve el sujeto, y estas conexiones espaciotemporales van cobrando un sentido de lo real, de lo dado, en la medida que el sujeto las va configurando.

Y aquí la conciencia histórica como la propone Zemelman desde el punto de vista epistémico es permitir que el sujeto se haga cargo de la construcción de su propia realidad como posibilidad libertaria.

La aparición de esta conciencia histórica se manifiesta, en el plano gnoseológico, en una apertura hacia las situaciones históricas; lo que plantea que la captación de lo histórico-concreto se efectúe mediante un mecanismo que refleje las transformaciones de contenido derivadas de los cambios en los parámetros de análisis (Zemelman, 2012a, p. 46).

Por ende, el sujeto debe caer en la cuenta de su situación histórica, la cual debe objetivarla de forma gnoseológica o epistémica en términos de tener presente en qué momento y coyuntura –espaciotemporal– se desenvuelve su actuar o praxis, con la finalidad de aperturar o posibilitar transformaciones en la realidad como sujeto político. En donde lo político “no constituye un conocimiento en sí mismo, sino más bien una perspectiva de conocimiento que se

fundamenta en la idea de que toda realidad social es una construcción viable” (Zemelman, 2012a, p. 36).

Frente a todo lo anterior, se podría recapitular que la realidad es un entramado de relaciones en el marco de lo espaciotemporal de lo determinado (como proceso histórico) e indeterminado (como proceso político) de las que hacemos parte, y podemos construir y transformar como realidad en curso. De tal modo, esta va cobrando un sentido de lo dado (configurado) y de lo dándose (por configurarse desde el presente), en la medida que se va performando desde un ángulo epistémico. De suma importancia es ser conscientes de ello, para no tomar lo dado o lo *real* como la totalidad de la realidad, pues siempre habrá excedentes de la realidad, de lo indeterminado, en potencia de ser posibilidad, lo que se podría llamar también como *lo virtual* de la realidad. “Por ello, consideramos que el conocimiento da cuenta de lo real como espacio de re-actuación de los sujetos, en la medida en que permite delimitar márgenes de posibilidades para potenciar opciones de significados” (Zemelman, 2011, p. 27).

Ahora bien, en relación con esto, la investigación social debe contribuir en esta dirección. Y la propuesta de Hugo Zemelman va precisamente en dirección a recuperar en el sujeto la conciencia histórica, en el que a partir de la *praxis* pueda recoger sus vivencias, sentires, afectaciones y marcas de vida que le permitan generar conocimiento historizado, lo cual conlleva que el sujeto adquiera un mayor compromiso ético-político frente a la realidad de la que hace parte y que puede ayudar a configurar un mundo mejor o mundos posibles.

De tal modo que, dentro de un ejercicio investigativo, la realidad se va construyendo en lo real, en la medida que lo virtual se va configurando o estructurando a partir de categorías ordenadoras que dan lugar al objeto o campo de investigación, lo cual difiere de la investigación tradicional (positivista), en donde la realidad es sinónimo de lo real, lo existente *de facto* y de forma *per se*, en donde el objeto o campo de investigación está dado de antemano, y en el

que el sujeto solo realiza el papel de observador y verificador de la realidad bajo la luz de la teoría.

Desde el pensamiento de Zemelman, el papel del sujeto no es limitarse al proceso de explicación a través de la teoría, sino que, a través de esta, en un proceso de aprehensión, busca lograr la conciencia histórica como forma de problematizar y configurar la realidad en un ejercicio de razonamiento dialéctico.

El esfuerzo de la aprehensión no se restringe exclusivamente a transformar la realidad en objeto de explicación, sino que se busca además convertirla en contenidos de experiencia, lo cual significa incorporar en la problemática del conocimiento la dimensión de la conciencia (en particular de la conciencia histórica) (Zemelman, 2012b, p. 38).

Así que, en el trabajo investigativo crítico, en donde está presente el razonamiento dialéctico, el sujeto tiene la posibilidad desde lo virtual (excedente de la realidad) de ir configurando lo real mediante categorías ordenadoras, en las que la teoría se transforma en conceptos ordenadores cuya función es organizar campos de observación (Zemelman, 1994), y por ende, lo real en este caso depende de la dinámica configuradora del sujeto desde la teorización, es decir, del proceso de razonamiento dialéctico.

Frente a todo lo anterior, cabría entonces hablar de la realidad en dos escenarios distintos: como *totalidad* que puede ser abordada y comprendida desde un plano *ontológico* en el que existe como dimensión espaciotemporal constituida de partes y elementos (cosas existentes), y en la cual el sujeto se encuentra fuera de esta como observador y conocedor de la misma; o la realidad vista desde un plano *epistemológico*, como lo plantea Zemelman, donde la *totalidad* no radica en las cosas mismas, sino más bien que estas últimas están allí precisamente para ser articuladas como un todo. Y aquí el papel del sujeto no es el de un simple observador, sino el de un constructor de realidad e incluso de realidades en la medida que configura la(s) misma(s) de forma articulada y dialécticamente.

En donde lo dialéctico de la realidad se encuentra, más que en los procesos *de facto* que se dan entre las cosas existentes, en los procesos epistémicos de razonamiento y de articulación que realiza el sujeto.

El sujeto y la conciencia histórica

Como ya se ha mencionado, la realidad se mueve entre lo dado (real) y lo posible (virtual), por lo que el sujeto puede ser protagonista en la configuración de la realidad desde una postura epistémica, ética y política tanto de la realidad social (macro) de la que hace parte, como de su subjetividad (micro) bajo la mediación de sus vivencias y sentires con conciencia histórica.

Tener conciencia histórica implica ser conscientes de que cada uno es un sujeto historizado –inserto en un espacio y tiempo determinados–, que le ha posibilitado vivir sentires y experiencias que dan cuenta de su subjetividad como sujeto histórico y de la *realidad* de la que hace parte y puede llegar a transformar como sujeto político.

Y abordar la *realidad* desde la conciencia histórica es verla desde los diversos niveles que la constituyen y de su complejidad, lo que implica no hablar de una jerarquización, sino de lo sistemático, en donde todo está relacionado entre niveles y cobra sentido lo *micro* y lo *macro* y sus interrelaciones, y por tanto, en donde lo dado en uno de estos niveles resuena o se ve reflejado en el otro. En palabras de Zemelman (2019): “la realidad está constituida por una articulación entre diferentes planos temporales y espaciales, por lo que es imprescindible contar con un instrumento de análisis que, partiendo desde ese supuesto, permita reconstruir la realidad con toda su complejidad” (p. 252).

Ahora bien, como un intento de interpretar las ideas de Zemelman o atreviéndonos a formular algunas ideas sobre la base de su pensamiento, se diría que la subjetividad del sujeto podría ser

tomada a un nivel de lo *micro*, en tanto lo otro que constituye la realidad social funge como lo *macro*.

En donde la subjetividad del sujeto refleja, resuena o puede dar cuenta de lo *macrosocial*, como a su vez este último de lo *micro* de la subjetividad del sujeto, dado que juntos constituyen la complejidad y lo sistémico de la realidad, pues esta consiste precisamente en la articulación entre diferentes planos temporales y espaciales.

Igualmente, se podría hablar de diferentes planos micro y macro espaciotemporales que, dependiendo del ángulo de mirada o recorte de la realidad, podrían entrar en articulación. Por ejemplo, pueden entrar en relación el sujeto (desde su subjetividad) con su contexto e historicidad más cercana (familia, círculo de trabajo) haciendo alusión a un nivel *microsocial*, pero también en relación al contexto e historicidad más alejada (país, mundo) a un nivel de lo *macrosocial*.

Independientemente de este de este tipo de articulaciones, es el sujeto desde su subjetividad quien debe realizarlas en un intento por recortar la realidad que desea abordar como investigador social.

El ejercicio investigativo desde esta visión de la realidad implica un compromiso ético-político no solo por abordarla, sino también por transformarla, en la medida que de forma epistémica hay que irla entretejiendo y configurándola al potenciar la realidad excedente y virtual, que está ahí para posibilitar un mundo mejor.

Esto es posible siempre y cuando el *sujeto*, en este caso en el papel de investigador, más que pensar (desde lo teórico-explicativo) la realidad, lo haga desde el pensar crítico, es decir, desde la apertura de la conciencia histórica.

Esta conciencia, al expresar el movimiento interno del sujeto y orientarse hacia la construcción de espacios para ser sujeto erguido, convierte al conocimiento en una postura ética. Por ello hay que poner al descubierto los parámetros que mantienen al pensamiento prisionero de las determinaciones que sirven de marco

para un razonamiento ceñido a las exigencias de regularidades, el cual se manifiesta en un discurso donde el ser humano es un espectador. De ahí que el desafío deba ser poder romper con esta orientación legaliforme, predictiva, y en su lugar poner el acento en lo constitutivo desde lo potencial abierto a construcciones posibles (Zemelman, 2019, p. 32).

Este despertar de la conciencia implica una postura ética, en tanto que el sujeto tiene la responsabilidad moral de tomar la rienda de su propio destino, de comprometerse consigo mismo, en cuanto a cambiar lo que lo incomoda y lo que no le gusta, y por tanto de pensar que sí es posible construir un rumbo mejor. En consecuencia, que tenga la posibilidad de desmitificar la idea que el hombre está condenado a su destino y, por ende, a resignarse a los devenires que le trae cada día.

De esta manera, se pasa de una realidad estática a una realidad dinámica donde el sujeto es protagonista y constructor de la misma. En este sentido, el rol del investigador social debe abordar la realidad desde la conciencia histórica y crítica, por ende, desde el pensamiento categorial y el razonamiento epistémico, a través de lo cual pueda configurarla en el marco de las diversas redes de articulaciones y campos de observación que puede llegar a construir.

Finalmente, en cuanto a la postura crítica propuesta por Hugo Zemelman, se concibe la realidad como algo inacabado, en tanto siempre es posible en ella una construcción nunca antes dada, es decir, abierta a la incompletud en un proceso de apertura y cierre mediado por el sujeto, en el que este, a partir de la teorización, hace recortes de la realidad con el fin de crear objetos y campos de problematización, lo que implica un cierre, pero no absoluto, pues este tipo de teorización a nivel epistémico permite un razonamiento dialéctico que posibilita diversos niveles de articulación a nivel categorial y, por ende, de apertura en cuanto ampliación de horizontes de la realidad como totalidad.

Además, es concebida en un movimiento de múltiples direcciones a diferentes niveles y dimensiones del espacio y el tiempo que no se agota como recorte de realidad, pues sigue fluyendo como algo indeterminado en espera de seguir siendo potencializada en el acto de ser conocida.

Por eso, el acto de conocer se acompaña de un acto de conciencia sobre el movimiento. Cuando entendemos la realidad de esta manera es imperativo hacer la distinción entre devenir y potenciación. El devenir señala la necesidad del movimiento en los objetos que se construyen, obliga a tomar en cuenta tanto lo que ha devenido como el mismo devenir-deviniendo. Por otra parte, la potenciación reconoce su fundamento en la realidad, pero orientado no al producto del movimiento sino a su dinámica constitutiva. En este ámbito se puede reconocer la intervención del sujeto desde su capacidad de actuación, que es parte de esta dinámica (Zemelman, 2019, p. 165).

De este modo, esta perspectiva crítica de la “realidad” donde el sujeto es parte activa en la construcción de la misma se aleja de la mirada positivista (donde el sujeto es un simple espectador y observador), en la medida que se aproxima a las perspectivas hermenéutica y crítico social, al colocar al sujeto como protagonista y centro de la realidad social. Sin embargo, a diferencia de estas, va un paso más allá al postular que no solo desde el sujeto se puede conocer la realidad en el mismo proceso de su construcción, sino también de ser consciente de su historicidad, en cuanto a la indeterminación de lo social por el movimiento de la realidad, de la que se exige, por tanto, concebirla entre lo dado-dándose.

La formación de la investigación social desde Zemelman

Todo lo dicho anteriormente es importante, pero la cuestión radica en que estos postulados epistémicos, al no ser conocidos y

asumidos por muchos investigadores sociales, caerán en la trampa de creer que la realidad es estática y por tanto fácilmente reducida a una teoría, lo que implica enfrentarse al problema del desajuste o desfase entre los *córpura teóricos* y la *realidad social*, dado que esta última, en verdad, desborda al *corpus teórico*, pues se encuentra en movimiento.

La realidad que enfrentamos, la realidad socio-histórica, tiene múltiples significados. No es una realidad clara, inequívoca, con una significación cristalina y a la que se le pueda abordar sencillamente construyendo teorías. No es así por diversas razones, las cuales forman parte del debate que hoy día se da en el ámbito académico sobre el problema que afecta a las ciencias sociales, y que resumiría en una idea: el desfase entre los *córpura teóricos* y la realidad. La idea del desfase es clave, ya que alude a los conceptos que a veces utilizamos creyendo que tienen un significado claro pero que no lo tienen. Esto plantea la necesidad de una constante resignificación que, aun siendo un trabajo complejo, es una tarea central de las ciencias sociales que tiene que ver con la construcción del conocimiento. Dicho de otra manera, tema central del proceso de investigación y, por lo tanto, de la metodología. La necesidad de resignificar surge precisamente por el desajuste entre teoría y realidad. Pero, ¿por qué el desajuste? El ritmo de la realidad no es el de la construcción conceptual, los conceptos se construyen a un ritmo más lento que los cambios que se dan en la realidad externa al sujeto, por eso constantemente se está generando un desajuste. Dicho así parece como un problema menor, pero, en verdad, tiene consecuencias profundas, porque en la medida en que no resolvemos este problema podemos construir el discurso y enunciados o manejar ideas que, pudiendo tener una significación en términos de la bibliografía o, para decirlo de una manera más amplia, en el marco del conocimiento acumulado, no tenga necesariamente un significado real para el momento en que construimos. En el ámbito de las universidades de América Latina, lo dicho es un tema que debería ser discutido pero que desafortunadamente no es abordado. Se constata de manera clara en las políticas de formación de los

científicos sociales en América Latina: no hay preocupación por el tópico, o bien, se cree que es exclusivo de los filósofos de la ciencia, de los lógicos, y no de quien quiere construir un conocimiento sin necesidad de incursionar en las problemáticas de la filosofía de la ciencia o de la lógica. Al no tomar en cuenta esta dificultad en la formación de los científicos sociales, corremos el riesgo de que ellos estén pensando ficticiamente, es decir, que –aun cuando existan excepciones– estén pensando sobre realidades inventadas (Zemelman, 2019, pp. 7-8).

Frente a todo lo anterior, se podría inferir que en los centros universitarios donde los investigadores sociales recibieron su formación no lo hicieron bajo los postulados del pensar epistémico o crítico, sino más bien bajo la mirada positivista de la realidad.

Y ahí surge un desafío para la formación de los investigadores y para el desarrollo de las ciencias sociales. Por ello, la preocupación y el interés del maestro Zemelman por crear un instituto o centro de pensamiento como el IPECAL (Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina), desde el cual formar generaciones de investigadores sociales con pensamiento crítico, capaces de problematizar la realidad y el mismo pensamiento desde el cual esta es leída.

El IPECAL, una apuesta formativa para los investigadores sociales: entre el pensamiento crítico de Zemelman y la didáctica no parametral

No es coincidencia que la *didáctica no parametral* propuesta por Estela Quintar esté en consonancia con la perspectiva crítica de Hugo Zemelman, toda vez que ambos pensadores trabajaron de forma conjunta durante mucho tiempo (desde el IPECAL) alrededor de cómo, a partir de la educación y la investigación social, ayudar a construir un mundo mejor –en especial, una Latinoamérica más justa y libre–.

Así pues, Zemelman realiza sus aportes más enfocados al campo de la epistemología y Estela, desde la educación con un discurso más aterrizado y puesto en práctica a través de dispositivos

didácticos y metodológicos, entre ellos, los *círculos de reflexión* y la *didactobiografía*. Este último es un dispositivo que posibilita no solo develar la subjetividad del sujeto a través de sus experiencias de vida, entre las cuales unas van haciendo huella indeleble en el alma de cada sujeto (marcas y afectaciones), sino también en cierto modo habilita develar la subjetividad de lo social, en el que igualmente subyacen en este caso síntomas y fenómenos sociales.

La *didactobiografía*, a pesar de posibilitar un reencuentro, redescubrimiento del sujeto consigo mismo, es igualmente un encuentro con el otro, dado que las experiencias personales pueden ser en alguna medida el reflejo de la de otros.

En tal sentido, cobra valor el transitar con el otro, pues permite a los sujetos reconocerse en el otro –a través de experiencias compartidas– como sujeto social, pero también reencontrarse consigo mismo en la emergencia de aquellas experiencias vitales, reconocidas como marcas y afectaciones que han surcado la esencia y el existir del sujeto. Estas tienen que ser develadas en el caminar o coexistir con el otro a partir de la pregunta sentida (que permita redescubrir al otro) y la escucha categorial (de sí mismo y para con los demás) desde espacios como los *círculos de reflexión*, donde la exigencia de razonamiento se activa y se visibiliza en la capacidad de problematizar-se sobre sí mismo, sobre el otro y la realidad social. Esto a partir de la pregunta problematizadora, que tiene como pretensión poner en tensión al sujeto con su subjetividad y crearle conciencia crítica, desde la cual sea capaz de dar cuenta y de construir problemas de la realidad concreta como sujeto histórico individual y colectivo (Quintar, citada en Salcedo, 2009).

Los *círculos de reflexión* son espacios de reflexión y de confianza, en la medida que en ese encuentro con el otro debe existir un cuidado mutuo, pues mostrarse ante el otro con la *didactobiografía* es develar el alma y, ante cualquiera no se hace esto.

La *didactobiografía*, entonces, dentro del espacio del *círculo de reflexión* se convierte en un dispositivo metodológico y didáctico en la problematización sobre sí mismo y sobre la realidad social,

pues problematizar desde la subjetividad (nivel micro de la realidad) abre al mismo tiempo la posibilidad de problematizar la subjetividad social (nivel macro de la realidad).

De este modo, trabajar con estos dispositivos es activar el pensamiento epistémico y crítico en los investigadores sociales en formación, al movilizar en ellos sus vivencias y experiencias indelebles como son las *marcas vitales* (sentires y temores) y las *afectaciones*. Ello posibilita que sus afectaciones y marcas se conviertan en un punto de inflexión para problematizar la realidad y como horizonte que le permita desde lo político seguir construyendo esta misma del presente potencial en la trama de los *procesos históricos*.

Es por ello que, bajo esta perspectiva, construir un campo problemático implica partir de lo que mueve al sujeto (marcas y afectaciones) no solo para abordar la realidad, sino también para posicionarse ante a ella, en la medida que su interés rebasa lo epistémico, en tanto que toma una colocación ético-política en términos de que siente la necesidad por cambiar la realidad social, ya que a medida que lo va haciendo igualmente va transformando su subjetividad y comprensión de sí mismo, lo que constituye no solo una investigación de lo social, sino también de tipo existencial, pues de lo que se trata también es de problematizar el papel que ocupa dentro de los *procesos históricos* en cuanto su finitud como sujeto.

El sujeto desde esta perspectiva también se encuentra inmerso en la construcción de campos problemáticos por medio de los cuales pueda establecer puentes entre su mundo subjetivo (con sus marcas y afectaciones estructurales) y el mundo social, y con los fenómenos y síntomas sociales en un proceso de *resemantización*. En este intento es que el investigador debe atreverse a nombrar la realidad para dar cuenta de lo dado, pero fundamentalmente para darle cabida a lo virtual, a lo posible, desde lo cual se trasciende lo conocido con la intención de que el sujeto adquiera una colocación y una consciencia historizada en torno a lo que está por conocerse de ese excedente de la realidad, que en potencia de ser

posibilitará nuevos cambios y transformaciones tanto a nivel del mundo social como en el mundo subjetivo-personal-existencial del sujeto.

De igual modo, las marcas y afectaciones, luego de ser conocidas por el sujeto y de un proceso didactobiográfico dentro del *círculo de reflexión*, a través de la pregunta y la escucha categorial en conjunto con otros de entera confianza –en razón de esto, susceptible de ser nombrado también como *círculo de confianza*–, deben traslucirse en categorías y conceptos que permitan estructurar el campo problemático, en términos de nombrar la realidad de otro modo y de permitir la apertura de nuevas comprensiones de la realidad y posibilidades de ser.

De este modo, las categorías deben posibilitar la articulación de estos elementos desde la dialéctica del razonamiento. “En el pensamiento dialéctico la relación entre objetos más allá de que tenga lugar o no la transformación de un objeto en otro, constituye una realidad en sí, pues los objetos son partes de una articulación” (Zemelman, 2019, p. 189). Así pues, las categorías deben implicar la relación entre objetos, entendiéndose estos como organización de contenidos teorizados, los cuales están delimitados por los cortes de realidad en la historicidad. Entendiéndose esta última como

la apropiación de lo no dado en lo dado de la realidad, a una apropiación de contenidos posibles que puede llevarse a cabo desde diferentes ángulos, obliga a un rescate del *pensamiento categorial* traspasando los *límites del pensar teórico*. Es por eso que la historicidad exige la ruptura de los marcos parametrales, al considerar la posibilidad de transformación de los contenidos conformados en su interior; en este sentido, la historicidad es la *necesidad de lo indeterminado*, en tanto exigencia de nuevos parámetros (Zemelman, 1996, p. 48, citado en Larry, 2007).

Es así que la dialéctica como forma de razonamiento y como metodología de construcción de la realidad va muy ligada con la *totalidad* en términos que “es la forma de entendimiento adecuada a la

exigencia epistemológica de transformar lo aparente en realidad, lo cual consiste en la transformación de los conceptos mediante los que percibimos y relacionamos intuitivamente con la realidad” (Zemelman, 2019, p. 193).

Finalmente, es importante señalar que este abordaje de la realidad desde la postura epistémica de Zemelman y los dispositivos didácticos y metodológicos de *la didáctica no parametral* de Quintar no solo deben ser conocidos y aprendidos, sino también vivenciados y sentidos en el proceso formativo como investigadores sociales, lo cual es lo que se ha logrado construir y proyectar dentro del IPECAL como centro académico y de investigación que apuesta a una formación ético-política de sujetos con conciencia histórica y pensamiento crítico, comprometidos con la comprensión y la transformación de un mundo mejor.

Conclusiones

Cuando nos enfrentamos a la “realidad” como investigadores, nos preguntamos acerca de lo que hay en ella, ya sea desde lo natural y/o lo social, no solo con el propósito de conocer, sino de poner en práctica ese conocimiento.

En el ejercicio investigativo, es importante hacer uso de herramientas teóricas y metodológicas para el abordaje de la “realidad”, sin las cuales difícilmente podríamos abordarla científicamente, pues hay otras formas de abordaje (como son los saberes populares) que prescinden de estas herramientas.

El abordaje de la “realidad” desde la ciencia, con todo lo que implica sus prácticas discursivas y dispositivos de poder (Foucault, 1980), en donde se encuentra la misma academia, desde la cual se replican el uso de herramientas teóricas y metodológicas (cuando se forman investigadores) y se legitiman socialmente (al mencionarse que, sin estas herramientas, no es posible verdaderamente

el abordaje de la “realidad”), es lo que despierta la interrogante: ¿cómo es que se están formando los investigadores sociales?

Frente a este, es pertinente tener presente que dentro del mismo campo de la ciencia –en este caso de lo social– existen diferentes paradigmas y fundamentos epistémicos que sustentan el quehacer científico desde lo teórico y metodológico, y que igualmente no todo lo que se entiende por academia como institución superior formadora de investigadores se inscribe del mismo modo en estos paradigmas, cada uno de los cuales tiene una forma particular de concebir la ciencia y el papel que ella cumple o debería cumplir en la sociedad. De este modo, de acuerdo al paradigma en que se inscriba la institución académica, va a depender en gran medida la formación de los investigadores sociales.

Es importante resaltar también que, independiente del paradigma desde el cual se ha formado el investigador social, este no solo cuenta con un soporte teórico y metodológico para el abordaje de la “realidad”, sino también tras de sí con una visión de cómo concebirla o entenderla, lo que implica a su vez una forma particular de confrontarla.

Por consiguiente, ante la pregunta sobre la formación de los investigadores sociales, es ineludible responder a la cuestión sobre qué tipo de “realidad” es la que enfrentan los investigadores sociales.

Una de las tradiciones que ha fundamentado el actuar y posicionamiento de los investigadores ante la realidad ha sido el positivismo, en la cual esta es concebida como algo independiente del sujeto investigador y en la que fuera de este se encuentran hechos susceptibles de ser explicados mediante leyes generales que subyacen dentro de estos mismos, en una relación de causa y efecto.

Bajo estos postulados es que se fundamenta la investigación en el campo de las ciencias naturales e igualmente de las ciencias sociales de finales del siglo XIX, a partir de los fundamentos sociológicos de Comte y Durkheim, al considerar la realidad social como hechos existentes independientes del sujeto.

Desde esta perspectiva, en términos epistemológicos el sujeto llega a conocer y explicar el objeto investigado a partir de métodos capaces de registrar fielmente los datos de la realidad, generalizables en leyes bajo los principios de la causalidad. De este modo, la validez de las teorías y su objetividad son posibles gracias al distanciamiento subjetivo y valorativo (axiológico) del sujeto en el mismo acto del conocer e investigar, pues la verdad subyace en la realidad y no en el sujeto. Por tanto, este último debe comprobarla y verificarla en la misma realidad.

Ahora bien, existen otras vertientes como la hermenéutica, que denotan una realidad en el que el sujeto, al estar inmerso dentro de ella, hace parte de la construcción de la misma. Es así que, en cuanto a su teorización, ya es de por sí hermenéutica, en la medida que está cargada de interpretación, subjetivación y prejuicios (de juicios previos inconscientes y conscientes) del sujeto que la elabora.

De este modo, entre la teorización de la realidad y la realidad como tal, se respira y transpira hermenéutica: interpretación, mediada por el sujeto que a su vez es mera interpretación, pues son en esencia intencionalidades y sentidos que configuran su forma de abordar y de estar en el mundo (Heidegger, 2009).

A lo sumo, desde esta perspectiva existe un hilo tan delgado entre el sujeto, la realidad y la teorización que difícilmente se podría hablar de una objetividad en términos positivistas, en búsqueda de una verdad *per se*, es decir, independiente del sujeto.

Otra vertiente desde el campo de la investigación social es la sociocrítica, que hunde sus raíces en la escuela de Frankfurt y tiene como postulado conocer y comprender la realidad como *praxis*, en donde el conocimiento de esta misma está mediado por la relación dialéctica entre la teoría y la práctica, en un proceso reflexivo en el que se encuentra inmerso el sujeto con el fin de transformar la realidad en pro de su emancipación.

De este modo, estas dos últimas perspectivas, hermenéutica y sociocrítica, distan de la perspectiva positivista desde el ángulo *ontológico* al no considerar la realidad como algo *per se* independiente

del sujeto, sino por el contrario piensan que este es parte y constructor de la misma, en una relación dialéctica en donde a su vez es afectado por ella.

Asimismo, se alejan desde el ángulo *epistemológico* al no considerar que la realidad sea un campo u objeto de estudio susceptible de ser investigado de forma objetiva y traducible en teorías, expuestas a la verificación y a la comprobación de las leyes, y en categorías que la constituyen, sino más bien que esta teorización esta mediada por el sujeto que es parte de la realidad y, por ende, en vez de explicarla, la está interpretando desde su propia subjetividad, valores y prejuicios (que trae consigo de forma consciente e inconsciente, a partir del contexto en que se mueve como sujeto social). Y en esta misma dirección, el sujeto, al ser parte de la realidad social, es capaz de transformarla.

Ahora bien, Zemelman, retomando estas ideas de las vertientes de la hermenéutica y de lo sociocrítico, propone su perspectiva *crítica*, planteando una visión de realidad historizada, en el que se imbrican elementos abiertos, inacabados e indeterminados en el movimiento de lo dado y lo dándose. Aquí, el sujeto cobra protagonismo en un proceso activo de construcción socio-subjetivo y creador de realidades posibles. Así que el acto de investigación se convierte en una episteme de la conciencia y del conocer, que implica a su vez el sentir y un compromiso epistémico, ético y político frente a la realidad de la que es parte y al mismo tiempo artificio de nuevas posibilidades en el devenir histórico. Pues no existe una realidad por fuera del elemento histórico y que no tenga como protagonista al sujeto, que en esencia es histórico y en permanente construcción.

Bibliografía

Dilthey, Wilhelm (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michael (1980). *El orden del discurso*. Madrid: Cuadernos Marginales.

Guba, Egon y Lincoln, Yvonna (1994). Competing Paradigms in Qualitative Research. En Norman Denzin e Yvonna Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research*. California: Sage.

Habermas, Jürgen (1982). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.

Heidegger, Martin (2009). *El ser y el tiempo*. México D. F.: Fondo de cultura económica.

Mardones, José María y Ursua, Nicanor (2003). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. México D. F.: Ediciones Coyoacán.

Salcedo, Javier (2009). Pedagogía de la potencia y didáctica no parametral. Entrevista con Estela Quintar. *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, 31(1),119-133. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=457545096006>

Zemelman, Hugo (1994). Racionalidad y ciencias sociales. *Ánthropos*, (45), 5-23. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=98>

Zemelman, Hugo (2009). *Uso crítico de la teoría: en torno a las funciones analíticas de la totalidad I*. México D. F.: El Colegio de México.

Zemelman, Hugo (2011). *Los horizontes de la razón. III. El orden del movimiento*. Barcelona: Ánthropos/Manizales: Universidad de Manizales.

Zemelman, Hugo (2012a). *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente*. Barcelona: Ánthropos.

Zemelman, Hugo (2012b). *Los horizontes de la razón. II. Historia y necesidad de utopía*. Barcelona: Ánthropos.

Zemelman, Hugo (2019). *Epistemología de la conciencia histórica. Aspectos básicos* (2ª ed.). Ciudad de México: IPECAL.

La descolonización necesaria en la mirada de Hugo Zemelman

Antonio José Pérez Alonso

["Utopía" es] un concepto que no apunta a realidades, ni menos a realidades medibles o tangibles, sino a sentidos posibles.

(Zemelman, 1998).

Introducción

El proceso de descolonización política, económica, social y cultural en la América Meridional ha sido a lo largo de los últimos doscientos años un devenir de acontecimientos que han reconfigurado la historia de un continente que siempre se ha caracterizado por lo indómito, lo rebelde y lo original, pero que a pesar de ello no ha encontrado el camino para deslastrarse definitivamente de la imposición de modelos foráneos y de la dimensión del *epistemocentrismo*¹ que ha marcado durante cinco siglos la forma de conducir

¹ El epistemocentrismo presupone una visión del mundo en la que las y los estudiantes se asumen como parte de una cultura universal, que desterró de los libros de historia todo indicio de que los pueblos originarios de América, África, Asia u Oceanía pudieran tener y producir conocimientos válidos y universales (Solano, 2015, p. 121).

sus destinos y que quizás no ha permitido construir nuevos caminos hacia una definitiva independencia.

En este trajinar histórico ha quedado demostrado que el hecho de labrar un futuro propio no puede hacerse desde la base de conceptos de origen extranjeros o extranjerizados y mucho menos desde la visión de hombres y mujeres formados con pensamientos colonizados y entrampados por lo foráneo, que miren con admiración al Norte, al Este o al Oeste, cuando nuestros destinos se encuentran indefectiblemente en una sola dirección: el Sur.

Es por ello que en el transcurrir de las últimas tres centurias ha emergido un grupo de insignes representantes del pensamiento *nuestroamericano*, entre quienes destacan el venezolano Simón Rodríguez, el cubano José Martí, el peruano José Carlos Mariátegui y, más recientemente, el brasileño Paulo Freire, el uruguayo Eduardo Galeano o el chileno Hugo Zemelman, hombres prolijos que alzaron su voz contra las nuevas formas de colonialismo cultural, dejando para las generaciones presentes y futuras un legado de incalculable valor para la lucha por la descolonización de los pueblos del mundo.

Es precisamente en la postura ideológica y del arduo trabajo de investigación que durante más de cuatro décadas desarrolló el sociólogo y epistemólogo Hugo Zemelman que se fundamentará el cuerpo de este ensayo, como un aporte a la construcción de un pensamiento descolonizador, muy necesario en los tiempos de transformación que atraviesa la América al Sur del Río Bravo y lo pueblos libres del mundo.

De la lucha de clases a la Sociedad 5.0

Desde que el ser humano se posicionó a la cabeza de la escala evolutiva, ha buscado la supervivencia mediante el desarrollo individual de sus capacidades como integrante de un grupo o sociedad en todas las épocas de la historia, lo que se ha traducido en un

constante proceso de superación colectiva para alcanzar el desarrollo y la evolución de la humanidad.

Por supuesto, es necesario señalar que este proceso de evolución y desarrollo ha venido acompañado también de un concepto que ha sido tan constante en la historia como el mismo surgimiento de las primeras sociedades políticamente organizadas en la antigüedad y que no es otro que el de la lucha de clases.

En tal sentido, Nicolás Maquiavelo (s.f.) en sus postulados afirmaba:

Sostengo que quienes censuran los conflictos entre la nobleza y el pueblo, condenan lo que fue la primera causa de la libertad de Roma, teniendo en cuenta tumultos y desórdenes ocurridos, que los buenos resultados que produjeron, y sin considerar que en toda república hay dos partidos, el de los nobles y el del pueblo. Todas las leyes que se hacen en favor de la libertad nacen del desacuerdo entre estos dos partidos, y fácilmente se verá que así sucedió en Roma (p. 16)

Posteriormente, este “conflicto” entre nobles y plebeyos comenzó a entenderse como lucha entre clases sociales, las cuales estaban directamente relacionadas con las relaciones de propiedad. En razón de esto, Rousseau (1923) argumentó: “El primer hombre a quien, cercando un terreno, se le ocurrió decir: ¡Esto es mío! y halló gentes bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la Sociedad Civil” (p. 30).

Años más tarde, el concepto de la lucha de clases fue ampliamente estudiado por los alemanes Karl Marx y Friedrich Engels, quienes lo introdujeron en su célebre obra conocida como el *Manifiesto del Partido Comunista*, publicado en Londres en 1848, en el cual establecieron que

[l]a historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una

lucha constante, velada unas veces y otras, franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna (s.f., p. 30).

En este entendido, es importante señalar que esta lucha de clases ha marcado distancia en la forma de vida de los hombres en la sociedad moderna y por ende en la distribución de los beneficios propios del proceso de desarrollo y evolución de la humanidad, en donde también ha tenido una fuerte influencia la denominada teoría del poder.

En tal sentido, el filósofo y escritor francés Michel Foucault considera que el poder no es un fenómeno que emane desde un centro o, más ampliamente, que sugiera una jerarquía ni una verticalidad en su existencia y manifestación. El autor, en contradicción con la postura de los alemanes Marx y Engels, suprime la noción del poder dirigido a una clase, un grupo o un Estado como únicos detentores del poder y como el centro de su análisis, para dar paso a una concepción más amplia en la cual quedan incluidas las muy variadas y heterogéneas relaciones sociales, sea cual sea su nivel de manifestación y su alcance.

Según Foucault (1975), lo que se hace con los cuerpos mediante las técnicas disciplinarias es aplicar “métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de las fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad” (p. 126). Luego, con los mecanismos de control, se garantiza la sujeción de la población o del colectivo a las conductas y cuerpos que el poder necesita para sus fines de manera individual y colectiva. Esta articulación de disciplinas y mecanismos dio lugar en el siglo XIX al surgimiento de los conceptos de la anatomopolítica y la biopolítica.

De acuerdo con Foucault (1979), el biopoder tiene como objetivo administrar y controlar a las personas. Este biopoder tiene dos componentes, uno dirigido al control de las personas de forma

individual, al que denomina anatomopolítica, y otro que está dirigido a las poblaciones en su conjunto, que es la biopolítica.

La arqueología de la biopolítica se presenta como la evolución de estos comportamientos humanos en el tiempo, en donde las fuerzas de trabajo de los individuos son controladas para ser optimizadas colectivamente, sin dejar de maximizar las fuerzas de trabajo individualmente.

Esta manera de ejercer el poder, que se da tanto en las relaciones de poder individuales como en lo colectivo, se favorece con las técnicas disciplinarias utilizadas en la anatomopolítica, pero además crea y desarrolla técnicas no disciplinarias o mecanismos que parecen no ser impositivos, sino casi voluntarios. Estos últimos persiguen el mismo fin de los primeros. Son mecanismos ingeniosos que encaminan la voluntad del hombre a ver como buenos y necesarios ciertos comportamientos o acciones y los termina realizando sin ser obligado directamente por nadie ni por nada.

Estos mecanismos pondrán en consideración a los seres humanos como especie, como seres vivientes, y su medio de existencia se examinará con la mirada de problemas colectivos cómo, por ejemplo, los climáticos, los humanitarios, los económicos y todos aquellos que la ciencia ponga en discusión y en función de la verdad.

Además, es necesario remarcar, en relación a los importantes avances del ser humano y el control que las clases dominantes ejercen sobre los menos poderosos, la relevancia de las tecnologías de la información y la comunicación, que desde su apogeo en el siglo XX se han caracterizado por el empuje del conglomerado mundial al establecimiento de la denominada sociedad de la información.²

² Se entiende por sociedad de la información al movimiento que surge por la preeminencia de las nuevas tecnologías de la información en todas las esferas. Los orígenes del concepto de sociedad de la información se remontan a la década de los años sesenta cuando comenzó a observarse que la sociedad industrial empezaba a evolucionar hacia un nuevo modelo, en el que el control y la optimización de los procesos industriales es reemplazado por el procesamiento y manejo de la información.

El hombre venía de la sociedad industrial³ cumpliendo roles específicos propios del modo de producción capitalista, en donde el trabajo era visto como un deber social y coercitivo que debía (en teoría) retribuir beneficios a la clase trabajadora –concepto ampliamente debatido desde la óptica socialista– y era sintetizado en un sistemático proceso de explotación de la clase proletaria, o en palabras del padre del socialismo científico, Karl Marx, se producía “la explotación del hombre por el hombre”.

Posteriormente, comenzó un proceso de transformación pasando de ser un *homo faber*⁴ de la era industrial a lo que el filósofo e historiador de medios de comunicación español Román Gubern⁵ denominó el *homo informaticus*.⁶ Según lo explica en su ensayo *El simio informatizado* (1987), el gran conglomerado de la raza humana está destinado a la marginalización, producto de la condición excluyente que en la mayoría de los casos establecen las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. En tal sentido, el escritor español refiere que:

La civilización tecnológica de acuñación yanqui-nipona de finales de siglo impone, de modo cada vez más imperativo, la reconversión

³ Se conoce como sociedad industrial a la que surgió a mediados del siglo XVIII como consecuencia de la Revolución Industrial iniciada en Inglaterra y que luego se extendió por Europa para alcanzar en relativo corto plazo al resto del mundo.

⁴ *Homo faber* es una locución latina que significa “el hombre que hace o fabrica”.

⁵ Román Gubern (Barcelona, 1934) es un crítico y guionista cinematográfico español, referente en el mundo académico de habla hispana en teoría de la imagen. Ha publicado textos pioneros en materias como el cine, la televisión y el cómic. Autor de cerca de cincuenta libros y de más de doscientos artículos académicos, y colaborador en un centenar de obras colectivas más. Su figura se caracteriza por una formación y trayectoria multidisciplinar, que abarca la historia, el derecho, las teorías de la comunicación, la estética, la etología y la filosofía.

⁶ Román Gubern, en su libro *El eros electrónico*, nos habla del *homo informaticus*, intentando describir los efectos emocionales del impacto de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Gubern distingue entre el hombre moderno y su antepasado cazador, física y culturalmente. Explica que el cuerpo del hombre empieza a tener dificultades funcionales en relación con las exigencias de su entorno y cerciora que las tecnologías de la comunicación y la información están modificando nuestras vidas.

del *homo faber* de la era industrial en el nuevo *homo informaticus*, so pena de degradar a quien no dé tal salto a la categoría de arcaico, obsoleto e inútil socialmente. Al nuevo *homo informaticus* se le exigen no sólo unas nuevas habilidades (el *know-how*), sino, además, una nueva conciencia. Esta presión puede conducir a dos consecuencias negativas: a aumentar la fosa o desnivel de información y de poder entre los ciudadanos de status socioeconómico alto –capaces de telematizar sus empresas y sus hogares– y los ciudadanos pobres pre informáticos, que suelen padecer además por similares razones una discriminadora marginación *massmediática*, pues carecen de magnetoscopio, cablevisión, antena parabólica, etc. (s.f., p. 184).

Es por ello que, en los albores del presente siglo, cuando apenas comenzábamos a familiarizarnos con los avances tecnológicos de la información y la comunicación, todo ello en el campo de las redes 1G (teléfonos celulares con los que solo se podía hablar) y 2G (la que incorporó la mensajería SMS), llegó el 3G y con él se abrieron las puertas al mundo de los datos. Seguidamente, en la segunda década del nuevo milenio apareció su sucesor: el 4G, comenzó a causar furor con su denominada banda ancha móvil y las tiendas de “App” se volvieron progresivamente más importantes, ampliando exponencialmente los servicios que ofrecían a los cada vez más ávidos usuarios de la tecnología. Pero a partir del año 2020, que vino cargado de múltiples expectativas en todas las áreas de la ciencia, la tecnología y la innovación, se espera que el 5G⁷ (que llegó a los mercados a finales de 2018) vaya generando un crecimiento exponencial de dispositivos conectados con otros dispositivos, dando paso a la denominada era del Internet de las cosas.⁸

⁷ Las redes 5G son una nueva tecnología inalámbrica para la transmisión de datos entre dispositivos como *smartphones* u otro tipo de aparatos con conexión a internet. Promete proporcionar mayores velocidades y prestaciones que el actual LTE-4G (Pódcast Industria 4.0, 2019).

⁸ El *Internet of Things*, *Internet de las cosas* o *IoT* es un concepto que se refiere a la interconexión digital de los objetos cotidianos con Internet, convirtiéndose así en *objetos inteligentes*. El término fue acuñado en 1999 por Kevin Ashton, un investigador

Pero también es importante señalar que las redes 5G no solo hacen referencia a teléfonos inteligentes más rápidos o con mayor capacidad de procesamiento de datos. El ideal de esta nueva tendencia tecnológica apunta a afectar a largo plazo todo en nuestras vidas, desde el desarrollo de automóviles autónomos hasta la creación de robots capaces de practicar complejas cirugías médicas de forma remota. Esto incluirá también todos los aparatos conectados a Internet que se hacen cada vez más necesarios para quienes tienen o quieren desarrollar sus vidas sin salir de casa, como cámaras que permiten monitorear la entrega de paquetes, refrigeradores inteligentes que dan una alerta cuando quedan pocas verduras para la ensalada o termostatos con conexión *wifi* que se ajustan a nuestros horarios para climatizar todos los ambientes.

Esta nueva tendencia de las tecnologías de información y comunicación tiene entre sus bondades las siguientes características:

- Una tasa de datos de hasta 10Gbps - > de 10 a 100 veces mejor que las redes 4G y 4.5G.
- Latencia de un milisegundo.
- Una banda ancha mil veces más rápida por unidad de área.
- Hasta cien dispositivos más conectados por unidad de área (en comparación con las redes 4G LTE).
- Disponibilidad del 99,99 %.
- Cobertura del 100 %.
- Reducción del 90 % en el consumo de energía de la red.
- Hasta diez años de duración de la batería en los dispositivos IoT de baja potencia.

del *Massachusetts Institute of Technology*, mientras él y sus compañeros realizaban estudios en el campo de la identificación por radiofrecuencia y tecnologías de sensores (Muñoz de Frutos, 2017).

Estas son solo algunas de las capacidades que ofrecen las nuevas redes 5G que, desde su lanzamiento en 2018, han venido generando un amplio debate en los ambientes tecnológicos, en donde se confrontan constantemente las opiniones sobre sus ventajas y desventajas para la vida en el planeta y la supervivencia de la especie humana.

Con la llegada de las redes 5G, las denominadas sociedades de información (SI) y sociedades del conocimiento (SC) han venido apuntando hacia la evolución de estos conceptos para dar paso a la Sociedad 5.0. Tal es el caso de Japón, nación que en los últimos años ha venido desarrollando este concepto para resolver sus propios problemas (envejecimiento, natalidad y competitividad), aprovechando los avances tecnológicos para construir un país y un mundo mejor a través de su implementación. Por impulso del gobierno y de la federación empresarial Keidanren, a través del financiamiento –ya que el gobierno nipón carece de organización y de presupuesto–, se alimentan muchas iniciativas como la próxima “Estrategia de Inteligencia Artificial” y la iniciativa de “Industrias Conectadas”, fomentada por el Ministerio de Economía, Comercio e Industria.

En este sentido, Japón apuntala esta iniciativa con el fin de que se convierta en un aporte al mundo, así como también de que favorezca el cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo Sostenible de la Agenda 2030.

Una definición de Sociedad 5.0 señala que es “[u]na sociedad centrada en lo humano que equilibra el progreso económico con la resolución de problemas sociales mediante un sistema que integra de forma avanzada el ciberespacio y el espacio físico” (Ortega, 2019, p. 4).

Entre sus aspectos más relevantes, podemos mencionar:

- Es un concepto que se viene desarrollando en Japón entre el gobierno y el sector privado.

- Plantea el uso de la inteligencia artificial para el complejo procesamiento de datos masivos (*big data*).
- El desarrollo del concepto y la estrategia de la Sociedad 5.0 están impulsados por el Consejo para la Ciencia, Tecnología e Innovación, en donde catorce ministerios están implicados, especialmente los de Educación; Economía, Comercio e Industria; Sanidad, Trabajo y Bienestar; y Agricultura.
- A pesar de ser una iniciativa del gobierno de Japón, actualmente es financiado por empresas privadas, ya que aún no contempla recursos por parte del Estado japonés.
- La Sociedad 5.0 se ha situado como elemento central en la Estrategia Integrada de Innovación (aprobada en junio de 2018) como parte de los planes nacionales “para hacer de Japón el país más innovador”.
- El gobierno japonés considera que la Sociedad 5.0 puede contribuir a la realización de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), no a los diecisiete, pero sí a varios de ellos.

Con la implementación de la Sociedad 5.0 se estima que, en el futuro inmediato, se logrará impulsar el crecimiento económico y resolver problemas sociales, también a través de la evolución de ciudades inteligentes/superciudades. Los humanos se librarán de varias dificultades. Es decir, progreso en términos de confort, a todas las edades, tanto en relación con la vitalidad como con la de calidad de vida.

Intangibles neocolonizadores de la geopolítica mundial en la actualidad

En el marco de la geopolítica mundial, se ha venido estudiando en las últimas décadas la incidencia que pueden tener algunos parámetros intangibles como la cultura, la educación y la identidad

dentro de las naciones, lo que ha venido generando amplios espacios de discusión, en donde los estudios e investigaciones de teóricos y expertos en el tema han llegado a polarizar las opiniones sobre si estos intangibles pueden o no estar afectando la asimilación de los conceptos de Estado, nación o patria, y en el caso particular de *Nuestramérica*, cómo esto pudiese incidir sobre una real y efectiva descolonización del pensamiento a través de procesos educativos propios.

Desde el origen de la formación de grupos sociales y el asentamiento de la humanidad en el territorio (cabe decir, después de la etapa nómada del hombre en la Tierra), los valores, tradiciones, símbolos, creencias y hasta los modos de comportamiento han servido como elementos cohesionadores de estos grupos, generando en ellos un sentido de arraigo y pertenencia al espacio territorial donde cohabitan y determinando una identidad propia.

Con base en lo anterior tenemos que los conceptos de identidad, cultura y educación están estrechamente relacionados con la conexión que existe entre el hombre y el territorio que habita, no queriendo decir con esto que los grandes movimientos migratorios y los procesos de conquista y colonización que se han producido a lo largo de la historia no hayan podido influir en esa identidad, llegando a transfigurarla, modificarla o, en casos más extremos, a sustituirla.

En tal sentido, Víctor Maldonado Michelena (2000), en su glosario sobre la seguridad, desarrollo y defensa, define la identidad como

[l]a conjunción de valores materiales e inmateriales, intereses y sentimientos que caracterizan a un pueblo, así como a cualquier otra comunidad de personas, cada una de las cuales fuertemente arraigadas a un medio geográfico o físico y viviendo a diario en la misma historia o similares vicisitudes tienen en común un conjunto de rasgos, gustos, costumbres, idiomas, virtudes, sensibilidades que las diferencian de otras. Para que ella pueda conservarse, sin alejarse demasiado de cambios naturales que imponga la

evolución, se requiere una solidaria convicción de sus beneficios colectivos y de una inquebrantable voluntad para su permanente protección y defensa. Hay identidades en los niveles nacionales, institucionales y organizacionales, religiosos, políticos, educativos y culturales, así como otras disciplinas de interés colectivo (p. 62).

Es a partir del surgimiento del concepto de Estado nación, luego de la firma del célebre Tratado de Paz de Westfalia en 1648, quizás uno de los hitos más relevantes en el afianzamiento de los postulados sobre identidad nacional, cultural y social dentro de las diferentes naciones y que, a pesar de ser factores intangibles dentro de los grupos humanos, dieron un sentido de arraigo territorial y de identificación del hombre con su espacio vital, que las representaciones del espacio y del tiempo aparecen al servicio de un particular discurso de los procesos culturales y de las transformaciones sociopolíticas en pro del mencionado concepto de Estado.

Pero no se puede dejar de lado el hecho de que, a la par de la aparición en el mundo del concepto de Estado nación, continuó la preminencia de los denominados imperios, entre los cuales se encontraba el imperio de la Corona española que, desde la llegada de las primeras expediciones de Colón, impuso en las tierras de la región indoamericana todo su afán de conquista, colonización y dominio, movida principalmente por la ambición y la codicia, tal como lo reseña el fraile dominico Bartolomé de Las Casas en la cronología de todo este holocausto, en su obra *Brevísima relación de la Destrucción de las Indias*.⁹ Allí señala:

La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener

⁹ Sus extensos escritos, entre los que se encuentran *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552) e *Historia de Las Indias* (obra publicada en 1875, preámbulo de la guerra hispano-estadounidense, trescientos años después de su muerte), hacen un relato hiperbólico de las primeras décadas de la colonización de las Antillas españolas. El texto describe supuestas atrocidades cometidas durante la conquista contra los pueblos indígenas (Bartolomé de las Casas, 2024).

por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas (conviene a saber): por la insaciable codicia y ambición que han tenido, que han sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas, a las cuales no han tenido más respeto ni de ellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo), no digo que de bestias (porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado), pero como a menos que estiércol de las plazas (2003, p. 44).

Estos terribles sucesos de la historia indoamericana además vinieron acompañados de complejos procesos de transculturización que, en los casos más extremos, se encargaron de la aniquilación de la identidad, la cultura y las formas de educación de los primeros pobladores de estas tierras, mediante la simple sustitución de unas por otras.

Para el caso de Mesoamérica, los conceptos de identidad, educación y cultura ya se encontraban afianzados en las civilizaciones precolombinas, tales como la inca, la azteca, la maya e incluso la caribe, las cuales fueron fuertemente atacadas y casi totalmente exterminadas durante los procesos de la conquista y colonización del continente, en donde las costumbres europeas fueron imponiendo una forma de vida muy distinta a la preexistente, lo que aunado al hecho de un complejo proceso de mestizaje dio como resultado una civilización indoamericana, caracterizada por la mezcla de identidades culturales del blanco, del negro y del indio.

Luego de trescientos años del colonialismo en América, se dio paso, a partir del siglo XVIII, a la etapa independentista, en donde los libertadores buscaron, a semejanza de procesos ya experimentados en la Europa medieval, establecer el concepto de nación en cada uno de los países, ahora liberados, y de esta forma fijar en el colectivo una identidad propia, distinta a la impuesta por la Corona española durante más de tres centurias en toda la región.

Para muchos autores, hablar de una identidad latinoamericana sería poco menos que osado, ya que, en la etapa de refundación de los países, luego de la independencia, los procesos de conquista y colonización, acompañados de la mezcla de culturas propias del mestizaje, transfiguraron su identidad autóctona. Por lo que hablar de nación en esta etapa de la historia americana sería hasta confuso, si se parte del principio de que en muchos de los pueblos y entre sus habitantes de estas latitudes no existía un verdadero arraigo por la tierra e incluso para muchos la misma independencia de España resultaba un error y una aventura romántica, promovida por aquellos que hoy son enaltecidos como los libertadores del continente.

En relación con esto, el libertador Simón Bolívar afirmaba: “No somos europeos [...] no somos indios [...] somos un pequeño género humano”, y más adelante: “Poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias, aunque en cierto modo, viejo en los usos de la sociedad civil” (Pérez Vila, 1992). Bolívar, haciendo clara referencia al mestizaje, no solo circunscribía esto a la simple idea de la mezcla de la sangre, sino a la combinación de la cultura española, la africana y la indígena, de donde había surgido este “pequeño género humano” que estaba llamado a sentar las bases de una cultura autóctona propia de las nuevas naciones que se estaban conformando.

Pero en el período poscolonial y durante el proceso de fundación de las repúblicas independientes, sus particularidades, costumbres y tradiciones culturales se fueron afianzando y con ellas el concepto de nación, que más o menos se mantuvo desde mediados del siglo XIX hasta los primeros veinte años del siglo XX, en donde afamados intelectuales y teóricos latinoamericanos de la talla de José Martí, Jorge Luis Borges, José Carlos Mariátegui, Rómulo Gallegos o Arturo Uslar Pietri ya avizoraban y elevaban sus voces y escritos sobre la amenaza que representaba la intervención estadounidense sobre las tierras independizadas de Europa, pero a merced de los nuevos imperios que emergían en el mundo.

La misma amenaza que un siglo antes Simón Bolívar, en su carta dirigida al coronel Patricio Campbell, alertaba al advertir lo que en ese momento representaban los Estados Unidos de Norteamérica para la libertad de los pueblos del continente: “Los Estados Unidos parecen destinados por la providencia a plagar la América de miserias a nombre de la Libertad [...]” (citado en Pividal, 2006, p. 156).

Esto se ha podido evidenciar con solo observar la actuación que han tenido en los últimos doscientos años los diferentes gobiernos del denominado imperio estadounidense, quienes, apegados a sus ambiciones expansionistas, basadas en el principio del destino manifiesto¹⁰ y de la no menos tristemente célebre Doctrina Monroe,¹¹ veían hacia el sur de sus fronteras la necesidad de imponer su idiosincrasia, su cultura y forma de vida, en tierras ahora bajo su dominio político y económico. Y para ello se hacía indispensable romper con a costumbres y tradiciones de los países en su área de influencia, en un proceso que algunos autores han llegado a denominar *neocolonialismo*. A propósito de esto, tenemos que

[e]l neocolonialismo se entiende como una forma de colonialismo adaptada, la cual se ayuda de la debilidad de los Estados recién independizados; todo con el propósito de obtener beneficios de tipo económico, político y cultural, lo que se lleva a cabo generalmente

¹⁰ El destino manifiesto es una filosofía nacional estadounidense que explica la forma en que Estados Unidos entienden su lugar en el mundo y cómo se relaciona con otros pueblos. Es una idea expresada en una frase que se ha convertido en *doctrina* y expresa la creencia de que los Estados Unidos de América están destinados a expandirse hacia los territorios no conquistados de Norteamérica, hacia el sur del país y, en general, sobre el hemisferio occidental. De acuerdo a este ideario, no bastaba la ocupación de territorios, sino que también se justificaban las adquisiciones territoriales hechas (Doctrina del Destino Manifiesto, s.f.).

¹¹ La Doctrina Monroe (“América para los americanos”) fue elaborada por John Quincy Adams (sexto presidente de la nación) y atribuida a James Monroe (quinto presidente de la nación) en el año 1823 y anunciada el 2 de diciembre del mismo año. Dirigida principalmente a las potencias europeas con la intención de expresar que los Estados Unidos no tolerarían ninguna interferencia o intromisión de las potencias europeas en América. La doctrina fue presentada por el presidente James Monroe durante su séptimo discurso al Congreso sobre el Estado de la Unión (Doctrina Monroe, s.f.).

otorgando poder político a las élites del Estado, aún dependiente, que favorezcan a los países dominantes (Macías Chávez, 2015, p. 87).

En este sentido, se puede inferir que la pérdida de la identidad cultural de los pueblos de América, que se ha venido manifestando en los últimos años, viene marcada no solo por una imposición cultural de los países dominantes, sino por la complaciente permisividad de los gobiernos, que lejos de ponerle un coto a este nefasto proceso de transculturización, dejan de defender lo que por herencia les pertenece, entre ello, sus más ancestrales costumbres y tradiciones.

Sin embargo, es importante señalar que en todo este proceso impositivo de lo cultural y que sin duda alguna ha llegado a transfigurar incluso la identidad de nuestros pueblos, surge un concepto que ha tratado de “suavizar” el neocolonialismo: la globalización. El desarrollo acelerado de nuevas tecnologías de información y la comunicación, el Internet de las cosas y la Sociedad 5.0 se han convertido para algunos en ventajas y para otros en un arma de doble filo.

Que la información viaje a la velocidad de un clic es para quienes desarrollan y venden la tecnología a nivel mundial una herramienta de gran utilidad para alcanzar sus fines políticos, económicos y culturales. La globalización ha representado en esta etapa de la historia una verdadera arma para que el gran emporio capitalista mundial incremente sus redes de dominación, a través de la imposición de una forma de vida uniforme para toda la sociedad global, en donde empresas transnacionales, como por ejemplo, McDonald’s –que nos dice qué debemos comer–, Levi’s –que nos dice cómo debemos vestirnos–, CNN –que nos dice qué noticia creer–, Disney o Marvel – que nos crean héroes a su medida– y MTV –que nos vende géneros musicales que muchas veces ni entendemos, pero como están a la moda, marcan una tendencia–.

Es la cultura de lo superfluo, la identidad prestada, la homogeneización de la cultura, una forma única de pensar, que no es otra cosa que la dominación de los más desarrollados sobre la periferia

del mundo, en donde poco a poco nos han ido robando nuestra capacidad de discernimiento, nuestra cultura y hasta nuestra identidad como sociedades libres.

Esto guarda relación con lo expresado por el filósofo surcoreano Byung-Chul Han en su obra *Hiperculturalidad* (2018), en donde el autor afirma que la globalización genera una hiperculturalidad en la cual los contenidos culturales diversos se agolpan, se yuxtaponen, lo que conlleva a una implosión de las culturas. Además, Han agrega que la hiperculturalidad es una conexión globalizada, un proceso que acaba con la historia, genera una hibridez en donde las voces de los otros están en nosotros.

El fenómeno cultural de nuestro tiempo, dice Han, es la hiperculturalidad, la cual no conoce de cruzar fronteras, porque en la yuxtaposición sin distancia de diferentes culturas se coexiste con lo diferente. La hipercultura tiene pocos datos y recuerdos de su procedencia, además no conoce completamente al otro, rompe con lo propio y lo ajeno y acerca lo viejo a lo nuevo, destacando la disposición hacia la diferencia.

Según Han, esto trae como resultado el surgimiento del *homo liber* contemporáneo, que en su transitar como turista-consumidor se caracteriza por ser un perenne cliente de un inabarcable escaparate de opciones culturales, totalmente desvinculadas de todo tipo de arraigo con “la sangre y el suelo” (2018, p. 22).

Para romper con esta lógica, Han propone que, para que el turista hipercultural no se vea sepultado bajo la infinita oferta del hiperespacio, sin distancia ni arraigo, tendrá que depender de su adecuada forma de conducirse y de su construcción ética dentro de la sociedad globalizada.

Pero ante esta realidad planteada por el filósofo surcoreano, sería egoísta ocultar los inmensos avances que en los albores del siglo XXI ha tenido la humanidad en todos los campos de la ciencia, la tecnología y la información. El uso de los dispositivos electrónicos y de computación, cada vez más sofisticados y amigables, sumado a conceptos como Internet de las cosas, *big data* o

inteligencia artificial, le ha dado a la humanidad un sorprendente salto a la modernidad y al futuro, algo que hace apenas cuarenta años solo formaba parte de la imaginación de los escritores de libros de ciencia ficción.

Hoy, gracias al Internet, se encuentran a disposición del ser humano una cantidad impresionante de información que se almacena en la nube,¹² información que muchas veces no pasa de ese espacio virtual al usuario, en algunos casos por la imposibilidad de accesibilidad (políticas, económicas o incluso tecnológicas) y en otros por una condición que acompaña a una buena parte de la sociedad mundial, que habla de una aversión a las tecnologías de la información y la comunicación.

Estudios realizados a nivel internacional han arrojado como alarmante resultado que la sociedad de la información en el presente siglo es la más desinformada, ya que los avances tecnológicos están provocando que el ser humano cada día practique menos la lectura, obligándolo a recurrir a medios como la televisión, la radio o las denominadas redes sociales para informarse de lo que sucede en su entorno, lo cual viene incrementando los niveles de desconexión con la realidad y disminuyendo el acceso a una información veraz y oportuna, como derecho humano fundamental.

En esta era de la globalización o de la “bobalización”, expresión tomada de la opinión del escritor uruguayo Galeano en su ensayo *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés* (1998, p. 168), para hacer referencia a la sociedad que se está obteniendo producto del avasallante avance de la tecnología como bien de consumo. Hoy donde podemos ver cómo en la “sociedad de la desinformación” puede tener más validez un tuit o un *post* de cualquier artista de moda sobre *Don Quijote de la Mancha* que el propio relato de Cervantes.

¹² El concepto de nube es solo una metáfora de Internet. Se remonta a los días de los diagramas de flujo y a las presentaciones que representaban la gigantesca infraestructura de servidores de Internet como nada más que un cúmulo blanco e hinchado, que acepta conexiones y reparte información mientras flota.

Sería ingenuo pensar que todo este panorama de una sociedad global “bobalizada” es una mera casualidad. Sabemos que todo esto forma parte de una intencionalidad dirigida desde los grandes centros de poder del mundo para tener bajo su control a la humanidad, explotando al máximo el poder de los *mass media*,¹³ y de esta forma mantener entretenido al mundo mientras un puñado de poderosos se hacen de los recursos estratégicos del planeta.

Es por ello que se hace necesario romper con estos esquemas de dominación, acción que pasa indefectiblemente por la implementación de mecanismos alternativos para la obtención de una información que esté al servicio de la humanidad, cargada de contenido y que enfrente la desinformación que desde los grandes emporios de la comunicación nos pretenden imponer como única vía de evolución y futuro.

La revolución del pensamiento

En este torbellino de ideas, se hace presente un hilo conductor: la descolonización cultural, y en ese entendido se hace necesario citar uno de los hombres más ilustrados de la historia latinoamericana, Simón Rodríguez, el Samuel Robinson del libertador Simón Bolívar, quien ya en su obra *Sociedades americanas* exponía: “¿Dónde iremos a buscar modelos? La América española es original. Originales han de ser sus instituciones y su gobierno. Y originales, los medios de fundar unas y otros. O inventamos o erramos” (1990, p. 88).

La visión de Simón Rodríguez invitaba a las nacientes sociedades independizadas del siglo XIX a que, con el impulso de la revolución de independencia, se volcaran con esa fuerza indetenible

¹³ *Mass media* o medios de comunicación de masas suelen definirse como canales no personales de difusión de mensajes al público general. Son principalmente la prensa escrita y digital, la radio y la televisión.

a deshacerse de las cadenas culturales que por más de tres siglos habían subyugado a los pueblos del continente y que habían diseñado una América a lo europeo, a su imagen y semejanza.

Esa misma idea de hacer una revolución del pensamiento era recogida años más tarde por el gran filósofo y prócer de la nación cubana, José Martí, quien en su ensayo *Nuestra América* aseveraba:

Las levitas son todavía de Francia, pero el pensamiento empieza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación (1985, p. 28).

Pero lejos de cumplirse estas aspiraciones, los procesos de independencia de los pueblos de la América al sur del Río Bravo, que se iniciaron a principios del siglo XIX y que se prolongaron en algunos casos por más de una centuria, arrastran aún en los primeros veintitrés años del siglo XXI una inmensa deuda con nuestros pueblos, porque más allá de los sueños de libertad, soberanía, independencia y autodeterminación, que medianamente se cumplen en lo político, lo económico y lo social, nos mantienen amarrados en lo cultural a modelos cubiertos por el manto de la globalización, concepto que a juicio de Anthony Giddens se define como

[u]n proceso complejo de múltiples interrelaciones, dependencias e interdependencias entre unidades geográficas, políticas, económicas y culturales; es decir, continentes, países, regiones, ciudades, localidades, comunidades y personas. Significa también la expansión, multiplicación y profundización de las relaciones sociales y de las instituciones a través del espacio y tiempo, de modo que las actividades cotidianas resultan cada vez más influidas por los hechos y acontecimientos que ocurren en otras partes del globo, así como las decisiones y acciones de grupos y comunidades locales pueden alcanzar importantes repercusiones globales (2000, p. 88).

Estas características son en muchos casos aprovechadas por los grandes centros de poder mundial para incluir lo cultural dentro de sus sofisticados mecanismos, lo que les permite alcanzar y afianzar sus fines de dominación, por lo que hay que tomar en consideración que todo proyecto de descolonización en la forma de pensar debe comenzar por plantearse una educación que realce lo autóctono, lo original y lo propio en todos sus niveles, desde las primeras letras hasta la universidad.

Pero para lograr avanzar hacia este cometido, se hace necesario descolonizar la clase docente, ya que quien enseña bajo los parámetros establecidos por una clase aburguesada jamás logrará romper las cadenas que imponen los ignominiosos grupos que detentan el poder político mundial, una situación que ya era alertada a principios del siglo XX por el insigne escritor y teórico peruano José Carlos Mariátegui, cuando en su obra *7 ensayos de interpretación de la realidad política peruana y otros escritos* sentencia: “No es posible democratizar la enseñanza de un país, sin democratizar su economía y sin democratizar por ende su superestructura política” (2017, p. 138).

En este mismo orden de ideas, casi un siglo después, el sociólogo chileno Hugo Zemelman asoma la necesidad de replantear la educación mediante el rescate de las convicciones propias de la clase formadora y el aprovechamiento de la riqueza de los contextos sociales. En tal sentido, Zemelman, en la conferencia titulada “La formación de docentes como sujetos protagónicos en los procesos educativos” (Multimedia CIDHZ, 2008), presentada en el marco del 8° Encuentro Internacional de Educación, aseguraba que la tarea de formar no es en absoluto restrictiva, ni debe estar atada a roles o funciones, sino que por el contrario se debe trabajar en la multiplicidad de las personas, ya que la subjetividad, según su criterio, tiene muchos lenguajes coexistentes y ninguno es más importante que otro.

El sujeto social en la búsqueda de su conciencia histórica

El sociólogo chileno Hugo Zemelman, durante su prolífica ponencia literaria, siempre sostuvo la importancia que representa la conexión del sujeto social con su realidad, a través de lo que denomina la epistemología del presente potencial, la cual tiende, de acuerdo a su opinión, a determinar la conciencia histórica que busca conocer un sujeto concreto y situado, no trascendente ni formal, capaz de leer y apropiarse de la realidad con el fin de conocerla y hacerse de ella.

En este entendido, menciona Zemelman que la conciencia histórica hace referencia a la capacidad que poseen los sujetos para colocarse frente a la realidad, atendiendo a un criterio de deconstrucción histórica, en donde la realidad social deja de ser una simple externalidad para los sujetos, para entenderse a partir de ese momento como un conjunto de ámbitos y de múltiples sentidos posibles.

La conciencia histórica que Zemelman plantea se traduce en el vínculo que se establece entre el sujeto y su realidad histórica, en una simbiosis que no limita la capacidad de conocer de los sujetos ante las posibles determinaciones que presenta la realidad. De acuerdo con lo expresado por el autor, los sujetos vienen con unos límites establecidos, pero que pueden ser considerados potencialidades ya que estos sujetos tienen la capacidad de trascenderlos límites, resignificando conceptos preestablecidos y generando de esta forma nuevos contenidos (Zemelman, 2002).

Para el sociólogo chileno, el nuevo ángulo de construcción del pensamiento debe partir de la capacidad que tiene el sujeto para desmontar la estructura sujeto-objeto que determina la configuración de un conocimiento que se fundamenta en la universalidad de conceptos que impone el sistema, y para lo cual Zemelman propone la presentación de propuestas que permitan desarticular las argumentaciones de contenidos teóricos, mostrar lo que realmente

reflejan y de esta forma develar lo que ocultan dentro de los parámetros de una realidad “objetiva”.

Hugo Zemelman, basándose en las ideas de Unamuno que hacen referencia a la necesidad de *ser* sujeto y no *estar* sujeto, propone un nuevo fundamento epistemológico, al que denomina *epistemología del presente potencial*, que se plantea como la forma lógica del conocer-aprehender el movimiento de la realidad social, la cual se basa en tres supuestos: a) el supuesto de movimiento; b) el supuesto de articulación procesal; y c) el supuesto de direccionalidad.

De acuerdo con el criterio del autor, el supuesto del movimiento representa la base de lo inacabado de la realidad, que se relaciona con sus procesos de constitución, lo cual se considera dentro del proceso de pensar y se expresa a través de dinamismos estructurales y coyunturales propios de la realidad en su proceso de producción. En tal sentido, Zemelman señala:

El supuesto del movimiento nos previene contra una comprensión estática de la realidad, la cual se derivaría de la observación de la misma en un tiempo y espacio determinados, lo que puede provocar confusión entre los parámetros desde los cuales se observa lo real respecto de aquellos que son propios del proceso real que se estudia (1987, p. 23).

En cuanto al supuesto de la articulación, el sociólogo plantea que, dentro de los procesos de constitución de la realidad social, sus elementos constitutivos distinguibles no pueden desvincularse unos de otros, los cuales, mediante la aplicación de un ejercicio de reconstrucción, dan pie al surgimiento de la posibilidad de proponer puntos de articulación, que coinciden con la complejidad de la realidad social. Según Hugo Zemelman, los conceptos e indicadores deben dar cuenta de estas relaciones de articulación y romper con las fronteras disciplinarias, ya que en la búsqueda de constituir la realidad desde ángulos particulares se tiende a ignorar estas articulaciones y construir una realidad fragmentada.

Por otra parte, Zemelman menciona que el supuesto de la direccionalidad hace referencia al sinfín de direcciones posibles que pueden tener los procesos sociales, con la salvedad que hace al señalar que algunas de ellas son más factibles de ser actualizadas que otras. A pesar de ello, el epistemólogo chileno afirma que esta direccionalidad se fundamenta en construcciones posibles, en el marco de dinamismos propios de la realidad social, que permite, entre otras cosas, la inclusión de la práctica de los sujetos sociales, así como también de algunas formas de estructura social.

El basamento de la epistemología del presente potencial, dice Zemelman, se centra en la acción de romper con los parámetros autoimpuestos de las formas de aprehensión del conocimiento como, por ejemplo, la práctica científica positivista, para ir avanzando hacia una forma de conocimiento-aprehensión del movimiento de la realidad social mediante la problematización de la realidad, que se base en una lógica de inclusión permanente de procesos, niveles y conceptos.

Para lograr este cometido, Zemelman plantea que la tarea de conocer de los sujetos está fundamentada en la idea de romper con los patrones establecidos, o mejor dicho, impuestos por el discurso del poder, de plantarse sobre una realidad reveladora que permita el desarrollo libre del ser, sin la atadura de los formalismos que impone la sociedad occidental. En tal sentido, en su obra *Necesidad de conciencia: un modo de construir el conocimiento*, expresa:

La conciencia es una forma para llevar a cabo esta búsqueda por conocerse, en el esfuerzo por desvincularse de los condicionamientos convertidos en lugares comunes donde dejar morir nuestra propia originalidad. Es verse desde dentro para ver a lo exterior, y hacerlo mundo desde la construcción de sí mismo (2002, p. 5).

En este entendido, Hugo Zemelman nos invita a tomar los muros que interponen los grandes grupos de poder del *epistemocentrismo* global para convertirlos en un abanico de posibilidades que, a partir del reconocimiento de las potencialidades propias, descubran

un universo de contenidos posibles donde predomine lo autóctono y lo original.

En este orden de ideas, Zemelman hace una necesaria advertencia al señalar que en este proceso

[e]l planteamiento obliga a enfocar al sujeto desde sus límites y potencialidades sin reducirlo a los límites fijados por sus determinaciones históricas. En esta dirección, los límites de los conceptos con los que pensamos tienen que ser transgredidos para convertirlos en posibilidades de renovados contenidos, según la capacidad de construcción de los sujetos (2002, pp. 8-9).

Es por ello que el sociólogo chileno establece como vía más expedita para construir la conciencia histórica del sujeto latinoamericano deslastrarse de los límites que le impone la lógica de los conceptos de la sociedad globalizada, para de esta forma potenciar sus propias capacidades que lo lleven a un compromiso consciente con su realidad. Un proceso que, según Hugo Zemelman, debe partir de una educación liberadora y descolonizada, en donde el docente, el profesor, el facilitador debe, desde su privilegiada posición, contribuir a que el sujeto pueda configurar un pensamiento desparametrizador, que le permita desechar los parámetros que actúan como bloqueos y así potenciar las diferentes direcciones de los movimientos de la realidad.

La necesaria educación liberadora y descolonizada de Hugo Zemelman

Una de estas áreas fundamentales y que sin lugar a dudas tienen que ser la base para alcanzar una descolonización cultural es la educación, un proceso que indefectiblemente nos circunscribe en la obra y la acción de grandes librepensadores *nuestroamericanos*, como es el caso del pedagogo venezolano Simón Rodríguez, quien dejó plasmado en muchos de sus escritos la importancia de

la educación en el proceso de construcción de la sociedad. En la que quizás sea su obra más emblemática, *Sociedades americanas*, Rodríguez afirma:

Solo con la esperanza de conseguir que se piense en la educación del pueblo se puede abogar por la instrucción general. Y se debe abogar por ella; porque ha llegado el tiempo de enseñar a la gente a vivir, para que hagan bien lo que ha de hacer mal (1990, p. 180).

Años más tarde, su más destacado discípulo, el padre libertador Simón Bolívar, reafirmaba los postulados de su insigne maestro cuando en su discurso ante el Congreso de Angostura planteaba la necesidad de refundar la república sobre sólidas bases morales y del conocimiento. En tal sentido expresaba: “El progreso de las luces es el que ensancha el progreso de la práctica, y la rectitud del espíritu es la que ensancha el progreso de las luces” (Bolívar, 2016, p. 104).

Pero Bolívar, muy claro en sus convicciones y basado en su experiencia reciente, sabía que la formación moral y educativa no podía seguir siendo un privilegio de las élites conservadoras que habían hecho fracasar las dos experiencias de república, y por lo tanto se atrevió a sentenciar: “La educación popular debe ser el cuidado primogénito del amor paternal del Congreso. Moral y luces son los polos de una república; moral y luces son nuestras primeras necesidades” (2016, p. 105).

Bajo estas líneas orientadoras, han existido tanto en Venezuela como en otras latitudes del continente algunas experiencias destacables en donde se ha intentado llevar a la praxis estos postulados que señalan que la educación es indefectiblemente el motor transformador de la sociedad y la vía más expedita para la liberación de su conciencia, acción que le permitirá ser protagonista de su propio progreso y bienestar.

Pero como ha sido una constante en la historia reciente del mundo, cualquier gobierno que tome las banderas de las ideas progresistas y del desarrollo integral del ser humano y que, por

ende, no esté alineado a los intereses de la élite capitalista mundial y que además atente contra la preservación de los intereses de las clases dominantes está destinado a ser atacado hasta que deponga la práctica de sus libertades y sus utópicos deseos de autodeterminación.

Ante esta situación, cada vez se hace más imperativa la necesidad de consolidar un sistema educativo basado en el pensamiento liberador, con juicio crítico y consciente de las necesidades de formación para el trabajo productivo, que se aparte de la concepción “bancaria” de la educación, ampliamente estudiada por el prolífico escritor y filósofo brasileño Paulo Freire, quien en su obra *Pedagogía del oprimido* expresaba: “En la concepción bancaria que estamos criticando, para la cual la educación es el acto de depositar, de transferir, de transmitir valores y conocimientos, no se verifica, ni puede verificarse esta superación” (s.f., p. 52).

En atención a esta reflexión del filósofo brasileño, se debe señalar que la educación como eje transversal de un proceso de descolonización cultural no se puede circunscribir a la simple actividad de divulgación de un cúmulo de conceptos y principios que, de no ser orientados al estímulo de la creación y asimilación de saberes, convertirá a los ciudadanos en simples depositarios de una información ontológicamente vacía.

Es por esto que el mismo Freire asevera: “Cuanto más se ejerciten los educandos en el archivo de los depósitos que le son hechos, tanto menos desarrollarán en sí la consciencia crítica de la que resultaría su inserción en el mundo como transformadores de él” (s.f., p. 53). De allí surge la necesidad de establecer un sistema educativo que contribuya con los propósitos fundamentales de la descolonización del pensamiento, mediante la formación de ciudadanos con espíritu crítico, con deseos de superación individual y colectiva, y con ansias por transformar su propia realidad, hacia estados de consciencia que los haga pasar de autómatas oprimidos a seres con una clara consciencia patria.

Por supuesto que las líneas de acción estratégica que se deben trazar para alcanzar la descolonización necesaria, por encima de una legalidad doctrinaria, requieren indefectiblemente del convencimiento de todos los que participan en el proceso educativo, en especial de aquellos que tienen la responsabilidad de educar, quienes, más allá del compromiso ético que señala los derroteros de su actuación, deben estar plenamente identificados con una ideología librepensadora, sentir los problemas y amenazas que se ciernen sobre la sociedad en la que se desenvuelven y, lo más importante, haberse deslastrado de antiguos conceptos académicos y doctrinarios que difieran o se alejen de los propósitos de la transformación que demanda la sociedad.

En virtud de la necesidad y la prioridad que requiere la capacitación de los educadores que de una forma u otra son parte de este proceso, se hace obligatorio someter a estos facilitadores a un riguroso proceso de desaprender para luego aprender. Por tanto, si se aspira a descolonizar el pensamiento de las nuevas generaciones, se debe comenzar por formar verdaderos docentes librepensadores, sumados a esta noble causa.

Un caso particular que ejemplifica este criterio quedó plasmado en el documento redactado por Julio Antonio Mella, denominado “Tres aspectos de la Reforma Universitaria”, obra que en el segundo aspecto referido a la renovación del profesorado expresaba: “En todo movimiento de Reforma Universitaria, es necesaria una renovación del profesorado. Sin un profesorado revolucionario, de nada valen las otras reformas en la Universidad. Ellos continuarán siendo los saboteadores del nuevo espíritu” (citado en Cúneo, 1988, p. 269).

Pero a pesar de todas las propuestas renovadoras que se han iniciado o están por comenzar, no se pueden ocultar los terribles efectos de la globalización y la imposición de una agenda neoliberal, con marcada incidencia a partir del año 1989, momento de la emblemática caída del muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría. Estos acontecimientos marcaron para la educación liberadora y

descolonizadora un importante retroceso, ya que desde los grandes centros de poder mundial y con sofisticadas herramientas de la ciencia y la tecnología moderna se comenzó a imponer un modo de vida que dista mucho del ideal de naciones libres al que aspiran los pueblos del mundo, quienes han visto truncado su sueño de alcanzar una real soberanía cultural y han motivado a su vez una obligada dependencia de las vías digitales de comunicación extranjeras, cuyas plataformas nacen o se desarrollan en gran medida en los gigantes emporios de la comunicación y la informática que sistemáticamente dominan el mundo en que se desenvuelve la llamada sociedad de la información.

Con base en lo anterior, se debe tener la plena convicción de que la educación liberadora y descolonizadora debe ser faro y guía de un proceso que otorgue un claro concepto de independencia, que se dé a la tarea de formar seres conscientes de sus potencialidades, practicantes de sus valores. Sujetos que, en la opinión de Hugo Zemelman, rompan con el esquema de formación de ciudadanos profesionales al servicio del sistema de producción capitalista, cuya mayor aspiración es alcanzar el nivel de empresario, un paradigma social que condiciona la actuación del ser consciente que necesitan las sociedades oprimidas por el globalismo mundial. Un ser humano que, sin ataduras del pensamiento, sea el resultado de una educación liberadora, tal como lo expone el filósofo Paulo Freire:

La educación como práctica de la libertad, al contrario de aquella que es práctica de la dominación, implica la negación del hombre abstracto, aislado, suelto, desligado del mundo, así como la negación del mundo como una realidad ausente de los hombres (s.f., p. 63).

En esta misma línea de acción, es importante entender que, para lograr la meta de alcanzar un mundo libre y descolonizado en la práctica y sobre todo en el pensamiento, no podemos conformarnos solo con educar a hombres y mujeres para formar auténticos

“librepensadores”, que ciertamente sería lo primordial en esta tarea pero no lo único. La siguiente misión por cumplir debe concentrar sus esfuerzos en derrumbar las pesadas paredes del magisterio que sigue aferrado a antiguos paradigmas y patrones, donde el pensamiento libre no tiene ningún espacio ni oportunidades.

En este sentido, cobran vigencia las palabras del comandante Ernesto Guevara de La Serna ante un nutrido auditorio en la Universidad de Las Villas, en ocasión de recibir el título de doctorado *honoris causa* de la Facultad de Pedagogía. El Che, insuflado de un gran sentimiento latinoamericanista, decía:

Y a los señores profesores, mis colegas, tengo que decirles algo parecido: hay que pintarse de negro, de mulato, de obrero y de campesino; hay que bajar al pueblo, hay que vibrar con el pueblo, es decir, las necesidades todas de Cuba entera. Cuando esto se logre, nadie habrá perdido, todos habremos ganado y Cuba podrá seguir su marcha hacia el futuro con un paso más vigoroso (Fernández Retamar, 1971, p. 71).

Este mensaje del gran líder de la Revolución Cubana en ningún momento hacía referencia a romper con las fuentes del conocimiento universal, solo pedía ponerlas al alcance de todos, porque el proceso de descolonización no puede entenderse como el hecho de quitar el monopolio de la educación a unos para dárselo a otros. Quitarnos el velo colonialista de la cultura y la educación debe consistir en un proceso *simbiótico* de compartir los saberes y conocimientos, algo que el profesor Néstor García Canclini llegó a definir como *hibridación cultural*.¹⁴

Por su parte, Hugo Zemelman concuerda con la idea de avanzar hacia la consolidación de una educación liberadora y descolonizada, proceso que en la actualidad se enfrenta a dos grandes desafíos:

¹⁴ Se entiende por “hibridación cultural” el proceso que ocurre tras la mezcla de dos culturas distintas. El concepto fue introducido por el antropólogo argentino Néstor García Canclini en 1990, en su trabajo titulado *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*.

“la construcción de la autonomía del sujeto; y la transformación de esta autonomía en capacidad de construcción” (2011, p. 4). Esta acción, según su interpretación, es el resultado de un pensar y un escribir desde lo político, de cómo hemos sido determinados por la historia y también cómo nos hemos enfrentado a ella para romper con el determinismo impuesto.

En este orden de ideas, el profesor Zemelman interpreta la política como la expresión de ideas que nos permite saber quiénes somos estando con y en presencia de los demás, para ubicarnos más allá de lo inmediato. Esto, según el criterio del sociólogo chileno, abre un camino para recuperar nuestra capacidad como sociedad para pensar y crear historia, a lo que agrega que necesitamos una nueva forma de pensar y un nuevo lenguaje para descubrir el significado de la vida, en donde la conciencia significa estar abierto a nuevas experiencias tanto como sea posible.

En opinión de Zemelman, la educación requiere un pensamiento enriquecedor y un esfuerzo por ampliar los horizontes de la razón. Esta riqueza de pensamiento debe ser absolutamente importante para el ser humano; de lo contrario, será vacía e inútil. Por tanto, es fundamental incluir la conciencia histórica en la práctica del pensamiento, ya que la realidad histórica es siempre más abarcadora y rica que cualquier teoría.

Desde este punto de vista, señala Zemelman, las instituciones educativas deben abrir espacios de diferenciación, en el sentido de promover el desarrollo de diferentes formas de construir la realidad, dependiendo del contexto social y de las capacidades cognitivas de los estudiantes y del personal educativo. Esto permitirá facilitar el establecimiento de espacios para la creatividad y condiciones para el libre desarrollo del pensamiento, interpretando los sistemas teóricos existentes en lugar de cristalizarlos y sobredeterminarlos.

Según Zemelman, siempre se debe tener en cuenta el papel protagónico del hombre en el desarrollo del pensamiento y la ejecución de las acciones, dos polos que se entrelazan en un proceso

único. Profesores y estudiantes deben proyectarse fuera y dentro de la vida social para mejorar la realidad objetiva a través de la práctica y, de esta forma, transformar la realidad en un contenido de construcciones que amplíe la experiencia y la subjetividad del sujeto.

En este sentido, las instituciones educativas escolares están llamadas a estar altamente sistematizadas para el pensamiento y la acción, en armonía con la promoción de la inclusividad, la dialéctica de la separación de cada fenómeno a través de la idea de totalidad y la integración de lo dado y lo virtual.

Al analizar la obra de Zemelman, se puede apreciar cómo desde su implícita animadversión a las superestructuras que, en líneas generales, se originan y se imponen desde los grandes centros de poder mundial en detrimento de la sociedad deja leer entre líneas que hay una imperante necesidad de “remodelar” las relaciones existentes entre la sociedad y el Estado – visto este último como una superestructura–. En tal sentido, en su artículo *Subjetividad y realidad social*, Zemelman señala que:

Lo que está planteado es una remodelación de las relaciones entre sociedad y Estado desde la base de sus procesos estructurados. No se persigue determinar las regulaciones que rigen a estos últimos, sino definir el modo de construirlos, su constructividad misma, partiendo del fundamento proporcionado por los microdinamismos. El Estado, como estructura institucionalizada de centros de decisión, y la sociedad, como el ámbito en el que se despliegan las prácticas sociales de los diferentes grupos sociales (con sus consiguientes relaciones de carácter político, económico, cultural), deben ser reexaminados desde la perspectiva del movimiento propio de su constitución. No como productos históricos, o como armazones, sino como espacios de diseño posible donde se realizan o frustran los distintos sujetos sociales e individuales (2012, p. 241).

Pero Hugo Zemelman también advierte que el proceso de descolonización cultural en nuestro continente ha estado supeditado al poco interés que por décadas han mostrado las élites gobernantes, quienes han sido capaces de sacrificar sus raíces culturales para intentar formar parte y, peor aún, alcanzar la aprobación de una sociedad globalizada, dominada por el *establishment* mundial. En tal sentido, afirma:

Es lo que pasa hoy en día con las burguesías latinoamericanas que han encontrado aparentemente una alternativa para la construcción de su orden político en el marco de una integración económica, y que, a semejanza de los cultivadores capitalistas de la periferia, que estudiara Wallerstein, sacrifican de buena gana las raíces culturales locales a cambio de la participación en culturas mundiales (2012, p. 242).

Es entonces cuando Zemelman (2005) plantea sobre la base de los postulados de Saramago que en nuestras sociedades nos debatimos en el eterno dilema del poder y no saber que se puede, o entre el saber qué hacer, pero ya no se puede, dejando de lado la posibilidad de enfrentarnos a los cuatro jinetes del Apocalipsis que nos impiden avanzar hacia lo desconocido que acompaña al cambio.

Por lo tanto, y de acuerdo a la opinión de Wallerstein (citado en Zemelman, 2005), cuando se habla de la actual situación económica, política y cultural, impuesta por el sistema global del capitalismo, se hace necesario comprender tanto los métodos de reproducción como la forma de invertir su poder.

En tal sentido, para poder responder a las expectativas generadas por el cambio y el establecimiento y concreción de métodos antisistema, hay que partir de la premisa de que esto está fuera del alcance de cualquier autoridad y que, por el contrario, tiene que ser el resultado de una acción espontánea de la sociedad que le permita llevar un empuje de cambio contra el determinismo de la historia, con un alto nivel emocional.

Así, Hugo Zemelman señala en relación con lo anterior que se hace necesario tener en cuenta

[d]inamismos psicológicos y exigencias epistémicas que han de articularse a partir de los desafíos del contexto, pues lo importante es considerar lo que cuestiona en el sujeto el mismo contexto en que está ubicado. Cuando hablamos de los Jinetes del Apocalipsis estamos pensando en las facultades o dimensiones que están más afectadas por la lógica que garantiza la hegemonía del contexto imperante. La ignorancia, el miedo, la apatía y la incredulidad son cargas valóricas y emocionales que anulan al sujeto en su capacidad de lucidez, en su deseo de mirar y de relacionarse con otros, tanto como su fuerza para hacer de la vida un combate por la vida en la que se juegue su propia condición. Poder avanzar más allá de las determinaciones del sujeto que están asociadas con los instrumentos que utilice para abrirse futuro (2005, pp. 49-50).

Por otra parte, Zemelman hace referencia a la importancia que tiene la historia dentro del proceso de la descolonización necesaria a partir del denominado pensamiento crítico y sin la tradicional pretensión de universalidad que algunos teóricos, sobre la base de la legalidad, siempre le han querido adosar. En opinión del autor, en este complejo proceso de desconstrucción de la historicidad impuesta y la construcción de lo nuevo, hay que considerar la presencia de la subjetividad social creadora, siempre dispuesta a potenciar lo potenciable, lejos de las camisas de fuerza que pretenden colocar la lógica del determinismo. Vinculado a esto, Zemelman afirma:

Es lo que ocurre cuando la historia se confunde con un discurso con pretensiones de universalidad, con base en supuestas leyes, y se deja de lado la problemática de la historia como construcción a partir no de uno, sino de diferentes proyectos que se asocian a una diversidad de sujetos sociales. Y que nos lleva a recuperar la historia como espacio de autonomía que, como tal, conforma una dimensión del propio análisis histórico. Espacio de construcción que

supone adentrarse en la función de la subjetividad social creadora, distanciándonos respecto de la influencia de las determinaciones por cuanto el quid de la cuestión se centra en reconocer los espacios para potenciar lo potenciable, lo que descansa en una articulación entre imaginario de futuro y voluntad de construcción, en la medida en que la historia es construcción, pero también necesidad de construcción (2005, p. 54).

En este sentido, tenemos que, en la mirada de Hugo Zemelman, el complejo y si se quiere esquivo proceso de descolonización cultural en nuestros países ha estado por décadas supeditado a los intereses políticos y económicos de las clases dominantes externas y de las élites criollas que bajo sus auspicios han detentado el poder en favor del *establishment* transnacional, una historia que según el filósofo chileno puede cambiar con la suma de voluntades.

A manera de conclusión

Hugo Zemelman, a través de su prolífica obra, se sumó al clamor silencioso de los pueblos de Latinoamérica que buscan romper las cadenas intangibles de la dominación cultural, que por siglos los han subyugado a una identidad prestada y a una carencia de autodeterminación, sumiéndolos en las penumbras de una interculturalidad que no deja aflorar la riqueza de sus tradiciones ancestrales sobre la que deberían haberse construido nuestras sociedades, un anhelo que está todavía pendiente para las presentes y las futuras generaciones.

Pero el mismo Zemelman señala que alcanzar estos objetivos no es para nada una tarea fácil, ya que, según su criterio, la historicidad juega un papel preponderante en la formación y el accionar del sujeto social, para lo cual invoca

poner en movimiento la subjetividad, a partir de ahí, resolver el sistema de necesidades en el marco del puente ideológico. Y esto

plantea un problema importante, que es: ¿cómo manejar el tiempo del discurso ideológico atemporal y el corto tiempo de la vida de la gente? (1987, p. 25).

Es por ello que la tarea de ir abriendo espacios para alcanzar una visión *ecocéntrica*¹⁵ en el campo de la educación y de la cultura debe pasar obligatoriamente por un paciente proceso de aceptación y respeto por parte de la sociedad global ante el surgimiento de nuevos conocimientos, vengan de donde vengan.

En el caso particular de la América Latina, la acción no puede plantearse un modelo educativo descolonizado basándonos en el simple mecanismo de ir en contra de lo existente para tratar de imponer lo propio, algo que el prolífico escritor y filósofo italiano Antonio Gramsci exponía en su obra *Cuadernos de la Cárcel* cuando advertía: “Es demasiado fácil ser original limitándose simplemente a hacer lo contrario de lo que hacen los demás” (citado en Monasta, 1993, p. 8).

Es por ello que la descolonización necesaria requiere, con base en los postulados del sociólogo Hugo Zemelman, establecer una educación humanística, que forme sujetos capaces de ejercer la crítica de lo impuesto, que puedan analizar y modificar el sistema económico mundial, desde donde se dictaminan las políticas de los Estados para mantener su *status quo* y ejercer una especie de dictadura social, educativa y cultural, formando sociedades dóciles y obedientes a las clases dominantes. En este entendido, Zemelman señala que es preciso “colocarse frente a la realidad para ver cómo ella influye en el sujeto y cómo éste puede transformarla” (2006, p. 25).

A diez años de la partida física de uno de los intelectuales más influyentes de América Latina, el sociólogo Hugo Zemelman dejó

¹⁵ Una visión ecocéntrica comprende lo delicado del hilo de la vida que se encuentra entrelazado a todas las especies y elementos que habitan en el planeta (Solano, José, 2015, p. 127).

para las generaciones presentes y futuras una tarea quizás inconclusa, pero sin lugar a dudas muy bien encaminada.

Es en este entendido que el autor chileno deja un mensaje claro que nos llama a activar nuestras subjetividades para no amilanarnos ante las expectativas poco esperanzadoras que nos muestra la realidad actual, con la influencia de las ideologías dominantes en el marco de una globalización que indefectiblemente permea todos los ámbitos de la sociedad. En cambio, nos propone que busquemos los métodos y las formas para descolonizar el pensamiento y construyamos a partir de la aprehensión del conocimiento nuevas realidades.

La descolonización necesaria en la mirada de Hugo Zemelman recoge el sentir de millones de hombres y mujeres que miran con esperanza hacia un futuro más justo y equitativo para el desarrollo libre de sus potencialidades, en donde se les permita construir una realidad distinta que, sobre la base de su historia y sus tradiciones culturales ancestrales, puedan conformar sociedades libres, independientes y autosustentables.

Bibliografía

Bartolomé de las Casas (9 de junio de 2024). En *Wikipedia*. https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Bartolom%C3%A9_de_las_Casas&oldid=160641893

Cúneo, Dardo (1988). *La Reforma Universitaria (1918-1930)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

De las Casas, Bartolomé (2003). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.

Doctrina del Destino Manifiesto (s.f.). En *Ecured*. https://www.ecured.cu/Doctrina_del_Destino_Manifiesto .

Doctrina Monroe (s.f.). En *Ecured*. https://www.ecured.cu/Doctrina_Monroe

Fernández Retamar, Roberto (1971). Calibán. *Casa de las Américas*, (68). <https://www.cervantesvirtual.com/obra/caliban-1971-con-postdata-de-1993--0/>

Freire, Paulo (s.f.). *Pedagogía del oprimido*. Biblioteca Servicios Koinonía. <http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/general/FreirePedagogiadelOprimido.pdf>

Foucault, Michel (1975). *Microfísica del poder* (2ª ed.). Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.

Foucault, Michel (1976a). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (1976b). *Historia de la Sexualidad. Volumen 1*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.

Foucault, Michel (1979). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Colegio de Francia (1978-1979)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Galeano, Eduardo (1998). *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés*. Madrid: Siglo XXI.

García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

Giddens, Anthony (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Buenos Aires: Taurus.

Gubern, Román (s.f.). *El simio informatizado*. DocPlayer. <https://docplayer.es/11833960-El-simio-informatizado.html>

Han, Byung-Chul (2018). *Hiperculturalidad*. Barcelona: Herder.

Macías Chávez, Karla (2015). El neocolonialismo en nuestros días. La perspectiva de Leopoldo Zea. *Universitas Philosophica*, 32(65), 81-106. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5293086>

Maldonado Michelena, Víctor (2000). *La seguridad, desarrollo y defensa. Glosario razonado de términos*. Caracas: Melvin.

Maquiavelo, Nicolás (s.f.). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Sedu Coahuila. https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/Discursos_de_tito_livio-1.pdf

Mariátegui, José (2017). *7 Ensayos de interpretación de la realidad política peruana y otros escritos. Tomo II*. Caracas: El perro y la rana.

Martí, José (1985). *Nuestra América* (2ª ed.). Barcelona: Biblioteca Ayacucho,

Marx, Karl y Engels, Friedrich (s.f.). *Manifiesto del Partido Comunista*. México: Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx. <https://centromarx.org/images/stories/PDF/manifiesto%20comunista.pdf>

Monasta, Attilio (1993). Antonio Gramsci (1891-1937). *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*, XXIII (3-4), 633-649. <https://www.fceia.unr.edu.ar/geii/maestria/DoraBibliografia/Ampliatoria/Gramsci.%20Datos%20biogr%C3%A1ficos.pdf>

Muñoz de Frutos, Ana (6 de mayo de 2017). ¿Qué es Internet de las Cosas? <https://computerhoy.com/noticias/internet/que-es-internet-cosas-61528>

Ortega, Andrés (2019). Sociedad 5.0: El concepto japonés para una sociedad superinteligente. *Real Instituto Elcano*. <https://www.realinstitutoelcano.org/analisis/sociedad-5-0-el-concepto-japones-para-una-sociedad-superinteligente/>

Pérez Vila, Manuel (Comp.) (1992). Notas del compilador. En *Simón Bolívar. Doctrina del Libertador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Pividal, Francisco (2006). *Bolívar Pensamiento precursor del antiimperialismo*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.

Pódcast Industria 4.0 (29 de enero de 2019). Qué es el 5G y cuál será su impacto en la Industria 4.0. <https://www.podcastindustria40.com/5g-industria/>

Ramonet, Ignacio (4 de mayo de 2020). La pandemia y el sistema-mundo. *Revista Española de Drogodependencias*. <https://www.aesed.com/es/la-pandemia-y-el-sistema-mundo>

Rodríguez, Simón (1990). *Sociedades americanas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Pensadores_emancipacion/Sociedades_americanas-Simon_Rodriguez.pdf

Rousseau, Jean-Jacques (1923). *Discursos sobre el origen y la desigualdad entre los hombres*. Porrúa. <https://www.marxists.org/espanol/rousseau/disc.pdf>

Solano, José (2015). Descolonizar la educación o el desafío de recorrer un camino diferente. *Educare*, 19(1), 117-129. https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?pid=S1409-42582015000100007&script=soci_abstract&tlng=es

Universidad Militar Bolivariana de Venezuela (2016). *Escritos fundamentales del Libertador Simón Bolívar*. Caracas: Fondo Editorial Hormiguero.

Zemelman, Hugo (1987). *Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente* (Alicia Martínez, Col.). México D. F.: Colegio de México.

Zemelman, Hugo (1998). *Utopía: su significado en el discurso de las ciencias sociales*. México D. F.: UNAM.

Zemelman, Hugo (2002). *Necesidad de conciencia. Un modo de construir conocimiento*. Barcelona: Ánthropos.

Zemelman, Hugo (2005). *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Barcelona: Ánthropos.

Multimedia CIDHZ [@multimediacidhz1041] (2008). Hugo Zemelman-La formación de docentes como sujetos protagónicos en los procesos educativos [Video]. YouTube [conferencia dictada en el 8° Encuentro Internacional de Educación, México D. F.]. <https://www.youtube.com/watch?v=bdhPq6pj84A>

Zemelman, Hugo (2011). Historia y uso crítico del lenguaje. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 1(1), 46-65.

Zemelman, Hugo (2012). Subjetividad y realidad social. En Álvaro Díaz, Claudia, Piedrahita y Pablo Vommaro (Coords.), *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos* (pp. 235-247). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Zemelman, Hugo y Gómez, Marcela (2006). *La labor del maestro: formar y formarse*. México D. F.: Pax México.

Tercera parte
Memoria, testimonio, utopía.
Nuevos rumbos del acontecer
y del conocer

La episteme recuperada para la vida

Claudia María Montagut Mejía

Desarmarse

Cuando se plantea el concepto de mundo de la vida, se está planteando la necesidad de descifrar lo que en ciertos autores han llamado 'la vida de la consciencia', no es la teoría, ni es la historia, es la vida de la consciencia como un resumidero de vivencias, un resumidero de inconmensurable número de formas de entender el mundo o de vincularse con el mundo.

(Zemelman, 2006, p. 81)

Los pensamientos tienen que elevarse hasta la esperanza.

(Da Vinci, citado en Multimedia CIDHZ, 2013).¹

La intención que hila las palabras de este ensayo es la comprensión de la epistemología del presente potencial como un *locus* de consciencia para construir relaciones creativas, puentes, caminos, redes entre opuestos, polarizaciones, órdenes, poderes, jerarquías, clasificaciones, todas ellas instaladas en la forma como nos

¹ Esta es una frase que recuperó Hugo Zemelman de Leonardo da Vinci en la última conferencia que dio para la Red de Metodologías en el año 2013.

colocamos y actuamos en la vida cotidiana. Es por esto que es una episteme recuperada para la vida.

Un *locus* de consciencia es un lugar creado para escuchar, desaprender y para des-armarse. Es un lugar marcador donde los insumos para su apropiación están en el sujeto mismo, siempre en relación. Este espacio-tiempo corporal, emocional y mental, siempre está en movimiento. No es un lugar de pastoreo, con este concepto no se pretende que pensemos lo mismo, ni que tengamos los mismos valores; sin embargo, es una apuesta por una utopía común que cada sujeto con sus relaciones puede avizorar y construir.

Esta es una interpretación específica de la epistemología del presente potencial para habitar el pensar en las relaciones cotidianas en las que intercambiamos palabras, gestos y acciones que expresan estructuras de comunicación conflictivas, no en lo que es en sí la situación de conflicto, sino en las relaciones de poder, las formas de defensa y ataque para que esa situación, investigación o conversación se acomoden a las estructuras que tenemos instituidas. Es un nicho de desaprendizaje y desnaturalización de los sistemas de creencias, que configuran a los sujetos y los conocimientos que creamos en las relaciones amo-esclavo del Sujeto supuesto Saber:

Señala Lacan, se destaca el llamado Discurso del Universitario o Discurso del Amo Moderno. Este tipo de discurso está relacionado con un conocimiento neutral que está más allá de cualquier duda y que, por lo tanto, es verdadero. Su legitimación científica se origina en la función de “Sujeto supuesto Saber” (Lacan, 2003, 2006) o “sujeto al que se supone saber” (S.s.S.) (Lacan, 1987), que encarnan los técnicos en tanto expertos en la ciencia económica. Este “todo saber” (Lacan, 2003: 32), objetivado en la forma de títulos académicos y reforzado mediante la apelación al conocimiento matemático (Bourdieu, 1984, 1999), les otorga un “principio de autoridad científica” (Gadamer, 1984: 347) que tiene su fundamento último en el acto de reconocimiento de que están por encima de uno en juicio

y perspectiva y que, en consecuencia, su juicio es preferente o tiene primacía respecto del propio (Lyotard, 1992: 53) (Fair, 2008, p. 117).

A la necesidad de salir de estas relaciones que se configuran en torno a un “conocimiento neutral” obedece este escrito en el momento presente, el *locus* que se abre desde esta interpretación recupera la episteme comprendida como la construcción de las relaciones de conocimiento que entablamos con el mundo y “el método como forma de razonamiento” (Zemelman, 1994, p. 7) en la tarea del pensar epistémico como articulador de sujeto-realidad-teoría-historia-política-vida. Desde esta lectura, podremos comprender que estamos en un mundo de realidades, no en un mundo de verdades; al pararnos frente a esas realidades y actuar en ellas, es posible construir verdades locales y micrológicas de época. Estas son las categorías que recupero para entrar en el propio lleno y vacío subjetivo y colectivo de esta contemporaneidad, alumbrando con una lámpara que anuncia que hay que pensar hasta llegar a la esperanza.

Colocación: el sujeto sensible

Si por episteme entendemos el esfuerzo del hombre por construir una relación con la realidad. No es en sí la realidad ni es la relación, pero sí es el esfuerzo de su construcción. Desde esa perspectiva, entonces lo epistémico es parte de la vida cotidiana.

(Zemelman, citado en Revista Materia Oscura, 2020, párr. 1).²

En este presente revelador estoy afectada por mi país cuando escucho y siento la palabra de la Comisión de la Verdad que aún está en la etapa de nombrar e identificar a víctimas y victimarios. Esta

² Extraída de la transcripción que la Revista *Materia Oscura* hace de la conferencia de Hugo Zemelman “Historia y Autonomía en el Sujeto” (OtroMundoSiEsPosible, 2012).

labor es necesaria para que las sucesivas generaciones, cuya justicia fue silencio y exclusión, seamos reconocidas y nombradas. Estas verdades estremecen las ramas de nuestros árboles genealógicos, para que en este movimiento se esté arando la tierra del perdón como práctica política y las nuevas generaciones no vuelvan a tomar el lugar de esos excluidos y silenciados repitiendo la historia.

Pienso en Argentina, en la que hoy no opera la vieja ley del espejo, que reconoce al otro como la posibilidad que nos permite vernos a nosotros mismos, las lógicas de razonamiento de las izquierdas y las derechas en sus múltiples gamas se dan la espalda, la polarización arremete; esto no es reciente, es una vieja historia sin librar que narra las relaciones amo-esclavo en el conocimiento, en las relaciones intersubjetivas de la vida cotidiana.

La afectación traspasa los territorios americanos y pregunto: ¿Qué tiene que ver con nosotros la guerra entre los hermanos palestinos e israelíes? Todo, otra vez en las polarizaciones del manejo del poder, antiguas, modernas y contemporáneas, donde el pensamiento en las culturas tiene como lógica de razonamiento la idolatría, el supuesto saber no es solo de los técnicos, es parte del tejido cultural que actúa a través de la palabra y el acto. La historia de este conflicto está bien documentada y convoca la necesidad de colocarnos en otro lugar, para comprender ese tendido de muertos histórico.

Invoco estos territorios puesto que siendo colombiana está únicamente en mí la decisión de trabajar, investigar, acompañar, escribir, pintar para la paz y el perdón. ¿Qué es lo que estamos peleando en estas guerras físicas, mentales y religiosas? ¿Estamos afrontando la sombra, el lado oscuro que había permanecido camuflado? ¿Estamos siendo movilizadas por manos invisibles? El inconsciente colectivo trae a la memoria antiguas diatribas, estas disputas son colectivas y funcionan como una hipnosis, ¿es posible exorcizarlas personalmente para llegar a una consciencia histórica?

Desde la afirmación de este presente, nombro el caminar en las brechas y surcos de la consciencia que permiten transitar en las

polaridades; estas guerras son internas, externas y cotidianas, visibles e invisibles, nos exigen tributo constantemente; entre más atacamos algo, más se fortalece. No podemos evadir esta comprensión, permanecemos en las lides del triángulo dramático que reveló la tragedia griega, que enarboló Shakespeare y que hemos repetido hasta en los dramas de las telenovelas y las mafias; todo esto tiene que ver con nosotros.

Como mujer, que seguramente he sido contada por la estadística, sin lugar a dudas hago parte de las poblaciones privilegiadas de la tierra con acceso a educación universitaria, internet, casa, agua limpia, comida, teléfono móvil. En esta consciencia de ser arte y parte del problema y la solución convoco estas palabras y suelto las piedras.

Los sentidos epistémicos-metodológicos

La vida, el movimiento de la realidad, ha de predominar sobre los esquemas teóricos, porque sólo así podremos recuperar la historia en el conocimiento. Esta historia exige que el conocimiento, para ser objetivo, sea capaz de reconstruir el pasado y anticipar el futuro, esto es, de ser génesis y potencialidad. Pero mientras la recuperación de la génesis puede lograrse a través de su encuadre en estructuras establecidas, la potencialidad nos lleva a romper con los límites teórico formales, porque no significa predecir sino abrir un campo de desarrollo; más aún, tales formulaciones no apuntan hacia alternativas, sino que abarcan el movimiento de lo que es ya producto, cristalización o estructura.

(Zemelman, 1994, p. 190).

Los sentidos que trae compartir este pensamiento son los horizontes que despuntaron al sumergirme en la comprensión subjetiva y comunitaria de la episteme vista a través de los ojos de Hugo Zemelman. Percibí y observé la pena profunda de lo que era investigar desde un pensamiento analítico que nos configura desde la academia instituida: la metodología tal como la había aprendido era un

cadáver, llegó de los apesadumbrados brazos de la técnica, de la que hereda no la vitalidad sino el deseo irresistible de controlarlo todo, asegurar el futuro, no ver el presente y encasillar el pasado. Así acorpé estas comprensiones para hacer la travesía, lo que me permitió:

- Entender que un concepto y la episteme en que discurre son alumbrados en las realidades por sujetos. Esto impele a salir de la conveniencia del servicio al “Sujeto supuesto Saber”.
- Asumir un lugar activo, sabiendo que pensar es actuar.
- Construir un lugar comprensivo de observadora de la vida, a partir de lo estudiado y experimentado.
- Dejar de pretender poseer y predicar, pasando a la plegaria,³ que es el lugar del que está viviendo la vida a cada instante.
- Sentir y saber que pensar, conceptualizar y actuar crean realidades para mí y para los otros.

La forma de razonamiento abierta a los cambios de Zemelman propone la comprensión de la objetivación de la razón como apertura sobre la base del planteamiento de pensar en relaciones de inclusión. Estos vínculos inclusivos constituyen la relación de conocimiento, la cual “es un campo de observación de objetos” para definir la base desde la cual se organiza la apropiación de la realidad. Esta apropiación puede consistir en un objeto teórico con niveles, momentos y contenidos de determinación, o “en puntos de activación desde los que se puede influir sobre la realidad en un sentido particular” con contenidos de potenciación (Zemelman, 1994, p. 9).⁴

³ Después de escribir esto, me encontré con las palabras de Julia Kristeva: “La intimidad no es la nueva prisión. Su necesidad de vínculos podría, un día, sentar la base de otra política, hoy la vida psíquica sabe que su salvación reside en brindarse el tiempo y el espacio necesarios para las revueltas: romper, rememorar, rehacer. De la plegaria al diálogo, pasando por el arte y el análisis, el hecho clave es siempre la liberación infinitesimal: un permanente volver a empezar. Sin él, la globalización apenas servirá para calcular las tasas de crecimiento y las probabilidades genéticas” (1999, p. 9).

⁴ En un texto de 2012, Zemelman nombra a estos puntos articuladores “nudos de activación”: “los nudos de activación, o dinamizadores, que conforman los espacios de

De esta manera, comprender esta propuesta epistémica como un *locus* de consciencia es un punto de activación para observar la realidad en la orientación de que “la apertura es el intento de trasladar la crítica a un plano metodológico [...] [y que] en virtud de ser crítico, constituye un constante rompimiento de los límites” (Zemelman, 1994, p. 9).

Este desafío del rompimiento de límites es la mirada intensa que se despliega en el estar siendo –sentir siendo–, se va convirtiendo en una invocación por la vida, que a veces es desolada o parece ser que nos lanzamos al vacío. La plegaria no funciona por lo que dice, sino por lo que se siente, vibra, transforma y resuena, moviendo constantemente sus coordenadas. Miramos al cielo, miramos a la tierra, a un árbol, a una roca, a un ser humano, y la intensidad, la presencia, cambia, es un estar siendo; de allí brota el diálogo.

La teoría, en su lógica explicativa y generalizante, permite entender una parte del trayecto que estemos transitando. Venga de donde venga, de las doctas ciencias y filosofías, de las sentidas labores sociales, siempre tendrá un desfase, siempre se volverá a mover, sea porque nos recoloquemos, sea porque podamos ver a través de los ojos de otro. Y aquí la diferencia entre entender y comprender, entre explicar y construir conocimiento histórico. En la comprensión podemos ver el futuro desde el pasado o desde el presente, hay realidad; los saberes convergen en las redes de la totalidad y se expresa la conexión con la vida, nos lleva a la acción. Entender es conocimiento sobre el tejido de los sujetos en los saberes.

El pensar teórico es un desarrollo para un actuar técnico. Uno de los problemas se presenta en la relación que como sujetos alumbradores de realidades establecemos con esas teorías que en

intervención de la práctica, resultan de una articulación impredecible entre procesos, por cuanto habría que saber anticipar cómo los ritmos temporales, se conjugan para constituir determinadas articulaciones; pero, además, anticipar el efecto que en los propios procesos, y en su relaciones recíprocas, tiene la intervención del hombre que se hace presente en el corto tiempo, aunque sus consecuencias se hagan manifiestas en el mediano o largo tiempo” (2012, p. 81). En este texto prefiero continuar llamándolos “puntos de activación”.

principio son “neutrales”: si las miramos desde abajo como advenedizos, si nos atamos las manos como esclavos, si la usamos para justificar las acciones y decisiones cuando nos conviene, si cambiamos los principios por sus dádivas como mercenarios, entre otras muchas posibilidades.

El movimiento que genera este proyecto intelectual es justamente hacer de la episteme un recurso tangible y simbólico, que nos permite observar la urdimbre y la trama de los hechos y acontecimientos desde la potencialidad de cada sujeto. Puesto que el lugar de enunciación no está polarizado, no es el de la víctima ni del victimario, los dominados ni los dominantes. En su lugar, están las múltiples relaciones que se dan en el mismo sistema vital y en sus dimensiones humanas sensibles mediadas por lo político, económico, cultural, social y ambiental, sistemas vitales que se manifiestan en cada sujeto, en las instituciones que habitamos y en la construcción de objetivaciones como aperturas para pensar en relaciones de inclusión.

La dimensión simbólica

Es el transcurrir del pensar que se muestra en su necesidad por definirse en formas particulares, posibles de transformarse en diferentes modalidades de identidad. Lo gestante es aquello soterrado que se yergue, pero ocultándose, porque en ese ocultarse reside su condición de gestante para no agotarse en ninguna forma particular, es por lo mismo lo esperanzado, lo prometedor que alcanza su culminación en ese abrirse de producciones que se suceden en el fluir del tiempo. Es la vida-historia, o la historia existida-existiéndose, que conforma el espacio del pensar y del hacer del hombre.

(Zemelman, 2002, p. 75).

Asumir el pensar propio y el ajeno como lógicas del razonamiento en movimiento y no como verdades puede incomodar. La

dimensión simbólica se apertura en la medida en que desertamos de lo determinado y de la reducción constrictiva, al transitar en una realidad dinámica donde el sujeto está cargado de valores, ideales, deseos, emociones, esperanzas; es decir, de vida, se expresa ese valor simbólico que incita a cocrear la realidad.

Zemelman cuida y preserva una interioridad del sujeto, que es una fuerza subjetiva: el sentimiento, la intuición, la emoción y la profundidad configuran una simbólica para abrir las puertas a que cada sujeto encuentre la fuente interior de su consciencia. Si bien la consciencia tiene una gran historia social, política y espiritual, Zemelman realiza un movimiento místico en lo secular al aprender y enseñar la toma de consciencia del estar siendo en el presente histórico. La dimensión simbólica recupera un sujeto sensible que es el que actúa.

Este es el acontecimiento del presente potencial: en la caída de los determinismos, el sujeto emerge y se configura social, no es social por nacer y vivir en una sociedad. En otras palabras, pasamos de buscar los mitos de la existencia, el anhelo de liberación, la necesidad de plenitud, el afán de descubrir la existencia a través de la ciencia, la investigación y el arte, para tomar la responsabilidad como sujetos sociales de realizarlo en la propia vida y en el colectivo. Los problemas son grandes y complejos; sin embargo, están estructurados de manera subjetiva, y es aquí donde esa subjetividad es política y la episteme es la red del pescador.

La episteme como relación de conocimiento y la metodología como forma de razonamiento están acompasando la razón y la pasión, el deseo y la voluntad, lo personal y lo colectivo, y fundamentalmente los llamados y exigencias de lo nuevo. Esto no entraña un rechazo de la norma-política, sino una nueva forma de enraizarse en la consciencia subjetiva que potencia la historicidad del sujeto. El transcurrir y el movimiento constante de la realidad desafían la necesidad de control, resultados y clasificaciones.

Así, la experiencia de conocerse, o como diría Zemelman, “el primer libro que uno lee es uno mismo en la vida que le tocó vivir” (Quintar, 2018), y la historicidad de la vida de cada sujeto son el movimiento de esta episteme; reconocerla, cuestionarla, es la acción de desnaturalizar lo dado. En la episteme subyace la lógica de razonamiento. La emancipación se da cuando transformamos nuestra episteme sustentada en nuestros sistemas de creencias, prácticas, relaciones y representaciones.

En la consciencia de que la función simbólica es la impronta del conocer humano y que los sujetos están imbricados en estas realidades que construyen, “el conocimiento neutral” va siendo fracturado. Incluso el uso técnico implica una voluntad y una intención que en muchas ocasiones toma caminos inesperados. Lo simbólico no se contrapone a lo histórico; el valor simbólico no anula el valor concreto y específico de un objeto o suceso. El símbolo añade un nuevo valor a un objeto o a una acción enriqueciendo sus valores propios, inmediatos o históricos; más bien los convierte en hechos abiertos que tal vez sean la posibilidad para acceder a la realidad: “lo simbólico no sustituye lo histórico, sin embargo, tiende a arraigarlo en lo real” (Cirlot, 2007, p. 20).

Entrar en consciencia y salir de la creencia del lugar de poder para abordar la realidad necesita una construcción simbólica a partir de la reconstrucción de la historicidad del sujeto que reconoce los tejidos históricos a los que está vinculado. Es parte de la tarea cuando estamos construyendo relaciones de inclusión.

La realidad: el movimiento es la estructura

La base que ha servido de apoyo a la construcción del conocimiento en términos tradicionales ha sido la relación presente-pasado; no obstante, en la perspectiva del análisis político esta base es remplazada por la relación presente-futuro. El conocimiento no se plantea ya como reconstrucción de lo devenido, sino como la apropiación del futuro, esto es, de aquello no devenido, lo virtual de la realidad. Si lo que se persigue es la apropiación del futuro, lo que no ha sucedido, la única racionalidad posible de reconocer se expresa en la lógica de potenciar algo, lo existente y dado. La relación presente-futuro conforma de este modo el ámbito de realidad en el cual tiene lugar la activación de lo real dado por el hombre, ya no simplemente su explicación.

(Zemelman, 1989, p. 29).

La postura del pensar epistémico convoca constantemente el movimiento de la realidad. Aunque paradójico, el movimiento es la estructura y es aquí donde resuenan los conceptos de realidad y potencialidad del pensar epistémico y la física cuántica, pues surgen en esa contemporaneidad como necesidades históricas para pensar la existencia.⁵ En ellas es transversal la recuperación del sujeto y lo subjetivo a través del concepto de realidad. La comprensión de la física de que quien observa la realidad la afecta desde el ángulo que mira, o como se diría en ese lenguaje, “el observador afecta lo observado”, trae, entre otras consecuencias, el reconocimiento del sujeto como creador y su correlato: la creatividad transforma la realidad.

⁵ En el año 2016 realizamos el primer proceso de organización del archivo personal de Hugo Zemelman en las instalaciones del Instituto de Pensamiento y Cultura en América Latina (IPECAL) en México. Este acercamiento directo a sus archivos y biblioteca personal, textos inéditos y publicados, fichas de investigación, libretas de apuntes, entre otros, nos permitió tener una imagen del mundo sensible que rodeaba su construcción intelectual. La biblioteca de Hugo Zemelman contiene libros de física, libros sagrados de diferentes culturas, amplia literatura, numerosos libros de filosofía y ciencias sociales, entre otros.

En las actuales condiciones sociales, económicas y políticas del mundo, este postulado, más que una teoría, es una tabla de salvación, puesto que nos coloca ante nuestros propios actos y creaciones. Aunque la física ha recorrido mucho terreno en esta comprensión, recupero la sensación de perplejidad que esto trae: por un lado, el reconocimiento de la complejidad del presente. Así, Heisenberg afirma: “ni siquiera en principio es posible conocer en detalle el presente” (citado en Rojas, 2014, p. 64.), y con esto, el principio de incertidumbre o de indeterminación que pone en la palestra el mundo de las posibilidades. Está sucediendo con ello el cuestionamiento del determinismo clásico, la existencia de una realidad objetiva independiente del observador y la causalidad, que afectan los ámbitos del conocimiento (Rojas, 2014).

La realidad que Bohr contemplaba es, en ausencia de observación, inexistente. “El electrón simplemente no existe en ningún lugar hasta el momento en que, para ubicarlo, llevamos a cabo una observación” (Kumar, 2012, citado en Rojas, 2014, p. 64).

Para Bohr la ciencia se limita a un ordenamiento de la experiencia. En cambio, Einstein seguía pensando que la finalidad del estudio científico de la naturaleza es “determinar lo que es”; es decir, apresar la naturaleza independientemente de la observación. Para Heisenberg los objetos cuánticos son potencialidades, no cosas reales como las que percibimos en la vida cotidiana. “La transición entre lo posible y lo real solo sucede, según Bohr y Heisenberg, durante el acto de observación. No existe realidad cuántica subyacente que exista independientemente del observador” (349). En cambio, para Einstein la creencia en una realidad que es independiente del observador es una pieza fundamental de la ciencia de la naturaleza. La polémica de la física cuántica había llegado al núcleo filosófico de la naturaleza de la realidad y de los objetivos que nos proponemos con la ciencia. “Era la pérdida de una realidad independiente y objetiva y no la probabilidad, es decir, el hecho de que Dios juegue a los dados, lo que Einstein encontraba inaceptable” (361) (Rojas, 2014, p. 65).

He aquí un movimiento secular, el hecho de afectar la realidad al observarla coloca en nuestras manos la responsabilidad del presente y el futuro. Esta resonancia de época recoge las ideas que se venían cocinando, exorciza el dilema cualitativo-cuantitativo, teoría-práctica, sujeto-objeto, y hace emerger de este exorcismo propuestas de pensar crítico que se avocan al movimiento constante de la realidad. Esta espiral de transformaciones se convierte en un ciclón en el cual acontece la totalidad.

Al devenir otro sujeto: tierra, aire, fuego, animal, objeto, sujeto, se dan las condiciones para reconocer y observar diferencias, intersubjetividades e interrelaciones de lo existente, es decir, afrontar la totalidad. El investigador-observador accede a lo que acontece desde su sistema de creencias, desde la forma como ve su realidad. Lo que Zemelman nos propone es entonces detenernos a nombrar esa realidad con los recursos que esa misma realidad nos ofrece, lo que el sentir del estar siendo nos permite observar, y desde allí convocar la acción. La tentación de este momento es explicar lo que acontece a partir de las teorías ya existentes.

Esta es una mirada de fuego: transformadora. Con otras posturas tendremos seguramente otros resultados. ¿Qué nos lleva a elegir esta colocación? Recuperar el poder, la voz y el ritmo en el estar siendo del compromiso de salir de las relaciones amo-esclavo en el conocimiento, puesto que al comprender que el sujeto, si bien está condicionado por su historia, tiene la posibilidad de reaccionar sobre esa realidad a partir del sujeto mismo, entonces no situamos la solución de eurocentrismos, racismos y todos los ismos en quienes los ejecutan. Puesto que pertenecemos al mismo sistema de dolor, no pretendemos más cambiar la realidad del otro, sino la propia, como sujetos y colectivos, en la soberana posibilidad de transformarnos haciéndonos dueños de nuestra memoria e historia como simiente de transformación social.

La realidad, como una categoría estructurante del discurso y la acción social, es donde acontece la política. Comprendemos con Zemelman la necesidad de nombrar lo determinado para recuperar el

poder de actuar sobre ello. Es decir, el observador es un sujeto social, no es solo una individualidad; la observación es producto de una historicidad y la realidad que puede observar es fruto de ese sujeto afectado por su historicidad.

Es aquí donde se unen observación y sujeto. En los caminos del conocimiento social corresponde asumir la capacidad creativa del sujeto observador y es de lo que nos hacemos cargo como sujetos de época. Se trata de la consciencia histórica, la que puede reconstruir cada sujeto en su tiempo, experiencia y realidad:

Como premisa, la función que cumple la consciencia histórica es servir de condición de posibilidad para reconocer las potencialidades de lo dado, por lo tanto, es una categoría para la construcción de conocimiento científico. Lo posible como ángulo epistémico nos coloca en situación de develamiento y creatividad que impulsa a trascender a la identidad del objeto desde su mismo movimiento. Lo que en el plano de la subjetividad del sujeto concreto se corresponde con la transformación de la exterioridad en necesidad de prácticas sociales. En otras palabras, un mundo donde lo que cuenta es el despliegue del sujeto. De lo que decimos se desprende que la consciencia histórica como premisa del pensar teórico supone que no puede pensar históricamente el sujeto que no se asuma como constructo (Zemelman, 2002, p. 40).

Así, las categorías realidad-posibilidad-sujeto como potencialidades de este *locus* de consciencia histórica configuran un sujeto observante y actuante, puesto que la práctica no garantiza la experiencia hasta que se configura en posibilidades. Este sujeto se apropia de la consciencia histórica, de saberse constructo para pasar de la experiencia a la consciencia y renovar el conocimiento.

Conflicto en el presente: el tejido epistémico de mis entrañas

El conocimiento social se ha desenvuelto en el interior de un arquetipo de racionalidad científica. A pesar de sus variaciones, este tipo de conocimiento ha mantenido una línea de aproximación a la racionalidad de las ciencias naturales, en cuanto a legitimar sus pretensiones de cientificidad. Desde la ilustración hasta las grandes innovaciones técnico-metodológicas, surgidas después de la segunda guerra mundial, pasando por todas las variantes del racionalismo crítico, pero principalmente por el marxismo, el conocimiento social se ha mantenido en el interior de esta estructura, aunque, por cierto, con sus diferencias específicas, que, no obstante, no han roto con aquella en forma sistemática.

(Zemelman, 1989, p. 28).

Guardadas las proporciones en el tiempo, continuamos en este arquetipo legitimador de la racionalidad científica. La pregunta subyacente en este presente tiene que ver con una lógica de competencia que se respira en el conocimiento social, en la convivencia, en las formaciones profesionales y en las relaciones laborales; se puede observar, y a veces sufrir, la separación en casillas estancas y las relaciones de poder que estas competencias disciplinares evidencian. No se hace mucho al respecto, solo cada uno por su lado sintiéndose incomprendido y con la verdad.

La interdisciplinariedad y sus sinónimos intentan realizar un diálogo, que en ocasiones se queda en la construcción de un objeto de investigación con múltiples lecturas y sin sujeto. En otras palabras, para vivir no estamos separados, pero para investigar todo se separa, y las realidades sin los sujetos no están completas. Aunque en el contacto del trabajo de campo podemos estar muy conmovidos por esa realidad completa, conocer ha sido crear medidas ¿para quién? Esta mirada está orientada a la “filosofía del saber, de la racionalidad y del concepto” (Bensaude-Vincent, 2019, p. 178) y está separada de una filosofía del sujeto. Esta distinción, o mejor dis-tensión, augura la búsqueda del sujeto.

Reconocer estas territorialidades del sujeto abre una tarea intelectual, corporal y del corazón, de construir relaciones entre conocimientos y saberes que, desde los espacios subjetivos, académicos, investigativos y administrativos, están separados. Se mezclan los conceptos: mente, sentimientos, cuerpo, historia e identidad. ¿Y cómo nombrar esta situación siendo investigadora social? El hecho que la historia y la antropología, por ejemplo, no recurran al psicoanálisis, la lingüística y las neurociencias para comprender las situaciones sociales o que la física cuántica en su comprensión de la realidad remueva las ideas de espacio, tiempo, pasado, presente y futuro, y que pasemos de largo estos acontecimientos, genera una constelación de preguntas.

Los parámetros de la racionalidad científica restringen hacer estas travesías. El conocimiento debe ejercerse desde la disciplinariedad, las investigaciones deben llegar a hipótesis, a resultados, y los métodos están previstos; la teoría valida lo que reconocemos en el campo o el campo explica la teoría. Esto lleva a formularse en cada investigación la pregunta: ¿esto que tiene que ver nosotros? Esta separación entre sujeto, conocimientos y realidades se puede también observar en los partidos políticos, en las familias y en las organizaciones sociales; es decir, es evidente que hay algo que gobierna los vínculos. Las preguntas que emergen de esta reflexión son:

- ¿Para qué las investigaciones en ciencias sociales emulan el método científico para entender la realidad social, si ese método no soporta el movimiento vital de los sujetos, las subjetividades y los movimientos sociales?
- La epistemología como historia del saber, la racionalidad y el concepto, ¿cómo encarna al sujeto y su subjetividad?
- Para que un conocimiento sea legítimo, ¿es necesario que exista un único método para realizarlo y así solo nombrar la ciencia, y todo lo otro es “el resto”? ¿Es esto una exclusión?
- ¿Qué relación se entabla entre las ciencias, la realidad y la consciencia?

Tomando distancia para mirar estas preguntas, emergen las aporías y lo que resulta es algo que se atribuye a los estadios del pensamiento arcaico, mágico y mítico: dualidad, separación y pertenencia.⁶ ¿Permanecemos en esas formas del pensar o están simultáneamente en la realidad? Los paradigmas están basados en sistemas de creencias. Al parecer, para el sujeto tener una identidad significa negar lo otro, no importa qué rostro tiene ese otro. Así se saca el partido de las clasificaciones: las ciencias de la naturaleza, las ciencias de la mente y las emociones, las ciencias del cuerpo, las ciencias del alma y el espíritu; cada una se mira en su propio espejo. Aunque se perciban los vínculos, en la realidad de la investigación se pide posicionarse. Cada quien defiende sus casillas estancas, poder y atribuciones, en una especie de gobierno de los vínculos.

El pensar epistémico ofrece la comprensión de la metodología como forma de razonamiento al colocarse en este lugar para observar esta realidad. La dualidad no puede ser superada como impronta y energía del pensar humano. Sin embargo, situados en un terreno donde reconocemos la diferencia en estas lógicas de razonamiento y al comprender que otros pueden tener otra lógica, que

⁶ En esta búsqueda es preciso recurrir a la historia de la consciencia humana: “la disociación europea consiste esencialmente en la disociación entre mente y cuerpo. E, insistamos una vez más, no se trata tanto de una diferenciación como de una auténtica disociación [...] esta disociación entre el ego y el cuerpo en una especialización dual del organismo. Porque si bien el organismo puede, por una parte, actuar espontáneamente en el presente también puede, por la otra, conservar el recuerdo de pasadas acciones. Se trata obviamente de dos capacidades diferentes que no tienen necesariamente que hallarse en conflicto, aunque también pueden, no obstante, distanciarse [...] en el lado del recuerdo-memoria, descansa el mundo de los conceptos mentales, de la demora de la conducta, de las respuestas controladas y de las acciones voluntarias y deliberadas al que nos referimos genéricamente con el nombre de ego mental [...]. En otra parte se asienta el mundo de las respuestas inmediatas, de los procesos dinámicos, de la actividad espontánea, de los instintos y las sensaciones inmediatas y presentes al que nos referimos genéricamente con el nombre de cuerpo. En los primeros estadios de esta especialización dual, el contraste entre ambas modalidades no era excesivo y entre ellas existía una armonía adecuada” (Wilber, 2001, pp. 279-280). Ken Wilber desarrolla una síntesis de su largo trabajo sobre la consciencia en este libro que cito, *Después del Edén: Una visión transpersonal del desarrollo humano*.

no es en mi contra, sino una lógica que seguramente está unida a unas acciones, el diálogo necesariamente nos llevará a un espacio creativo, puesto que nos reconocemos y reconocemos al otro. Es desde este lugar inicial para el pensar epistémico que se va construyendo una ética.

La potencialidad del actuar como sujetos históricos abre una senda de trabajo, no solo en las labores propias, sino de la consciencia del actuar como sujetos en relaciones de inclusión. La relación del conocimiento que se construye encuentra un sujeto con posibilidades; recuperamos el poder del pensar y la acción en ese espacio y tiempo.

La consciencia histórica que propone Zemelman está enraizada en el mundo de la vida que cocreamos. Al crear una imagen comprensiva de este panorama para recuperar al sujeto del mar de conocimientos, presenta al “sujeto erguido” y propone asumir el conocimiento como una postura ética:

[L]a tensión que alimenta el desafío por reconocer la dialéctica interna del sujeto para desenvolver su capacidad para transformarse en sujeto constructor, lo que se corresponde con una forma particular de consciencia: la consciencia histórica.

Esta consciencia, al expresar el movimiento interno del sujeto y orientarse hacia la construcción de espacios para ser sujeto erguido convierte al conocimiento en una postura ética. Por ello hay que poner al descubierto los parámetros que mantienen al pensamiento prisionero de las determinaciones que sirven de marco para un razonamiento ceñido a las exigencias de regularidades, el cual se manifiesta en un discurso donde el hombre es un espectador. De ahí que el desafío deba ser poder romper con esta orientación legaliforme, predictiva, y en su lugar poner el acento en lo constitutivo desde lo potencial abierto a construcciones posibles (Zemelman, 2002, p. 11).

La racionalidad científica es una postura con un aparato burocrático que la respalda, cuyo tributo es la neutralidad, la pertenencia

y una identidad, lo cual lleva a formularse las preguntas ¿cómo hacer para no traicionar ni traicionarnos?, ¿cómo pasar de la disyunción a la conjunción? Ya no es esto o aquello, ahora es esto y aquello. Somos investigadores en la realidad, no fuera de la realidad; la afectamos, no somos neutrales y tomamos partido.

La lógica de competencia y el gobierno de los vínculos como condición para ser legitimados en la producción del conocimiento siguen los cánones académicos, familiares y sociales que hacen de guardián de los que tienen la razón y el poder: en esta lógica se excluye. Al comprender que estamos tejidos a los lazos de la cultura académicos, familiares, sociales, y que solo se puede elegir, nos encontramos con una lógica que incluye. Habitamos este doble movimiento de inclusión y exclusión, y cuando nos incluimos en la realidad en consciencia histórica, se rompe el velo de la ilusión de separación entre saber, racionalidad, concepto y sujeto.

Este movimiento puede ser un salto mortal o un salto para volar, puede configurar una realidad para recuperar el poder y la acción de forjar el propio camino. Lo que tenemos como común en cualquier postura es que podemos elegir: ser un otro para el otro, comprometernos y pensar hasta llegar a la esperanza.

La construcción de esta postura ética es el tejido epistémico de mis entrañas que vincula cuerpo, corazón y mente. La realidad está abierta como una flor y crea espectros de realidad como un prisma. El movimiento del saber al sujeto compromete múltiples variables y la tendencia a homogenizar de las investigaciones va siendo fracturada en las mentes, los cuerpos y los corazones, pero en las realidades formales de las investigaciones los formatos continúan en la mira del sujeto-objeto. Así que, una y otra vez, ante la realidad es necesario preguntarse qué tiene que ver eso definido en teorías con el presente de la propia realidad, como pregunta ética.

La episteme recuperada para la vida

Pensar la historia desde un ángulo político [...] significa también un esfuerzo por comprender a la política más allá del quehacer operativo que la confina a la esfera del poder, para aprehenderla como consciencia de la historicidad del momento, como construcción de proyectos resolutivos en el plano de las contradicciones inmediatas. Este tipo de reflexión exige un esfuerzo de apertura del razonamiento para captar la dinámica compleja, dinámica multidireccional del movimiento que constituye a la realidad.

(Hugo Zemelman, 1989, p. 18).

Esta visión de la política como consciencia de la historicidad coloca la legitimidad del conocimiento frente a la “dinámica multidireccional del movimiento que constituye a la realidad”, con lo que inicio la reconstrucción articulada de lo que comprendo significa, desde la práctica política, la subjetividad e intersubjetividad de la episteme recuperada para la vida en la propuesta del pensar epistémico a partir de unas lecturas de historicidad.

Recuperar al sujeto en sentido histórico

El primer contacto que tuve con el chamanismo fue en 1996 mientras trabajaba en el Festival de Poesía de Medellín. Allí fue invitada una poeta siberiana nacida en Tuva, Sainkho Namtchylak; su trabajo está clasificado dentro de lo que se denomina poesía sonora, el cual tiene una fuente básica en los cantos tradicionales chamánicos de Siberia. En una entrevista le preguntaron sobre la situación del chamanismo en Rusia, a lo cual contestó que para ella el chamanismo era un saber que se había fragmentado, y que en su opinión ya no existía en su versión autóctona y ancestral. Afirmaba que la sobrevivencia de ese saber había sido atravesada por un problema de poder contando cómo los chamanes de Siberia, hace

seis mil años decían: “cuando tumbas un árbol, los otros árboles sienten”, y ahora los ingenieros forestales ubican electrodos en los árboles de un bosque, tumban un árbol, registran los cambios y afirman: “cuando tumbas un árbol, los otros árboles sienten”. La palabra de esos chamanes no fue escuchada; sin embargo, con la investigación fue legitimada esta afirmación por el experimento.^{7 8}

Este diálogo corto y contundente se convertiría en uno de los momentos claves de la construcción de un vínculo con el conocimiento:

Entender el momento histórico, a qué obedece un escrito, una palabra, una acción y qué es lo que como sujetos deseamos hacer en el momento en que yo vivo [...] como miro desde mi contexto de vida eso que está acumulado en las bibliotecas, cómo miro aquello que acontece, no es probar la teoría, sino recuperar al sujeto en un sentido histórico (Zemelman, en cerezoeditores, 2010).

Indudablemente, se presenta un problema de poder: quién tiene palabras de poder, quién y cómo lo ejerce, y cómo se institucionaliza un conocimiento. Se puede comprender claramente el problema de poder por haber trasegado por sistemas de poder institucionalizado que validan, normatizan, normalizan y se imponen, ante un sistema de conocimiento tradicional sin vía institucional reconocida.

La lectura categorial estaba hecha, la historia estaba en el presente, las temporalidades se acercaban, los caminos de la institucionalidad del saber mostraban el conocimiento excluido, la verdad se volvía territorio, puesto que en ese momento y ahora uno de los problemas de las relaciones del conocimiento es el mismo: la

⁷ Cito de memoria la entrevista con Sainkho. En la página del Festival de Poesía de Medellín se hace alusión a las oportunidades en las que estuvo en la ciudad: <https://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Festival/28/News/Namtchylak.htm>

⁸ En una entrevista que se realizó en la Universidad de Antioquia para el público, entre los asistentes se encontraba el fallecido profesor Edgar Garavito, quien le realizó esta pregunta.

legitimidad, esto es, quién habla, desde qué lugar histórico individual y colectivo, con qué sentido, significado y propósito. Esta es la recuperación de la erótica, reconocer al sujeto, sus circunstancias, contextos, coyunturas en relación y articulación.

Sainkho hace su lectura, ella misma es una parte de esos fragmentos que continúan la diáspora del chamanismo, que se ha ido sembrando a lo largo y ancho de la tierra. Una cosa es que los sistemas de dominación existan, otra cosa es creer en ellos y otra, la más grave, es que lo que hagamos sea para esos sistemas a los que hemos enarbolado como instituciones, puesto que entonces se convierten en nuestro motivo o impulso; así, estamos pensando, escribiendo, cantando y haciendo para la dominación, el patriarcado o el neoliberalismo, perdemos de vista la utopía como horizonte del pensar y el hacer. Es precisamente de este movimiento, ahora sí siniestro, que esta episteme nos propone que podemos salir.

Lo político acontece no cuando decimos dominación, sino cuando el sujeto se hace presente en la actuación de su vida. Cerrar la comprensión explicando que eso es dominación, autoritarismo, despotismo no abre un camino para entender, comprender y de esta manera abrir posibilidades. Si nos preguntamos ¿esto qué tiene que ver con nosotros?, entonces recuperamos la dignidad de no ubicarnos en el lugar de la víctima. Sin importar lo que haya pasado, continuamos siendo sujetos libres.⁹ Identificar la forma de estas acciones, nombrarlas, da la primera comprensión, muestra a qué estamos ligados y cuáles son las creencias culturales sobre el poder, es decir, la condición de sujeto histórico.

Entonces, requerimos colocarnos en otro lugar para formular la pregunta. Cuando la explicación es la dominación, el capitalismo, el neoliberalismo, el patriarcado, hemos llegado a un límite, allí no podemos hacer, actuar, pensar, puesto que la pregunta se

⁹ Es inevitable en este momento pensar en Mandela. Cuando leí su autobiografía, tronaron en mi corazón su autenticidad y valentía. Aun estando en la cárcel, nunca dejó de ser un sujeto libre.

formula desde la víctima y podemos establecer una reificación. El reconocimiento histórico del colonialismo y el lugar de víctimas que esto implica, es necesario, y diría obligatorio, comprenderlos como acto político, pero también necesita ser una interfase, puesto que el identificarnos como víctimas es una colocación, un lugar de enunciación en el que estaremos creando nuestras vidas en una mirada al pasado, y sobre todo perderemos de vista la posibilidad de elegir hacia dónde queremos caminar, cayendo en la ilusión de creer que esas realidades macroabsolutistas son la única realidad.

Es decir, al entrar en creencia y explicaciones y no en consciencia y comprensiones de lo que significan estos sistemas de poder, podemos caer en la “banalidad del mal”, como bien nos recuerda Hannah Arendt. Cuando nos adherirnos a la actitud burocrática de la investigación y los investigadores, jugamos con nuestros principios, si es que tenemos, y la justicia y la utopía no tiene lugar. De allí que nos puede gobernar la “episteme institucional” (Zemelman, 2012), el rol sobre el sujeto, y recuperar la responsabilidad de ese actuar del sujeto y su subjetividad nos lleva por el contrario a la consciencia:

Desde luego, para las ciencias políticas y sociales tiene gran importancia el hecho de que sea esencial en todo gobierno totalitario, y quizá propio de la naturaleza de toda burocracia, transformar a los hombres en funcionarios y simples ruedecillas de la maquinaria administrativa, y, en consecuencia, deshumanizarles. Y se puede discutir larga y provechosamente sobre el imperio de Nadie, que es lo que realmente representa la forma de administración política conocida con el nombre de burocracia. [...] Cierto es que la moderna psicología y sociología, por no hablar ya de la moderna burocracia, nos han habituado grandemente a no atribuir responsabilidad al ejecutor de determinado acto, en virtud de tal o cual determinismo. La validez de estas aparentemente más profundas explicaciones del comportamiento humano es muy discutible. Pero, en cambio, no cabe discutir que sobre su base sería imposible elaborar un procedimiento judicial, fuese de la clase que fuere, y

que la administración de justicia, considerada según los criterios de estas teorías, es una institución muy poco moderna, por no decir anacrónica (Arendt, 1999, p. 172).

Es precisamente por esto que es indispensable la recuperación del sujeto y su subjetividad. Es decir, la teorización del colonialismo usada para explicarlo, no para comprenderlo. Cuando se comprende, el sujeto siente, se involucra y puede elegir romper con esa realidad, aunque no la pueda cambiar, se hace un extrañamiento. Es aquí donde podemos elegir observar la realidad desde otra red categorial, puesto que al mismo tiempo que se presenta esa realidad global existen múltiples realidades paralelas que viven y ejecutan la emancipación y la libertad, y cuyo referente no es la dominación sino el movimiento hacia la vida.

Para reconocernos, no tenemos que negar al otro. La red categorial en la que nos movemos, sea de las ciencias, los conocimientos sociales, los psicoanálisis, las psicologías, las espiritualidades, las religiones, los conocimientos técnicos, los ecológicos, los diversos oficios o los saberes ancestrales, necesitan de una consciencia de totalidad que articule la construcción del problema, puesto que no estamos solos y, como testimonian los fractales, en la parte está el todo.

Así, la construcción de un *nosotros* como sujetos pensantes para el hacer y el actuar necesita de una experiencia y pertinencia política que no sea ideológica, sino histórica. Uno de los grandes llamados de la propuesta zemelmaniana es identificar las epistemes institucionales en las que estamos inmersos y con las cuales nos identificamos: ¿para qué o para quién pensamos? Cuando se piensa la labor de la docencia, el ejercicio de las profesiones, la labor del liderazgo y el activismo, la amistad, la maternidad y la paternidad, el matrimonio, la investigación y cómo se llega a todo ello, se toma la responsabilidad individual y colectiva de una actitud hacia nosotros, los otros, la tierra y el universo en el que nos encontramos.

Como lo presenta Van Dijk (2004, p. 12), la dominación y el contexto están en la mente de los hablantes de la lengua, el lenguaje que se ha internalizado hasta no diferenciar entre el lenguaje de la cultura y la experiencia del sujeto y su subjetividad:

Una de las primeras cosas de las que necesitamos ser conscientes en una teoría tan moderna del contexto es que los contextos no están “ahí afuera”, como las situaciones sociales, sino “aquí adentro”; es decir, en la mente de los usuarios de la lengua. ¿Por qué? Por una razón muy simple: las cosas que están “ahí afuera”, las propiedades de las situaciones sociales no pueden, desde luego, influenciar el discurso directamente; pueden hacerlo solamente por medio de las formas en las que los usuarios de la lengua entienden o construyen estas propiedades de la situación; es decir, cuando los usuarios de la lengua prestan atención a dichas propiedades y las encuentran relevantes para lo que dicen o escriben (o escuchan o leen). No es el hecho de ser hombre o mujer, es decir, el género, lo que influye en lo que decimos; sino nuestras interpretaciones o construcción de dichos roles sociales. En otras palabras, los contextos no son un tipo de realidad social “objetiva” o una situación social “real” sino constructos subjetivos de lo que ahora es relevante en dichas situaciones sociales (Van Dijk, 2004, p. 12).

El pensar epistémico es una posibilidad para colocarnos en un lugar propio, para ver la realidad y para actuar en ella, el lugar de un tercero, un cuarto, incluido en el diálogo del sujeto consigo mismo, con los otros y lo otro.¹⁰

Así recuperamos la legitimidad de estar vivos en la Tierra frente a la dominación de definirnos por estructuras sin sujetos. Lo que está en las mentes y en la lengua es lo que tenemos y la consciencia es lo que somos; esto nadie nos lo puede quitar, solo que llegar a

¹⁰ Acá estoy pensando en el tercero instruido, de la propuesta política y filosófica que plantea Michel Serres para cerrar la brecha entre conocimientos de diferente substrato social y académico (1999).

ello es el trabajo que estamos realizando: entrar en la consciencia de que no es posible ser despojados de nuestra subjetividad.

Me articulo a las palabras de Cancio Mamani (en Medina, 2008), pues, aunque mi condición no es étnica, sí transito por la misma adversidad. Se ha dicho que las mujeres somos discriminadas, excluidas, no reconocidas, lo cual es una verdad histórica, solo que al mismo tiempo se ha olvidado el saber que cada ser de este mundo ha nacido a través de un vientre materno, pero eso es poca cosa con respecto a los valores de competencia que se han sembrado en los corazones:

Jacha “Autoestima, autoaprecio, autovaloración” [...]. Primero pide que los aymaras hagan desaparecer, “de su cabeza y corazón” las ideas alienantes, reduccionistas y conformistas. Luego, pide revisar el contenido de los discursos bolivianos. “Todos los discursos económicos, sociales, culturales... se dedican a concepciones reduccionistas; se pierde tiempo hablando lo negativo”. Hay que invertir el discurso. Tenemos que pensar a partir de nuestras potencialidades, valores, posibilidades [...]. “Los pensamientos propios, creatividades, iniciativas y propuestas nuevas deben ser el contenido de los discursos [...].

En esta vena, critica que los aymaras hayan aceptado y hasta asumido los “nombres reduccionistas” que les han impuesto los otros: “oprimidos, explotados, esclavos, postergados, discriminados”. “La propuesta es redescubrir o inventar nombres propios que proyecten al país”. Por ejemplo, Aymara significa “lo de siempre”, “eterno”; algo profundo, a todas luces (Medina, 2008, p. 131).

Así, el lenguaje y su comunicación son una red en la que lo que estamos pensando, diciendo y haciendo tiene efectos en todos los bandos. Escuchar, sentir, actuar y reactuar es la posibilidad de crear mundos posibles. Esta comprensión de la epistemología recuperada para la vida es el lugar desde el que se puede construir y reconstruirnos, desarmándonos con la realidad, comprendiendo el conocimiento como una postura ético-política como *locus* de

consciencia en la libertad y responsabilidad de asumirnos como sujetos sociales e investigadores sociales.

Acción epistémica: nosotras (acompañantes, doulas, parteras)

Por toda esta complejidad es que lo político no puede identificarse con un objeto real en particular, sino que constituye un campo problemático. Lo pertinente a lo político es la determinación de lo que es posible de ser transformado por medio de las prácticas en el interior de este campo; por eso su contenido específico es la realidad como contenido de la dirección de cambio que se imprime a ella por las fuerzas actuantes según la naturaleza propia de estas. ¿Qué entendemos por construir y por dirección? Construir una realidad es la capacidad social para determinar un curso viable a los procesos de cambio; mientras que la direccionalidad es el esfuerzo constante por asegurar que lo que es viable se traduzca en realidades concretas.

(Zemelman, 1989, p. 31).

La propuesta ético-política de la epistemología del presente potencial revela caminos. Así, abro una segunda lectura de historicidad donde me coloco como mujer, campesina de tercera generación, criada en lo urbano, con formación universitaria, investigadora social, caminante de medicinas y espiritualidades con plantas sagradas, pintora, entre muchas otras subjetividades.

Como mujer de esta época, las emergencias del género, la diversidad sexual y la diversidad étnica nos sumergieron en una serie de reconocimientos por un lado, y en una serie de “políticamente correctos” por el otro, puesto que requería una ampliación de consciencias y una creación en la consciencia y en el inconsciente. Sin embargo, nuestras realidades aún estaban y están en los diversos símbolos, creencias y conocimientos que la cultura nos heredó. Es decir, las comprensiones teóricas, los derechos y las leyes que

las normalizan aún están distantes de hacer parte de las consciencias individuales y los símbolos que las pueden apropiar.

En este contexto mental y social, venía realizando desde el 2011 un proceso de aprendizaje de partería desde el conocimiento ancestral de las comunidades indígenas. La experiencia resignificó el lugar político de nuestras existencias: la comprensión de que la revolución se hacía en el lugar micrológico de acompañar la gestación y el parto de una madre y un padre, puesto que allí empezaban también a gestarse todos los sistemas de creencias.

En este conocimiento tradicional no se perfilaban conceptos de derechos, género o clase. En su lugar, se encontraban cosmovisiones que de forma orgánica con el cuerpo y la tierra se conformaban en las acciones de estar acompañando el proceso de una nueva vida. Al mismo tiempo, en los contextos urbanos estaban renaciendo los oficios de parteras y doulas, los cuales se han convertido en un verdadero movimiento social. Apareció en este tránsito el llamado al reconocimiento de los feminismos, los movimientos de los derechos sexuales y reproductivos y la violencia obstétrica, la interrupción voluntaria del embarazo, entre otros aspectos. Este encuentro entre mujeres indígenas y mujeres urbanas trajo una tensión, la cual observé desde una lectura del presente potencial.

Emergieron procesos urbanos de mujeres que acompañaban la gestación y partos, formaciones de doulas, consultoras en salud femenina y doulas de duelo perinatal,¹¹ entre otras, desde diferentes miradas del conocimiento. Advino así la necesidad de plantearnos una metodología para el desarrollo de estas formaciones. Al realizar esta travesía entre las miradas de las mujeres de las comunidades indígenas y la mirada de las mujeres en contextos urbanos, se presentaron conflictos entre sistemas de creencias que conforman las dinámicas del conocido patriarcado: las mujeres que no eran feministas, ¿eran patriarcales?

¹¹ Me uní a la Asociación de Parteras Katoní Pirú en 2008 y a la Corporación MaternarSer en 2019.

Nuestro propósito era entrar en el diálogo de saberes que de hecho practicábamos, visto desde las relaciones de inclusión que propone Zemelman, y es ahí que comprendimos que una cosa es experimentar ese diálogo, acompañando mujeres y familias, y otra cosa es que esa experiencia se convierta en conocimiento a través de procesos formativos.

Se abría la misma zanja en la pertenencia o no pertenencia, una separación. Como mujeres urbanas comprendíamos que era imposible no ser feminista, habíamos recibido los frutos del ingente trabajo que han realizado muchas mujeres, nos habíamos nutrido de sus pensamientos y reconocíamos la gran marea de cambios que había traído al mundo. Sin embargo, muchas de esas realidades no eran nuestras realidades. Para estar al cuidado de una vida, los esquemas y parámetros del feminismo chocaban con las realidades de madres y padres y con las nuestras, puesto que el hecho de tener derechos e igualdad no hacía que se resignificaran las historias propias, y en ellas hay valores, principios, creencias y hasta objeciones de consciencia.

El patriarcado es un hecho histórico, solo que, al mirarlo de frente, por arriba, por abajo, de fondo y de lado, no tenía rostro, no tenía oficina, pero estaba en todas partes, igual que la dominación. Nos preguntamos entonces: ¿dónde está el patriarcado?, ¿dónde está la dominación?, ¿el patriarcado y la dominación qué tienen que ver con nosotras? Ello significó hacer la cacería¹² de lo que estaba sucediendo, primero buscarla adentro, luego verla reflejada afuera. Así, la respuesta no se hizo esperar: el patriarcado estaba en nosotras, tomamos consciencia que habíamos nacido en esa construcción cultural y que el lugar donde se había alojado era

¹² La cacería y la pregunta sobre dónde se encuentra el problema se la debo a una antigua estrategia de las comunidades amazónicas que salen de cacería para cazar el problema o el mal que los aqueja, que aquí resignifico como dispositivo pedagógico que aprendí de los abuelos del Amazonas: Víctor Martínez Faikogo (Hairiforai Ameerai Faikogo) de La Chorrera y Arturo Rodríguez del Araracuara.

en nosotras mismas, y una de sus ilusiones era justamente estar separadas y separados.

El primer punto que emergió es que esta separación es una especie de hipnosis, ahora podíamos reconocer la articulación de nuestro mundo subjetivo a partir del cual observábamos el mundo: algo exterior a nosotras causaba lo que nos sucedía, estábamos desconectadas de nuestros propios sentimientos y necesidades, estábamos confusas en nuestra identidad y habíamos olvidado que éramos libres. Teníamos un modelo de escasez en nuestras mentes, dejamos de sentir la abundancia de la vida; porque mirar solo hacia la dominación puede secarnos, hace ver un solo destino. Como un espejo del patriarcado, deseábamos controlarlo todo, o dicho en lenguaje académico, ser objetivas. Todo esto creaba una actitud dependiente y defensiva, no decíamos la verdad y el síntoma más frecuente es creer que solo hay dos opciones: una es correcta o buena y otra incorrecta o mala.¹³

El segundo punto que emergió fue una disputa casi irreconciliable entre el conocimiento y la erótica, atribuidas la primera a lo masculino y la segunda a lo femenino. Mientras el conocimiento de la partería existía en una dinámica erótica entre la energía masculina y femenina y su relación con la tierra, en los contextos urbanos el conocimiento sobre la reproducción humana pertenecía a la medicina. Esta disputa no tenía muy buen augurio de entrada: ¿cómo acompañar y compartir los conocimientos ancestrales en contextos urbanos reconociendo estos saberes?

La primera postura epistémica para las formaciones fue entonces que nuestro trabajo no es una respuesta al patriarcado en sus relaciones verticales, jerárquicas y autoritarias basadas en las construcciones culturales de la mujer, la madre, el padre, los hijos y la familia. Si bien reconocimos que la familia es una reproductora de la cultura, nuestro trabajo no tenía una posición retadora.

¹³ Aquí sintetizo algunos aspectos de lo que Christiane Northrup plantea como el mito patriarcal y el sistema adictivo (1999, pp. 39-63).

Nos dirigiámos a los hombres, las mujeres, lo niños y las niñas, los animales, minerales y vegetales, la tierra y los cuerpos celestes. Aquel estaba orientada hacia el cuidado de la vida, no hacia un ataque al patriarcado; no era nuestro motivo.

En otras palabras, creábamos las condiciones para que naciera “una consciencia no jerárquica” (Maturana y Verden Zöller, 1993, p. 19), y este es el horizonte utópico para la formación de las mujeres, del cual nos hicimos cargo. Es aquí que nacen los círculos de erótica del conocimiento en los que nos reunimos, nos formamos y nos cuidamos. Responden al movimiento erótico de saber-sentir, en el que todo conocimiento es para la vida –aun el más teórico, la ley, los derechos–, y es en este vínculo que nace la erótica del conocimiento. La episteme recuperada para la vida cocrea la erótica del conocimiento como *locus* de consciencia.

En esta lectura de realidad, los círculos de erótica del conocimiento surgen como una propuesta metodológica para la formación de mujeres. Lo que estaba en juego era volver a preguntarnos, después de largos períodos de sordidez y olvido de nuestra existencia, ¿cómo queremos aprender? Al hacernos esta pregunta, surge la labor de hacer el duelo por nuestras formas de relacionarnos en ambientes competitivos donde nos hemos visto nuestro lado oscuro, tarea larga y en continua transformación.

Este sentipensar emerge de las experiencias del cuidado de las mujeres, hombres, madres, padres, hijas e hijos en acción con las cuidadoras de la gestación, el parto y el nacimiento. Estos círculos surgen de nuestras experiencias. Llevábamos al menos una década participando en círculos de palabra¹⁴ con las comunidades indíge-

¹⁴ Notas de mis diarios de campo: “Los abuelos Víctor Martínez Faikogo, Murui y Arturo Rodríguez, Muinane de la Amazonía colombiana han enseñado sus reglas de conversación en el mambeadero o círculo de palabra, los participantes se sientan en forma de círculo, al estar sentados así todos están a la misma distancia del centro, es decir, del Padre Creador. Lo cual simboliza que estamos en condición de igualdad, somos pares como seres humanos, y en ello radica la humildad, porque cuando reconocemos al otro como humano ahí encontramos la humildad. En el círculo no se habla de lo que otros dijeron sino de uno mismo y de su experiencia. Se comparte una

nas amazónicas de Colombia de manera sistemática, y se unió a la experiencia en el Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina (IPECAL) con los círculos de reflexión.¹⁵

En IPECAL, conecté con algo más allá de la forma, con la manera en que circulaba la palabra y el pensamiento, con la lectura que se hacía de los autores y sus categorías, con la lectura del contexto de la realidad. Fue posible experimentar las sincronías, resonancias, transhistorias, así como los dispositivos pedagógicos y didácticos que auguraba el círculo, desde lo ancestral y lo académico, y la reconstrucción de la relación historicidad-realidad que entrañaba un contexto específico.

En ambas experiencias de círculos se construyen relaciones en las que miramos e interactuamos “con el otro como legítimo otro” (Maturana, 1996, p. 36), puesto que una consciencia no jerárquica reconoce en la condición humana una conexión entre todo lo existente en la comprensión de que somos seres interrelacionados. Es decir, esto transforma las relaciones de autoridad, nuestros

palabra en el espíritu para su consulta y discernimiento, de ella hablan las plantas sagradas de la coca y el tabaco a través de los participantes. La palabra es sagrada, en la palabra está lo que se les va a dejar a los hijos, lo que se le va a dejar a las semillas que uno sembró. Cuando estamos en el mameadero cada quien lleva dos canastos: en un canasto hecha lo que le sirve, en el otro hecha lo que no le sirve. El objetivo de la palabra siempre es llegar a un acuerdo, la decisión de echarlo en el canasto internamente implica un acuerdo consigo mismo, mediante ellas se logra la conexión con el origen o la fuente creadora. Cuando una persona habla algo se dice que se teje la palabra, se realiza un ascender que lleva a la comunicación y a la verdad. Por tanto, no hay contrapunteo. Cuando una persona habla, la palabra de esa persona se respeta, no se interrumpe. Se debe saber hablar, saber hasta dónde se habla, porque a medida que uno habla se va comprometiendo con lo que dice, entonces esas reglas van juntas: no interrumpo al compañero, pero el compañero tiene la medida de hablar hasta donde puede comprometerse. Cuando termina el círculo de la palabra los abuelos dicen que: ‘hay que hacer’, o sea, se llega al acuerdo de que hay que hacer o sino muere esa palabra y se perdió el diálogo”.

¹⁵ Los círculos de reflexión son el espacio pedagógico y didáctico donde se realiza la construcción colectiva del conocimiento desde la didáctica no parametral propuesta por Estela Quintar de caminar la epistemología del presente potencial. Es aquí donde se puede experimentar la estela zemelmaniana. Los elementos para la comprensión del círculo de reflexión están expuestos en el trabajo de Estela Quintar (2008, 2019) y de Hugo Zemelman (1994, 2010).

decálogos de derechos y deberes. Así, recuperamos la inocencia y la dignidad de nuestro proyecto social, adentrándonos en la memoria donde se pueden expandir nuestros recursos.

Los círculos de erótica del conocimiento son ambientes de aprendizaje, de nutrición, un tejido de conversaciones, donde el reconocimiento, la reciprocidad y el respeto guían la construcción colectiva del conocimiento. Juntamos erótica y conocimiento recordando la vieja referencia de asociar lo femenino al eros, lo masculino al logos. Así, estos círculos comprenden la energía y esencia de lo masculino y lo femenino, estas dos energías de la dinámica de la vida en la tierra que mutuamente se cocrean. La erótica no se ha visto como un conocimiento y el conocimiento no se ha visto como erótica. Sin embargo, los dos son generados por la creatividad humana, así observamos y experimentamos a logos y eros como configuraciones de la creación.

Los círculos de erótica del conocimiento caldean una temperatura que se cocrea en la construcción colectiva del conocimiento en el tejido de palabra. Siempre estamos creando nidos, nichos, lechos de aprendizaje para que se siembre y nazca la vida. En este ambiente,¹⁶ la erótica del conocimiento es un caldero donde se cocina la construcción del conocimiento para el aprendizaje.

Los círculos de erótica del conocimiento nos permiten transitar por nuestras máscaras en las estrategias conscientes e inconscientes en las que hemos dramatizado el patriarcado, la víctima, el salvador y el perseguidor como ardid de nuestra mente, lo que nos ha llevado a identificarnos con estas imágenes efímeras y fútiles. Al

¹⁶ Para llegar a esta acción epistémica, fueron centrales las experiencias de aprendizaje con las medicinas tradicionales con plantas sagradas de los pueblos del Amazonas, Putumayo, Santander y la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia; nuestros estudios académicos y las experiencias de trabajo con mujeres y madres gestantes. También las lecturas categoriales de las obras de autores como Riane Eisler, Humberto Maturana y Ximena Dávila, de quienes recuperamos el concepto de matrístico; Mathew Fox, quien desarrolla una espiritualidad de la creación; Claudio Naranjo, en quien convergen múltiples conocimientos y espiritualidades; y Clarissa Pinkola Estés, que nos ofrece un arquetipo de la consciencia femenina, entre otros.

observarlas y realizar el extrañamiento antropológico necesario, seguimos el camino para llegar a reconocernos como constantes aprendices, puesto que al llegar a este punto de construir a partir de nuestra realidad, se devela que la erótica y el conocimiento no son fines ni están definidos, sino que son construcciones subjetivas y colectivas en constante movimiento e interacción con otros conocimientos.

Dedicadas al cuidado de la vida, nos dejamos guiar por la vida en la consciencia de estar pasando de relaciones de competencia, verticalidad y jerarquía a relaciones de complementariedad y horizontalidad no jerárquicas. Así, interpretamos la idea de que la consciencia de totalidad se articula en la construcción del problema. La totalidad se completa con el otro. Llevamos adelante con los círculos de erótica del conocimiento una acción epistémica de construcción del conocimiento histórico en la “necesidad de consciencia” que tenemos como mujeres.

La erótica del conocimiento nace en el primer abrazo entre madre e hija o hijo. Esta entrega innata y esencial, incondicional y abierta, marca y expresa nuestra forma de conocer el mundo que se extenderá en nuestro crecimiento. Es una erótica sin reservas, guiada por el amor y la intuición, donde el pensamiento se hace carne, la carne espíritu, y brotan las vertientes de los saberes de la memoria cultural y genética que se activan en la creación de este vínculo. Así, nos nutrimos creando el primer diálogo entre el agua de la leche, la tierra de los cuerpos, el fuego del amor, el ser del pensamiento.

De esta manera, “la emoción funda lo social” (Maturana, 1996, p. 36); la erótica es una fuerza vital que lejos de debilitar la racionalidad, la potencia. El amor no ciega el logos, por el contrario, lo entona y le permite la visión de lo inmanente y a la vez de lo trascendente. Así, si el amor abre los senderos del conocimiento, requerimos del otro para emprender esos caminos, más si ese otro nos presenta el desafío de pensar diferente. Los círculos de erótica

del conocimiento abren el espacio de sentido para llevar este conocimiento a la consciencia.

De modo que estamos caminando con Zemelman cuando dice:

Si la consciencia histórica del sujeto es la consciencia del movimiento constitutivo, que trasciende los límites que permiten reconocer identidades sociales dadas, se corresponde con la consciencia del existir en la historia, o del devenir que traspasa toda forma; por eso representa la necesidad misma de la forma. La consciencia histórica es esta necesidad, pues coloca como premisa del sujeto al sujeto: es el sujeto frente al sujeto que deviene en condición de mundo desde la fuerza de sus prácticas creadoras. Desde esta óptica, representa la forma, por antonomasia, del pensar ante el momento y sus circunstancias, por lo que está volcada hacia la gestación de momentos en que el sujeto se reconoce (Zemelman, 1989, p. 38).

Esta es la acción epistémica que se configuró como utopía, es el camino que ahora avizoramos, ir hacia adentro para poder pensar, ver y actuar el afuera. Ese es nuestro horizonte, para allá caminamos, hacia sociedades de complementariedad, solidaridad, horizontalidad y sororidad. Aquí nos fundamos y coreamos con las palabras de Audre Lorde:

Lo erótico es un recurso que reside en el interior de todas nosotras, asentado en un plano profundamente femenino y espiritual, y firmemente enraizado en el poder de nuestros sentimientos inexpressados y aún por reconocer. Para perpetuarse, toda opresión debe corromper o distorsionar las fuentes de poder inherentes a la cultura de los oprimidos de las que puede surgir energía para el cambio. En el caso de las mujeres, esto se ha traducido en la supresión de lo erótico como fuente de poder e información en nuestras vidas.

En la sociedad occidental, se nos ha enseñado a desconfiar de este recurso, envilecido, falseado y devaluado. Por un lado, se han fomentado los aspectos superficiales de lo erótico como signo de la

inferioridad femenina; y, por otro, se ha inducido a las mujeres a sufrir y a sentirse despreciadas y sospechosas en virtud de la existencia de lo erótico.

[...] Eros personifica el poder creativo y la armonía. Así pues, para mí lo erótico es una afirmación de la fuerza vital de las mujeres; de esa energía creativa y fortalecida, cuyo conocimiento y uso estamos reclamando ahora en nuestro lenguaje, nuestra historia, nuestra danza, nuestro amor, nuestro trabajo y nuestras vidas (Lorde, 1978).

Epígono: sujeto, consciencia y responsabilidad

Todo lo cual se podría sintetizar en aquello que se ha dicho acerca del intento de Adorno por revolucionar la filosofía: el resistirse a repetir en el pensamiento las estructuras de dominación y reificación que existen en la sociedad. La recuperación de la subjetividad en la historia, y de esta en aquella, remite a la discusión de los valores y a los criterios de evaluación de las acciones que impulsan los sujetos sociales. Se puede retomar la vieja discusión weberiana sobre la ética de la responsabilidad; el problema de los tipos de responsabilidad que se corresponden a los tipos de consciencias.

(Zemelman, 1989, p. 53).

Al estar en un círculo de erótica del conocimiento, tejiendo la palabra sobre el sentido y significado de los derechos sexuales y reproductivos, en presencia de mujeres profesionales de Chile, Colombia y España, sucedió que la totalidad de ellas desconocían dichos derechos. Fue muy extraño puesto que todas, en mayor o menor medida, disfrutaban de esos derechos y trabajaban con mujeres. La reflexión se dirigió a pensar en que una cosa es que exista una ley, otra cosa es que solo por existir ya hay un cambio en las relaciones aunque no se atribuyera directamente a los derechos, y otra es que los derechos estén en la consciencia de cada una de nosotras. En

sus vidas cotidianas, seguían operando los sistemas de creencias que traían desde sus formaciones familiares y académicas, y desde allí resolvían sus situaciones. No estaban dispuestas a garantizar varios de estos derechos ni en sus vidas ni en las de las mujeres que acompañaban.

Es decir, aunque las leyes son, en muchas ocasiones, generadas por las luchas de los movimientos sociales, son leyes sin consenso. Esto no sucede solo porque no se realicen procesos participativos, sino porque la resistencia al cambio, el vivir cómodamente en los sistemas de creencias que la cultura, como un dragón, defiende se configura en un muro de separación. Salir de este lugar común es en verdad una proeza, requiere de constante atención al presente. No es que sea políticamente incorrecto, es que reconocerse como sujeto en acción constante de creación exige no solo valentía, sino disciplina, compromiso y responsabilidad, no con una institución, sino con el sujeto mismo. ¿Qué es en estos casos la consciencia y cómo es condicionada por la cultura?

Captar estos quiebres, estas realidades mentales y físicas es parte de lo que permite la epistemología del presente potencial como *locus* de consciencia, puesto que ofrece la condiciones para romper constantemente con los supuestos, las jerarquías del orden del saber teórico y la corriente de las realidades, creando un movimiento constante, una apertura al diálogo, entre el sujeto, la realidad y la producción de conocimiento.

Los derechos son uno de los lugares por donde pasa la posibilidad de una acción, pero hay muchos otros lugares desde los que se puede realizar una acción. Tal vez podríamos decir que falta rigor académico o político, lo que fecunda estas experiencias es que la construcción de realidades o el reconocimiento de ellas necesita que dobleguemos nuestra razón y saber ante la multiplicidad de realidades; es algo que no alcanzamos a controlar, pero al ubicarlo en una lógica de construcción de problema, podremos visibilizar algunos espectros de realidad que conforman.

La comprensión que realiza Zemelman sobre la necesidad de que los sujetos en sus proyectos individuales y colectivos construyan sentidos de su hacer, una utopía que los lleve no a saber lo que va a pasar, sino a saber cómo quieren vivir, en qué condiciones y con qué vínculos consigo mismo, los otros, la sociedad, la tierra y el universo, nos pone en verdad en el desafío.

¿Las dinámicas de diversidad cultural, étnica, espiritual, género, ecológica pueden tener algo que las una? ¿Son ellas una unidad o una totalidad? Comprender las lógicas de razonamiento propias y ajenas, recuperar al sujeto y ponerlo en el centro reconfigura los alcances y dimensiones de nuestros activismos, investigaciones y acciones. Aun en las organizaciones sociales o instituciones más establecidas, los sujetos que las conforman son mundos inacabados en construcción y movimiento.

En la propuesta zemelmaniana, construir futuro es una responsabilidad de cada sujeto histórico, es consecuencia de miradas sobre la realidad donde nos recuperamos como sujetos y colectivos para el actuar: salir de las relaciones de dominio, autoritarias, jerárquicas, verticales, tanto con uno mismo como con la pareja, la familia, la sociedad, los amigos, la escuela, los espacios laborales, nuestras artes y escrituras.

Estamos siendo con otros, en esa intersubjetividad nos transformamos unos a otros, en el andar cotidiano. Es allí, en ese estar siendo con otros, donde se producen las resonancias y las ondas expansivas que van desde lo subjetivo hacia lo colectivo y desde lo micrológico a lo macrológico.

Se trata de hacernos responsables de los horizontes de sentido y posibilidad de un mundo de complementariedad y solidaridad. La ética y política del presente potencial nos lleva a continuar enarbolando la bandera de la libertad y la responsabilidad,¹⁷ puesto que en

¹⁷ Recuerdo a Viktor Frankl cuando dice: “De suerte que la transitoriedad de nuestra existencia en modo alguno hace a ésta carente de significado, pero sí configura nuestra responsabilidad, ya que todo depende de que nosotros comprendamos que las posibilidades son esencialmente transitorias. El hombre elige constantemente de entre

este momento sabemos “a donde van las palabras”: a crear mundos de vida y amor o de muerte y terror. La vida, la muerte y otra vez la vida siempre estarán en la dinámica de la tierra. Esta episteme nos invita a estar continuamente en el movimiento del alumbramiento del ser-siendo a lo colectivo, del ser-siendo-con-otros:

La realidad del actor consiste en su propia capacidad de transformarse en proyecto, esto es, de convertir a la utopía en historia. Por eso lo específicamente político del conocimiento consiste en destacar lo dándose sobre lo dado de la realidad dominante (Zemelman, 1989, p. 35).

Esta episteme recuperada para la vida nos recoloca en relación con el Sujeto supuesto Saber en los movimientos de legitimidad y neutralidad del conocimiento, y permite crear cuando construimos alguna utopía que nos presenta un horizonte de sentido y significado.

Consideramos que la articulación no consiste en determinar las estructuras que subyacen a la diversidad de lo empírico, sino en reconocer a los sujetos sociales y a sus prácticas que cumplen con una función de articulación. Son las prácticas sociales las que permiten avanzar en la dirección de un proyecto en el que cristaliza un orden político, creado desde una multiplicidad de situaciones microsociales (Zemelman, 1989, p. 39).

La intención de este ensayo fue poner en valor en la experiencia la configuración de lo que significa investigar y activar la realidad social desde el pensar epistémico como una vivencia; Así emergen los siguientes puntos como síntesis comprensiva de la construcción de la relación de conocimiento con el mundo. Escribirlos es

la gran masa de las posibilidades presentes, ¿a cuál de ellas hay que condenar a no ser y cuál de ellas debe realizarse? ¿Qué elección será una realización imperecedera, una 'huella inmortal en la arena del tiempo'? En todo momento el hombre debe decidir, para bien para mal, cuál será el monumento de su existencia” (2004, p. 141).

un acto de consciencia, experimentarlos es un compromiso político con la vida:

- La epistemología del presente potencial está interesada en la comprensión de la consciencia histórica: “Más que en una teoría del conocimiento, estamos interesados en una teoría de la consciencia” (Zemelman, 1994, p. 5). En ese sentido, “rescata las reglas del pensar sobre las reglas del saber” (Zemelman, 1994, p. 7), los múltiples contenidos y significaciones de conceptos en el uso crítico de la teoría, la lectura categorial y la identificación de las formas de razonamiento.
- La comprensión de que la relación entre investigación, formación y acción solidaria busca como propósito la transformación de la realidad en la recuperación del poder de la acción del sujeto mismo; de esta manera, es una relación interpretativa donde hay un reconocimiento del sujeto como constructor de realidades.
- El compromiso y la responsabilidad de los sujetos en general, los investigadores y los profesionales en particular, de construir significaciones sociales y culturales de la realidad presente inmersa en la historia, la memoria, la cultura, la economía y la política.
- La relación del investigador con los fenómenos y los sujetos es comprensiva y recíproca. Las formas de la investigación están contextualizadas en las necesidades que plantea el problema y los sujetos en la época; de esta manera, los datos son construidos desde la historicidad con los sujetos, los contextos y las coyunturas.
- El pensar epistémico genera teoría en el presente, teoría de la sociedad en su época. Así, es travesía hacia un

conocimiento no autoritario, no determinado; en su lugar reconoce los condicionamientos para potenciarlos.

- Como sujetos inacabados, al investigar se arriba a construir interpretaciones de la realidad para la construcción de otras realidades posibles.

Este es el panorama de este ensayo, lo escribí a modo de “pagamento”,¹⁸ porque ese cadáver de la metodología recuperó la vida y la esperanza en las tierras fértiles de la construcción de conocimiento histórico.

Bibliografía

Arendt, Hannah (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.

Bensaude-Vincent, Bernadette (2019). Michel Serres, historiador de las ciencias. *Ciencias Sociales y Educación*, 8(16), 175-188.

Boudieu, Pierre (1984). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.

Boudieu, Pierre (1999). *La distinción, criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

cerezoeditores [@cerezoeditores] (1 de julio de 2010). *Mentes del sur: Hugo Zemelman. Parte I (Serie Cerezo Editores)*

¹⁸ Notas de diario de campo: “El pagamento es un ritual que realizan las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta para agradecer y ser recíprocos con la vida y sustento que les da la tierra, el agua, el fuego. Es un concepto espiritual, económico y ecológico el cual activa la consciencia de la relación que tenemos con el mundo de la vida” (mayo de 2006).

Filosofía y política. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=pP5XgHY-ZJQ>

Cirlot, Juan Eduardo (2007). *Diccionario de símbolos*. Madrid: Siruela.

Dávila, Ximena y Maturana, Humberto (2021). *Habitar humano*. Chile: Paidós.

Eisler, Riane ([1987] 2021). *El cáliz y la espada: de las diosas a los dioses: culturas pre-patriarcales*. España: Capitán Swing Libros.

Fair, Hernán (2008). El discurso del analista entre los márgenes del “sujeto supuesto saber” y el “no todo”. *Konvergencias: revista de filosofía y culturas en diálogo*, Año V, (17), 117-120.

Fox, Mathew (2002). *La Bendición original: una nueva espiritualidad para el hombre del siglo XXI*. España: Ediciones Obelisco.

Frankl, Viktor (2004). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.

Gadamer, Hans George (1984). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.

García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

Kristeva, Julia (1999). *El porvenir de la revuelta*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Kumar, Manjit (2012). *Quantum. Einstein/Bohr y el gran debate sobre la naturaleza de la realidad*. Barcelona: Kairós.

Lacan, Jacques (1987). *El Seminario II, los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, Jacques (2003). *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Lacan, Jacques (2006). *Seminario XVII: el reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lorde, Audre (1978). Usos de lo erótico: lo erótico como poder. *Sentipensares Fem* <https://sentipensaresfem.wordpress.com/2016/12/03/ueecpal/>
- Lyotard, Jean-Françoise (1992). *La condición posmoderna*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Maturana, Humberto (1996). *El sentido de lo humano*. Santiago de Chile: Productora Gráfica Andros.
- Maturana, Humberto y Verden Zöller, Gerda (1993). *Amor y juego, los fundamentos olvidados de lo humano*. Santiago: Instituto de Terapia Cognitiva.
- Medina, Javier (2008). Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena. La Paz: PADEP/GTZ. <https://www.bivica.org/file/view/id/3804>
- Multimedia CIDHZ [@multimediacidhz1041] (4 de septiembre de 2013). Hugo Zemelman y la Red de Metodología 2013 parte 1 [Video]. YouTube. [Conferencia magistral que dio Hugo Zemelman para la Red de Metodologías]. <https://www.youtube.com/watch?v=vYMbaBPNUMg>
- Naranjo, Claudio (2005). *Cambiar la educación para cambiar el mundo*. España: "La" Llave
- Naranjo, Claudio (2010). *La mente patriarcal: transformar la educación para renacer de la crisis y construir una sociedad sana*. España: Integral.
- Northrup, Christiane (1999). *Cuerpo de mujer, sabiduría de mujer. Una guía para la salud física y emocional*. Barcelona: Ediciones Urano.

OtroMundoSiEsPosible [@OtroMundoSiEsPosible] (17 de mayo de 2012). Historia y Autonomía en el Sujeto. [Video]. YouTube. [Conferencia de Hugo Zemelman] <https://www.youtube.com/watch?v=tIrKmpZC5j4&t=1829s>

Pinkola Estés, Clarissa (2005). *Mujeres que corren con los lobos*. España: Zeta Bolsillo.

Quintar, Estela (1993). Didáctica problematizadora e integradora, Argentina, Cuadernos de Posgrado de la ENEP ARAGON.

Quintar, Estela (2006). *La enseñanza como puente a la vida*. Ciudad de México: IPECAL.

Quintar, Estela (2007). Universidad, producción de conocimiento y formación en América Latina. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, (18).

Quintar, Estela (2008). *Didáctica no parametral: sendero hacia la descolonización*. Ciudad de México: IPECAL.

Quintar, Estela (2018). Crítica teórica, crítica histórica: las paradojas del decir y del pensar. *Archivos de Ciencias de la Educación*, 12(13). <https://doi.org/10.24215/23468866e040>

Quintar, Estela (2019). *Hacia una didáctica del sentido*. Ciudad de México: Nómada/IPECAL.

Revista Materia Oscura (3 de octubre de 2020). Hugo Zemelman: Historia y autonomía en el sujeto. <https://revistamateriaoscura.wordpress.com/2020/10/03/historia-y-autonomia-en-el-sujeto-hugo-zemelman-2004/>

Rojas Osorio, Carlos (2014). Física cuántica y realidad. *Ceiba*, Año 13, (1), 60-70. <https://revistas.upr.edu/index.php/ceiba/article/view/3477>

Serres, Michel (1999). *El tercero instruido* (Luis Alfonso Paláu C., Trad.). Medellín: Universidad Nacional de Colombia.

Stevens, John O. (2000). *El darse cuenta, sentir, imaginar, vivir*, Ciudad de México: Cosmovisión Ediciones.

Van Dijk, Teun A. (2004). *Discurso y dominación. Grandes conferencias en la Facultad de Ciencias Humanas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Varela, Francisco; Thompson, J. Evan y Rosch, Eleanor (1992). *De cuerpo presente, las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa.

Wilber, Ken (2001). *Después del Edén: Una visión transpersonal del desarrollo humano*. Barcelona: Kairós.

Zemelman, Hugo (1984). Conocimiento sociológico y actualidad del ensayo. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 2(4), 169-191. <https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/1363>

Zemelman, Hugo (1987). *Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Zemelman, Hugo (1989). *De la historia a la política: la experiencia de América Latina*, México D. F.: Siglo XXI.

Zemelman, Hugo (1992). *Los horizontes de la razón i: dialéctica y apropiación del presente*. Barcelona: Ánthropos/El Colegio de México.

Zemelman, Hugo (1994). Racionalidad y ciencias sociales. *Suplementos de trabajo intelectual*, (45), 5-22.

Zemelman, Hugo (1996). *Problemas utópicos y antropológicos del conocimiento*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Zemelman, Hugo (2002). *Necesidad de consciencia. Un modo de construir conocimiento*, Barcelona: Ánthropos/México D. F.: El Colegio de México/Morelia: Escuela Normal Superior de Michoacán/Xalapa: Universidad Veracruzana.

Zemelman, Hugo (2006). *El conocimiento como desafío posible*. Ciudad de México: Instituto Politécnico Nacional/IPECAL.

Zemelman, Hugo (2010). Panorama de la epistemología del presente potencial. Centro de Documentación IPECA. Inédito.

Zemelman, Hugo (2012). *Pensar y poder, razonar y gramática del pensar histórico*. México: Siglo XXI/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

La Comisión de la Verdad como dispositivo de configuraciones subjetivas y generación de pensamiento epistémico sobre la memoria de la guerra en Colombia

Cristian Palma Florián

La Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CEV) es un dispositivo institucional que surgió de la firma de los acuerdos de paz suscritos entre el gobierno nacional y las FARC en el año 2016 y que fue reglamentada en el Acto Legislativo 01 de 2017 y el Decreto 588 de 2017. Su mandato, de acuerdo con lo establecido en el punto 5 del Acuerdo de Paz, es “esclarecer lo ocurrido durante el conflicto armado interno que ha vivido Colombia, promover el reconocimiento de responsabilidades, así como el diálogo social y la convivencia, todo ello en un horizonte que permitiera dejar atrás la guerra para siempre” (CEV, 2022a, pp. 23-24).

Este mandato culminó en el año 2021 y de él resultó la publicación de diez volúmenes en los cuales abordan la complejidad de la guerra con múltiples lecturas desde los diversos actores involucrados en el conflicto armado. Tal dispositivo de memoria entrega variados análisis y testimonios acerca de la vivencia de la guerra en Colombia, las trayectorias de los actores armados, el dolor de las

víctimas, las responsabilidades institucionales y sociales, así como sobre los procesos de resistencia desde las organizaciones sociales frente a la barbarie y el genocidio, generando también proyectos en común de construcción de paz en los territorios.

Comprender la Comisión de la Verdad como *dispositivo* de construcción de memoria sobre la guerra en Colombia implica reconocer las metodologías y prácticas que desarrolla para convocar espacios de testimonio para las víctimas de la guerra, así como analizar los testimonios mismos que se producen dentro de las prácticas del relato de vida y las vivencias de recreación colectiva de los acontecimientos de dolor y resistencia que generan en subjetividades sociales de la guerra en nuestro país.

Tal como lo argumenta Castillejo en el informe de la Comisión de la Verdad (2022),¹ un testimonio es una “articulación de la experiencia en que procesos sociales y personales se intersectan” (p. 9), en un trasfondo en el cual lo cotidiano se hace visible para expresar aquellos aspectos de la vida humana que no son aprehendidos por las categorías teóricas ni los datos estadísticos, y sin embargo expresan lo esencial de la existencia de un sujeto en el aquí y el ahora.

La investigación desde el testimonio como objeto de estudio ha sido fundamental para la comprensión de ciertos procesos sociohistóricos, especialmente los relacionados con contextos de violencia. Paul Ricoeur enfatiza en la dimensión dialógica y moral de este en tanto acción narrativa que no solo tiene una función factual, sino también autorreferencial: “El testigo testimonia ante alguien la realidad de una escena a la que dice haber asistido y con ello pide ser creído. No se limita a decir ‘yo estuve allí’, añade, ‘creedme’” (Ricoeur, 2003, citado en Blair, 2008, p. 90). La dimensión dialógica implica que esta acción siempre convoca la escucha del otro para ser validada factual y moralmente; en ese

¹ Este comisionado fue el compilador y redactor de todos los textos del volumen *Cuando los pájaros no cantaban* (CEV, 2022b).

sentido, su validez se construye en el diálogo público, en el mundo compartido intersubjetivamente con otros. En el mismo sentido, Jelin (2002) reflexiona sobre la dimensión de la mediación en la acción testimonial, su carácter plural y dialógico, en el cual la palabra no invita tanto a la identificación con el discurso como al diálogo. Felman (citado en Feld, 2002), por su parte, indica que en la relación de la memoria con el testimonio no solamente hay una acción enunciativa, sino también hay un compromiso del sujeto que se afirma en su palabra como testigo de un acontecimiento. No solamente entra en juego la dimensión formal discursiva, la narrativa sobre los recuerdos, sino también los procesos emocionales asociados a los mismos y sus formas de socialización públicas y privadas, así como su transmisión intergeneracional.

En los procesos de construcción de memorias, los testimonios se confrontan con múltiples vacíos en el orden simbólico que impiden su comunicación y transmisibilidad; algunos de estos se originan en las características de los contextos sociales en que se inscriben, mientras otros de estos vacíos responden a la imposibilidad de memoria y de elaboración de ciertas formas de duelo (Jelin, 2002). Los silencios y lo no dicho en las narrativas sobre la memoria son dos categorías diferenciables que expresan el lugar de la palabra testimonial entre los escenarios privados y públicos de construcción de memorias (Da Silva Catela, 2004).

De acuerdo con Jelin (2002), los silencios en los testimonios pueden responder a tres posibilidades. Un silencio puede ser un modo individual de “gestión de la identidad que resulta del trabajo de reinsertarse en el mundo de la vida ‘normal’” (p. 80). Después de un conflicto social, hay cosas que “no se podrían decir”, hechos y responsabilidades que una persona decide mantener ocultos o tergiversarlos para evitar la exclusión y el conflicto en su actual modo de vida y en las relaciones con la comunidad. En este sentido, un silencio deliberado se plantea como una estrategia que demarca la frontera entre lo decible y lo indecible para una persona o una comunidad. La segunda posibilidad está determinada por

la cuestión de los usos, efectos e impactos del testimonio sobre la sociedad y el entorno en que se manifiesta en el momento en que se narra, así como las apropiaciones y sentidos que distintos públicos podrán darle a lo largo del tiempo (Jelin, 2002, p. 80).

En ese sentido, Da Silva Catela (2004) hace énfasis en la importancia de considerar los lazos sociales, los lugares y los momentos para la producción y validación de un testimonio; es así como un silencio puede ser funcional o no para el contexto espacial y temporal en que se desarrolla de acuerdo con las políticas de memoria y de olvido que ha institucionalizado una sociedad o grupo. Finalmente, está el carácter inenarrable o indecible de ciertas experiencias traumáticas asociadas a la violencia:

El dolor y sus marcas corporales pueden impedir su transmisibilidad, al remitir al horror no elaborable subjetivamente. El sufrimiento traumático puede privar a la víctima del recurso del lenguaje, de su comunicación, y esto puede impedir el testimonio, o permitir hacerlo “sin subjetividad” (Jelin, 2002, p. 96).

Frente a los silencios y huecos en la memoria que implican las estrategias de poder y resistencia, así como la dimensión inenarrable de las experiencias de violencia social, es necesario insistir en la posibilidad de generar un compromiso entre el pasado y el presente que asume una colectividad, con el propósito de establecer una relación ética entre memoria y política y entre memoria y justicia, en la cual buscar una salida a las “heridas del pasado” para encarar un futuro compartido (Jelin, 2002). Esto implica para una sociedad el desafío de dar sentido a un pasado atravesado por múltiples silencios y olvidos, una memoria que no se conserva intacta, sino que está tergiversada y manipulada por actores sociales y políticos. Lo anterior nos confronta a algunas preguntas centrales: ¿Quiénes dan sentido al pasado?, ¿cuál es el pasado que se debe significar y transmitir?, ¿cómo recordar? (Jelin, 2002).

De acuerdo con Ricoeur (1999), toda memoria es una experiencia constituida socialmente, sea esta experiencia individual o colectiva. Lo anterior implica comprender su mediación por los sistemas discursivos de significación construidos por una sociedad. Estos sistemas son plurales y a veces contradictorios entre sí, pues expresan las interpretaciones e intereses de los diversos agentes que participan en una sociedad. En este sentido,

[l]a memoria como construcción social narrativa implica el estudio de las propiedades de quien narra, de la institución que le otorga o niega poder y lo/a autoriza a pronunciar las palabras., ya que, como señala Bourdieu, la eficacia del discurso performativo es proporcional a la autoridad de quien lo enuncia. Implica también prestar atención a los procesos de construcción del reconocimiento legítimo, otorgado socialmente por el grupo al cual se dirige (Jelin, 2022, p. 35).

De este modo, Da Silva Catela (2004) profundiza el análisis del discurso en los testimonios de la violencia social o relacionados con “situaciones límites nacidas de la violencia política, étnica, religiosa” (p. 42). La investigadora establece una diferencia entre lo “no dicho” y el olvido, señalando cómo la primera categoría hace referencia a las estrategias discursivas usadas consciente o inconscientemente por quienes narran su testimonio para controlar la información que proyectan en el ámbito público sobre su experiencia vivida. Como ya se explicó, lo no dicho está relacionado con el ajuste del testimonio al contexto social, cultural y temporal en el cual es enunciado.

Por otra parte, está “lo indecible”, que es trabajado principalmente por Jelin (2002) y tiene que ver con lo traumático que subyace a la imposibilidad de la memoria personal o colectiva para dar sentido a una experiencia violenta.

Lo anterior nos aboca al desafío de cómo inscribir la memoria colectiva cuando el pasado puede “irrumper, penetrar, invadir el presente como un sinsentido, como huellas mnésicas, como

silencios, como compulsiones o repeticiones. En estas situaciones, la memoria del pasado invade, pero no es objeto de trabajo” (Ricoeur, 1999, p. 14). Al respecto, Dominick LaCapra analiza esta relación con el pasado desde los procesos del trauma y el *acting-out*,

situaciones en las que el pasado nos acosa y nos posee, de modo que nos vemos atrapados en la repetición compulsiva de escenas traumáticas, escenas en las que el pasado retorna y el futuro queda bloqueado o atrapado en un círculo melancólico y fatal que se retroalimenta (2005, p. 46).

Estos procesos son experimentados con angustia, como una amenaza al Yo en tanto se desarticulan las relaciones de diferenciación entre sí mismo y los otros, con una confusión entre el pasado y el presente. Frente a esta repetición traumática del pasado y sus efectos en las subjetividades, este autor insiste en la necesidad de contrarrestarlo con procesos de articulación de la memoria:

Los procesos de elaboración, entre los cuales está el duelo y los distintos modos de pensamiento y quehacer crítico, entrañan la posibilidad de establecer distinciones o desarrollar articulaciones que aunque reconocidas como problemáticas, funcionan como límites y posible resistencia a la indecibilidad, especialmente cuando esta última equivale a la confusión, la supresión o el eclipse de todas las distinciones (estados que sin duda pueden alcanzarse en el trauma o en el *acting out* postraumático) (2005, p. 46).

Tales procesos de elaboración hacen parte de aquello que Jelin entiende como “los trabajos de la memoria”, un conjunto de prácticas narrativas de significación de las experiencias personales y colectivas en las cuales se incorporan las memorias al quehacer cotidiano de una sociedad y a su praxis de comprensión y transformación del mundo:

En el plano colectivo, entonces el desafío es superar las repeticiones, superar los olvidos y los abusos políticos, tomar distancia y al mismo tiempo promover el debate y la reflexión activa sobre

ese pasado y su sentido para el presente/futuro [...]. Esto implica un pasaje trabajoso para la subjetividad: la toma de distancia del pasado, “aprender a recordar”. Al mismo tiempo implica repensar la relación entre memoria y política, y entre memoria y justicia (2002, p. 16).

El presente ensayo se interroga sobre una institución en particular, la Comisión de la Verdad, y sobre los trabajos de memoria que promueve. Como ya se ha indicado, este dispositivo de memoria se contextualiza con un mandato específico en la coyuntura de los acuerdos de paz con las FARC-EP. Nuestra tesis central es que en los testimonios de los sobrevivientes de la guerra en Colombia se puede comprender la producción de pensamiento epistémico y la configuración de subjetividades de la violencia en nuestro país desde los procesos y productos que se generan en el trabajo de esta Comisión. Con este fin, es preciso en primer lugar comprender cuál es la particularidad de las comisiones de la verdad como dispositivos de producción de memoria en los contextos de transición de un conflicto armado y las prácticas específicas con las que mencionada Comisión desarrolla su mandato.

Las comisiones de la verdad como política y metodología de construcción de memoria histórica

De acuerdo con Alejandro Castillejo (2014), una comisión de la verdad se puede entender como un proceso de investigación sobre la historia de una violencia social en un marco específico de tiempo y lugar, así como un mecanismo político de “reconstrucción y producción de un saber institucionalmente legitimado sobre el ‘pasado violento’ de un país” (p. 43). En ese sentido, la construcción de la memoria histórica implica una serie de prácticas de investigación, institucionalización y legitimación de ciertas narrativas, que están condicionadas por los instrumentos judiciales disponibles

y las condiciones históricas de producción de esas memorias. Las fuentes de dicha producción las constituyen diversas investigaciones de carácter jurídico o forense, en unidades especiales de investigación, recolección de testimonios y audiencias públicas de esclarecimiento de la verdad. Lo anterior configura una matriz interpretativa delimitada por el marco teórico-institucional que dirige un proceso de investigación sobre el pasado, compuesta por los lenguajes institucionalizados, los conceptos para enunciar, delimitar y legislar sobre las condiciones asociadas a la violencia y sus formas de resolución; en ese sentido, se constituye como política de la memoria en una sociedad.

En el contexto colombiano se han implementado diversos dispositivos institucionales para conocer y legislar sobre los hechos de la violencia en nuestro país, en el marco de coyunturas específicas del conflicto armado. Mónica Álvarez (2014) analiza los alcances y limitaciones de estos procesos, entre los cuales se cuenta: el informe de 1964 “La violencia en Colombia”, el informe de 1987 “Colombia, violencia y democracia”, el informe de 1992 “Pacificar la paz” y el informe de 2013 “¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad”. Los anteriores informes son resultado de comisiones de investigación de la verdad nombrados por organismos del Estado, con participación de representantes de la sociedad civil para facilitar el conocimiento de la verdad histórica, legislar sobre mecanismos de reparación individual y colectiva, así como promover estrategias de reconciliación. Sin embargo, su alcance ha sido muy limitado con respecto a su misión, quedando en la mayoría de casos estos informes archivados en bibliotecas o para el acceso de públicos especializados; aunque en todos los casos esos informes han hecho recomendaciones para la reforma de las instituciones del Estado, no lograron ningún efecto en este sentido.

El informe “Hay futuro si hay verdad” (2022a) de la Comisión de la Verdad nombrada por el gobierno de Juan Manuel Santos como resultado del acuerdo de paz con las FARC-EP, se acoge al mandato de “esclarecer lo ocurrido en el conflicto interno que ha vivido

Colombia, promover el reconocimiento de responsabilidades, así como el diálogo social y la convivencia, todo ello en un horizonte que permitiera dejar la guerra para siempre” (p. 23). Con este propósito, se establecieron los cuatro fines misionales de la Comisión: esclarecimiento, reconocimiento, convivencia y no repetición. Igualmente, se plantearon cinco enfoques para el cumplimiento de estos fines: psicosocial, género, pueblos étnicos, curso de vida y discapacidad.

La mirada territorial con que la Comisión desarrolló su trabajo permitió comprender las dinámicas del conflicto armado desde las particularidades de las regiones y sus habitantes. Gracias a esta mirada, fue posible elaborar una metodología de regionalización basada en los factores causales y de persistencia que reproducía el conflicto armado en cada uno de los territorios del país. Es así como se dividió toda la geografía nacional en trece macrorregiones, incluyendo una región de territorios étnicos y una internacional.² Además de esta regionalización, se constituyó una Dirección de Territorios con el fin de facilitar la interacción entre los equipos de cada una de las macrorregiones y la sede central. El trabajo de estos equipos se desplegó en dos escenarios: los trabajos de campo en territorio como resguardos y veredas, y la recepción de testimonios en las Casas de la Verdad en las cabeceras municipales. Las Casas de la Verdad fueron concebidas como escenarios sociales y políticos de carácter participativo desde los cuales se hacía pedagogía sobre la Comisión de la Verdad y se abrían espacios para la escucha individual y colectiva de los testimonios sobre la violencia en las regiones donde operaron. En total operaron veintiocho Casas de la Verdad a nivel nacional, que también fueron epicentros

² Para una información más amplia sobre la metodología de regionalización y las macrorregiones analizadas, así como los resultados en cada una de ellas, consultar el tomo *Colombia adentro: relatos territoriales sobre el conflicto armado* (CEV, 2022c), así como la cartilla 14 de la Ruta de investigación “Los Caminos de la Escucha” (CEV, 2022d), dedicada al enfoque territorial.

de reflexión respecto a la verdad como derecho y bien público fundamental.

La Comisión desarrolló diversas estrategias para vincularse con los territorios, entre ellos, estrategias pedagógicas, de comunicación, artísticas y culturales. Estas estrategias las desarrollaron con un enfoque diferencial, generando escenarios de participación y reconciliación, de escucha a las víctimas y para la integración de iniciativas artísticas y culturales en cada uno de los territorios.³ Dentro de la política de participación, se desarrollaron diálogos sociales, procesos de convivencia y encuentros por la verdad. Estos espacios se constituyeron como espacios colectivos de escucha y reconciliación, con la participación de víctimas y victimarios de la violencia, y de la comunidad en general.

Además de esto, desde el equipo psicosocial se desarrolló la estrategia de Escucha Plural, a través de la cual se acogieron los testimonios de diversos actores y sectores sociales, económicos, políticos, culturales e institucionales, abriendo también estos espacios para personas con discapacidad, personas LGTBIQ+, niños, niñas, adolescentes y jóvenes, pueblos étnicos, periodistas, entre otros. En estos espacios, a los diversos participantes se les permitió presentar sus relatos desde los lenguajes y expresiones con que se identificaban, sin privilegiar una sola forma de comunicación, facilitando así la apertura y participación de multiplicidad de voces. Las entrevistas colectivas o grupos focales fueron otra estrategia desarrollada, las cuales fueron direccionadas con una intención temática particular para una población específicamente seleccionada. Así, en estos grupos se abordaron discusiones sobre las violaciones de los derechos humanos, la orientación sexual, identidad de género, cultura étnica, actores armados específicos, las relaciones con los territorios, acontecimientos específicos del conflicto armado, entre otros. A través de estos diálogos se reconstruyeron de

³ Estas estrategias se describen con detalle en la cartilla 13 de la Ruta de investigación “Los Caminos de la Escucha” (CEV, 2022e).

manera colectiva las memorias sobre los hechos de la guerra, sus impactos comunitarios e individuales y las estrategias de afrontamiento y de resiliencia frente a ella. Estos espacios facilitaron el reconocimiento de las distintas experiencias ante acontecimientos en común y la reconstrucción de un relato compartido desde esas diferencias. Además de contribuir al esclarecimiento de la verdad, estos espacios promovieron la identificación con experiencias dignificantes y significativas para las personas y comunidades.

Las distintas estrategias de escucha individual y colectiva dieron prevalencia al lugar central de la escucha, el relato de vida y el testimonio como centro del trabajo de la Comisión de la Verdad, acompañado de procesos de reconciliación y reparación colectiva. Estos fueron complementados con estrategias de mapeo de fuentes, geolocalización del conflicto, diagnóstico comunitario participativo y analítica de datos. Dentro de estas estrategias, el mapa de los vientos fue un instrumento clave para el análisis del contexto regional, así como para la planeación y promoción de acciones para garantizar el cumplimiento del mandato en los territorios. Este se define como “un conjunto de instrumentos aplicados que permiten un diagnóstico y análisis de las condiciones, actores y saberes determinantes en la realización del despliegue territorial y la construcción de la ruta de investigación para el esclarecimiento de la verdad” (CEV, 2021, p. 2). Esta herramienta está compuesta por cinco grandes componentes:

- Contextualización histórica y línea del tiempo del conflicto armado en la región
- Mapa de actores y relaciones
- FODA de las acciones de la Comisión en cada región y acciones estratégicas
- Casos emblemáticos para el esclarecimiento, iniciativas de convivencia, procesos de reconocimiento y expectativas de no repetición

- Identificación de ejes estratégicos, objetivos específicos territoriales y acciones (CEV, 2021, p. 4).

El presente ensayo se centra en los testimonios recolectados dentro de la estrategia psicosocial de escucha, analizando en los testimonios y los relatos de vida publicados las memorias y subjetividades sobre la guerra en Colombia. Es preciso ahora argumentar el marco teórico desde el cual se desarrollará este análisis, desde las herramientas conceptuales y metodológicas desarrolladas por Hugo Zemelman y Fernando González Rey, específicamente el pensamiento epistémico y la subjetividad.

Memoria y subjetividad

La memoria histórica puede ser comprendida como una acción de mediación en la cual se implica la experiencia vivida por un grupo o comunidad en relación con su imaginación sobre el futuro. En palabras de Ricoeur (1999), hay una interlocución en el presente entre el espacio de experiencia y el horizonte de espera para construir el porvenir. En ese sentido es también una acción ética, pues a través de esta un colectivo asume la posibilidad y el compromiso de resignificar su historia, sus valores, sus compromisos frente a las generaciones pasadas y venideras y construir un proyecto en común desde las diferencias y dentro de un horizonte compartido.

Es preciso también comprender la memoria dentro de la relación dialéctica que mantiene con la historia. Esta última plantea el desafío de una racionalidad crítica frente a las experiencias vividas, interrogando sobre su fiabilidad, su veracidad, así como la pregunta por quién escribe o cuenta el pasado. De acuerdo con Ricoeur (1999), memoria e historia se complementan pues esta última interpela sobre la verdad de los relatos colectivos mientras la primera lo hace sobre la forma como está comprometido un testimonio dentro del devenir de una comunidad o grupo.

Es así como la historia introduce en el discurso de la memoria rupturas en tres niveles: documental, explicativa e interpretativa. La ruptura en el nivel documental está basada en fuentes y evidencias archivísticas, se busca a través de la investigación la fidelidad entre los relatos y las fuentes documentales. En el nivel explicativo, se busca la racionalidad y veracidad de un relato; esta no necesariamente tiene que ver con la fidelidad fáctica como en el nivel documental, sino más bien con las posibilidades que ofrece un relato para comprender la conexión entre los acontecimientos que determinan la historia de una comunidad, así como las posibilidades para la comprensión de su devenir en el ahora. Finalmente, en el nivel interpretativo se presenta el problema de la escritura: ¿quién habla a través de la escritura o del relato?, lo cual implica situarse como sujeto dentro de una historia colectiva y el análisis de las narrativas situadas en ese lugar.

Lo anterior conlleva a reflexionar sobre la relación dialéctica entre historia y memoria:

Mi sugerencia sería que ambas virtudes no se contraponen entre sí, sino que pueden reformularse en función de la dialéctica que acaba de elaborarse entre memoria e historia. Una historia reducida a su función retrospectiva sólo satisfaría el imperativo de la verdad. Una memoria privada de su dimensión crítica sólo satisfaría, por su parte, el imperativo de fidelidad, como sucede con el uso acrítico de la idea de tradición. Pero una memoria sometida a la prueba crítica de la historia ya no puede pretender ser fiel sin pasar por la criba de la verdad. Y una historia, introducida de nuevo por la memoria en el movimiento de la dialéctica de la retrospectión y del proyecto, tampoco puede separar la verdad de la fidelidad vinculada después de todo a las promesas incumplidas del pasado, pues tenemos primordialmente una deuda que saldar con ellas. (Ricoeur, 1999, p. 52).

La relación entre memoria e historia implica también la reflexión sobre las formas en que conocemos acerca de nuestras

experiencias colectivas en el ejercicio de interlocución entre experiencia y porvenir en el aquí y el ahora. En este punto entra en el diálogo la conceptualización de Zemelman (1992) acerca del pensamiento epistémico, que se puede resumir en la siguiente pregunta: “¿Cómo está presente la historia en aquello que conocemos, cuando se considera que no toda la historia puede advenir en un objeto teórico?” (p. 163).

El pensamiento epistémico remite a la historicidad del conocimiento y se distingue frente al conocimiento teórico en que este último está construido sobre categorías fijas que han alcanzado una autonomización a través de la historia, mientras lo epistémico está relacionado con la indeterminación del pensamiento y su apertura a nuevas experiencias. En palabras de Foucault (2002), los procesos de pensamiento se desarrollan dentro de “territorios arqueológicos” (p. 308), los cuales hacen referencia a la delimitación y complejización de prácticas discursivas dentro de una sociedad, en las cuales se perfilan objetos posibles de conocimiento. En la medida en que estos territorios están más demarcados, organizados y diferenciados en saberes especializados y marcos institucionales, logran mayor alcance en los umbrales de su autonomización; es así como una práctica epistemológica a través de su historia puede atravesar los umbrales de positividad, epistemologización, científicidad y formalización.⁴ El análisis de las relaciones entre formaciones discursivas, territorios arqueológicos, figuras epistemológicas a través del tránsito entre estos umbrales sería el análisis de las *epistemes*, las cuales se entienden entonces como los procesos de vinculación entre saberes en sus distintos estados de autonomización e institucionalización en el devenir histórico de significación de las experiencias vividas en una sociedad.

Lo anterior invita a un acercamiento alternativo a los problemas epistemológicos: ya no tendrían que ver únicamente con los procesos evolutivos de construcción de conocimientos basados en

⁴ Para un mayor desarrollo de estas categorías, consultar Foucault, 2002, cap. 6.

lógicas formalizadas ni se basarían en un criterio de comparación entre las representaciones y la realidad, sino que están enraizados en el conocimiento histórico, el cual también está atravesado por la ideología, así como por los procesos sociales, culturales, económicos y políticos. Zemelman (1992) establece entonces la distinción entre la función cognitiva del conocimiento, la cual es abordada por las teorías epistemológicas que responden al cómo conocemos y a la necesidad humana de saber, y la función gnoseológica, la cual responde a la necesidad humana de sentido y no se basa en categorías construidas, sino en la potencialidad de la experiencia.

El pensamiento epistémico se fundamenta en la función gnoseológica del conocimiento, se entiende la acción de pensar como una postura y actitud que cada persona es capaz de construirse a sí misma frente a las circunstancias que quiere conocer (Zemelman, 1992). La forma epistémica para resolver un problema se orienta desde la pregunta: ¿cómo me puedo colocar yo frente a aquello que quiero conocer? En ese sentido, la centralidad es la pregunta que orienta el pensamiento, aunque no se identifiquen unos contenidos precisos, a diferencia del pensamiento teórico, de naturaleza silogística, en el cual lo central son las reglas y los contenidos para lograr formas de razonamiento parametrizadas. El pensamiento epistémico también es reconocido como pensamiento categorial, pues comprende los procesos de construcción de categorías, mas no se ocupa de las categorías mismas, sino más bien este proceso se entiende como el uso de instrumentos conceptuales que no tienen un contenido preciso, sino que son herramientas que permiten reconocer diversidades posibles de contenido.

En ese sentido, mientras el pensamiento teórico pretende definir y encasillar una realidad dentro de categorías teóricas, el pensamiento epistémico se centra en el momento previo, el momento preteórico de problematización de la realidad. Este momento en el cual la realidad se hace problema para el pensamiento plantea las preguntas sobre cuáles son los problemas susceptibles de teorizar dentro de una experiencia específica, cómo se sitúan en ese

proceso las dinámicas sociales, históricas, políticas, económicas en que se participa, y cuál es la relación con la ideología. Lo anterior implica el desafío de dar sentido al pensamiento desde una experiencia en un espacio de indeterminación.

Ese desafío lo atraviesa la conciencia de la historicidad, la cual es entendida como el conocimiento que es al tiempo experiencia de la historia vivida y direccionalidad ante horizontes posibles para la acción. De acuerdo con Zemelman, a través de la historicidad se desarrollan tres momentos del conocimiento: a) la construcción de parámetros temporales y espaciales para interpretar las experiencias vividas y la visión de futuro desde los paradigmas instituidos (Zemelman, 1997 y 2012); b) la constitución de campos de problemas para generar nuevas preguntas sobre posibilidades de nuevas experiencias en discontinuidad con la vida cotidiana, es decir, lo potenciabile (Zemelman, 1992 y 2012); c) la concreción de contenidos a partir de la potencialidad en la cual se vinculan las dimensiones teóricas y prácticas de la acción, es decir, lo político (Zemelman, 2012).

La historicidad también puede ser entendida desde los procesos de producción emergentes que median en el eje temporal entre la realidad constituida socialmente (lo dado) y el horizonte de indeterminación de la misma (lo no dado o lo que está dándose) (Zemelman, 1992), o bien entre lo articulante de las prácticas sociales y lo articulable o potenciabile de las mismas (Zemelman, 2012). Lo anterior conlleva a la articulación del concepto de *subjetividad social*, entendida como los procesos de producción de sentido que median entre la realidad instituida o dada y las potencialidades en que esta puede devenir gracias a la articulación que hacen los sujetos desde sus propias lógicas (Zemelman, 1992, 1997 y 2012). En otras palabras, puede ser entendida como el movimiento creativo

desde la ontología hasta los sujetos de su construcción, cualesquiera que sean los instrumentos que se empleen, ya sean científicos, éticos, estéticos, intuitivos; instrumentos que se refieren a diversas

gnoseologías con las que puedan conformarse campos problemáticos desde los que se construyen y conocen nuevos objetos (Zemelman, 1992, p. 39).

De acuerdo con Touraine (1993), la modernidad se constituye en dos caras: el proceso de racionalización del mundo que construye los grandes sistemas sociales y económicos, y el proceso de subjetivación a través del cual el individuo deviene en actor social. Mientras que en el proceso de racionalización y desencantamiento del mundo el individuo cumple una función pasiva de adaptación al sistema, los procesos de subjetivación revelan el carácter activo y productor de sentido de los sujetos que los hace protagonistas de su propia historia. Es así como

la vida social ya no puede ser descrita como un sistema social cuyos valores, normas y formas de organización están establecidas y son defendidas por el Estado y otras agencias de control social, sino que debe ser comprendida, por el contrario, como el conjunto de relaciones entre los actores sociales del cambio (1993, p. 282).

Teniendo claro que es esta dimensión creativa o productiva de la vida social a la que hace referencia cuando se habla de sujeto y de subjetividad, es preciso profundizar en su procesualidad. Siguiendo con Zemelman (1992), la subjetividad como proceso relaciona “el momento psicogenético de la racionalidad” con el “momento cultural” (p. 69). La necesidad del reconocimiento de esos dos momentos en el proceso de conocimiento del mundo, como premisa de la subjetividad, es enfatizado cuando afirma que “el individuo puede ser potenciado por los mecanismos propios de la subjetividad que ha descrito la psicología” y por lo tanto es fundamental analizar las interacciones entre la psicogénesis de la personalidad y la subjetividad para entender las relaciones entre mundo interno y externo (Zemelman, en OtroMundoSiEsPosible, 2012).

Respecto a la anterior premisa, la teoría sobre la subjetividad desarrollada por Fernando González Rey (1999) complementa la

teoría de Zemelman en la medida en que vislumbra la relación entre su momento de constitución psicogenético y social. Es así como la define:

La subjetividad es la constitución de la psiquis en el sujeto individual, e integra también los procesos y estados característicos a este sujeto en cada uno de sus momentos de acción social, los cuales son inseparables del sentido subjetivo que dichos momentos tendrán para él. Simultáneamente la subjetividad se expresa a nivel social como constituyente de la vida social, momento que hemos designado como subjetividad social, y no se diferencia de la individual por su origen y por su escenario de constitución (p. 83).

En tanto proceso psicogenético, la subjetividad se desarrolla a través de la ontogénesis generando su propia organización interna y sus propias formas de expresión, así como sus propias necesidades de desarrollo, constituyéndose como “sistema que se externaliza permanentemente objetivando lo subjetivo” (p. 85). Estas necesidades a través de las cuales el sistema se autoorganiza momento a momento están relacionadas con los *sentidos subjetivos*, los cuales son definidos como “la expresión simbólico-emocional de la realidad en los múltiples efectos, directos y colaterales sobre la organización subjetiva actual del sujeto y los espacios sociales en que aquel actúa” (González Rey, 2010, p. 251). Es así como se puede entender la realidad personal como un momento de configuración de los sentidos subjetivos socializados en la vida individual, es decir, relaciones simbólicas y procesos emocionales que interactúan en la experiencia y constituyen el mundo de vida para un sujeto en un determinado momento de su existencia.

Al igual que Zemelman, González Rey no divorcia la constitución de la subjetividad individual de la subjetividad social, más bien la primera está contenida en la segunda, como no separa la realidad instituida y socializada en la historia personal de las potencialidades de construcción de nuevas relaciones con la misma. En cuanto a la relación entre subjetividad individual y subjetividad

social, recurre al concepto de *configuraciones subjetivas* para comprender la construcción de configuraciones semióticas estables que se han instituido (como significados, instituciones, prácticas sociales) a través de la vida social y se constituyen como marcos contextuales, temporales y espaciales para la interpretación de las experiencias cotidianas y la producción de sentidos subjetivos (González Rey, 2006). En ese contexto teórico, la *subjetivación* implica todas las alternativas posibles de hacerse sujeto, es decir, de producir en la historia personal y colectiva una matriz de interpretación y acción coherente con las experiencias vividas y los sentidos subjetivos elaborados en un determinado momento de la biografía personal, para construir un proyecto de vida (Fernando González Rey, 2013).

En el mismo sentido, Zemelman (1997) analiza tres procesos histórico-culturales que integran la subjetividad social con sus propias temporalidades y espacios: la necesidad, la experiencia y la visión de futuro. Al igual que González Rey, Zemelman entiende las necesidades desde los momentos de concreción entre los sentidos subjetivos y su contexto. En sus palabras, sería una

expresión sintética del movimiento en el tiempo y en el espacio tanto del individuo como del colectivo, ya sea en el plano de la familia, de una red de relaciones primarias, de un espacio territorial determinado, o de otra entidad mayor de lo colectivo, ilustraciones todas estas de lo que hemos llamado nucleamiento de lo colectivo (1997, p. 22).

Las necesidades expresan las interpretaciones que los sujetos hacen de su aquí y ahora, así como las posibilidades que perfilan para el desarrollo subsecuente de su acción.

El segundo proceso, la experiencia,

es la decantación, como vivencia, de un derrotero conformado entre determinados parámetros de tiempo y espacio, que, desde la realidad del presente, puede abrirse hacia otras trayectorias según

diferentes parámetros; o bien repetir los mismos en función de una idea de presente atrapada en el pasado (1997, p. 24).

Lo anterior puede relacionarse con el concepto de configuraciones subjetivas de González Rey, en tanto las experiencias son vividas dentro de marcos institucionalizados, temporales y espaciales, de interpretación. El pensamiento parametral (Zemelman, 1992) es el primer momento de la historicidad a través del cual los sujetos interpretan sus experiencias pasadas y su visión de futuro.

Finalmente, la visión de futuro “es una referencia a un ámbito de realidad de vida posible que tiene una discontinuidad respecto de la realidad cotidiana. Todo lo cual nos abre a la vasta tarea de concebir la realidad como construcción de voluntades sociales” (Zemelman, 1997, p. 25). En este sentido, está estrechamente vinculado con el proceso de subjetivación que analiza González Rey y con la idea de “proyecto” entendido como el proceso de objetivación del contenido de la experiencia con una viabilidad y direccionalidad concreta (Zemelman, 1992 y 1997). Siguiendo a Gramsci, Zemelman define este proceso como un “movimiento molecular”, entendido como

la articulación concreta entre necesidades, experiencias y utopías en determinadas coordenadas de tiempo y espacio, que cumple la función de permitir entender la especificidad que asume la subjetividad, en un momento de observación, sin perderse en el recorte coyuntural, sino, por el contrario, incorporando la perspectiva de su secuencia temporal (1997, p. 28).

De acuerdo con lo anteriormente desarrollado, Zemelman, González Rey y Touraine coinciden en situar en la vida de los grupos, movimientos y tejidos sociales la subjetividad social como proceso de producción de sentidos y de direccionalidad de las acciones sociales. Se entiende entonces cómo los tejidos sociales se expresan en momentos de constitución de las subjetividades sociales, dentro de configuraciones subjetivas de territorios diversos de lo

social (Fernando González Rey, 2013). Los procesos de subjetivación de las comunidades como los de los individuos son de naturaleza dialógica, dialéctica, y por tanto expresan los sentidos contradictorios con que un grupo, comunidad o actor social interpretan su historia y su futuro desde su aquí y ahora. Esta comprensión de la subjetividad social converge con los trabajos de la memoria según como lo desarrollan Ricoeur y Jelin.

Se pueden comprender entonces los trabajos de la memoria como procesos de producción de pensamiento epistémico, en tanto los sujetos se sitúan en una comprensión de sus experiencias desde un momento preteórico de su realidad y desde una zona de potencialidad de sus sentidos subjetivos. Estos procesos se desarrollan dentro de marcos de interpretación delimitados contextual, temporal y espacialmente, o configuraciones subjetivas, desde los cuales se originan diversas posibilidades de subjetivación, identidad y memoria. Tales son los contenidos de la experiencia que no solo dan cuenta de las determinaciones de las experiencias vividas, sino también de las posibilidades de estructuración de nuevas experiencias (Zemelman, 1997 y 2012).

Al preguntarse sobre la guerra y la violencia, Ricoeur (1999) sitúa el problema de las memorias heridas como situaciones caracterizadas, bien sea por un déficit o por un exceso de memoria, como consecuencia de los usos y abusos de la memoria, la represión y la compulsión a la repetición.⁵ En esos escenarios, el horizonte ético posible y necesario para una sociedad es la elaboración de sus memorias, es decir, el trabajo consciente sobre las huellas de las violencias y la construcción de un relato colectivo en el que puedan dialogar las distintas experiencias sobre la violencia, respetando esas diferencias y concientizándose de las determinaciones

⁵ Este análisis de la memoria lo toma Ricoeur de la distinción que introduce Sigmund Freud entre el recuerdo, la repetición y la elaboración, argumentando que todo recuerdo que por resistencias inconscientes no logra ser elaborado conscientemente pasa al plano de la acción y es expresado como actuación y compulsión a la repetición de estas resistencias (Freud, 1991).

de esas violencias, las responsabilidades de los distintos actores sociales, así como sus posibles salidas a través de ejercicios de reconciliación y perdón. Además, el trabajo del duelo implica aceptar el precio a pagar por el trabajo del recuerdo, la posibilidad de una sociedad en la cual cada quien, reconociendo las huellas de la violencia en el tejido social mismo y en las subjetividades propia y de los otros, puede contribuir a volver a humanizar y a dignificar la vida en común y el mañana. Tal sería el sentido de una política justa de la memoria.

Como se ha argumentado, el sentido de una comisión de la verdad está en la línea de esos trabajos de la memoria necesarios para toda colectividad que ha atravesado la violencia social, no solamente para entender qué pasó, quiénes lo hicieron y cuáles fueron sus motivaciones, paso ineludible para lograr el verdadero horizonte que es comprender cómo sanar esas memorias heridas y esas huellas de la violencia para construir el mañana.

El propósito de analizar a continuación los testimonios recogidos en el volumen testimonial *Cuando los pájaros no cantaban*, de la Comisión de la Verdad, es lograr nuevas comprensiones sobre la guerra desde la subjetividad de quienes la han vivido directamente, que puedan ir más allá de las conclusiones logradas en investigaciones con otras fuentes de información o análisis académicos sobre el tema. La estructuración del volumen en tres partes: “El libro de las anticipaciones”, “El libro de las devastaciones y la vida” y “El libro del porvenir”, nos permitirá aproximarnos a los distintos momentos de producción de pensamiento epistémico sobre la guerra, así como comprender sus configuraciones subjetivas y posibles formas de subjetivación.

Hallazgos

La lectura atenta y sistemática apoyada por el *software* de Atlas Ti versión 23 , del tomo V del informe de la Comisión de la Verdad,

titulado *Cuando los pájaros no cantaban*, permite identificar procesos centrales, sentidos y significados fundamentales, que dan luz sobre la vivencia de la guerra en nuestro país, en relación con las categorías epistemológicas de Hugo Zemelman y Fernando González Rey, así como también habilita comprender las memorias de la violencia en nuestro país desde los relatos de quienes la han sufrido y han participado en ella directamente.

Inicialmente, se presentarán los hallazgos como expresiones de la producción de pensamiento epistémico en la cotidianidad de sus víctimas y actores, señalando sentidos sobre la misma que se configuran en el momento preteórico de la vivencia sobre la guerra en sus múltiples dimensiones de experiencia. En un segundo momento, se identificarán sentidos y configuraciones subjetivas que orientan hacia formas específicas de subjetivación para quienes atraviesan su ciclo vital dentro de contextos condicionados por la guerra y la violencia. Se entenderá entonces cómo la violencia del conflicto armado es una rearticulación de múltiples y diversas violencias que estructuran las relaciones sociales desde las prácticas cotidianas en nuestro contexto social.

Pensamiento epistémico sobre los sentidos de la guerra en nuestro contexto

El análisis de los procesos de producción de pensamiento epistémico sobre la guerra en nuestro país nos confronta con todas aquellas experiencias que anticipan y prefiguran la vivencia de ser víctima de la guerra, las cuales no siempre son susceptibles de conceptualización y análisis teóricos, sino que se quedan en la mayoría de casos como experiencias inenarrables, no racionalizables y que sin embargo son fundamentales como sentidos que anticipan también posibles y distintas formas de subjetivación en medio de la guerra.

Se codificaron entonces dentro de esta categoría todos aquellos sentidos que dan cuenta de una relación y una experiencia

particular sobre la vivencia de la guerra para los distintos actores involucrados directa e indirectamente. En “El libro de las anticipaciones” es donde más se expresan esta clase de relaciones y procesos. Las anticipaciones son señales que se experimentan en el cuerpo y que anticipan la violencia y sus efectos, estas señales están necesariamente ligadas a la emoción y al cuerpo y resuenan, también en los cuerpos colectivos, en las memorias y en las subjetividades. El *presentimiento* es un saber intuitivo basado en señales del medio, pero principalmente en lo que comunica el cuerpo sobre lo que puede estar pasando:

Como a las cinco de la tarde yo tenía una angustia, me decía “Dios mío, ¿será que le va a pasar algo? ¿Se va a morir? Alguien se va a morir de mi familia... Me duele mucho el corazón” [...]

Sé que eran las nueve de la noche cuando le dije al papá de mis hijos: “Anéider, tengo mucho dolor de ombligo, me duele el ombligo”. “¿Cómo que le duele el ombligo?”. “Yo no sé qué me pasa: me duele el ombligo. Es como si algo le estuviera pasando a alguno de mis hijos... y ni modo de llamarlos porque no sé a dónde. Lo único es decirle a Dios que me los cuide, que me los proteja” (CEV, 2022b, p. 21).

Las madres son principalmente quienes sufren estas revelaciones, a través de los sueños y a través de sus conexiones espirituales con sus seres queridos. Es así como estas revelaciones y anticipaciones se expresan como un conocimiento preteórico o pensamiento epistémico sobre los acontecimientos de la violencia:

Como uno es madre, uno presiente las cosas. Eran las siete de la mañana cuando sentí una corazonada dura en el corazón, como si me hubieran desprendido algo. Y se oyó un tiro y yo me sentí mal, un dolor me cogió en el pecho. En ese momento, a las siete de la mañana, dije yo “uy, señor bendito, ¿qué sería? ¿A quién matarían por allá? ¡Ay, Señor Padre, Dios mío! ¿Qué es esto? Dios mío, y de pronto no haya sido mi hijo” (CEV, 2022b, p. 33).

Mi mamá todos esos días se la pasó con malaria. Se la pasó con fiebre, dolor de cabeza. No sentía ánimo en el cuerpo, se sentía triste y apagada. Cuando estaban muchachos, ellos, mi mamá y mi familiar pues prácticamente se criaron juntos. Cuando él se iba morir su espíritu le llegaba, pero no le revelaba la cara. Por eso mi mamá no sabía quién le llegaba hasta que pasó la semana y él murió. Ella se puso triste, porque él era una buena persona. Él era esa persona que no le gustaba andar tomando y mucho menos se metía con nadie, mejor dicho, él era todo sonrisa. A la gente le dolió mucho su muerte. Antes de que lo mataran él llegaba a la casa, él llegaba a la casa. El espíritu de él. Como si supiera que se fuera a morir (CEV, 2022b, p. 37).

La *espiritualidad*, en las múltiples interpretaciones que puede tener, ha sido uno de los vínculos fundamentales para presentir y sentir la guerra: sueños, vaticinios, señales dispersas en la naturaleza, sensaciones corporales, percepción de energías, comunicación con seres del más allá son formas en que desde los territorios se anticipa y se interpreta la vivencia de la violencia:

La mayoría, la gobernadora, se ayuda de Tachi Nave.⁶ Por eso es importante reflexionar cuando está la situación dura como estamos viendo hoy. Cuando viene otro religioso, lo primero es que hablamos con Tachi Nave para que venga porque Diosito está comunicado con ella, nosotros ya sabemos qué personas andan por la región. Entonces ella viene y dice: “Mire, no se deje creer de esa gente que son estafadores, son un demonio, que no deje llevar cuento porque les puede hacer maldad a ustedes”. Siempre nos comunicamos con ella y cuando están las cosas duras por aquí, también lo que decíamos, lo que son grupos armados. También ella viene a hablar con la gente, con las comunidades se reúne y empieza a hablar con Dios, a rogar el Ewandam,⁷ entonces le manda el mensaje, de

⁶ En la cultura Embera-Chamí del Pacífico colombiano, representa a una diosa tutelar, diosa de la lluvia y de los vientos, y protectora de las artes y los oficios.

⁷ Dios protector en el Chocó, costa occidental colombiana.

acuerdo a eso, así actúa la gente que está en las comunidades (CEV, 2022b, p. 78).

Es así como en el pensamiento preteórico hay un lugar central para la intuición y para los vínculos espirituales como forma de conocimiento. En la subjetivación dentro de la violencia, cumplen un papel central los líderes espirituales (sacerdotes, brujos, profetas, pastores, consejeras, mayores, mamos, sagas, sabedoras y sabedores) como protectores de sus comunidades. A través de sus palabras y orientaciones, una comunidad reconoce el pensamiento histórico de su pueblo en el que ligan su pasado y su porvenir:

Los abuelos, los mamos, las sabedoras y las sagas son quienes acumulan el conocimiento ancestral de los pueblos indígenas. Este garantiza la convivencia, el equilibrio y la armonía entre seres humanos y no humanos. Ellos son quienes lo transmiten de generación en generación a través de la palabra. Además, intermedian con el mundo de lo sagrado, con el mundo de los seres naturales o seres que existen en espíritu. Cuando los asesinan hay una pérdida incalculable de conocimiento del tiempo mítico e histórico, y se fractura el vínculo con el mundo de lo sagrado, de las relaciones con los seres existentes, con los seres espirituales (CEV, 2022b, p. 143).

Se observa entonces que todo ataque o asesinato contra un líder espiritual es un ataque dirigido al cuerpo mismo de las comunidades que quedan fracturadas y con huellas irreparables como efecto de las violencias que reciben. Igualmente se percibe el daño al territorio:

Un territorio no es solo una extensión de tierra. Es, más bien, el lugar en el que se teje el entramado de relaciones materiales e inmateriales que une a seres humanos y no humanos. En el territorio se incluye el mundo espiritual. En él, todos los seres existentes actúan y testimonian. Sin embargo, con el conflicto armado, con la llegada de ellos, los violentos, los invasores, se desequilibró aquel

tejido de relaciones, lo que produjo enfermedades y sanciones a quienes lo habitaban (CEV, 2022b, p. 147).

Es desde esos *territorios espirituales*, contruidos de memorias, atravesados por miedos y esperanzas, donde las poblaciones se familiarizan con una cotidianidad macabra donde imperan los códigos del *silencio, el secreto y el miedo*, donde acechan todas las razones de la muerte, pero se vislumbran también los motivos para sobrevivir:

Pero el miedo era también con el Ejército. Cada nada caía el Ejército al pueblo y preguntaba que, si habíamos mirado a la guerrilla por aquí, y a uno le tocaba decir que no porque si decía que sí, eso era peligroso, lo mataban. Y el Ejército se enojaba. “Ni que no supiéramos que han salido a reuniones. Tal vez matando unos dos, tal vez así avisan”. Decían “uno cómo va a creer que ustedes no iban a mirar guerrilla”. Mejor no hablar nada ni con guerrilla ni con el Ejército. Esa zozobra, esa zozobra (CEV, 2022b, p. 57).

Recuerdo otra circunstancia que siempre me llamó la atención, que la gente ya no se le arrimaba a uno en la calle, le daba como miedo. Recuerdo a los compañeros míos de la universidad –yo todavía era estudiante porque empaté con la maestría–, ellos me decían: “Nooo, es mejor que no nos reunamos porque nos van a matar”. Había pasado lo de la muerte de la Juco⁸ en Medellín: llegaron a la sede y barrieron con todo mundo, asesinaron a un compañero de La Virginia (CEV, 2022b, p. 281).

Sí, nos da miedo. Obvio que nos da miedo, que nos pueden matar. Pero es que tenemos que hacerlo, tenemos que decir, tenemos que contar. No podemos permitir que esto siga sucediendo. El amor a nuestros hijos nos hace más fuertes para seguir (CEV, 2022b, p. 205).

Nuestro país está acostumbrado a crecer y vivir en medio de la violencia, desde los niños y jóvenes, hay una habituación siniestra al

⁸ Juventud Comunista

miedo y el silencio, es el precio que hay que pagar por la vida o la vida es el precio que se paga por no poder guardar silencio:

Los paras decían que nadie podía salir. Y cuando nos levantábamos para el colegio, en casas de amigos y amigas arriba, en lo más periférico del barrio, veíamos chicas desnudas barriendo las calles, con hombres al lado. Había la idea de que la mujer no podía estar en la calle. A las mujeres les decían cómo se tenían que vestir, y cuando rompían esa norma, entonces esos manes las torturaban. Las mujeres podían pasar empelotas toda una mañana, barriendo una cuadra a merced de ellos. Y las mamás solo lloraban. Y la gente, pues, con un miedo ni el hijueputa, y las mujeres llorando (CEV, 2022b, p. 286).

Sin embargo, en medio de la violencia surge la necesidad ética de luchar por cambiar esta historia de violencias por una sociedad con justicia social, y con ello surge también la esperanza por construir un mañana donde la guerra y sus motivos sean pesadillas del pasado:

Esa confrontación entre la vida y la muerte tan presente en la historia colombiana... O sea, esto es de generaciones. Yo tengo una hija y no quiero heredarle un país como el que nos tocó a nosotros. O, por lo menos, no quiero heredárselo sin haber intentado cambiarlo. Y ese es el asunto: hay que cambiarlo por las siguientes generaciones, para poder decirles: "Perdimos, pero lo intentamos" (CEV, 2022b, p. 338).

Pasó el tiempo y con la gente que ha venido aquí, a denunciar, he encontrado las caras de muchos otros conocidos, asesinados cobardemente por los militares y los paramilitares. Estoy esperando que todos esos muertos hayan sido las semillas para crear una Colombia donde haya justicia social, donde vivamos en armonía, donde los sueños de nuestros muertos y de nuestros mártires se hagan realidad (CEV, 2022b, p. 95).

La aproximación a los testimonios registrados en el informe de Comisión de la Verdad, *Cuando los Pájaros no Cantaban*, nos ha permitido identificar algunas categorías preteóricas con las cuales se comprenden las experiencias de vida dentro del contexto de la guerra y la violencia sociopolítica. La historicidad como eje transversal del pensamiento epistémico permite distinguir tres momentos del conocimiento (Zemelman, 1992):

a) Los *parámetros temporales y espaciales* (Zemelman, 1997 y 2012) para la interpretación de los hechos de la violencia están delimitados por las creencias de las comunidades de pertenencia; es así como la espiritualidad como vínculo de identificación con una comunidad trascendente y supramaterial genera ella misma sus propias formas de conocimiento a través de los presentimientos, los sueños, las revelaciones, las intuiciones y las emociones. En esto juegan un rol fundamental los líderes y lideresas espirituales como protectores de sus comunidades que asumen la misión de interpretar y exorcizar el mal de sus territorios.

b) La *constitución de campos de problemas* para potenciar nuevas experiencias frente a la cotidianidad (Zemelman, 1992 y 2012) surge de la necesidad de cuestionar los códigos del miedo y del secreto que imperan en los territorios donde gobiernan los actores armados. Los sujetos se concientizan de que no es natural vivir dentro del miedo, con restricción de sus libertades y bajo amenaza permanente. La desconfianza en el otro, el fatalismo, son rebatidos por los sentidos de empatía y solidaridad, el deber de búsqueda de la verdad y de memoria, y la persistencia de la esperanza en otro mundo posible, en que las nuevas generaciones puedan vivir sin miedo. Esas nuevas posibilidades en las que se comprometen líderes sociales y espirituales son anticipaciones de una lucha contra la violencia que, como lo expresa uno de los testimonios, es un deber luchar por el cambio, para aunque sea poder decir “perdimos, pero lo intentamos”.

c) La *concreción de contenidos* a partir de la anterior potencialidad expresa la articulación de las dimensiones teóricas y prácticas de la acción en proyectos en común a través de la acción política (Zemelman, 2012). Es así como surgen las iniciativas por la construcción de memoria, la preservación de la cultura y la identidad, así como también organizaciones sociales comprometidas en la búsqueda de verdad de los hechos de la guerra, como condición primera de reparación a las víctimas del conflicto y de construcción de paz.

Subjetividades y configuraciones subjetivas sobre la violencia en Colombia

En este segundo momento de análisis nos acercaremos a los procesos de construcción de subjetividades y formas de subjetivación posibles dentro de contextos de violencia y de guerra. Esta subjetivación se origina en los territorios donde se vive la infancia, la juventud, la construcción de vida en comunidad, los cuales están integrados por dimensiones materiales, espirituales, sociopolíticas y culturales.

La configuración subjetiva (González Rey, 2006), fundamental en muchos territorios de nuestro país, es *la naturaleza*. En tanto tal, esta constituye en esos territorios un marco semiótico instituido como referente sagrado para interpretar y vivenciar las relaciones del ser humano consigo mismo y con el mundo. La naturaleza es un organismo vivo, un ser sintiente, que sufre, que es afectado y transformado por todas las violencias y que contiene en sí mismo la posibilidad de la aniquilación de la humanidad o la esperanza de que prevalezca la vida:

Nosotros no somos, digamos, ajenos a la naturaleza. Nosotros somos parte de la misma. Por eso hablamos de que en el principio ellos eran los que hablaban. Los árboles hablaban, los animales hablaban, los insectos hablaban. Ellos fueron los que conocieron lo

que el hombre de carne y hueso iba a tener. Son seres que desde el origen tienen principios de conocimiento. Por eso nosotros usamos árboles para fortalecer el pensamiento del hombre. Cogemos el palo de comino o macapá para hacer el manguaré,⁹ el timbo que tocamos para la fiesta. Ahí adquirimos esa situación mítica para fortalecernos. Los árboles, en general, son seres espirituales como boas que tienen un poder muy grande y son parte de nuestra fuerza. Cuando se entiende eso, ya no es un simple árbol. Es un ser de carne y hueso también. A través del tiempo, nuestros antepasados, que dietaron y se sacrificaron, pudieron adquirir ese conocimiento que venimos transmitiendo de generación en generación (CEV, 2022b, p. 148).

¿Que cómo es un mangle¹⁰ ahora? Es un mangle triste. Había una relación entre espíritus, de dos seres. El ser humano y ese ser que es un territorio, el mangle. [...] Los violentos miraron al manglar como un refugio. Ese manglar, que era un espacio para generarnos vida, lo usaron para generarnos terror, muerte, zozobra, miedo. Y el manglar lo sintió, por eso tiene miedo y está triste. Su imponencia no es la misma, sus raíces no son las mismas. Ya no es imponente. El manglar generaba autoridad: parársele al lado y que la raíz te tapara todo. Ya no. Sus raíces son secas, flaquitas. El brillo en su piel no es el mismo. ¿Por qué tiene dolor? (CEV, 2022b, p. 133).

Esta naturaleza es madre en cuyo seno transcurrieron las infancias de comunidades pacíficas, alegres y solidarias, respetuosas del valor de la vida, que paulatinamente han venido siendo desarraigadas de su condición de vida original y sometidas a la violencia del proceso de expropiación y expoliación de su territorio por el avance de la voracidad del capital:

⁹ Instrumento de percusión usado en rituales sociales y religiosos en la Amazonía colombiana.

¹⁰ Árbol que prevalece dentro de los manglares, los cuales son ecosistemas boscosos subtropicales especialmente adaptados para evolucionar en ambientes salinos y acuáticos.

Me estoy ubicando en mi infancia: yo no sé nadar, yo no tenía una relación, así como tan desde adentro con el mar y, por ende, con el manglar. Pero sí mi familia y mi abuela particularmente. Y tengo imágenes, imágenes del manglar. Tengo el paisaje del manglar. En él, recuerdo a las mujeres pianguando.¹¹ Tengo la imagen de las mujeres en canoa, de dos mujeres cubiertas para protección del je-jén; la lámpara de mecha con el húmero allí. Esas mujeres sacando, extrayendo la piangua. Tengo la imagen de cuando iba en la lancha, de hacer el adiós y que la gente contestara el saludo. Eso pasaba en cualquier lugar que se metiera la embarcación. Ya no es fácil mirar a las mujeres pianguando. Ya no están. Ya no hay a quien decirle: “¡amigaaa!, ¿cómo va?”. Ya no hay esa posibilidad. Cuando toca meterse por los esteros, ruego que no se metan por ahí. Uno no sabe quién se irá a aparecer. Antes, para extraer la piangua, se podía ver a las señoras cubiertas con sombrero. Se ponían camisa manga larga, medias altas, botas. De repente uno las dejó de ver. Desaparecieron como parte del paisaje, se volvieron una cuestión esporádica (CEV, 2022b, p. 133).

Se destruyen entonces relaciones espirituales con el territorio, relaciones comunitarias, formas de vida asociadas al trabajo artesanal, se fracturan relaciones de confianza y se imponen las condiciones del desarraigo en la construcción de subjetividades:

Nos sentimos como acorralados, acá nuestras costumbres ya se perdieron, antes uno iba al velorio con la marimba, la gente acá bailaba; ahora ya la gente ya ni baila, porque si usted tuvo un baile por ahí, usted ya mira un tipo con fusil, pistola, ¿uno qué hace allá?

Antes, pues era una vida tranquila, uno mantenía de la pesca, de la madera. La gente nos manteníamos de eso: de la pesca y la madera, pero a través del tiempo las cosas han ido cambiando. Han llegado los cultivos ilícitos. Desde los asentamientos de los grupos armados, de los foráneos que fueron llegando... Acá no había otra

¹¹ Oficio de pescar la piangua, un molusco que se encuentra en el océano Pacífico y que es altamente valorado en la cocina nacional e internacional por sus propiedades nutritivas.

fuelle de empleo, entonces eso nos ha llevado a esta crisis. Ya prácticamente son obligatorios los cultivos ilícitos, porque es que, si no tiene coca, pues no tiene con qué comer, porque ya las montañas... ya acabaron con la madera, el río mantiene subiendo y se lleva los plátanos. El río antes mantenía clarito, ahora el río mantiene es turbio. Hay días cuando está el río seco, uno no puede ni tomar esa agua (CEV, 2022b, p. 156).

Preguntarnos por las infancias en territorios donde se ha impuesto el desarraigo, el secreto, las violencias, donde el papel de los grupos armados es condensar y dirigir todas esas violencias que están dispersas en la cotidianidad de las comunidades, implica acercarnos a historias de dolor, de elecciones forzadas que desde muy temprano anunciaron para cada quien el fin temprano de su infancia:

Desde un inicio, la guerrilla siempre había estado donde nosotros vivíamos con mi familia, prácticamente esas tierras eran de fundación de ellos. Se habían amañado mucho, eran los dueños de esas tierras. En 1994, la misma guerrilla asesinó a mi papá, un 24 de diciembre. Mi mamá quedó viuda y con mi hermanito menor; ella empezó a trabajar en la finca sola con mis hermanitos y nos empezó a sacar adelante. Después que mi papá murió, tuve una infancia muy dura porque mi mamá era muy brusca conmigo, muy mala. Por esa razón terminé metida con esa gente. Yo quería salirme del lado de mi mamá y nadie me ayudaba. Mi mamá me insultaba, me agredía demasiado (CEV, 2022b, p. 347).

Un soldado quitó al que me estaba golpeando y dijo “yo me encargo de este hijueputa guerrillero”. Me llevó para adentro, se quitó la máscara y me dijo “cuando estés grande, vení y me matás porque nosotros no merecemos vivir”. Sacó una barra de chocolate, me la dio. “Ustedes van a matar a mi papá, ¿cierto?”. “Sí, lo vamos a matar, pero acordate de mi cara, cázame cuando estés grande” (CEV, 2022b, p. 340).

No fui amparado por un Bienestar Familiar, por un Estado, sino que terminé en la calle, huérfano, por ahí como un gamín. De ahí de la catástrofe vine a parar en un albergue; del albergue vine a parar a la calle; de la calle, lastimosamente, fui amparado por los grupos armados, por el Bloque Cacique Nutibara de las AUC¹² (CEV, 2022b, p. 112).

En los territorios construidos por las violencias impera *el estigma* como un sentido subjetivo que ordena posibles subjetividades en relaciones de exclusión y discriminación que se pueden expresar en diversas formas de violencia contra grupos sociales específicos. Así, por ejemplo, ser negro, ser de izquierda, ser homosexual o transexual, ser habitante de calle, ser de una cultura urbana, étnica o religiosa particular, en estos contextos pueden ser marcas que exponen los cuerpos a la amenaza y a las violencias más atroces:

A mí terminan expulsándome del colegio justamente por el nombre. Yo era el hijo del comunista, del espía. Así me veían los directivos, los docentes, incluso los niños de mi edad. Me decían “el Comunista”, “el Rojo”. Recordé, años después, cuando se hizo la película *La lengua de las mariposas*, esto de “¡el rojo!, ¡el rojo!”. No tenía ni puta idea de por qué me decían eso (CEV, 2022b, p. 277).

Los milicianos empiezan a mirar a todo negro como objetivo militar. Para ellos, un negro era desconocido, un infiltrado, el perezoso, el ladrón o alguna cosa. Era lo malo en todos los sentidos [...]. Denitraron unos que les decían Los Vallunos, y esos manes empezaron a calentar El Piñal. Se empezaron a perder televisores, a atracar a los borrachos. No sé quién dijo: “Son los negros”, y ahí sí se intensificó la matazón de negros (CEV, 2022b, p. 269).

Igual, pasaban cosas en la casa: mi mamá sufrió un montón emocionalmente con ver esos muertos que le tiraban a la gruta. Yo decía “no, la guerra aquí es una cosa muy hijueputa; aquí el problema es ese: los paracos”. Eso no nos pasó solo a nosotros. Desde que empezamos a sentir que nos sacaban de los parques, lo de estas

¹² Autodefensas Unidas de Colombia.

chicas, o sea, llegamos a ver tanta mierda. Además, siempre estuve el estigma del punk, del rock. Los paracos empezaron a matar punkeros y rockeros, y uno era de ese mundo (CEV, 2022b, p. 288).

Dentro de las subjetividades posibles en estos contextos, ser mujer se construye como una subjetividad atravesada por la violencia y el poder, afirmándose como objeto de estas relaciones o desde la resistencia. Es así como se reconocen historias en las que la mujer es objeto de la violencia de género, así como de la explotación sexual proveniente de los actores armados. De este modo, por ejemplo, una exmilitante recuerda su vida dentro de una organización paramilitar:

Todos los días me ponen una tarea diferente y ya no sé si soy buena, si soy mala, si tengo corazón de piedra. Cada vez más como que siento que no soy yo, sino lo que quieren los demás, lo que me manden. La opinión de uno no valía, usted es una rasa, usted es un pedazo de... Un número más. Usted no tenía derecho de decir: "Oiga, tengo un cólico y me quiero quedar quieta". "Paila, coma mierda, mijá. Ya sabe qué tiene que hacer" (CEV, 2022b, p. 240).

Igualmente, una exintegrante del Ejército Nacional recuerda su experiencia en el cuartel:

Allá se entraba a un entorno completamente hostil en muchos sentidos; para referirse a una mujer le dicen "rombo", haciendo alusión a su vagina. Los mismos oficiales decían: "¿Y qué?, ¿había un rombo?". Te estrellas con un entorno completamente masculino. Los hombres parecen chulos, llegan mujeres y eso es "¡uy! llegó la nueva presa". Les caen desde el compañerito hasta los oficiales (CEV, 2022b, p. 327).

Además de las experiencias de la mujer sexualizada como objeto de la violencia, destaca también la mujer que se socializa dentro de la guerra y se vuelve poderosa dentro de la misma:

La guerra me deshumanizó siendo tan joven, tan niña. Pude tener otros sueños y otra forma de pensar. Yo me sentía bien porque decían: “Esa vieja es una verraca, se le para a cualquiera. Tóquela y verá. Ella sí tiene licencia para quebrar y no le dicen ni mierda”. Me sentía orgullosa de que dijeran eso. Me sentía la más dura de las duras (CEV, 2022b, p. 321).

Después de ser una niña que no conocía nada de la vida, me volví una contrabandista. Me acuerdo que me decían la “Reina del Sur”. Yo no la veía, pero en ese tiempo se oía esa novela. Me decían así porque manejaba una camioneta, me ponía sombreros y botas. Troneaba con las guerrillas y me les enfrentaba a los paracos, a la Policía, al Ejército. Pasando droga me le volaba al uno, le compraba al otro. Hasta a la misma Policía. La Policía quitaba droga y me la vendía a mí. Me volví una dura en la mafia, pero lo que no sabía era que todo ese coraje que yo tenía se iba a convertir en tristezas (CEV, 2022b, p. 235).

Desde el polo de la resistencia se observan también historias de mujeres valerosas que como madres, esposas y líderes sociales han enfrentado a los actores armados y han reivindicado sus derechos y su dignidad frente a las imposiciones de los actores de la violencia y sus intentos de colonizar los territorios:

Esa es la lucha de nosotras como mujeres, porque nosotras somos padres, hijos, esposos... porque la mayoría de las mujeres son madres cabeza de familia, porque hemos tenido situaciones que llevan al encarcelamiento del compañero, de los esposos, de la persecución. Nosotras somos las que llevamos la batuta dentro del hogar, las que sabemos qué hace falta para la comida de los hijos, para el colegio. Somos las que estamos pendientes del obrero, las que estamos pendientes de pagar el jornal. Como mujeres campesinas somos madres, somos paz, somos amor, paciencia, y sobre todo, resistencia. Nosotros luchamos por la permanencia en el territorio, porque cada uno de nuestros campesinos tengan su tierra a donde vivir, porque un campesino sin tierra no es campesino (CEV, 2022b, p. 164).

Como se puede leer en los anteriores testimonios, la socialización en territorios atravesados por las violencias conlleva sentidos subjetivos que operan en relaciones de exclusión y discriminación en las que se configuran formas particulares de subjetivación. Estas subjetividades son subjetividades estigmatizadas por representar la diferencia dentro de la homogeneidad que pretende imponer el control de los actores de la violencia, tanto civiles como armados. En esos contextos, ser joven, ser mujer, ser negro, ser de izquierda, solo por citar algunos ejemplos, pueden ser marcas que exponen los cuerpos al control y a las violencias de todo tipo.

Si se comprende la subjetividad como aquel sistema que genera su propia autoorganización a partir de la interpretación de sus posibilidades en el aquí y el ahora (González Rey, 2006; Zemelman, 1997), y que se objetiva según esa matriz de interpretación, entonces preguntarse por las formas de subjetivación de la infancia, la juventud o de ser mujer en los contextos de violencia, necesariamente conlleva a tener en cuenta los sentidos subjetivos de las violencias en las relaciones cotidianas, como mediaciones que determinan las posibilidades de proyectos personales de vida. Las elecciones posibles en estos contextos se dan dentro de la interpretación de ese marco que delimita la violencia, el cual organiza la subjetividad social; es así como se comprende el reclutamiento en un grupo armado, la constitución de grupos de autodefensa o el sometimiento a la violencia y la explotación sexual. Es así como se comprende también la resistencia como formas alternativas de subjetivación cuando dentro de estos contextos están presentes también otros sentidos subjetivos como la solidaridad, la dignidad, la creatividad, el amor.

Cuando en las experiencias de una comunidad está presente también el sentido de utopía (Zemelman, 1992 y 1997), entonces se abre la necesidad ética de vislumbrar otra vida posible y el deber de trabajar en la construcción de nuevos proyectos para transformar la realidad inmediata.

Los trabajos de la memoria

De acuerdo con Jelin (2002), los trabajos de la memoria se plantean como un desafío central para una sociedad que ha sufrido la guerra; este consiste, según Ricoeur (1999), en elaborar las huellas mnémicas que deja la violencia, hacer objeto de trabajo a las memorias inenarrables y construir un camino para evitar las repeticiones y compulsiones de la violencia, construyendo narrativas compartidas para significar las experiencias personales y colectivas en medio de la guerra. Los trabajos de la memoria cumplen una función gnoseológica para la subjetividad social (Zemelman, 1997 y 2012) al ligar las experiencias vividas con la potencialidad del pensamiento epistémico para construir nuevas posibilidades de subjetivación, identidad, memoria y proyecto de vida.

En “El libro del porvenir” del informe de la Comisión de la Verdad es donde se pueden identificar principalmente estos trabajos de la memoria como una apuesta colectiva por la dignificación de las memorias y por otra vida posible. Así, se encuentran diversas experiencias de construcción colectiva como la que se narra a continuación:

Muchos en ese tiempo no le apostaban a este proyecto de memoria que comenzamos a construir. El personero, un muchacho de por acá, insistía, insistía, y entonces nos llamaban a esas reuniones: “Ustedes, todas las que son víctimas, las necesitamos aquí para hacer reunión con ustedes”. Nosotros íbamos allá y nos sentábamos, y una persona nos decía “¿a usted qué le pasó?”, “¿A ustedes cómo les tocó vivir la guerra?”, “¿Usted dónde estaba?”, “¿Usted a quién perdió?”.

Unas no solamente habían perdido al esposo, sino que había a los hijos, la mamá, el papá... niños que quedaron prácticamente solos. Eso era una cosa aterradora. Terminaban las reuniones y nos poníamos a hablar, nos poníamos a contar las historias. ¿Quién era el marido?, ¿quién era el hijo?, ¿los hijos cómo eran?, ¿qué anhelos tenían?, ¿qué aspiraciones tenían? Cuando nos poníamos a

desahogarnos, sentíamos un alivio al salir de aquí. Todos nos conocíamos, teníamos anécdotas. Eran amigos, vecinos, era la gente de por acá.

“¿Y cuándo será que volvemos a encontrarnos?”, “Tan bueno, como que se descansa cuando uno se desahoga”, “Y qué, ¿cuándo nos volvemos a ver?”, “¿Cuándo nos encontramos?”. Eso era lo que más anhelábamos. Ahí fue cuando comenzamos a entender que la vida tenía que continuar, la vida no se nos había acabado. Teníamos que seguir luchando por esos hijos que habían quedado con nosotros, para que más adelante ellos fueran un apoyo (CEV, 2022b, p. 380).

La anterior experiencia, como muchas de esta naturaleza, reflejan el sentido de aquello que Ricoeur (1999) plantea como una política justa de la memoria, en la cual, al reconocer las huellas de la violencia, al tiempo se dignifican las historias para construir prácticas de reconciliación y de paz.

Desde estos lugares en común que se tejen entre encuentro y encuentro, entre las historias narradas, se construye comunidad y se construye proyecto. Al reconocerse entre iguales, con dolores y huellas similares sembradas por las violencias, entonces surge la posibilidad de construir juntos, nuevos proyectos, tales como museos de la memoria, organizaciones sociales y políticas, grupos culturales, proyectos productivos:

Ahí también conocí un poquito más a los familiares de Yimi y entre todos armamos un grupo de trabajo para ir cada uno de frente, de lado o quedarnos ahí. Con muchos de los familiares de los otros desaparecidos nos identificamos en la puerta de Medicina Legal. Cuando los buscábamos, nos preguntaban que dónde trabajaba esa persona que estábamos buscando. Decíamos “en la cafetería del Palacio de Justicia” y de ahí nos mirábamos “¡ah!, usted es familiar de tal, usted es esta...”. Y ahí nos empezamos a conocer, en la puerta de Medicina Legal y en las barandas que pusieron en la entrada del Palacio de Justicia. Logramos hacer contacto entre todos

los familiares y darnos cuenta que todos los que habían desaparecido eran los empleados de la cafetería (CEV, 2022b, p. 382).

En los talleres del perdón, la gente lloraba, se estresaba, contaba cuentos y estos procesos nos ha ayudado mucho a nosotros, hartos, hartos. A sanar un poco. Pero ¡mentiras! que eso no se solucionó a base de psicología. Eso en realidad es a base de trabajos sociales y compartir ideas y expresarse por sí mismo que aprende uno mucho (CEV, 2022b, p. 389).

Es así como la memoria y el proyecto se juntan en la construcción de otros horizontes posibles. Desde el pensamiento epistémico se configuran formas diversas de subjetivación, desde el proyecto personal y los proyectos colectivos, subjetivación en el ejercicio de organización y participación política, en la vocación del arte, en las resistencias para defender los territorios en que se habita, por preservar viva la memoria y por buscar en la asociatividad otras alternativas de vida posibles.

Bibliografía

Álvarez, Mónica (2014). Para empezar un diálogo entre historia y memoria. En José Antequera Guzmán (Comp.), *Detrás del espejo. Los retos de las comisiones de la verdad*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

Blair Trujillo, Elsa (2008). Los testimonios o las narrativas de la(s) memoria(s). *Estudios Políticos*, (32), 85-115.

Castillejo, Alejandro (2014). La imaginación social del futuro. Notas para una comisión de la verdad en Colombia. En José

Antequera Guzmán (Comp.), *Detrás del espejo. Los retos de las comisiones de la verdad*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición [CEV] (2021). Guía para análisis de contexto regional (mapa de vientos). <https://www.comisiondelaverdad.co/themes/custom/cevtheme/como-lo-hicimos/caja-de-herramientas/Documentos/mapa-de-vientos/guia-de-analisis-de-contexto-regional.pdf>

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición [CEV] (2022a). *Hay futuro si hay verdad. Informe Final. 2. Hallazgos y recomendaciones*. Bogotá. <https://www.comisiondelaverdad.co/hallazgos-y-recomendaciones-1>

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición [CEV] (2022b). *Hay futuro si hay verdad. Informe Final. Cuando los pájaros no cantaban*. Bogotá. <https://www.comisiondelaverdad.co/cuando-los-pajaros-no-cantaban>

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición [CEV] (2022c). *Hay futuro si hay verdad. Informe Final. 11. Colombia adentro: relatos territoriales sobre el conflicto armado*. Bogotá.

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición [CEV] (2022d). Rutas de investigación: Los caminos de la escucha. 14: Enfoque territorial. Bogotá. <https://www.comisiondelaverdad.co/cartillas-ruta-de-investigacion-los-caminos-de-la-escucha>

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición [CEV] (2022e). Rutas de investigación: Los caminos de la escucha. 13: Estrategias. Bogotá. <https://www.comisiondelaverdad.co/cartillas-ruta-de-investigacion-los-caminos-de-la-escucha>

Da Silva Catela, Ludmila (2004). Conocer el silencio. Entrevistas y estrategias de conocimiento de situaciones límite. *Oficios Terrestres*, (15-16), 2-24.

Feld, Claudia (2002). *Del estrado a la pantalla: las imágenes del juicio a los ex comandantes en Argentina*. Madrid: Siglo XXI.

Fernando González Rey (24 de octubre de 2013). Lo social, la subjetividad y la acción comunitaria. [Video] YouTube. [Conferencia pronunciada en el IV Congreso Internacional Intervención y praxis comunitaria, Santiago de Chile], https://www.youtube.com/watch?v=_K4vYYmqv2o

Foucault, Michel (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Freud, Sigmund (1991). Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica de psicoanálisis, II) (1914). En *Obras completas. Volumen XII (1911-13)*. Buenos Aires: Amorrortu.

González Rey, Fernando (1999). *Epistemología cualitativa y subjetividad*. La Habana: Pueblo y Educación.

González Rey, Fernando (2006). La subjetividad como definición ontológica y sus implicaciones para la investigación cualitativa en ciencias sociales. En *Investigación cualitativa y subjetividad*. Guatemala: Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala

González Rey, Fernando (2010). Las categorías de sentido, sentido personal y sentido subjetivo en una perspectiva histórico-cultural: un camino hacia una nueva definición de subjetividad. *Universitas Psychologica*, 9(1), 241-253.

Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

LaCapra, Dominick (2005) *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

OtroMundoSiEsPosible [@OtroMundoSiEsPosible] (17 de mayo de 2012). Historia y Autonomía en el Sujeto. [Video]. YouTube. [Conferencia de Hugo Zemelman] <https://www.youtube.com/watch?v=tIrKmpZC5j4&t=1829s>

Ricoeur, Paul (1999) *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid: Arrecife Producciones.

Ricoeur, Paul (2023). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.

Touraine, Alain (1993). *Crítica de la modernidad*. Madrid: Ediciones Tema de Hoy.

Zemelman, Hugo (1992). *Los horizontes de la razón. Uso crítico y teoría: II. Historia y necesidad de utopía*. Barcelona: Ánthropos.

Zemelman, Hugo (2012). *Pensar y poder. Razonar y gramática del pensar histórico*. México: Siglo XXI/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Zemelman, Hugo y León, Emma (Coords.) (1997). *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. Barcelona: Ánthropos/CRIM-UNAM.

La función metodológica del pensar categorial para la construcción comunitaria de conocimiento histórico

Algunas comprensiones como trabajadora de la cultura

Andrea Castillo Bustamante

A modo de introducción

Bonifacio Escobar: ¿Cómo leer a Hugo Zemelman?

Hugo Zemelman: A mí me gustaría que me leyeran epistémicamente.

(Zemelman, 2011a, p. 70).

Este escrito se despliega en el deseo de contribuir a la tarea que nos convoca y provoca, una y otra vez, la obra y el pensamiento de Hugo Zemelman, fruto de su inquebrantable pasión por la construcción de conocimiento histórico y la formación de sujetos políticos; compromiso, pero también responsabilidad compartida ante los procesos sociales emancipatorios. Es desde allí que nos desafió y nos sigue desafiando hoy al recordarnos:

El pensamiento no se puede detener cuando la historia ensancha sus horizontes y complica las disyuntivas. Es una tarea

desentrañarla mediante el esfuerzo del pensamiento liberado de trabas y prejuicios para evitar caer en ideas que son del pasado [...]. Hoy, como siempre, nos enfrentamos con interrogantes claves difíciles de aclarar, pero cuya solución es parte esencial de nuestra responsabilidad político-intelectual (Zemelman, 1989, p. 27).

Teniendo esta convicción, dedicó su vida a construir y compartir –desde el exilio en México, en 1973, y hasta sus últimos días– un andamiaje categorial de orden epistémico y metodológico. Andamiaje que nos da las bases, a quienes nos sentimos convocados por estas apuestas, para propiciar la emergencia y la construcción de conocimiento histórico, tanto desde la formación de sujetos como desde los procesos de investigación social. Con sus aportes nos desafió a sentir y a asumir la responsabilidad política de reaccionar frente a las circunstancias de la época. Deseo que le da sentido y significado a la labor de los trabajadores de la cultura, que hacemos parte del Instituto de Pensamiento y Cultura en América Latina (IPECAL), organismo vivo que se crea y recrea constantemente.

La experiencia formativa como fuente de potenciación subjetiva e intersubjetiva

Es importante compartir en este ensayo las comprensiones que han surgido a lo largo de la experiencia; una experiencia que ha procurado acompasar los ritmos de los estudiantes en su camino hacia la conciencia de sí.

Como el camino consiste en aprender a recuperar el deseo y la voluntad de conocer, los estudiantes abordan el siguiente desafío: activar la necesidad y la capacidad de pensarse históricamente como sujetos, es decir, como proyectos existenciales y ético-políticos de autodeterminación. Reconocer esto es entenderlo como un deseo que se teje y se entreteje en la experiencia formativa de la

didáctica no-parametral:¹ una propuesta soportada en el diálogo permanente con la epistemología del presente potencial o de la conciencia histórica.²

Por tales razones, este ensayo –reconociendo su desafío– quiere dar cuenta de la compleja articulación que existe entre lo epistémico, lo didáctico y lo metodológico. Estos tres aspectos transitan por el cuerpo de los sujetos, es decir que acorpan –tal como será denominado de ahora en adelante este concepto–, viven y se conceptualizan de manera concatenada en los procesos formativos, como espacios donde se construyen las condiciones para la potenciación de los sujetos –desde la conciencia de sí, de su tiempo presente y de sus posibilidades por venir–. Solo de este modo se produce conocimiento histórico.

Lo anterior tiene en su base la siguiente premisa: toda apuesta formativa, anclada en esta perspectiva epistémica, promueve y propicia la producción de conocimiento histórico y se enraíza en una matriz epistémica que le es propia, así como en una matriz didáctica que le corresponde. Además, al desarrollar redes conceptuales con función metodológica, estas rompen con una larga tradición exegética de cuño teórico-analítico y se configuran como un ángulo de mirada y acción que condiciona las relaciones de conocimiento tanto como la acción formativa.

Por esta razón, el contenido, el desarrollo y la argumentación de este ensayo no se agotan en el entendimiento teórico de la obra zemelmaniana, sino en la comprensión experiencial que se gesta, subjetiva y comunitariamente, en el aprender a pensar de manera crítica; es decir, desde la conciencia histórica o el presente potencial. De este modo, busca proponer y sostener de múltiples formas el proyecto ético-político propio de la formación de los sujetos históricos. Estas comprensiones experienciales convierten a Hugo

¹ Propuesta pedagógico-didáctica elaborada por la profesora Estela Quintar.

² Producción teórico-metodológica pensada, construida y donada por el maestro Hugo Zemelman en enorme coherencia con una postura epistémica de corte crítico hermenéutico.

Zemelman, no en un conglomerado de producciones teóricas, sino en una tarea abonada y germinante, desplegada por los sujetos latinoamericanos que sienten la necesidad, la voluntad y la capacidad creadora de superar sus propias determinaciones, asumiendo el desafío de habitar el espacio de lo indeterminado.

Este ejercicio de comprensión experiencial y comunitaria aviva y le da sentido al proyecto del IPECAL, como referente empírico de mis propias reflexiones investigativas. Si tenemos presente que la tarea es enseñar y aprender a pensar –lo que exige un esfuerzo epistémico de razonamiento sensible y articulado–, debemos comprometernos en construir un conocimiento que potencie, en el presente, los proyectos vitales y/o comunitarios en los que nos sumamos. De este modo, tiene como horizonte superar la parame-tralización que ha determinado nuestro andar –en la fuerza centrífuga del orden dominante–, y apuesta, sin lugar a dudas, por el enorme poder exponencial de lo micrológico en el ámbito pedagógico y didáctico.

Lo anterior hace indispensable reflexionar, desde lo concreto, sobre la manera como experimentamos y acompasamos una propuesta, que transita por nuestros cuerpos, que acorpa en quienes se comprometieron antes y quienes seguirán dinamizando mañana un proyecto latinoamericano desafiante y de largo aliento; dado que si no resolvemos las condiciones cognoscentes de los sujetos que hacemos parte, estaremos pensando un proyecto latinoamericano sin sujetos (Zemelman, 2011b).

En síntesis, esta compartencia se ancla en el quehacer de los trabajadores de la cultura, quienes contribuyen a que el IPECAL sea un proyecto ético-político fiel a su base político-epistémica. Es su deseo compartir la manera en que ellos se han permitido acompasar los ritmos de múltiples sujetos en la apuesta por construir conocimiento histórico; lo que ha impulsado el surgimiento de comprensiones más amplias, relacionadas con la función metodológica del pensar categorial.

En este sentido, nos preguntamos ¿qué comprensiones va construyendo el trabajador de la cultura –quien soporta su hacer en los supuestos epistémicos y didácticos citados– con relación a las funciones metodológicas del pensar categorial, siendo esta la condición más importante para aprender a pensar de manera crítica y para construir comunitariamente conocimiento histórico?

Este ejercicio de escritura no pretende convertirse en un documento acabado y fijo, sino en un texto donde se privilegie la pregunta que apertura y abre camino; un ejercicio escritural con movimiento propio, que invite al diálogo y al intercambio de miradas alrededor de esta problemática.

Con estas consideraciones como marco, se ha dividido el texto en cuatro momentos importantes: i) El encuentro como desafío de época; ii) Acompasar el encuentro como creación reflexiva; iii) El pensar categorial en la construcción comunitaria de conocimiento histórico; y iv) Consideraciones finales.

El encuentro como desafío de época

Se requiere reconstruir lo emergente desde síntomas para captar lo soterrado que surge como posibilidad, tanto en el momento como en el horizonte del desenvolvimiento histórico. [...] Emergencia e incompletud conforman espacios para el sujeto que son la vida vivida en la tensión que la despliega; el permanente estarse haciendo (Zemelman, 2007, p. 33).

A partir de lo compartido hasta el momento, es consecuente pensar que leer la producción intelectual de Hugo Zemelman desde una postura epistémica implica abordarla como un dispositivo de creación en donde podemos leer el presente para activarnos como sujetos históricos, haciendo de nuestra propia existencia una praxis transformadora.

Ubicarnos en tal exigencia epistémica, metodológica, didáctica y existencial es concebir al trabajador de la cultura como un sujeto que no solo ocupa el lugar del enseñante –como rol–, sino que ocupa, al igual que sus estudiantes, el lugar de un sujeto histórico y sociocultural, capaz de aprehender. Esto lo consigue mientras hace un uso crítico de la teoría, y también cuando lee, interpreta y decodifica realidades siempre en movimiento –que activan codificaciones pertinentes históricamente–.

Sucede de este modo porque, aun con responsabilidades diferentes, como trabajadores de la cultura enfrentamos la exigencia de crear y recrear las condiciones necesarias para construir conocimiento histórico, necesarias en función de los desafíos de época, que siguen siendo los mismos en los diversos espacios de enseñanza –escolar y/o no escolar–.

En coherencia con lo anterior, convendría preguntarnos: ¿cuáles son los desafíos de época a los que nos enfrentamos los trabajadores de la cultura en estos tiempos, cuando nuestro propósito es generar condiciones de posibilidad para la construcción comunitaria de conocimiento histórico?

Esta pregunta nos convoca a la siguiente discusión: uno de los síntomas de época, que ha ocupado gran terreno a nivel mundial, es la polarización. Según la Fundación del Español Urgente (FundéuRAE), promovida por la Real Academia Española y la Agencia EFE, la palabra “polarización” fue la más mencionada por los medios de comunicación en el año 2023. Esto se afirma con el fin de visibilizar las diversas formas en que el concepto ha tenido presencia a nivel mundial: la polarización de la sociedad, de la política, de la opinión pública, de las posturas en redes sociales, etc. (FundéuRAE, 2023).

Cada vez y con mayor fuerza, las personas se atrincheran en la firme adhesión a certezas que las distancian, que las instalan en extremos opuestos del discurso y les niegan la posibilidad de encontrarse para conversar y crear. La situación no solo agrieta la posibilidad de comunicación, sino que sirve como trinchera

segura para accionar y reaccionar desde la defensa y el ataque a las posiciones no compartidas.

Ante esto, valdría la pena preguntarnos: ¿cuáles son las posibles lógicas socioculturales e históricas –sean estas creencias, representaciones, relaciones o vínculos– que sostienen, reproducen y hacen posible la polarización?

Así las cosas, la polarización es un concepto que aparece con frecuencia no solamente en las noticias nacionales e internacionales, sino también en la agenda de temas importantes para abordar en la academia. Como concepto, ha tomado auge pues busca explicar la presencia de posiciones radicales, que profundizan los desacuerdos y las divisiones entre los discursos a los que se acogen grandes grupos poblacionales. Sin embargo, esto ha generado alarmas, pues tal como la historia nos ha demostrado, el hecho de no poder llegar a acuerdos es el sustrato idóneo para provocar grandes episodios de violencia y confrontación.

La lectura que se ha hecho y se ha divulgado acerca de la polarización presenta, como única respuesta, la imposición de la fuerza para la aniquilación del otro. Desde la academia –sostenida en una forma de razonamiento de corte analítico–, se asume que la polarización es el problema y que la solución pasa por construir explicaciones enmarcadas en constructos teóricos, cada vez más especializados, capaces de ofrecernos descripciones que, al situarse en un campo morfológico, construyen una visión fragmentada y una lectura desarticulada de la realidad. Por la misma razón, podemos quedarnos en una lectura lineal y causal, enmarcada en contenidos y determinaciones que nos ofrecen, como causa y efecto, una sola dirección de la historia; algo que solo nos muestra como posible lo que está dentro de su propio marco explicativo y que acrecienta la sensación de desesperanza, inercia y bloqueo mental.

Si por el contrario convertimos lo morfológico, en este caso “la polarización”, en síntoma –en tanto parte de una totalidad no conocida–, estaremos en capacidad de leer los emergentes que nos

han de servir para construir el problema; es decir que podremos desparametralizar la mirada –todavía codificada en contenidos cerrados–. Esto implica zambullirnos para comenzar a ver qué encontramos más allá de la superficie. En palabras de Zemelman:

No solamente tenemos la obligación de distanciarnos de aquellas teorías que de alguna manera conocemos, para no incurrir en una reducción de la realidad, sino que también implica cuestionar lo empírico, lo que observamos, porque esto puede ser lo no relevante, puede ser sólo la punta del iceberg. Y esa punta del iceberg que miramos morfológicamente no es el problema; en el mejor de los casos, puede ser un tema [...] que vamos a estudiar. [El problema radica en que] no se profundiza más allá de lo morfológico, de lo observable; no son más que observaciones sin crítica a las estructuras de la información; no se constata un esfuerzo de problematización del tema (Zemelman, 2010, p. 19).

Si la tarea es aprender a pensar, nos enfrentamos al desafío de aprender a ver –antes que al de arrojarnos a dar una explicación–, por eso nos invito a detenernos un momento en la polarización como síntoma de una realidad concreta. Como síntoma, podemos verla en la relación “polarizada” que establecemos con el otro, expresión de una forma de organización del pensamiento. Verla de este modo nos ubica en otro lugar: exige que nos adentremos en aquellas posiciones radicales que agudizan la división e impiden llegar a acuerdos entre unos y otros –que por demás acrecientan la posibilidad de convertir el conflicto en aniquilamiento de quien piensa diferente–. Es allí donde podemos hacernos la pregunta: ¿qué sentido tiene relacionarnos con el otro desde la polarización?

Si el sentido tiene que ver, en primera instancia, con la fuerza que impulsa al sujeto a tomar acciones, podríamos comenzar a indagar en la necesidad de pertenecer del sujeto; la necesidad de hacer parte de un espacio: de ser acogido y reconocido. Lo problemático es que hemos aprendido, de manera naturalizada que para pertenecer se requiere adherirse a ciertos discursos de veracidad

y certeza, hasta el punto de sentirnos identificados con ellos: podemos incluso construir nuestra identidad en la ideologización de los discursos, sentir culpa si aparecen sensaciones de inconformidad y definir como traición la posibilidad de renunciar a estos propósitos. La necesidad de pertenecer queda sujeta a una noción de cuidado condicional: eres parte si y solo si te adhieres a mi discurso; te acojo y te reconozco si y solo si te adhieres a mi discurso.

Parece ser que la comunicación que produce y reproduce la polarización es instructiva y erudita, como legado de la experiencia sociocultural que fomenta la estructura educativa institucionalizada, amparada en una forma de razonamiento de corte analítico. Las posturas discursivas, al estar sostenidas en parámetros que codifican y muestran como veraz su postura, buscan a toda costa que el otro piense y se comporte tal y como cada uno cree que es lo más correcto.

Esta manera de entrar en relación con el discurso propio y con el del otro ha promovido históricamente representaciones desvinculantes –capaces de quebrantar nuestros vínculos más valiosos–: sentimos que quien piensa diferente no es confiable, es amenazante e incluso despreciable; germen este que ha venido reproduciendo vínculos confrontativos, descalificativos y de supresión del otro. El miedo a perder o la rabia de no haber ganado nos impulsan a activar mecanismos de defensa y actitudes hirientes, que promueven la escucha selectiva, tanto como la pregunta supresora, propia de una lógica de competencia. Esta es la lógica subyacente a cualquier institución escolarizada en la que hayamos transitado desde nuestros primeros años, y que nos ha dejado como legado inapelable la creencia de que no necesitamos del diferente.

Tal es la situación que el único campo de posibilidad reconocido por nosotros supone para llegar a una negociación. Esto se encuentra en el propio marco parametral. Hemos aprendido que para llegar a un encuentro es necesario formalizar negociaciones, como un falso punto medio, donde ambas partes ceden algo de su discurso para adherirse al discurso del otro. Esta práctica

desencadena una ambivalencia que oscila de extremo a extremo, pues la negociación puede aminorar la violencia directa, pero de ninguna manera desactiva la violencia sutil que, al ser naturalizada, se vuelve imperceptible en la vida cotidiana de los sujetos.

Lo que preocupa en estos tiempos es que “las negociaciones” tienen cada vez menor acogida y, en términos reales, no desacelebran la violencia que trae consigo la polarización. Además, no existe una apuesta por construir alternativas que reconozcan las múltiples formas de encontrarse con el otro, para volver a pensar y tratar de “rehacer nuestro actuar”, es decir, de reactuar con relación a un problema concreto.

Esta forma de relacionarnos es expresión de una forma concreta de organizar el pensamiento; una forma que no logra leer la complejidad de la realidad y que, por el contrario, produce una lectura parcializada, dicotómica, estereotipada y clasificatoria: dicotómica, en su tendencia a significar la realidad bajo conceptos polarmente opuestos –que recurren a emitir juicios categóricos, extremos y absolutistas–; estereotipada, al realizar la lectura de realidad a través de un filtro, un hondo sesgo de representación idealizada, de esquemas irreversibles y radicales; y clasificatoria, cuando fragmenta la lectura de realidad y la ordena según los objetos desarticulados que han sido generados en esta fragmentación.

Dicha lectura, a su vez lineal y causal, amenaza la creatividad propia del encuentro entre sujetos, y no permite construir versiones múltiples ni en el pensar, ni en el actuar. Salir de esta lectura nos permite reconocer el encuentro mismo como posibilidad: tierra abonada para realizar una multiplicidad de lecturas de realidad, nacidas en la historicidad de los procesos y potenciadas, además en el deseo compartido tanto como en lo posible por potenciar.

Ahora bien, el problema que comienza a develarse y el que debe ocuparnos hoy es que se haya naturalizado la polarización como forma única de leer la realidad, es decir, de relacionarnos con el otro, sin tener presente que “la polarización”, tal como la venimos

viendo, es una construcción de los sujetos. Es problemático porque quedamos prisioneros en discursos del orden dominante, haciendo que el pensamiento quede subordinado a las lógicas del orden hegemónico, que impiden ver las cosas de modo distinto a como el discurso nos las permite ver, negando así la pluralidad: “el sujeto pierde la capacidad de mirar las circunstancias del contexto, queda reducido a un coto de realidad que es lo que el orden quiere imponer” (Zemelman, 2011a, p. 25).

En esta medida, lo que hay detrás de la polarización no define exclusivamente acerca de qué debemos pensar; más peligroso aún, determina cómo –sin opción– tenemos que pensar y relacionarnos. Aprendemos, de manera parametral y naturalizada, esta forma de razonamiento analítico que le es propia al pensamiento subalterno; razonamiento que ficciona una realidad donde el sujeto no tiene la capacidad ni la responsabilidad de su acción. Y así se acentúa irremediabilmente la impotencia, síntoma de bloqueos mentales, y la desesperanza, expresión de la inercia mental.

En el momento en que asumimos que la responsabilidad de construir la realidad la tenemos nosotros como sujetos, empezamos a reconocernos y a recuperarnos desde el pensamiento complejo –a su vez histórico, categorial y articulado–, como sujetos en la historia. Esto nos trae un enorme desafío, teniendo en cuenta que no sabemos pensar desde nuestra historia ni desde nuestra cultura. Hemos aprendido a leer la cultura y la historia como objetos analíticos y no como puntos de partida. Este es el desafío y la urgencia: debemos reconfigurar una forma de razonamiento, no centrada en describir el contexto histórico, sino basada en construir conocimiento a partir de nuestro contexto histórico (Zemelman, 2011a).

Todo lo anterior ha sido necesario para llegar hasta donde queríamos llegar: comprender la propuesta que nos dona Hugo Zemelman para dar respuesta a este problema de índole epistémico. ¿Cuál es su propuesta? Su propuesta epistémica consiste en hacer un giro en la lógica de razonamiento: pasar de una lógica de objeto

a una lógica de sujeto incluido; esto en aras de activar una lógica constructora de conocimiento que, al estar anclada a un presente histórico, articula de manera dialéctica y en totalidad los niveles y las dimensiones micro- y macrosociales, tanto como lo subjetivo y lo comunitario.

Si nos detenemos en la lógica de objeto, la historia sería entendida como la sucesión consecutiva de causas y efectos, con una única dirección de futuro, y la realidad como un objeto fragmentado en contenidos disciplinares. Esta noción de historia y realidad deja por fuera –o anula– al sujeto como tal; lo reduce a recipiente vacío que puede llenarse de contenidos teóricos codificados a través de los cuales se apropie de una realidad exterior –fuera de sí– y acepte la historia como un porvenir inevitable. En otras palabras, asumir como objetos la historia y realidad es quedarnos desprovistos de un sujeto constructor de realidad e historia y reducirlos a meros espectadores, despojados de su capacidad creativa y transformadora.

Ahora bien, si el desafío de época es aprender a crear comunitariamente una multiplicidad de lecturas de la realidad, para de este modo construir soluciones posibles, las realidades sociales no tienen por qué agotarse en una lógica de objeto; por el contrario, las realidades emergentes solo son posibles cuando el sujeto, en su encuentro con el otro y como acto de conciencia de sí y distanciamiento crítico, activa su capacidad de recrearlas, realiza el giro hacia la lógica del sujeto incluido.

Este giro es entonces un nuevo desafío. Necesitamos comprendernos en la historia desde el deseo –individual y compartido–, construir múltiples direcciones posibles, entender la realidad como la emergencia de horizontes de posibilidad –proyectados y contruidos por el sujeto– que son, a su vez, ámbitos de sentido y dinámicas de despliegue de ese sujeto. Este desafío nos exige, por demás, leer la historia como una experiencia del presente.

Con este ángulo de mirada, la realidad social ya no se encuentra establecida de manera irremediable. Contrario a ello, sigue una

lógica de movimientos y transformaciones permanentes; transformaciones que no se rigen por regularidades científicas, sino que suceden gracias a proyectos vitales –tanto individuales como comunitarios–. La realidad se vuelve indeterminada, nuestra mirada cambia y esto es un logro fundamental. En el IPECAL, queremos abanderar este logro, por eso hacemos una apuesta por aprender a construir, desde el encuentro con el otro, conocimientos que nos permitan apropiarse la apertura permanente de lo que se puede dar (Gómez y Zemelman, 2006).

Nuestro andar, en la propuesta zemelmaniana, se trata entonces de comprender la realidad como una multiplicidad de horizontes posibles, construidos por el sujeto, y responde a la idea de que la realidad que se lee también se abre a su potencialidad. En palabras de Zemelman:

Si la utopía nos obliga a colocarnos frente a la realidad desde determinadas exigencias valóricas, presenta un imperativo ético para el sujeto concreto que lo obliga a que –como sujeto de acciones– tenga que asumirse en tanto históricamente determinado, pero a la vez a salirse de sí mismo para no quedar reducido a la condición de producto histórico (Zemelman, 1994, p. 17).

En este orden de ideas, la lógica del sujeto incluido, como postura epistémica y metodológica, propone construir conocimiento desde el sujeto y no desde el objeto.

Es ineludible la tarea de recuperar al sujeto; un sujeto que se necesite y necesite del otro para asumir el deseo y la responsabilidad compartida de trascender lo determinado; un sujeto que se atreva a pensar en contra de todo lo que estimaba verdadero y cierto; un sujeto necesario, porque de no comprometerse en su quehacer como sujeto posible, no podrá construir conocimiento propio. Si el sujeto insiste en “mantenerse en su identidad, en su sosiego y en su quietud, construirá discursos ideologizados, [...] armará discursos que lo reafirmen en sus prejuicios y estereotipos, en lo rutinario y en lo que cree verdadero, sin cuestionarlo” (Zemelman, 2010, p. 19).

Para construir conocimiento histórico –siendo esta la principal función del pensamiento epistémico–, es necesario preguntarnos por –y construir en dirección de– aquello que no conocemos, con el propósito de crear categorías sin contenidos parametrizados, en el quehacer concreto de los sujetos. Esta es la función metodológica del pensar categorial, incidir en la necesidad de romper inercias y bloqueos mentales: la inercia es la ausencia de fuerza y dirección, y los bloqueos son la obstrucción ejercida por los parámetros en el pensamiento del sujeto. La tarea del pensar categorial es entonces desparametrizar el pensamiento para recrear ámbitos de sentido que posibiliten múltiples lecturas y futuros posibles (Zemelman, 1992).

En síntesis, la polarización es un síntoma de época que nos muestra, como emergente, una manera de entrar en relación con el otro. Esta es la expresión de una forma de organizar el pensamiento, aprendida y naturalizada en la experiencia sociocultural y educativa que, al ser dicotómica, estereotipada y clasificatoria, no le permite al sujeto apropiarse creativamente de su realidad sociocultural e histórica, ni instalarse en ella. Tal situación pone en riesgo la creatividad propia del encuentro entre sujetos, y por tanto, la creación de una multiplicidad de lecturas de realidad –solo posibles en este encuentro–, surgidas en el deseo compartido tanto como en lo posible por potenciar.

Lo emergente nos desafía a pasar de un pensamiento subalterno a un pensamiento complejo, para así recuperarnos como sujetos históricos; sujetos que desean y son capaces de detenerse a pensar cuál ha sido su forma de leer, comprender e incidir en la realidad sociohistórica. Lo emergente activa una lectura comprensiva del síntoma que, por demás, abre múltiples articulaciones posibles de la realidad, en sus niveles y dimensiones. Bajo esta premisa, el síntoma es un dispositivo con función metodológica, capaz de ampliar y problematizar la lectura de realidad, y no un tema que se agota en la mera descripción morfológica.

Por tanto, si entendemos la realidad como una construcción de los sujetos y como un ámbito de producción de sentidos, la tarea que nos propone el presente es aprender a crear espacios de encuentro, que en un ejercicio de conciencia histórica y distanciamiento crítico nos permitan gestar de manera comunitaria sentidos comunes. Tal es la premisa de la función metodológica del pensar categorial.

Ahora bien, ¿cómo crear las condiciones para que el sujeto aprenda a apropiarse creativamente de su realidad sociohistórica?, ¿cómo recrear encuentros o espacios de producción de proyectos comunes para abrir campos de posibilidad?, ¿qué lugar tienen los espacios de formación como el IPECAL y sus trabajadores de la cultura, que hacen de este un organismo vivo?

Atendiendo el desafío de época que venimos señalando, la reflexión sobre lo pedagógico y lo didáctico tiene un lugar sustantivo y privilegiado, pues desde allí nos sumamos a la tarea de aprender a pensar-nos para construir, comunitariamente, un conocimiento histórico que haga viables nuevas lecturas de realidad y nuevos campos de posibilidad. Para traer esta reflexión, es indispensable recuperar la postura política de la propia existencia –individual y colectiva–, que surge y es expresión de la dimensión política de la educación.

Desde la experiencia educativa es posible reconocer un malestar, la sensación de que nada pasa, de que nada nos pasa, de no saber para dónde vamos: ¿qué hacemos?, ¿por qué lo hacemos?, ¿para qué lo hacemos? Este es un síntoma de la dificultad que tenemos de conectarnos reflexivamente con nuestra propia existencia, de darnos el tiempo para detenernos, de retornar a nosotros mismos y así leer reflexivamente aquello que pensamos, sentimos o hacemos, para hacer conciencia de lo que nos mueve y de qué manera nos mueve (Filloux, 1996).

Gracias a este malestar, el desafío es imperativo. Necesitamos encontrarnos con nosotros mismos para recuperar nuestro deseo, para reconquistar las fuerzas gestantes de la propia existencia.

Estas son las fuerzas que avivan nuestra voluntad y nuestra necesidad como energías fundantes y nos permiten recuperar nuestra capacidad de reaccionar frente a la realidad sociohistórica, para además hacerlo desde la vida cotidiana como espacio micrológico de potencia.

El sinsentido de la vida cotidiana, al que hicimos referencia, pasa por reconocer el espacio escolar. No en vano este malestar proviene del hecho de que ha sido gestada y se ha sedimentado en un sistema educativo institucionalizado, que perdió, a su vez, el sentido de los espacios de encuentro escolar. Docentes y estudiantes, por veces, tampoco saben qué, por qué y para qué hacen lo que hacen, y por eso la pregunta recurrente es ¿para qué enseñamos y aprendemos la información que circula en los espacios escolares?

Existen sensaciones, sentimientos, pensares y, en algunos casos, expresiones sobre la pérdida de sentido de la labor del docente y del estudiante. Esto debido a que la información consultada y transmitida es, por lo general, de poco interés y utilidad, pues no abre la posibilidad de reflexionar en torno a las preocupaciones de la vida cotidiana, pese a que puedan servir –y no en todos los casos– para explicar y diagnosticar lo que pasa.

Si seguimos pensando la labor de la educación desde una lógica analítica de razonamiento, que la concibe como proceso de formación dirigido a la adquisición de información y al moldeamiento comportamental de un grupo de personas, seguiremos reduciendo la reflexión en torno a los procesos de enseñanza y aprendizaje.

Mucho ha sido el tiempo dedicado a reducir la labor docente a una mera transmisión de la información que, de manera fragmentada y disciplinar, le da cuerpo a los currículos escolares. Se ha subestimado la tarea del estudiante y se le ha enseñado a ser receptor de información bajo la promesa de que servirá para el futuro. Esto terminó por desvincularlo de sí mismo y de su presente, al tiempo que profundizó la disociación entre conocimiento y realidad cotidiana, amplió el sinsentido de transitar estos espacios

—con sus ritmos parametralizados— y, como síntoma más urgente, el sinsentido de transitar la vida misma.

Lo anterior es un llamado de atención muy serio: dejar por fuera por qué y para qué se enseña y se aprende la información transmitida en el ambiente escolar es dejar por fuera la posibilidad y la necesidad de detenerse reflexivamente sobre lo que les preocupa a los estudiantes y a los docentes, para que estos se encuentren a sí mismos y se hagan cargo, de manera individual y comunitaria, de sus propios deseos de conocer.

Esta es la pérdida de sentido que ha invadido la vida cotidiana de los sujetos: la dificultad de hacer conciencia de aquello que nos preocupa, para ocuparnos y hacernos cargo del propio deseo de conocer. Este es el punto de partida de nuestra apuesta, en la intención de recuperar la dimensión ético-política e intelectual de la educación en América Latina.

Partimos de esta dificultad para asumir el desafío de crear y sostener lo pedagógico y lo didáctico, como proyecto histórico de autonomización del sujeto; de potenciar su capacidad de lectura de realidad; de que tenga el deseo y la certeza de hacer posibles las transformaciones; de que haya un compromiso comunitario y ético-político con lo humano (Quintar, 2014). Apostamos a una pedagogía que se articule con los procesos didácticos y los potencie, con el fin de provocar en el sujeto el deseo de saber y la necesidad de construir con otros proyectos comunes y alternativos, que le permitan recuperar el sentido de la propia existencia.

Habiendo transitado ya por las discusiones y los desafíos, ¿cuál puede ser la propuesta a este nivel? Para lograr tal proyecto de autonomización del sujeto, como dimensión ético-política de lo pedagógico y lo didáctico, desde el IPECAL hemos hecho la siguiente lectura: es fundamental optar por una dimensión epistémica del presente potencial para avanzar en nuestros propósitos. Ha quedado claro que es distinto mirar la realidad desde una postura analítica a verla desde una postura crítico hermenéutica, dado que en la primera hacemos una lectura basada en la lógica de objeto —que

parte de la externalidad–, y en la otra hacemos una lectura de realidad desde la lógica del sujeto incluido, donde la mirada del sujeto se encuentra involucrada.

Así pues, la posibilidad de autonomización se encuentra en el “esfuerzo del sujeto [por] construir una relación con la realidad” (Zemelman, 2012), praxis transformadora que tiene lugar en la vida cotidiana. Viabilizar este esfuerzo de construcción, como tarea del proceso de formación política de sujetos, no es algo distinto a recrear, como labor del trabajador de la cultura, las condiciones para que el sujeto –en el encuentro con otros– aprenda a pensarse reflexivamente en el mundo de la vida. Toma la posibilidad de interpretación, comprensión y reactuación, que se gesta en la relación entre el sujeto y la realidad, como eje para la reflexión política de la pedagogía y como acción intencionada de los procesos de enseñanza y aprendizaje.

La tarea que tenemos como trabajadores de la cultura es entonces crear las condiciones necesarias para construir conocimiento histórico, y esto pasa por la producción reflexiva de redes de sentido y significado, concebidas dentro de la relación sujeto-sujeto y sujeto-mundo de la vida. Solo así se puede contribuir a la conformación de “sistemas de simbolización comunes y consensuados, que van conformando imaginarios sociales, y que se proyectan en estilos de vida, en formas de ver y comprender el mundo; es decir, en comprender al mundo desde una realidad subjetivada” (Quintar, 2006, p. 54).

Con esta claridad, la construcción de conocimiento histórico puede darse en el encuentro reflexivo de sujetos que hacen conciencia y resuenan comunitariamente con sus deseos; por el contrario, no es posible producirlo en soledad o como mérito individual, pues necesita la compañía de otros y el acompañar de sus ritmos y realidades. De nuevo, es en el encuentro paulatino –con el otro y consigo mismo– que se construyen creativamente redes de sentido y significado, abiertas a significar y resignificar la experiencia historizada, como presente potencial y como expresión

del esfuerzo comunitario e individual, de entrar en relación con la realidad.

El encuentro, por consiguiente, puede significarse e intencionarse de múltiples formas: podemos seguir entendiendo la diferencia discursiva –teórica e ideologizada– como insumo para alcanzar negociaciones –como falso punto medio que limita la creación de lo nuevo– o podemos tomar la diferencia para hacer del encuentro un espacio potencial de reflexión y creación de proyectos comunes y alternativos; podemos quedarnos en el síntoma para formular diagnósticos o hacer del síntoma un desafío. Nosotros apostamos a esta última: convertir el límite en potencia.

Si el desafío de época es recrear la capacidad de pensar-se en el mundo de la vida, para no quedar determinados por discursos parametrizados, no podemos seguir atrapados en la idea de que el único encuentro, capaz de aminorar la polarización, consiste en hacer negociaciones. Opuesto a lo anterior, la relación entre sujetos históricos se da siempre que surja un espacio de encuentro: un ahuecamiento, un vacío de información parametrizada, en donde se manifieste, como emergente, el deseo compartido de construir un proyecto común, que va tomando forma en la construcción articulada, reflexiva y cada vez más compleja de sentidos y significados (Quintar, 2006).

Hagamos posible ahora una relectura: la necesidad de pertenecer a una comunidad, de ser acogido y reconocido, deja de estar mediada por un cuidado condicional y por el contrario se convierte en un compartir articulado, se valora la importancia de la presencia propia y del otro en la bella sensación de necesitar del otro, de necesitar de sí, de necesitar de un nosotros para construir lo nuevo. Por eso, pertenecer a este proyecto de formación ético-política, como comunidad de buen sentido, se convierte en la esperanza que te tensa y te contiene para asumir el desafío de seguir creando juntos.

A modo de síntesis, podemos decir que lo epistémico es a la pedagogía lo que el río es al cauce, y en esto comprendemos que el

método funciona como lógica de razonamiento para la construcción de conocimiento histórico, pero que a su vez la didáctica se convierte en la concreción procesual de esa lógica de razonamiento: todo ello sucede en el acompañar el caminar de múltiples sujetos durante sus procesos de formación que son, al mismo tiempo, procesos transformadores.

Necesitamos entonces recuperar la dimensión política de los espacios escolares, porque hacerlo es un camino firme para recuperar también el sentido político de la labor desarrollada por el trabajador de la cultura, al ser quien asume la tarea, junto con otros, de aprender a encontrarse para reflexionar –interpretar, comprender y reaccionar– sobre lo que pensamos, sentimos y hacemos, por lo que se convierte en un espacio micrológico de potencia.

Llegados a este punto, ¿cuáles serían los desafíos y posibilidades que trae consigo ser trabajador de la cultura cuando se trata de aprender a encontrarse con el otro, de gestar espacios de creación reflexiva?

Acompañar el encuentro como espacio de creación reflexiva

La realidad es inacabada porque siempre es posible una construcción nunca antes dada. Es lo que obliga a pensar a la razón desde el rompimiento, no ya como simple forma, sino como expresión de un deseo de estar, no estrictamente como un simple estar ahí, sino como voluntad de estar, un querer estar (Zemelman, 2007, p. 33).

Ocuparnos de generar condiciones de posibilidad en los escenarios de enseñanza y aprendizaje, que son microespacios desplegados para pensar reflexivamente, es procurar hacernos cargo de lo macro desde lo micro.

Cuando Zemelman plantea que “las exigencias epistémicas no se resuelven en el plano epistémico sino en el plano pedagógico, y se resuelven sólo en la medida en que lo pedagógico asume al

sujeto concreto” (Zemelman, 2003, p. 64), reconoce que la exigencia epistémica debe ejercer, como acto de conciencia, un esfuerzo por construir una relación con la realidad que le permita reaccionar frente a las circunstancias que lo condicionan. Esto solo se resuelve en la tarea, pedagógica y didáctica, de construir la relación de conocimiento sujeto-sujeto y sujeto-mundo de la vida. Ahora debemos, como una autoexigencia, comprender cuál es el desafío que lo epistémico metodológico le plantea a lo pedagógico didáctico, cómo se construye dicha relación y para qué nos esforzamos por construir una relación con la realidad.

Enfoquemos la mirada en la lógica de razonamiento analítica: el sujeto se entiende como un agente pasivo que no construye ni la realidad, ni la historia y, por ende, tampoco puede hacer cultura. Para conocer aquella realidad –que le es externa–, hace un esfuerzo meramente cognitivo, que solo le exige informarse para ampliar su campo conceptual. Tal esfuerzo supone la construcción de conocimiento teórico como forma de explicar, de manera externalizada y fragmentadora, esa realidad asumida de ante mano como objeto.

Ahora nos moveremos hacia una lógica de razonamiento de corte crítico hermenéutico: el sujeto concreto construye su realidad, su historia y, por ende, su cultura, de manera que, para conocer la realidad, como campo de posibilidades, hace un esfuerzo psicocognitivo y existencial al tener como tarea la construcción de conocimiento histórico. Esto lo desafía a hacer conciencia de sí –y de su historia– para reaccionar con relación a las circunstancias que le condicionan.

Este movimiento lógico de razonamiento trae consigo un reto para los trabajadores de la cultura, nos desafía a aprender a generar las condiciones necesarias para construir una relación de conocimiento con la realidad. Esta exigencia no es para nada sencilla, pues lleva en su simiente la tarea de colocarnos frente a la realidad, en donde tendremos que enfrentar la desesperanza, como una expresión de la inercia, y la impotencia, como expresión

del bloqueo mental. Estos serán nuestros primeros limitantes, pero también nuestros primeros motivos.

Como la inercia y el bloqueo mental responden a la experiencia historizada de nosotros como sujetos –incluidos los trabajadores de la cultura–, la exigencia epistémica nos enseña a tomar distancia y conciencia de ambos. Por el mismo camino, la exigencia pedagógica y didáctica consiste en potenciar una racionalidad dialéctica e historizada: situarnos, junto con otros, en un plano psico-cognitivo y existencial.

Tener esta claridad es sustancial, pues si la epistemología de la conciencia histórica y del presente potencial se quedara en el plano epistémico –y su apropiación fuese exclusivamente cognitiva–, el sujeto correría el riesgo de reproducir y soportar la inercia; por lo tanto, se arriesgaría a resistir su propia condición histórica.

La apuesta de la pedagogía y la didáctica no parametral cobra gran importancia porque ejerce la función potenciadora de la epistemología. En este sentido, ambas contribuyen a construir una relación de conocimiento –en tanto esfuerzo psicocognitivo y existencial– que llevan al sujeto a entenderse a sí mismo como producto, pero también como agente de un proceso histórico. No solo toma conciencia, sino que lo lleva a reaccionar frente a los propios límites. El trabajador de la cultura y todos aquellos que entran en esta zona de lo indeterminado deberán asumir el reto de recrear la necesidad de potenciar la capacidad de razonamiento y no de instruir sobre lo epistemológico (Zemelman, 2003).

Construcción de relación de conocimiento

Nos encontramos ante el desafío de emprender esta nueva tarea: construir una relación de conocimiento con la realidad. ¿Cómo lo hacemos? Creando las condiciones necesarias para que el sujeto –junto con otros– pueda ubicarse de cara a su realidad. De este encuentro, el sujeto debe aprender mucho, pues tendrá que construir

una densa articulación entre sí mismo, su historicidad y sus posibilidades de relación con su realidad. Este posicionamiento se denomina colocación, y se realiza en el presente, que no deja de estar en movimiento. En este sentido, Zemelman afirma:

La posibilidad que tenemos de desarrollar una disposición de colocarnos frente a la realidad no pone en juego solamente la facultad de entendimiento, sino toda la dimensión del sujeto. [...] Están los elementos cognitivos, pero también aquellos que pueden englobarse en lo gnoseológico, dentro de lo gnoseológico, están las distintas formas de apropiación de la realidad que no son solamente analíticas formales, no solo los lenguajes simbólicos, sino también incorporan dimensiones volitivas y axiológicas (Zemelman, 2003, p. 68).

En consecuencia, promover la colocación del sujeto para entrar en relación de conocimiento es poner en juego las dimensiones psicocognitivas, tanto como las de voluntad, necesidad y elección.

La colocación, en términos psicocognitivos y existenciales,³ la podemos entender –desde la situación de enseñanza y aprendizaje– como un esquema conceptual, referencial y operativo, (ECRO) siempre en movimiento: como un conjunto de conocimientos y actitudes que tiene el sujeto y que le permiten trabajar en relación con el mundo y consigo mismo (Pichon-Rivière, 1983). Para enfocar mejor, podemos comprenderlo así: es referencial porque no descansa en certezas teóricas, pero también es operativo porque permite navegar en lo desconocido, y además necesita ser conceptual, pues busca construir categorialmente redes de sentido y significado que den cuenta de la complejidad de su especificidad histórica.

³ Cuando hablamos de psicocognitivo, lo comprendemos como los procesos mentales y emocionales implicados en el conocimiento; la cognición se refiere al desarrollo de los procesos psicológicos básicos y superiores que procuran la interpretación reflexiva; la cuestión psíquica refiere a la recuperación y ampliación de la subjetividad por su posibilidad reflexiva. Y por existencial, se comprende que el método, al entenderse como lógica de razonamiento, tiene incidencia en la realidad concreta de la vida cotidiana del sujeto.

Esta producción de conocimiento histórico, al desplegarse a través de una subjetividad reflexiva y de ampliación de conciencia, pone un reto más complejo para el sujeto: desarrollar toda su capacidad sensorio-perceptiva como parte del proceso cognitivo. En esta medida, lo epistémico, como punto de partida para la producción de conocimiento histórico, no está ceñido al plano filosófico, sino que es un proceso psicocognitivo y de corte existencial.

En términos metodológicos, la colocación permite organizar y encaminar la tarea de construir conocimiento histórico a partir de categorías que objetiven el campo subjetivo. Con esta premisa, la colocación se convierte en brújula siempre que convoque las categorías construidas con un aspecto sociocultural para objetivarlo en el presente con una especificidad histórica.

Esta articulación dialéctica entre lo subjetivo y lo social hace algo poderoso: amplía el ángulo de mirada del referente empírico, es decir que reconoce –con una visión de totalidad– las múltiples relaciones que pueden gestarse entre las diferentes dimensiones de la realidad, ampliando la conciencia histórica de los sentidos historizados.

Es por esta razón que la realidad de la que hablamos es la del sujeto, que no puede ser abstracta sino concreta: cuando el sujeto toma distancia y hace conciencia de sus límites, nace en él la voluntad y la necesidad de entender su realidad como un campo inacabado y por ende como un campo de posibilidades.

Así las cosas, los trabajadores de la cultura tenemos que preguntarnos: ¿cómo colocarnos de cara a la realidad de quienes aprenden y enseñan en sus circunstancias vitales?, ¿cómo nos colocamos como sujetos frente a otros sujetos?

Colocación del trabajador de la cultura

Entendiendo que la exigencia de lo pedagógico y lo didáctico es construir una relación de conocimiento con la realidad, el

trabajador de la cultura requiere, como condición, tomar una matriz epistémica⁴ y una matriz didáctica⁵ que le permitan asumir una postura relacional, capaz de responder a los principios ordenadores de la crítica hermenéutica.

Lo anterior nos sirve de encuadre para centrar como problema el desafío psicocognitivo y existencial al que se enfrenta el trabajador de la cultura a la hora de colocarse frente a y con los sujetos que se encuentran, para hacer de este un espacio reflexivo. Sería contradictorio pensar que el trabajador de la cultura puede quedar en suspenso durante el movimiento del propio encuentro. Por lo tanto, él entrará también al umbral de lo indeterminado durante la dinámica del espacio reflexivo que ha procurado para otros.

Esto es importante, porque la matriz didáctica y epistémica, como condición para entrar en relación de conocimiento, no puede entenderse como un recetario que se concibe fuera o aisladamente de la propia experiencia del acompasar, y mucho menos puede prescindir del encontrar-se con otros para aprender a generar una relación de conocimiento. Por el contrario, el acorpamiento y el acompañamiento del trabajador de la cultura –como elementos constituyentes del acompasar– son un doble movimiento que se da en simultaneidad.

El trabajador de la cultura, en esta medida, acompasa el encuentro como espacio de creación reflexiva, valiéndose de la estructura conceptual propia de la matriz didáctica, como algo que

⁴ Para tomar una postura epistémica, el trabajador de la cultura configura su ángulo de mirada y su forma de organizar el pensamiento a partir de los conceptos estructurantes de la matriz epistémica del presente potencial –o conciencia histórica–, ya que operan como dispositivos articuladores para la construcción de conocimiento histórico. Los conceptos estructurantes son: sujeto y subjetividad, realidad, historicidad, experiencia, potencialidad, totalidad y dialéctica como articulación.

⁵ Para entrar en relación de conocimiento, el trabajador de la cultura se vale de una estructura conceptual de la matriz didáctica no parametral o didáctica del sentido, con la que puede leer, comprender e interpretar los procesos de enseñanza y aprendizaje. Esta estructura conceptual está compuesta por: representaciones; vínculos y relaciones; comunicación; experiencia subjetiva y comunitaria; escucha clínico crítica; y recursos didácticos.

le permite leer-se, comprender-se e interpretar-se en el proceso de enseñanza y aprendizaje para que, en un distanciamiento crítico, pueda darle sentido a la construcción de conocimiento histórico.

Ahora despleguemos lo anterior. Cuando hablamos de acompañar los ritmos de un proceso de formación, nos referimos al quehacer genuino de ir al compás del otro; hablamos del caminar franco y generoso que se teje en la rigurosidad y la persistencia de acompañar y acompañar un proceso de formación; de hacer cuerpo la propuesta epistémica que nos ha donado el maestro Hugo Zemelman, para asumir el desafío ético-político de acompañar –intencionalmente– el proceso de formación de los estudiantes.

Acorpar esta propuesta epistémica es mudar de piel; es despojarse de las formas aprendidas con las que sentimos e interpretamos al otro; es un proceso de formación permanente, donde el trabajador de la cultura tiene que ponerse constantemente bajo sospecha; e implica retornar sobre sí mismo para hacer conciencia. Se trata pues, de re-pensar la manera como entramos en relación con el otro y con su realidad, también aprendida y acorpada, no solamente en los escenarios escolares por donde hemos transitado gran parte de la vida, sino también en nuestra experiencia sociocultural e histórica.

Acompañar es aprender a moverse al ritmo de la subjetividad y la intersubjetividad reflexiva; es la apertura y el cierre que no obtura, sino que está sediento de lo nuevo. Es seducir y dejarse llevar por el deseo de sentir y significar lo que el cuerpo psicocognosciente, en movimientos cada vez más amplios, puede y necesita conocer. Es acompañar el sosiego de lo desconocido y el sentimiento creativo, que no es sino sentir la experiencia de estar vivo, de hacer vida, de ser autónomo.

El acompañar –acorpar y acompañar– del que hablamos exige, como primer giro sustancial, dejar el lugar del supuesto saber –omnipresente, absoluto y único–; implica dejar de verse como el docente que construye su relación con los estudiantes en la explicación de contenidos temáticos –mientras trata de analizar una

realidad que está afuera del aula de clases—. Como hemos argumentado, esta es la expresión de una postura de corte analítico, que le da la espalda tanto a la realidad como al sujeto con quien comparte el espacio de enseñanza y aprendizaje.

El trabajador de la cultura debe ubicarse en el encuentro, como campo de posibilidades, y esto le exige construir una relación de conocimiento con el otro, en tanto se dispone a decodificar y a codificar la situación de enseñanza y aprendizaje desde los múltiples sentidos y significados que los sujetos van develando. Estas subjetividades, que se configuran en el mundo simbólico a través de la memoria y de la historia, nos exigen dejar de buscar descanso en contenidos concluidos —ya construidos y codificados— y aprender a disfrutar la búsqueda constante de lo nuevo en la exigencia constructora del propio problema.

Lo anterior implica reconfigurar la representación que tenemos de la labor del docente, para así reconstruir las formas como nos vinculamos en situaciones de enseñanza y aprendizaje. ¿Por qué hacerlo? Puede que dichas representaciones y vínculos estén reproduciendo situaciones de polarización; puede que construyan relaciones de verticalidad, instrucción y erudición bajo posturas discursivas restringidas a parámetros codificados que se presentan como veraces; y puede que lleven a que el estudiante piense y se comporte como lo indica el docente “portador del supuesto saber canónico”. Por eso, debemos reconfigurar nuestras representaciones.

Proponemos, por el contrario, crear las condiciones para que los sujetos se den cuenta del sinsentido de las formas como hemos aprendido no solamente para construir conocimiento, sino para entrar en relación con el otro en cualquier ámbito de la vida cotidiana. Es pasar de relacionarnos de manera jerárquica y funcional —ubicada desde la externalidad y sostenida desde un pensamiento subalterno— a estar en la disposición de ruptura y reconstrucción, propio del pensamiento complejo —histórico, categorial y articulado—.

Habiendo reconfigurado las representaciones y los vínculos que median el encuentro, vamos a entrar de lleno en el espacio de encuentro como espacio de posibilidades. Para esto necesitamos resignificar el lugar que ocupa el desequilibrio cognitivo en una situación de enseñanza y aprendizaje, ya que es en esta falta de equilibrio, donde se encuentra la fuerza energética necesaria para desparametralizar el pensamiento.

Cuando decimos desequilibrio, hablamos también de un estado mental incómodo que experimenta el sujeto cuando se tensa con preguntas problematizadoras al sentir que se desestabilizan sus certezas. Este conflicto potencia el pensamiento crítico y la construcción de conocimiento histórico, en tanto busca objetivar lo ya subjetivado y busca entonces construir nuevas articulaciones, tanto subjetivas como intersubjetivas, de redes de sentido y de significado. Se trata, en últimas, de un ejercicio creativo, un ejercicio de afinación –casi musical–: provocar constantes desequilibrios cognitivos para construir nuevos conocimientos, nuevos sonidos, más complejos y más acordes con la realidad del sujeto.

Aquí, dentro de este encuentro, enfrentamos ahora un desafío muy específico y delicado: dejar de hacer preguntas hipotético-deductivas que, en vez de tensionar e incomodar al sujeto para desparametralizar su pensamiento, reafirman la información incorporada. Para hacerlo, necesitamos volver a descolocarnos de ciertas lógicas escolarizadas. Ya sabemos que promueven la competencia y la comparación –con el fin de recibir reconocimiento–; ya sabemos que se convierten en un proceso de definición y ajuste, donde el orden dominante consigue naturalizar parámetros; y sabemos también que este orden nos evalúa a partir de conocimientos restringidos, en constructos cerrados, porque sostiene la veracidad de sus discursos, con vínculos de desconfianza y amenaza.

Sabemos lo anterior, pero si enfocamos mejor la mirada, podremos ver, en concreto, que esto se refiere a las maneras como aprendimos a relacionarnos: hemos significado el cuidado como

un vínculo que no requiere de tensión e incomodidad y por eso hacemos preguntas que no nos descolocan. En palabras de Erich Fromm:

Las relaciones humanas son esencialmente las de autómatas enajenados, en las que cada uno basa su seguridad en mantenerse cerca del rebaño y en no diferir en el pensamiento, el sentimiento o la acción. Al mismo tiempo que todos tratan de estar tan cerca de los demás como sea posible, todos permanecen tremendamente solos, invadidos por el profundo sentimiento de inseguridad, de angustia y de culpa que surge siempre que es imposible superar la separatividad humana (Fromm, 2024, párr. 1).

Cuando los sujetos creamos vínculos para comprender-nos y justificar-nos –creyendo que es un acto de cuidado–, quedamos prisioneros en un campo de posibilidades definidas, que determina nuestros límites. Esto no es algo distinto a soportar o resistir nuestras inercias y rendirnos ante la idea de ser meros productos históricos. No hay mejor forma que esta para ampliar la impotencia y la desesperanza de construir algo nuevo, algo distinto, algo juntos. Por eso, hacernos cargo no es solamente hacer conciencia de nuestras limitaciones; hacernos cargo es asumir la valentía, la rebeldía, el riesgo de movernos de nuestras limitaciones.

En esta medida, para construir una relación de conocimiento debemos recrear vínculos de amor como práctica política; vínculos de con-tensión. Necesitamos tensionar-nos, para des-parametralizar el pensamiento y así crear redes de significaciones que sean, a su vez, recursos de contención, pero que, por sí mismas, propongan nuevas tensiones. De esto se trata tanto la escucha crítica como la pregunta problematizadora. Una y otra procuran des-parametralizar el pensamiento para construir redes de sentidos y significados, que vayan al compás dialéctico del movimiento y de la articulación. Como trabajadores de la cultura, necesitamos buscar siempre una ampliación de la mirada en totalidad, por eso debemos estar atentos a cualquier atisbo de escucha selectiva

y de pregunta supresora, tanto nuestra como de otros, porque ya comprendemos que son formas polarizadoras y parametrizadas de relacionarnos y que no nos permiten desplegar nuestras búsquedas.

Construir vínculos de amor, en este sentido, es generar condiciones para que la tensión o la incomodidad generen desequilibrios psicocognitivos que posibiliten desmontar las certezas y hacer de ellas nuevas redes de sentido y significación; es provocar didácticamente sucesivas aperturas y cierres, porque metodológicamente se objetiva lo subjetivado. En esto se basa el desafío epistémico de articular lo determinado con lo indeterminado.

Entonces, ante la pregunta de cuál es la colocación del trabajador de la cultura en el encontrar-se con otros, podemos decir que solo es posible construir conocimiento en espacios de enseñanza y aprendizaje cuando el trabajador de la cultura se involucra en la redes de relaciones con un distanciamiento crítico.

Dentro del espacio de creación reflexiva, ¿cómo el trabajador de la cultura promueve, en el encuentro con los otros, la construcción articulada y cada vez más compleja de sentidos y significados?

El pensar categorial en la construcción comunitaria de conocimiento histórico

El pensar categorial cuestiona las coordenadas del pensamiento, a manera de enunciar lo inexpresado, regresar a lo fundante para mirarse fuera del límite. Pretende reapropiarse del sentido, volver a la gestación de ideas, recuperar el ser del sujeto hombre en el estar con su multiplicación de finitos tiempos, buscando la constelación de puntos de activación desde los cuales poder construir un sentido. Encontrar la palabra para la palabra, la idea misma de la comunicación; saber resolver lo precario en lo infinito, o lo infinito en lo precario, para todo lo cual se requiere romper con la sintaxis

establecida, pero también tener claro su trasfondo ético-político (Zemelman, 2011a, p. 149).

Conforme con lo que se ha traído hasta el momento, es una exigencia de época aprender a pensar-se críticamente y con el otro la realidad que vivimos. Para ello, necesitamos superar el pensar subalterno y recrear la capacidad de pensar en complejidad, lo que implica desarrollar un pensamiento histórico, categorial y articulado.

Vamos a centrar nuestra mirada en el pensar categorial. Este nos exige ampliar la comprensión y tener conciencia histórica del presente en un ejercicio de distanciamiento crítico. Lograrlo significa hacer una lectura del presente historizado que, en busca de construir conocimiento histórico, pueda dar cuenta de múltiples lecturas de realidad y construir redes categoriales; redes que puedan articular, de manera cada vez más compleja, niveles y momentos de la realidad concreta.

Lo anterior nos exige ampliar la comprensión del presente –entendiendo este como presente histórico– para desarrollar nuestra capacidad de interpretación de la realidad. Una realidad que es expresión de la propia historia y es al mismo tiempo horizonte de posibilidades.

Ya comprendemos que una relación de conocimiento pasa por entender la realidad como una multiplicidad de ámbitos de sentidos. En esta multiplicidad, la interpretación historizada de la experiencia del sujeto –como expresión de la realidad concreta del presente– busca conjugar lo que el sujeto trae cristalizado y su capacidad de construcción y relectura. Por esto, la historia del sujeto necesita ser interpretada como una experiencia del presente, que le permita a él la potenciación de lo dado (Zemelman, 2011a).

Ahora bien, esta conciencia histórica se vuelve premisa de razonamiento, pues su función es tanto constructora de conocimiento como ejercicio de reflexión sobre sí mismo. Nos encontramos ante un sujeto distinto, alguien a quien le importa el sujeto por venir.

Ha nacido, en este sentido, la necesidad de ser sujeto histórico, de rastrear el propio misterio, dado que la conciencia que el sujeto desarrolla en este proceso se convierte en su verdad y siente el impulso de hacerlo social. Esto sucede cuando el sujeto convierte su rastreo subjetivo en posibilidad de encontrarse, en resonancia con otros. Es en el esfuerzo de construir con otros la propia mirada donde surge la voluntad –en tanto capacidad y disposición– que le permite recrear-se en cualquier espacio como un despliegue de posibilidades (Zemelman, 2011a).

En esto consiste nuestro andar. La capacidad de interpretar la realidad pasa por el desafío de recuperar al sujeto en el discurso, y hace falta algo fundamental para lograrlo: aprender a construir, en el encuentro, categorías que condensen las articulaciones dialécticas entre lo determinado de antemano y la capacidad propia de construirse –recrearse–.

En esta construcción ocurre algo singular: se manifiestan los nudos de potenciación en donde se expresan dándose sin restricciones normativas. El sujeto, lejos de saturarse de información –o de acumular palabras–, participa como un sujeto que está haciendo-se historia y que se proyecta en aquello aun por construir.

Lo anterior nos lleva a considerar que la función metodológica del pensar categorial en la construcción de conocimiento histórico consiste en desparametralizar el pensamiento, y que esto es un imperativo: pasar de lo conocido a lo desconocido y atrevernos a ir por lo indeterminado cuando, como sujetos, concebimos la dimensión inacabada de la realidad; es el camino que responde a la necesidad de autonomización del sujeto, recreada y desplegada en la voluntad de hacerse cargo de sí y de su mundo.

Podemos decir que la función metodológica puede sintetizarse en los siguiente puntos:

- Contribuye a recrear la capacidad y la disposición de desparametralizar el pensamiento, al hacer conciencia y tomar distancia de los límites que bloquean la mirada; límites que

alimentan la sensación de impotencia del sujeto en la comodidad de sus inercias mentales.

- Sirve como mecanismo dialéctico que, ante el esfuerzo de objetivar lo subjetivado –en un proceso de abstracción–, permite pasar de lo conocido a lo desconocido, permite trascender los límites establecidos en la estructura del mundo de la vida habitado por los sujetos.
- Potencia la necesidad de autonomización del sujeto que, bajo las condiciones propias de una forma de razonamiento compleja, expanden su voluntad, en tanto capacidad de lectura y de reacción frente a las circunstancias.

El hecho de aprender a darse cuenta de que es un sujeto determinado por su historia, pero teniendo la profunda necesidad de ir hacia lo indeterminado, le exige reconocer que no es solo un producto, sino que es también un producente. Lo cual hace necesario aprender a interpretarse reflexivamente, para poder darse cuenta, como sujeto interpretado, pero también como sujeto con capacidad de significar.

En este punto el sujeto asume la responsabilidad de hacerse cargo de sí y de su mundo, de su propio malestar tanto como del malestar comunitario. Para ello, aprende a ampliar, en los encuentros reflexivos, recortes de realidad sociohistóricos. A medida que los amplía, hace surgir –de estos recortes– redes categoriales que develan campos de problematización, por lo que el sujeto hace de su existencia un presente en potencia, que puede crear y recrear en infinitos campos de posibilidades.

Cuando hablamos de hacer conciencia de nuestros propios límites para reaccionar frente a las circunstancias que nos condicionan, estamos hablando de la capacidad del sujeto de construir categorías que le permitan:

- Objetivar categorialmente, desde la conciencia de sí y para sí, la manera como el sujeto aprendió a relacionarse con las circunstancias que lo condicionan.
- Construir categorías problematizadoras que, en el distanciamiento crítico de las determinaciones, el sujeto pueda re-crear como campos de posibilidades.

¿Cómo sucede tal ampliación? La función metodológica le exige al sujeto pasar del concepto de límite, que organiza contenidos explicativos y externalizados, al concepto de contorno, que cumple la función de construir redes de sentidos y significados más allá de lo conocido por el sujeto. Esta exigencia de construcción articulada se concatena con la capacidad recreada de interpretar y comprender que, en clave de totalidad, le permite al sujeto ampliar los ángulos de mirada en las múltiples relaciones, niveles y dimensiones posibles.

En este movimiento lógico de razonamiento, donde la conciencia histórica y el distanciamiento crítico dan dirección, el pensar categorial va concretando en el lenguaje y en el pensamiento campos problemáticos como posibilidad de reacción frente a las circunstancias. Así, reaccionar y significar de otras maneras implica pensar de otras maneras lo que nos preocupa en el presente.

Centrar la mirada en el sujeto pensante es poner bajo sospecha la propia forma de pensar; poner en tensión los propios ECRO aprendidos, cultural y socialmente, para activar el deseo de dar nuevo significado a lo que ha ido develando; construir categorías que logren reconfigurar una mirada parametrizada y la conviertan en una mirada potenciadora, activando las operaciones del pensamiento complejo y su campo emocional reflexivo.

La necesidad del otro para la construcción de conocimiento histórico: desafíos didácticos y metodológicos

El pensar categorial es, en esta medida, una respuesta metodológica para articular lo microsocioal con lo macrosocioal y vincular al sujeto con la colectividad. Necesitamos preguntarnos cómo se pueden proponer proyectos comunes en la construcción articulada de sentidos y significados,

Para pensar la función metodológica del pensar categorial en la construcción de conocimiento histórico y en el marco del esfuerzo por construir una relación de conocimiento –como desafío de colocación del trabajador de la cultura–, es conveniente volver a la idea de que la relación entre sujetos se da siempre y cuando surja un espacio de encuentro, un ahuecamiento, un vacío. Es en dicho espacio donde emerge el deseo compartido de construir proyectos comunes, que toma forma en la construcción articulada y cada vez más compleja de sentidos y significados.

Cuando hablamos del desafío de reemplazar la información por pensamiento, hablamos –en términos didácticos– de dejar de acomodarse en la planificación normativa y mejor intencionar la situación de enseñanza y aprendizaje desde la planificación abierta; pasar de controlar el espacio tiempo –con el propósito de transmitir el conocimiento disciplinar, como medio para cumplir los objetivos determinados por el currículum– para, por el contrario, redimensionar el sentir-pensar de los estudiantes que, al convocar su vida cotidiana, convierten el deseo de saber de su presente –como realidad concreta– en insumo para configurar el sentido del conocimiento que se está por construir (Quintar, 2006).

Buscamos, como señala Zemelman,

[N]o quedarnos prisioneros de los libros, no quedarnos prisioneros de las ideas de los autores [...]. De modo tal, que los libros sean un instrumento de pensamiento y no un remplazo de la realidad. A veces en la academia nos olvidamos que la división en disciplinas

del conocimiento obedece a convenciones de carácter metodológico [...] que fragmenta la realidad humana en ámbitos disciplinares para facilitar el conocimiento [...]. Pero es un recurso que no puede llevarnos a olvidar de que el sujeto humano, la realidad de la sociedad humana, [...] no admite esa separación entre lo económico, lo cultural, lo político, lo psicológico. Todo hace parte de una gran articulación que hace parte de la realidad humana. Lo que se viene encima es tener conciencia de la capacidad que tengamos de construir realidades o de someternos a realidades construidas por otros. [...] Entonces lo que está en juego es tomar conciencia de que tenemos que ser capaces de leer nuestra realidad, desde lo que implica históricamente, y no de lo que ha sido teorizado sobre ella (Universidad Pedagógica Nacional, octubre de 2013).

Así las cosas, perder el control normativo de la situación de enseñanza y aprendizaje para permitirse disfrutar la construcción de lo nuevo es vaciar de información disciplinar el espacio de encuentro, para poder decodificar y codificar el sentir y el pensar de los sujetos. Cuando esta decodificación y codificación toma forma en articulaciones categoriales cada vez más complejas, se logra una comprensión también más compleja de la realidad. En el mismo sentido, el hecho de objetivar lo ya subjetivado en la propia experiencia historizada del sujeto nos exige permanecer al servicio del movimiento de la realidad como campo de posibilidades de los sujetos.

Prestemos atención a lo que sucede en el encuentro mismo: el trabajador de la cultura no sabe de antemano qué conocimiento se va a construir, dado que su labor no consiste en enseñar teorías, sino en enseñar a pensar: es en el ir construyendo conocimiento –desde la realidad concreta de los sujetos– que puede encauzar y hacer conciencia del método como lógica de razonamiento –histórica y dialéctica–. En este caso, lo que se devela es un movimiento, pues el trabajador ha trascendido una lógica explicativa y externalizada de la realidad, y se ha integrado en una lógica constructora de proyectos, que cobran sentido desde y para lo común.

La búsqueda, como trabajadores de la cultura, es encauzar una lógica de razonamiento –histórica y dialéctica– para estar dispuestos a colocarnos de cara a nuestra realidad y construir así una relación de conocimiento, o lo que es lo mismo, potenciar la dimensión psicocognitiva del sujeto. La tarea consistente en:

- Despertar en el sujeto el deseo y la necesidad de conocer-se; de concebir su realidad como inacabada; de dejar de entenderse como sujeto interpretado y empezar a recrearse como sujeto con capacidad de realizar nuevas lecturas de realidad. Dichas lecturas, ahora instaladas desde el presente, deben provocar nuevos campos de problematización.
- Hacer del campo emocional un campo reflexivo, al conectar con el campo emocional como activador de la memoria. Este es el camino necesario para hacer conciencia de la manera en que el sujeto registró, en el campo sensorio-perceptivo, la propia experiencia vital, para activar así su necesidad de resignificación.
- Acrecentar al máximo la capacidad de interpretar, propia de los procesos psicológicos superiores, que requieren movimientos de apertura y cierre permanentes: de síncretis y de síntesis, como instancias del pensar reflexivo. Estos son principios básicos para objetivar lo subjetivado, para articular dialécticamente –y en totalidad– al sujeto con su historia y con su realidad.
- Leer, categorialmente y con pertinencia histórica, los planteamientos teóricos de otros autores, para alimentar la reflexión y ampliar el ángulo de mirada, que se gesta desde el sujeto y su realidad concreta.

Esto es lo importante. La preocupación que convoca el encuentro tiene por base la necesidad de construir comunitariamente conocimiento histórico, para aprender a recuperar al sujeto en el

discurso y asumir la tarea de leer e interpretar lo que se comparte en el espacio de creación reflexiva.

En este sentido, el uso del lenguaje resulta central, ya que

[l]a recolocación del sujeto en el discurso [se consigue] a partir de categorías que puedan distanciarse de lo “objetivo-predicado”, a modo de centrarse en lo constitutivo de lo real en base a la articulación entre dinámicas internas de los sujetos y de sus prácticas con las circunstancias contextuales (Zemelman, 2007, p. 29).

Por lo anterior, la forma de entender cuál es la significación que hacemos de los conceptos –cuando los usamos y los vivimos– es analizando nuestro propio ejercicio discursivo –en frío–. Este es el espejo implacable de nuestra capacidad para expresar la significación histórica concreta de lo que queremos decir. En este espejo podemos ver que las significaciones no son neutras, ya que tienen una doble carga: por una parte, está la carga histórico-cultural, y por otra, la que proviene de cuerpos teóricos (Zemelman, 2007b).

Cuando nos referimos a leer, es leer la complejidad del sujeto: lo que siente, dice, pregunta, espera, entiende; aquello que le molesta, le afana o le perturba (Quintar, 2019). Esto implica mirar la totalidad de aquel con quien se está conversando, pues el todo es lo que nos permite rastrear qué se encuentra detrás de aquello que se dice: sus gestos, su estado de ánimo, su tono de voz, sus palabras, sus silencios. Solo de esta manera vamos rastreando las palabras de sentido común, que arrastran lo que normalizamos.

La escucha clínico-crítica juega acá un papel importante, pues busca decodificar y codificar aquello que hay detrás de lo comunicado por otro, en términos de lógica de razonamiento, además de lo que quiere nombrar que aún no ha sido nombrado. Es una escucha que se pregunta cómo está nombrando lo que está queriendo nombrar.

Los recursos didácticos se convierten en fundamento a la hora de intencionar dicha tarea. De ahí en adelante, el espejear y la pregunta de sentido –y/o problematizadora– le permitirán

al trabajador de la cultura acompañar el encuentro reflexivo y acompasar los desequilibrios cognitivos. Su trabajo consistirá en permitir la objetivación de la subjetividad y hacer que esta surja en forma de abstracciones categoriales para que el sujeto pueda construir campos problemáticos.

Lo anterior se traduce en el desafío de crear didácticamente las condiciones metodológicas para aperturar y hacer cierres –que, por sí mismos, exijan siempre aperturas–. Por esto, impulsa dos movimientos concretos durante el espacio de posibilidad: la tensión ejercida para develar lo que se encuentra detrás del discurso y la contención que se produce al recrear la capacidad de significar articuladamente lo que va surgiendo.

Cuando decimos espejear, hablamos de detener la mirada en los conceptos e ideas expresadas, que en conjunto, con todo lo que comunica su presencia, develan el andamiaje fundamental: conceptos, categorías e ideas fuerza; aquellas que sostienen lo que se quiere, pero todavía –en la indeterminación– no ha sido comunicado.

Este espejeo viene acompañado de preguntas de sentido –y/o problematizadoras– como dispositivos o puentes que permiten encauzar nuevas miradas: develar lo que hay detrás de lo evidente, poner en sospecha lo que fue vivido como algo natural, ir al límite de lo conocido para asomarse a lo desconocido y así desparametralizar la forma de organizar el pensamiento. En síntesis, busca problematizar al sujeto y su subjetividad para historizar la experiencia desde el presente.

El espejear y hacer preguntas de sentido y/o problematizadoras posibilitan poner al sujeto en contacto consigo mismo, tanto como despertar el deseo de saber acerca de sí y de su contexto sociohistórico. Estas buscan potenciar una subjetividad reflexiva al rastrear y poner bajo sospecha lo siguiente: imaginarios y maneras de concebir el mundo devenidos de la carga histórico-cultural y de los cuerpos teóricos; emociones que permiten dar sentido a lo que se quiere nombrar; creencias para hacer conciencia de la

manera como fueron aprendidas; certezas que restringen la mirada del sujeto.

Objetivar lo subjetivado convierte el presente en potencia, dado que la recuperación del sentido sirve de puente para construir campos problemáticos que amplían el ángulo de mirada del sujeto. En otras palabras, pasar de entenderse como sujeto interpretado a estar en capacidad de recrear y significar su experiencia historizada le permite al sujeto resonar socialmente –ser voz y emergencia social– y dialécticamente –articular lo micrológico de lo que vive con nuevas miradas en torno a lo macrosocial–. Esto, en términos de totalidad, significa incluir desde la pertinencia diferentes dimensiones políticas, económicas y culturales.

En aras de ir cerrando, construir una relación de conocimiento es generar una comunicación que disminuya la distancia y aquello que nos distancia. Es resonar con el otro en la labor compartida del des-ocultamiento, que produce redes de sentido y significado compartidas, y amplía nuestra mirada al vernos con el otro, con-movernos con el otro, dis-ponernos con el otro.

Es importante dejar de escuchar selectivamente y dejar de preguntar para suprimir al otro –donde habita el juzgamiento, el concejo, la justificación y la explicación–, y aprender a activar una escucha clínico-crítica y una pregunta de sentido y problematizadora. En este proceso, la tensión y la contención que tienen lugar nos dan la oportunidad de construir una resonancia psicocognitiva entre los sujetos que nos encontramos, para resonar y construir intersubjetivamente desde la experiencia y lo sensible.

Este espacio reflexivo, donde cada uno de los sujetos expresan lo que viven y el modo en que lo viven, con la intención de que surja el deseo de saber individual y compartido, contribuye al reconocimiento del otro y de sí mismo. Un reconocimiento común de sentir y corroborar que lo que se dice es importante y que no necesita estar mediado por información ajena al sujeto, sino estar atravesada por la pregunta: ¿lo que digo es importante para quién?, ¿por qué la tarea es siempre re-conocer?, ¿qué es importante para mí?

El pensar categorial sirve así para romper parámetros y situarse en el umbral entre lo conocido y lo no conocido. En ese umbral podemos ampliar la conciencia para “ver” la realidad desde su movimiento y su complejidad. Este es precisamente el desafío que llega con estos tiempos de polarización y des-encuentro de lecturas parcializadas de la realidad.

Consideraciones finales

El hombre como el comienzo que es fin, el fin que es siempre comienzo (Zemelman, 2007, p. 22).

La propuesta epistémica del presente potencial y la conciencia histórica que nos ha donado Hugo Zemelman es una tarea desafiante que se siembra y se cosecha en el día a día de la vida cotidiana.

Escribir alrededor de la función metodológica del pensar categorial en la construcción comunitaria de conocimiento histórico –y tomando como punto de partida la experiencia de ser trabajadora de la cultura– ha sido redimensionar el desafío ético-político y existencial de acompasar el encuentro reflexivo, como posibilidad de reencontrarnos, reconocernos y recrearnos en la potenciación del deseo compartido y siempre resonante de hacer-nos en la historia.

A raíz de tal descubrimiento, me sigue sorprendiendo la potencia de la apuesta epistémica y metodológica del maestro Hugo Zemelman, pues nos exige de manera imperativa y como condición epistémica poner los pies en la tierra y la cabeza en el corazón, para hacernos cargo de nuestro propio quehacer.

No fue casual que a lo largo del proceso de escritura me preguntara qué significa homenajear la obra de un pensador que no buscaba ser inmortalizado con palabras grandilocuentes –dirigidas a alimentar el ego de los eruditos académicos–, sino que, por el contrario, procuraba ser leído con el propósito de donar coordenadas

epistémicas y metodológicas capaces de ampliar un ángulo de mirada que le permitiera al sujeto construir su propia lectura de realidad para hacer de su existencia una praxis transformadora.

Ahora, al ir cerrando esta experiencia escritural, considero que todas aquellas personas que hacemos parte del IPECAL –diariamente y de manera genuina– celebramos su obra toda vez que nuestros cuerpos cognoscentes sienten la voluntad de tensarse para salirse de los márgenes, sienten la capacidad de construir con sentido lo nuevo, sienten la necesidad de caminar junto con otros hacia lo desconocido.

Transitar la experiencia de ser estudiante, investigadora y trabajadora de la cultura del IPECAL me lleva a agradecer el ímpetu de Hugo Zemelman al fundar –junto con Estela Quintar– este proyecto. Al mismo tiempo, me lleva a reconocer que fueron muchos los que asumieron el desafío de transitar esta experiencia y por quienes se ha sostenido y se sigue haciendo vida su obra. Todos igual de importantes e imprescindibles.⁶

De nuestros miedos
nacen nuestros corajes
y en nuestras dudas
viven nuestras certezas.

Los sueños anuncian
otra realidad posible
y los delirios otra razón.

En los extravíos
nos esperan hallazgos,
porque es preciso perderse
para volver a encontrarse

(Galeano, 1989, p. 51).

⁶ Este texto fue editado y revisado por Sandra Zuluaga en abril del año 2024.

Bibliografía

Cátedra Libre Martín Baró (6 de octubre de 2013). Historia y Autonomía en el Sujeto. [Video]. YouTube. [Conferencia dictada por Hugo Zemelman en el VIII Encuentro Nacional y Regional de investigación educativa] <https://www.youtube.com/watch?v=GEH40q0pXAk>

FundéuRAE (27 de diciembre de 2023). Polarización. Palabra del año 2023. <https://www.fundeu.es/recomendacion/polarizacion-palabra-del-ano-2023-para-la-fundeu/#:~:text=Seg%C3%BAn%20el%20Diccionario%20de%20la,La%20guerra%20polariz%C3%B3%20la%20sociedad>

Filloux, Jade (1996). *Intersubjetividad y formación. (El retorno sobre sí mismo)*. Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas.

Fromm, Erich (6 de febrero de 2024). La desintegración del amor en la sociedad capitalista. *El Porteño*. https://elporteno.cl/erich-fromm-la-desintegracion-del-amor-en-sociedad-capitalista/?fbclid=IwAR2KqRVjzaqFmjS6NxxgZ4gVxbwM6sATt_gD-NoCSWFMku0sXUJAiV7Ts_Ws4

Gómez, Marcela y Zemelman, Hugo (2006). *La labor del maestro: formar y formarse*. Ciudad de México: Pax México.

Galeano, Eduardo (1989). *El libro de los abrazos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Pichón-Riviére, Enrique (1983). *El proceso grupal*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Quintar, Estela (2006). *La enseñanza como puente a la vida*. Ciudad de México: Instituto Politécnico Nacional. Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina.

Quintar, Estela (2014). Cauce y río: una poética pedagógica del presente. *Pedagogías otras: diversidades e inclusión. Educación y Ciudad*, (26), 131-136.

Quintar, Estela (2019). *Hacia una didáctica del sentido*. Ciudad de México: Nómada.

Universidad Pedagógica Nacional (4 de octubre de 2013). La Universidad Pedagógica Nacional rinde homenaje a Hugo Zemelman. [Video]. YouTube. [Conferencia dictada por Hugo Zemelman en el programa institucional Historias con Futuro]. <https://www.youtube.com/watch?v=vSIeDJuRyhY>

Zemelman, Hugo (1989). *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Zemelman, Hugo (1992). *Los horizontes de la razón I. Dialéctica y apropiación del presente*. Barcelona: Ánthropos/Ciudad de México: El Colegio de México.

Zemelman, Hugo (1994). Racionalidad y Ciencias Sociales. *Ánthropos: Boletín de información y documentación*, (45), 5-23.

Zemelman, Hugo (2003). *Conocimiento y Ciencias Sociales. Algunas lecciones sobre problemas epistémicos*. Ciudad de México: Universidad de la Ciudad de México.

Zemelman, Hugo (2007). *El Ángel de la historia. Determinación y autonomía de la condición humana*. Barcelona: Ánthropos.

Zemelman, Hugo y Quintar, Estela (2007). *Conversaciones acerca de la interculturalidad y conocimiento*. Ciudad de México: Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina/ Instituto Politécnico Nacional.

Zemelman, Hugo (2010). *Epistemología de la conciencia histórica. Aspectos básicos*. Ciudad de México: Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina.

Zemelman, Hugo (2011a). *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Zemelman, Hugo (2011b). *Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*. Bolivia: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

Coincidiendo con Hugo Zemelman

Una lectura de (un) presente desde las entrañas de Colombia

Mónica Salazar Castilla y Andrés Felipe Castaño Aristizábal

“Soy vecino de este mundo por un rato y hoy coincide que también tú estás aquí”. Así es nuestro encuentro con Hugo Zemelman, una *coincidencia* que no es encuentro físico, material, sino que es la posibilidad de reconocernos en un tiempo y un espacio específico que lo convoca, desde su ausencia, y nos enseña en nuestro presente.

A modo de introducción y “encuadre” de este ensayo, hacemos explícito que escribimos desde esta coincidencia como *encuentro y posibilidad* de poner-nos en diálogo en clave intergeneracional. Un encuentro entre, por un lado, *la generación de un pensador latinoamericano de los treinta*, como es Hugo Zemelman, quien trae su historia y su legado con su lógica de pensar; y por otro, *la generación de los noventa*, representada por *dos pensadores jóvenes* colocados en Colombia desde la experiencia de vivir en contextos de guerra y de pertenecer a procesos organizativos comunitarios, así como a espacios de formación de sujetos, como trabajadores de la cultura, en el ámbito del trabajo social.

Desde estos territorios –físicos y simbólicos– nos enunciamos y nos colocamos en diálogo con Zemelman, con Quintar y la comunidad de sentido del Instituto Pensamiento y Cultura de América

Latina (IPECAL), haciéndonos cargo de construir conocimiento histórico desde una apuesta crítico hermenéutica desde el pensamiento zemelmaniano.¹ Asumimos la epistemología del presente potencial zemelmaniana. Es desde esta perspectiva que consideramos sustantivo la construcción de un *campo problemático* que abra posibilidades de lectura y comprensiones complejas de los fenómenos que vivimos en nuestros tiempos con la mediación de *conceptos que ordenen* metodológicamente esta lectura, así como de preguntas de sentido que hoy son latido en este *presente alienado*. Preguntas tales como ¿qué posibilidades reales existen hoy de construir y sostener organizaciones comunitarias?, ¿cómo incide y opera el orden dominante –desde sus políticas *tecnocapitalistas*– en los procesos organizativos comunitarios de jóvenes en Colombia y América Latina?, ¿qué implica *hacerse* en lo colectivo hoy? ¿qué proyecto es posible de abrazar en estos tiempos donde la precariedad y la sobrevivencia hace estragos en las poblaciones de jóvenes y sus familias?

Estos, entre otros, son los interrogantes de época que intentaremos ir desplegando en reflexiones y problematizaciones que nos permitan *ampliar ángulos de mirada* y posibilitan vislumbrar futuros posibles, dimensión política fundamental en toda construcción de conocimiento histórico: *ampliar el presente para resignificar el pasado y construir futuros viables*, como una y otra vez nos señala Hugo Zemelman.

Así como el encuentro entre Zemelman y Quintar germinó desde las preguntas qué nos pasó en nuestros países con las dictaduras militares y qué hacemos con lo que nos pasó, a partir de las cuales pusieron en diálogo la epistemología de la conciencia histórica –o del presente potencial– y la didáctica del sentido o no parametral como articulación de un proyecto ético-político; por nuestra parte, en el encuentro con estos pensadores nos preguntamos por el

¹ Apuesta que se expresa en los supuestos de la *epistemología de la conciencia histórica o del presente potencial* de Zemelman.

futuro como inéditos viables para nosotros y, como ya lo dijéramos, para los jóvenes colombianos y latinoamericanos, porque es este un asunto que se nos muestra críptico, difícil de elucidar en las actuales condiciones geopolíticas. Por momentos nos sentimos, como muchos, con dificultad para “ver”, nos abrumba la cotidianidad. Sin embargo, este encontrarnos nos devuelve la esperanza, vemos el lugar de lo posible desde el pensar histórico, con rigurosidad, método y en la convicción de hacerlo desde las coordenadas de lo posible. En definitiva, en todos los tiempos hubo momentos difíciles y siempre ha habido esperanza y esperanza en acto, como bien nos dice Paulo Freire en *Pedagogía de la esperanza*.

Zemelman y Quintar se encontraron para *caminar y sembrar*, la mujer y el hombre que escriben este texto se encontraron para ver nacer lo nuevo. No somos ellos, pero sí somos pensadores que intentan habitar la crítica, y este escrito es una posibilidad de “componer mundos y también deshacerlos, abrir intersticios en los modos admitidos y legitimados de lo comunicable, lo que deviene una tarea de desprendimiento subjetivo y desgarramiento de los vocabularios operativos de la opresión” (flores, 2021, p. 218); componer experiencias objetivándolas en el presente, experiencias dolorosas que nos han pasado y atravesado el cuerpo.

Todo campo problemático se inicia en el atreverse a identificar *síntomas de época* como fenómenos dicentes que quieren develar, en lógica de construcción y no solo de explicación, problemas del presente. Y esto poniendo en diálogo a las dos generaciones que hemos referenciado.

¿Por qué hablar de generación? ¿Qué significa para nosotros? En primer lugar, porque honramos la memoria de quienes nos aportan desafíos de pensamiento; y en segundo término, podríamos decir que una generación es una descendencia, una “edad social” de sujetos que adoptan prácticas, relaciones y representaciones que dan cuenta de una actitud con cierta cohesión epocal, con cierto sentido común frente a la realidad.

También reconocemos en estas generaciones la enorme capacidad de generar, dar vida a algo nuevo, y es así como cada generación transita esta *vecindad que es el mundo* con sus propias lógicas que se configuran de acuerdo con las dinámicas de su momento histórico. Es entonces cuando decimos que el encuentro con Zemelman es un encuentro de dos generaciones, dos épocas y, por lo tanto, dos exigencias distintas de generar posibilidades, aunque desde una misma tradición de pensamiento crítico hermenéutico que se enriquece en este caminar.

¿Nuestra época? nosotros hablamos desde la generación de las década de 1990 y 2000, herederas de la llamada “década perdida”, una categoría que nos ha anunciado, que nos ha puesto en el sinsentido, en el no futuro, en el tiempo de la desesperanza; categoría que queremos atravesar para encontrarnos en otras que nos nombren, que nos permitan hablar del presente, –volvemos a decir– desde lo posible.

Podemos afirmar que intergeneracionalmente tenemos continuidades y discontinuidades como presentes sucesivos, reconociendo el pasado como presente y el presente como exigencia de pensamiento para lo posible.

Dos generaciones que pasan de la visión utópica al no futuro, por asumir un compromiso político de forma natural al desencanto, decepción, derrota y nostalgia de lo que no fue. Dos generaciones con necesidad de conciencia como relación de conocimiento con la realidad. *Dos generaciones de la visión utópica de futuro al no futuro con desafío de presente.*

Quisiéramos explicitar que el señalamiento de *dos generaciones* hace referencia a tiempos y espacios diferentes, no comparables, pero que sí pueden encontrarse en muchos sentidos sociohistóricos y culturales. Los *traumas* que vivió y vive Latinoamérica representan desafíos cada vez más complejos para construir conocimiento histórico desde nuestros países. Hugo Zemelman, desde *su tiempo*, abrevando en esa larga tradición de pensadores críticos, nos deja, sin lugar a duda, un legado maravilloso en

pistas epistémico-metodológicas para este caminar de compromiso ético-político. Y este es un encuentro intergeneracional de pensamiento nada menor si nos permitimos valorarlo desde un concepto sustantivo en la apuesta zemelmaniana, como es el concepto de *historicidad*.

Como hombre de *su* época, el horizonte utópico fue una de sus constantes preocupaciones. Quizás porque en su capacidad profunda de lectura del presente percibía tragedias socioculturales para nuestros días, como lo es la cuestión de la memoria atrapada en el olvido, la alienación de la precarización, la devastación del pensamiento crítico y la erosión de la capacidad de pensar futuros posibles. Esto en el marco de un neoliberalismo totalitario que configuró *sujetos neoliberales* centrados en lógicas de interés (Laval, 2015). En este marco de consideraciones, *nuestra utopía es la construcción de la utopía misma de lograr la paz para poder construir presentes y futuros posibles*. Nosotros, en Colombia, como en otros países latinoamericanos y del mundo, nos hemos quedado sin futuro, como bien lo señalan autores como Bifo Berardi (2020) o Éric Sadin (2020).

Cuando hablamos de presentes y futuros posibles, nos referimos a la generación de espacios de posibilidad desde lo concreto y cotidiano en la construcción de lo comunitario. A su vez, de salirnos de lógicas en las que los procesos de paz fracasaron y lo siguen haciendo, en sus transformaciones subjetivas y simbólicas en las que se acrecienta un neoliberalismo totalitario.

Hasta acá hemos hecho una introducción que, a manera de encuadre de este ensayo, nos permita –en los siguientes acápite– desplegar en profundidad lo desde aquí anunciado.

Cerramos esta introducción diciendo que este escrito está hecho a dos manos, con dos almas anidadas en la utopía; un proceso que ha implicado hacernos preguntas cotidianamente, interpelar nuestras propias certezas, exponernos en nuestros dolores y esculpírnos en nuestra historia como presente.

Desearíamos haber tenido la posibilidad de conocer al maestro Hugo Zemelman, escucharlo en su tono y verlo en su mirada al horizonte con sus preguntas y claridades, pero sí hemos tenido la oportunidad de leerlo y estar en el proyecto de formación de investigadores críticos que construyó junto con Estela Quintar. Si bien es cierto que Hugo Zemelman fue un maestro en todos sus tiempos, es en la intención y la convicción de hacer *escuela de pensamiento* que se sembró en el proyecto ipecaliano no solo como espacio académico, sino como un movimiento de comunidades de buen sentido desde la experiencia misma de transitar y *acorporar* la comprensión teórico-metodológica en procesos de transformación social desde lo *molecular*, como bien lo decía el maestro citando a George Simmel.

Caminar desde estos lugares, dispuestos a aprender y comprender re-pasado y problematizándonos, nos ha permitido y nos permite hoy estar escribiendo un ensayo que intenta honrar su obra, su camino, su pensar, que sigue moviéndose en nosotros desde nuestra especificidad y época.

Esperamos que quienes nos lean se sientan tocados por lo que decimos, abrigados por lo posible y provocados para pensar críticamente. Encontrarán en el ensayo diversos tonos, usos teóricos, literarios, poéticos, académicos, porque estamos hechos de todo eso y seguimos en la tarea de articular posibilidades. Este ensayo da cuenta de existencias que se cruzan como desafío de imaginación política, dos existencias a las que abraza la utopía.

Cuestiones de método

En este apartado queremos desplegar cuestiones de método en el diálogo de la epistemología de la conciencia histórica –o del presente potencial– y la didáctica del sentido –o no parametral–, en la que la crítica es un concepto fundamental. En este texto, nos

colocamos en actitud crítica para vernos y ver nuestra acción comunitaria.

Hemos comprendido junto con Quintar que la crítica es ruptura, distanciamiento, movimiento de pensamiento, que es doloroso y potenciador al mismo tiempo, que pasa de la racionalidad científica a la racionalidad dialéctica del pensamiento. Pensar en la dialéctica no es solo dar cuenta de la contradicción, sino también, como nos enseñó Zemelman, es la posibilidad de salir del anquilosamiento y su congelación; es decir, romper con la inercia como libertad de pensamiento. Tener libertad de pensamiento es el esfuerzo por ponernos como sujetos históricos de cara al presente, moviéndonos de una mirada de la externalidad a otra, donde el centro es el sujeto que se historiza y se asume sujeto social, mueve su pensar e imagina posibilidades.

Los siguientes apartados asumen dos categorías necesarias de desplegar y que exigen un abordaje epistémico-metodológico: *sujetos afectados y posibilidad*. La categoría de sujetos afectados en su desarrollo implica recogerse en conceptos y categorías tales como afectación, marca y experiencia, esto en articulación al presente histórico del recorte de realidad que se pretende problematizar. Y en términos metodológico-didácticos, supone la pregunta de sentido, la escucha, el retorno de sí y la resonancia social para la construcción de campos problemáticos que articulan síntomas de época pretendiendo abarcar el pensar epistémico como colocación del sujeto en relación de conocimiento, que da cuenta de la lógica constructora del pensar categorial.

Cuando nos referimos a sujetos afectados, hablamos de un sujeto que es consciente de su afectación, aquella que refiere un campo emocional, un latido que ha atravesado y traspasado el cuerpo y se activa como marca en las maneras de ponerse en relación con el mundo de la vida. Es así que tener conciencia de nuestras afectaciones, identificarlas y nombrarlas no implica ponernos en un lugar distinto a la justificación de nuestra manera de estar en la vida, sino más bien en el lugar de la comprensión, esto es, la colocación

epistémica del sujeto histórico como conciencia en la relación de conocimiento, en una búsqueda y encuentro constante de sentido social.

Hilando con lo anterior, las afectaciones devienen de emociones que no son transferibles porque son producto de una historia subjetiva que se configura desde y en (y por lo tanto, resultado de) construcciones sociales y culturales *epocales*, es decir, en tiempos y espacio socioculturales vitales propios de la época en que el sujeto transita. De allí que puedan moverse de acuerdo al contexto. Estamos hablando que dichas cargas emocionales son eminentemente sociales y que efectivamente dan cuenta de la configuración de un sujeto que se pone en relación con su época. Es decir que reconocer el sujeto afectado es un momento para asumirse sujeto histórico; para eso es necesario poner en relación las afectaciones con la realidad, como resonancia, latido y vibración. Esto es lo que hace a un *sujeto histórico*, y por lo tanto, permite diferenciar conceptos como *proyección de afectaciones de uso crítico y metodológico de la afectación*. De este modo, se va configurando conciencia de sí e histórica *para comprender qué de la sociedad está en la propia afectación que es siempre subjetiva*. Esto es la dialéctica del ser sujeto sujetado a la propia cultura.

Develar aquellas marcas y afectaciones que configuran la lógica con la que opera el investigador social es un camino paradójico: es necesario sumergirse en la propia historia a la vez que se va dando cuenta de la misma, ejercicio que al hacerlo exige un distanciamiento. Es por ello que nos hemos nombrado como sujetos en condición juvenil que provienen de lugares de la guerra y la resistencia.

Ponerse en relación de conocimiento implica sentir, observar y espejarse en la realidad social, desde el plano morfológico,²

² Si bien este término se encuentra a lo largo de toda la obra zemelmaniana, un texto interesante de leer para profundizar en este concepto es Zemelman, 1994, especialmente p. 8 y ss.

esto es, desde los *síntomas* sociohistóricos y sociales emergentes. La morfología es la forma manifiesta de posibles fenómenos socioculturales que permiten ir construyendo en complejidad creciente abstracciones conceptuales y categóricas articulables e históricas que problematicen y potencien el presente en términos de totalidad:

La totalidad es la forma de entendimiento adecuada a la exigencia epistemológica de transformar la realidad; lo cual consiste en la transformación de los conceptos mediante los que percibimos y relacionamos intuitivamente con la realidad, en construcciones mediatizadoras y en ángulos de observación antes que en contenidos teóricos (Zemelman, 2010, p. 129).

Problematizar al presente en términos de totalidad es esforzarse por articular las diferentes dimensiones de la realidad, aquello que percibimos y que además intuitivamente nos susurra al oído, susurros que al escucharlos críticamente se convierten en síntomas sociales, que al articularlos al presente en conceptos, categorías y problematizaciones se convierten en campos problemáticos que abren lecturas a partir de recortes de realidad.

La lógica sensible en esta apuesta epistémica es importante para activar intuición, latidos y sensibilidad ante la realidad. Es por esto que recuperar el conocimiento en tanto dimensión sensible de lo humano es un legado que nos deja el pensamiento de Zemelman, un conocimiento que tiene la exigencia de sentir un momento histórico, de ponerse como sujeto y construir campos de posibilidad. Estar a flor de piel ante la realidad implica saber escuchar. La escucha es entendido como detenimiento, pausa para develar aquello que se nos presenta, decodificando el mensaje en conceptos articuladores que nos permitan no solo preguntar sino también ir construyendo un entramado de significantes y significados, reconociendo lo dado y lo dándose.

De allí que las preguntas problematizadoras y de sentido puedan enrutar hacia lo que se quiere dar cuenta; preguntas que abren

campos de lectura del presente, que ponen en cuestión las certezas y lo dado; preguntas que implican movimiento y problematización donde van emergiendo conceptos y categorías que permiten una articulación con lo social. Construir preguntas de sentido no solo a los sujetos, sino a las realidades y los contextos donde estos se desenvuelven trae consigo una riqueza metodológica en tanto implica un esfuerzo de alejarse del consejo, la descripción y los juicios para formular interrogantes que develan el sentido que hay detrás de alguna enunciación, implica una conciencia de lo que se está preguntando como deseo de conocer.

Cuando nos referimos al deseo de conocer, se compromete la posibilidad de construir campos problemáticos, y ello a partir de categorías históricas, mediante preguntas de sentido y recuperando al sujeto y su subjetividad, ámbitos todos que son una constante dentro de la propuesta de la epistemología de la conciencia histórica y la didáctica no parametral. Estos campos problemáticos implican una comprensión del presente, esto es, captar el movimiento de la realidad; y para captarlo, son necesarios tres criterios: uno, el movimiento que permite generar relaciones abstractas orientadas hacia lo indeterminado; dos, la contradicción que posibilita articular momentos de la realidad; y tres, el tiempo que es el criterio procesual para reconocer el ritmo de la realidad.

La construcción de campos problemáticos es en últimas un esfuerzo por no estar desfasados de la realidad, por no forzarla a que encaje en una teoría, sino que implica un movimiento que atienda justamente sus ritmos y así poder construir un conocimiento con pertinencia histórica.

Hemos venido nombrando reiterativamente la exigencia de ponerse en relación con la realidad social, en la que el sujeto aparezca con sus afectaciones-marcas y construya resonancias sociales: ¿cómo resuena mi historia con el presente?, ¿cómo me espejeo en el presente? Hablar de resonancias sociales es una potencia de espejear socialmente nuestros dolores y deseos, y colocarse en lo indeterminado. Lo indeterminado, que dialoga con lo inédito y lo

posible, nos obliga a ubicarnos en el presente. Nuestro encuentro con Zemelman también nos ha implicado reconocer ese exceso de pasado que por veces salta a unas pretensiones de futuro sin una colocación en el presente. Es por ello que aquella contradicción de la que habla sobre la articulación de los momentos de la realidad se nos presenta con una enorme dificultad que es preciso afrontar.

Zemelman nos ha enseñado que la posibilidad aparece cuando hay sujetos con capacidad de hacerse cargo de las circunstancias, de sujetos con voluntad y compromiso para sostener los diagnósticos de la realidad. Lo posible como potenciación se da en la construcción de campos que abren lectura, que abren atisbos de utopía.

La exigencia de luchar por transformar la utopía en historia supone una realidad conformada por hechos creados y sueños propios de sujetos sociales diferentes, cristalizando el ámbito donde se produce la relación entre lo que es necesario y lo que es casual en el desarrollo histórico (Zemelman, 2007, p. 60).

Transformar la utopía en historia es el desafío del sujeto histórico en su relación presente-pasado y presente-futuro. Más que encontrar posibilidades como algo que se presenta por alguna extraña ley histórica, es necesario generar condiciones para que lo posible tenga un lugar y no quede solo en un discurso. Es así como se configura una responsabilidad, un deseo y una voluntad por hacer de la utopía algo realizable.

Sujetos históricos afectados: de la no pertenencia a la colectivización como situación límite

Luego de hacer un encuadre metodológico, en este apartado que-remos retornar a nosotros como sujetos afectados, recorriéndonos en tres categorías: la *no pertenencia*, la *colectivización* y el *agotamiento comunitario*. Categorías estructurantes de las cuales se desprenden otras subsidiarias que iremos desarrollando y que se van

articulando con síntomas del presente para ir hilando el campo problemático.

La *no pertenencia* se relaciona con el *no futuro*, una categoría que ha nombrado la condición juvenil como generación de los noventa, cuando la vida se volvió experiencia en la opresión, la marginalidad y la exclusión.³ En el no futuro se nos ha puesto en un lugar de muerte, de sujetos con “existencias desgarradas” (Pineda, 2018); somos la condición juvenil a quien se le controla cómo vivir y cómo morir. Somos una mujer y un hombre que nacieron en territorios distintos, el de Medellín y el de Catatumbo⁴ de los noventa, geografías de la marginalidad, de la sangre derramada, de relaciones hostiles, de la eliminación del otro, donde sobrevivir es la condición.

Medellín y Ocaña son territorios distanciados por miles de kilómetros, pero los acerca la profundidad de la violencia, los efectos de la guerra y el dolor colectivo. Para este ensayo, llamaremos estos dos territorios como *tierra quemada*, dos palabras que nombran también a Latinoamérica:

Estaban abandonando un mundo de muerte y destrucción. Dentro de poco, si ya no lo era, lo que quedaba detrás de ellos, era tierra arrasada. Tierra quemada corrige el viejo de las muletas. Tal vez crezca algo bueno debajo de las cenizas (Collazos, 2013, p. 53).

³ “Para la generación de los noventa, las evocaciones son las de no futuro y la experiencia de lugar; la vida en la ciudad se recrea bajo el imaginario de la opresión, la marginalidad y la exclusión. Esta generación distópica queda atrapada en el No Futuro y al verano de amor le sigue un atroz invierno, la muerte” (Pineda, 2018, p. 143).

⁴ Catatumbo en este ensayo será referenciado desde el municipio de Ocaña. “Una de las características del Norte de Santander, muy especialmente del Catatumbo, es la fortaleza de las organizaciones sociales que vienen trabajando desde hace muchísimo tiempo. Ellos son los que han vivido el conflicto, lo llevan en su cuerpo, en su alma y en su piel. Son ellos quienes llevan las marcas, las metas y los motivos de la confrontación antigua y actual. Son ellos los que tienen esa realidad encarnada, ellos son eso: la encarnación del porqué de este conflicto, protagonistas y víctimas que les ha tocado vivir en carne propia lo que les ha pasado” (Comisión de la Verdad, 2020, párr. 1).

Colombia es la tierra quemada donde el dolor permanece y en la que la violencia sigue como cotidianidad. Tierra donde se vive en el miedo, en la extrañeza, en el agobio. Nos duele recordar y vivir en tiempos donde los jóvenes son desaparecidos, asesinados o reclutados por grupos armados; muchos son los jóvenes secuestrados, silenciados, exiliados, torturados. Nos duele sabernos en la imposibilidad del encuentro humano, en la fractura del vínculo, en el apagón de los destellos de utopía y en el silencio como mecanismo de defensa para seguir vivos.

Somos sujetos de la tierra quemada afectados, en donde la afectación, como Laura Quintana la ha nombrado, es una fuerza efectuada en el mundo social atravesada por sujetos corporizados, una fuerza que se vuelve potenciabile:

La memoria personal está constituida por todo aquello que ha afectado al cuerpo, lo ha marcado y conformado, también colectivamente. Nuestros juicios y valoraciones también dependen de esta memoria corporal; toda toma de conciencia, toda elaboración racional, es ya afectiva, porque está conectada con lo que nos ha afectado, con lo que ha afectado al cuerpo, y a su historia (Quintana, 2021, p. 33).

Somos cuerpos con memorias de guerra, afectados por el conflicto armado colombiano; los cuerpos desaparecidos que buscan las madres para hacer sus rituales de despedida, madres que como Antígona van con sus corazones rotos buscando justicia para sus hijos. Cuerpos mutilados por la guerra, cuerpos convertidos en máquinas de matar, heridas que caminan las calles y las veredas de un país desangrado. Estamos hablando de un *cuerpo-país*, que somos nosotros entrelazados en otros cuerpos.

Nos duele reconocernos parte de un territorio lleno de tanto dolor, de tanta lucha, de tanta organización que se agota. Duele y genera rabia crecer en medio de contradicciones donde nos abruman las preguntas: ¿por qué pasa lo que pasa?, ¿por qué la escuela nos esconde la realidad?, ¿por qué debemos cuidarnos en la manera de

vestir y hablar?, ¿por qué debemos cambiar el camino a casa para evitar morir?, ¿por qué cada vez que se prende la televisión hay muerte y desaparición?

Todas estas preguntas nos fueron llevando por caminos de conciencia a detenernos para intentar actuar con pertinencia. Nos afectó el miedo y la rabia, el miedo a morir y la rabia a ¡todo! Dos conceptos que nos movilizan. Hoy seguimos en las aulas de la universidad pública –ayer como estudiantes, ahora como profesores– y nos damos cuenta que a nosotros, como a los y las estudiantes con los que trabajamos, nos impusieron la idea de salir adelante como necesidad de progreso, una idea que no pone en el centro el buen vivir, más bien pone la sobreproducción como exigencia de felicidad.⁵ Habitamos desde y con las existencias angustiadas, develando un sujeto atravesado por la explotación de sí, por la pérdida de sí, por la falta de cuidado de sí. Un presente con sujetos con almas rotas y corazones heridos. El poeta Roberto Juarroz (s.f.) dice en su poema “Cada uno tiene su pedazo de tiempo”:

Cada uno tiene
su pedazo de tiempo
y su pedazo de espacio,
su fragmento de vida
y su fragmento de muerte.

Pero a veces los pedazos se cambian
y alguien vive con la vida de otro
o alguien muere con la muerte de otro.

Casi nadie está hecho
tan sólo con lo propio.

⁵ “Fabricar hombres útiles, dóciles para el trabajo, rápidos para consumir, fabricar el hombre eficaz [...]. En el capitalismo neoliberal, el sujeto está convocado a no resistirse a la intensificación de un trabajo, tiene que conformarse, transformarse, mejor reformarse para estar consigo mismo y con los demás en una relación de explotación” (Laval, 2015).

Pero hay muchos que son
nada más que un error:
están hechos con los trozos
totalmente cambiados

Somos sujetos hechos de otros trozos que no pertenecen a su tiempo y a su espacio, sujetos productivos. A esto le llama Laval “ultrasubjetivación”, sujetos con existencias desgarradas. Seguimos asumiendo el no futuro como condición de presente, un no futuro que se recoge en el desencanto, el trauma de la guerra y la perplejidad del otro, un no futuro que lleva al no lugar, a la permanente búsqueda de sentido que podría encontrarse en el abrigo de algún lugar.

Es decir que nacer y crecer en territorios de guerra hoy devela cuerpos cansados, agobiados, perplejos por el otro, paralizantes. En medio de la constante eliminación del otro, ni siquiera como diferente, sino que el otro se convierte en amenaza. El sistema dominante nos ha quitado la posibilidad de mirarnos en una época, preguntarnos por la condición humana, nos ha arrebatado la pausa para ver el mundo, para dejarnos tocar por él. Hoy vemos, como Sábato, un mundo desdibujándose, “mientras la vida nos observa con los ojos abiertos, hambrientos de tanta humanidad” (2011, p. 132).

Hemos venido nombrando una serie de experiencias y situaciones que se vuelven, como dice Beatriz Gentile (2015), “pasados recientes”, de un país en el que la naturalización nos gana. Nos han ganado la manera de ser y estar en la vida. Hemos estado en guerra, hemos hecho acuerdos de paz, tuvimos una pandemia, hoy tenemos un gobierno “alternativo” por el que muchos jóvenes votamos, y lo que vemos es el *sostenimiento de la fragmentación, la imposibilidad de la colectivización, la frustración por lo posible y la sobrevivencia como imposición a la existencia*. Sin ser una generalización, estos son los síntomas de realidad que leemos y de los que hacemos parte. Los leemos en nosotros, los leemos en los y las

estudiantes universitarios, en nuestros compañeros y compañeras con los que hemos caminado utopía. Ante esto, nos quedan las siguientes preguntas: ¿Cómo leemos estas realidades?, ¿qué hacemos con las lecturas?, ¿cómo podemos imaginar lo posible?, ¿cuáles son las condiciones necesarias para pensar críticamente? Vivimos en una contradicción existencial: ¿nos hacemos cargo o seguimos en la vida sin preguntar, viviendo para trabajar?, ¿nos asumimos en el desencanto o en lo posible?

Venimos entonces de las entrañas de Colombia que nos han atravesado. Nombrarnos desde las entrañas evoca las vísceras, eso que viene de lo profundo de adentro que retuerce a un cuerpo, es lo más íntimo y que se debe proteger. De allí que entrañamos tanto dolor y esperanza, eso esencial de lo que hemos llamado un *cuerpo-país*. Venimos de la fragilidad de las calles sin pavimentar, donde no suben los taxis o hay un color rojo que simboliza riesgo, no pasar. Entrañas frágiles y hostiles que quieren hablar, que siempre hablan con algún retortijón que sacude a ese *cuerpo-país*.

En las entrañas identificamos una serie de conceptos articuladores de nuestras afectaciones:⁶ la soledad, la búsqueda, el riesgo, el desarraigo, el encuentro, lo comunitario. Y como categorías: la contradicción existencial, la pulsión creadora, la frustración paralizante, el sinsentido. Categorías y conceptos que nos enuncian y nos colocan, que hacen de las experiencias sincronías para hacernos cargo del presente como deseo de saber.

La búsqueda de pertenecer deviene de la soledad. La soledad como búsqueda de estar con otros y otras, la búsqueda del encuentro para construir posibilidades. Hemos vivido en la tierra quemada, buscando. La soledad y la búsqueda de pertenecer no solo nombran el pasado como tiempo que fue, sino el presente. Buscamos y creamos, habitamos un proyecto vital, una causa común, una pulsión creadora en la que es innegable la necesidad del otro y la otra.

⁶ Afectaciones: *la no pertenencia, la colectivización y el agotamiento comunitario*.

Todo esto a falta de contar con un lugar, esa porción de espacio, sitio o paraje que se puede ocupar, que también es tiempo, ocasión y oportunidad. Tener la posibilidad de ocupar algo que va más allá de la propiedad privada, tener posesión o apoderarse de un espacio que se llena de afectos, vínculos y causas compartidas. Habitar una casa, emplearse o encargarse de algo; preocuparse por otro, poner en consideración un asunto, asumir una responsabilidad. Se trata de pertenecer como camino colectivo.

La tierra quemada es la tierra de muerte y destrucción en la que habitamos, pero también en la que vienen creciendo posibilidades debajo de las cenizas, *tierras quemadas en las que sigue naciendo la utopía*. En la utopía vemos *la colectivización*. Quemar el monte ha sido una práctica tradicional de los pueblos para exterminar la maleza y preparar la tierra para una nueva siembra; sin embargo, el suelo guarda las semillas y ahí estará el banco de semillas siempre dispuesto para ser bosque primario que genera las condiciones para que árboles más duraderos puedan crecer. Eso es lo que ha sucedido en ambos lugares, la persistencia de seguir naciendo y creciendo a pesar de las cenizas que al fin de cuentas también son abono.

Cada vez los incendios forestales se han vuelto más habituales a nivel mundial. Se habla de calentamiento global, del fenómeno del niño o de la niña y es evidente el cambio climático en el que nos encontramos. Incendios que van dejando la tierra quemada de la que hablamos. También es cierto que luego del acuerdo de paz entre el Estado colombiano y las FARC-EP, la deforestación aumentó dramáticamente en el país.⁷ Se sabe de los incendios provocados en las llanuras amazónicas de Brasil y Colombia para ampliar la frontera agrícola donde la ganadería extensiva se impone a como

⁷ En el Espectador: Los resultados de un estudio del Centro Internacional para Agricultura Tropical (CIAT) confirman esa fuerte tendencia hacia la pérdida de más bosques después de la negociación de paz durante el gobierno del presidente Juan Manuel Santos (2010-2018). https://www.elespectador.com/ambiente/amazonas/la-deforestacion-en-colombia-incremento-tras-el-acuerdo-de-paz/#google_vignette

dé lugar y también sobre las pretensiones de minería en los páramos colombianos. Recientemente, las imágenes eran desoladoras sobre montañas que pasaron de la frescura del verde al rojo intenso de los incendios para terminar con paisajes totalmente negros: tierra quemada. Días después, los colores volvieron a cambiar y en los tallos aparentemente secos de los frailejones (planta nativa de Colombia que crece en los páramos y es símbolo de la riqueza hídrica) empezaron a brotar, desde el corazón, las pequeñas hojas; en medio de la tierra negra y quemada una inmensidad de brotes amarillos se encendieron como luces de esperanza que nos decían que la vida seguirá naciendo.

¡Pese a todo! Somos sujetos que hemos sostenido la utopía en la creación con otros y otras con el fin de construir categorías y preguntas de sentido que nos permitan imaginar lo posible.

Es entonces que a esta mujer y hombre que escriben este ensayo los pone en relación lo barrial, lo popular, lo organizativo, animando deseos utópicos, deseos de caminar el amor como práctica política. Pasamos de la tierra quemada en soledad y deseo a territorios comunitarios que abrazan el pertenecer a lo organizativo y apostarle a la colectivización.

La organización comunitaria y la acción colectiva nos muestran maneras para enfrentar este mundo agonizante. Los procesos de organización juvenil y trabajo comunitario que nos han juntado son Huellas de Vida de Manizales y la Escuela Popular Víctor Jara de Medellín. Reconocemos en estos colectivos dos ejes de acción: creación de organización comunitaria y construcción de un movimiento social y político, con la intención de generar procesos organizativos desde los propios territorios y fortalecer la unidad organizativa, la no fragmentación y la búsqueda de causas comunes que permitan transformaciones reales, que aún queda por seguir caminando y pensando.

Nos organizamos los angustiados, los que han padecido el miedo de la guerra y lo desgarrador de la injusticia social, y encontramos así un primer lugar para el desahogo y la contención. Al

mismo tiempo, la organización constituye un deseo constante de salir de dicha realidad como móvil de la colectivización y trabajo mutuo que traza constantemente rutas de acción desde un posicionamiento político frente a lo que acontece. Organizarse es respuesta ante la pasividad del sujeto angustiado, una angustia que viene acompañada de tristeza y rabia. Emociones que motivan muchas de las decisiones colectivas que se toman: realizar una movilización, ejecutar una acción directa, establecer alianzas con otras organizaciones, confrontar ciertas estructuras de poder.

Caminando barrios y calles, palabras y acciones nos permiten reconocer la necesidad de estar organizados, de pertenecer a un grupo que se haga preguntas, al que le duela el territorio y actúe en él. Además, reconocemos la necesidad de generar espacios seguros, de encuentro, donde sea posible la palabra escuchada, el grito de silencios y la construcción de vínculos fraternos.

Estar en este camino nos permite creer profundamente en la generación joven. Y aún creemos, como Sábato, en los jóvenes que “en medio de la tempestad continúan luchando, ofreciendo su tiempo y hasta su propia vida por el otro” (2011, p. 200). En este presente, haríamos preguntas que activen el pensamiento para enfrentar con coraje la utopía.

Sumado a lo anterior, hoy nos encontramos en un espacio que tiene deseo de juntar colectividades para pensar acciones articuladas, para hacernos preguntas, para formarnos, romper certezas y saber que somos muchos más quienes deseamos hacer transformaciones desde lo micrológico. Este espacio lo hemos denominado tejido, como metáfora de enredarse con otros, con hilos diversos, sabiendo que unos se sueltan y otros se trenzan. Retomamos una de nuestras publicaciones del tejido para nombrar lo que somos:

Somos un grupo que nos hemos querido nombrar tejido, porque implica tejer hilos diversos, fortalecer vínculos, pensar en el otro y la otra, tejer territorios y utopías, además implica tensionar, y tener voluntad de hacer parte, no somos idealización de nada, somos

sujetos que hemos decidido hacernos en lo colectivo combatiendo la fragmentación de lo común. Somos sujetos atravesados por el dolor, la rabia, la indignación, somos jóvenes, mujeres, hombres, y otros géneros, que venimos de barrios populares, de municipios de Colombia atravesados por la guerra, nos han arrebatado, amigos, amigas, nos han cosificado y explotado nuestros cuerpos, por eso la rabia y el dolor han movilizado el deseo de acción. En este tejido somos colectivos, organizaciones e instituciones que defendemos la vida en su sentido más amplio, y su defensa se hace de la mano de sujetos diversos y plurales. Nos preocupamos y nos ocupamos de un territorio, llamado barrio, ciudad, universidad, escuela, allí intentamos habitar de otra manera, sintiendo y escuchando el territorio, marcándolo con huellas de vida, con colores, con denuncias que hablan de una realidad que se nos oculta, para que ampliemos la mirada y nos reconozcamos en la marginalidad, en la opresión y así decidir caminar juntos y juntas por hacer de estos territorios otros modos de vida, agenciando la común-unidad (Castaño et al., 2022, p. 122).

La energía juvenil sigue estando presente. Las movilizaciones del 2021 nos demostraron un referente que nos indica que no todo está perdido, que es la inmensa mayoría la que ni estudia ni tiene trabajo y que está dispuesta a todo. Así como los obreros del Mayo francés de 1968 les decían con desconfianza a los estudiantes que ellos, los estudiantes, serían sus futuros patrones y que era preciso pensar más allá de la universidad, los jóvenes de las primeras líneas no ven en la educación superior una opción, ya que deben atender sus necesidades básicas primero, sin que ello niegue la creación de espacios comunitarios autónomos para la formación donde la educación popular volvió a cobrar relevancia.

Es así como las bibliotecas populares, los comedores comunitarios, los talleres de artes y oficios, los laboratorios creativos, las asambleas, los cursos de defensa personal, de primeros auxilios y la construcción de huertas urbanas han sido tan solo unas de las expresiones que nos dejan las presentes generaciones como

posibilidades de construir relaciones distintas con las instituciones, siendo las universidades unas de ellas. Pero al mismo tiempo, se insiste en los conocimientos locales a través de los cuales los sujetos dan cuenta de lo que necesitan decir y de lo que piensan, y lo dicen no solo en un lenguaje académico, sino también artístico, poético y profundamente sensible como una voz de la época.

En este apartado, seguimos abrigando las afectaciones como movilizadores de la praxis y convencidos de la necesidad del otro para caminar distinto lo posible. Estos espacios dan esperanza, pero también es necesario decir que sostener lo comunitario y lo colectivo implica esfuerzo. Implica la indignación por no contar con condiciones políticas y sociales que contribuyan a su sostenimiento. Lo sostenemos con lo que tenemos, somos y deseamos. Imaginamos por dónde construir intersticios para seguir juntos. Es así que abrigarse al tejido, al encuentro, y estar en la vida precarizados hace que siga siendo un desafío sostener la congruencia, y por eso muchas veces los procesos se acaban, se agotan y se frustran.

Es allí donde se experimentan sentimientos de pérdida, desorientación y, de nuevo, soledad. Seguimos sin ver lo necesario. Zemelman plantea que pensar desde lo necesario como realidad desde lo dado actual para su potenciación es la exigencia del presente (2011). Hemos venido reconociendo las certezas en las que nos han ubicado, asumiendo roles como sociólogo, trabajadora social, educadores populares, profesores, líderes. Y en estos roles, ser imprescindibles, siempre dispuestos, comprometidos nos ha llevado a la decepción, al sacrificio, a la frustración y a preguntarnos por el sentido de nuestra praxis y de los vínculos que construimos en estas experiencias.

Lo anterior no implica estar en la negación, sino más bien dar cuenta de la necesidad de distanciarnos críticamente para problematizar la praxis y movernos de allí. El presente nos muestra la necesidad de romper con los mandatos sociales y políticos, re-conceptualizar la manera cómo nombramos la realidad. Existe un

agotamiento de la acción comunitaria (*agotamiento comunitario*), un desgaste, un sinsentido. Para nosotros, esto es ausencia de horizonte político, de abrazar proyectos transformadores con otros y otras. Necesitamos, como nos dice Zemelman, ser sujetos erguidos. Necesitamos responder con capacidad creativa e imaginativa a los desafíos del presente ante una serie de desintegraciones de proyectos históricos, una generación decepcionada, del no futuro y sin lugar, que está en medio de la precarización.

La ruptura constante que acompaña la fragmentación se convierte en el paisaje hoy de muchas organizaciones sociales que se encuentran ante el desafío de construir posibilidades para las juventudes de hoy. Se hacen habituales formas organizativas con poca duración en el tiempo, donde no hay voluntades colectivas que se sostengan para la creación de proyectos históricos y son más bien expresiones colectivas espontáneas con una inmensa fragilidad frente a las dificultades que se precisa afrontar.

La precariedad y la sobrevivencia en la que viven las juventudes del presente implican un desgaste permanente, estudiar y trabajar al tiempo, tener inclusive hasta tres trabajos en muchos casos y en definitiva contar con un espacio muy reducido para pensar en lo colectivo. De allí que la generación de espacios para la potenciación, el pensamiento crítico y la colectivización no pueden dejar de existir y la exigencia es seguir imaginándolos.

A modo de cierre

Quisiéramos cerrar este ensayo planteando que estamos convencidos de que crear espacios de posibilidad es nuestra lucha del presente y que una de las alternativas para la creación es asumirse *sujeto histórico comunitario* en el camino de lo común. Pensamos en un sujeto que trae el hombre nuevo del Che, el hombre concreto de Sábado, un hombre que razona y siente, que construye y destruye, que canta, que se desencanta de los espejismos que ofrece un

sistema productor de miseria y muerte. Por eso traemos la necesidad de subjetividades comunitarias que se afecten, que afecten, que construyan en colectivo, que amen y encaren la utopía convirtiéndola en historia.

Historizar los sujetos para comprender el presente, para abrazar saberes insurrectos y reconocer sus condiciones de posibilidad es abrigarnos en las posibilidades de la conciencia histórica.

Como canta Alí Primera en “Despertar de la historia” (1974), la posibilidad está puesta en despertar la historia como lucha por el pasado:

Un tropel de caballos
la historia dormía
y se despertó.
Estirando los brazos
abrió su boca de siglos
y nos preguntó, preguntó;
¿Cuál es la lucha, de
los hombres, para
lograr la paz?
¿Y cuál paz?
Si quieren dejar
al mundo como está.
Ayúdenla, ayúdenla
que sea humana,
la humanidad.
Nosotros, hagamos la historia
y otras las escriban
en un mundo mejor
Busca, buscar la lucha adentro
por transformar el mundo
Significa amor.

Así, es preciso hacer huella de los trazos del pasado, dejarlo hablar, dejarlo cantar. Para esto insistimos en la necesidad de generar encuentros, atendiendo a ese pedido generacional de una juventud

que quiere sentirse escuchada y reclama espacios de cuidado colectivo, para tramitar el duelo de la guerra, para disputar lo simbólico, para juntos y juntas leer los síntomas de época, ver lo que está detrás de lo obvio, para sabernos más de uno y seguir creando posibilidades.

De acuerdo con lo anterior, retomamos el interrogante con el que iniciamos este texto: ¿cuáles son las posibilidades reales de construir y sostener organizaciones comunitarias en el presente, teniendo en cuenta la incidencia de un orden dominante en cada espacio de socialización? El énfasis, como lo hemos nombrado, está en la creación de espacios donde sean posibles las conspiraciones, espacios de palabras detenidas, escucha atenta en la que el diálogo permita despertar silencios y construir juntos alternativas; está en avivar una actitud conspirativa en donde cada sujeto que asuma una praxis emancipadora crea con otros y otras. Estos espacios están en las aulas, están en los barrios donde procesos comunitarios siguen resistiendo, están en nosotros que ponemos esperanza, tejemos vínculos de amistad y de amor como práctica política.

Nosotros, como profesores universitarios, consideramos que las aulas siguen siendo, a pesar de todo, espacios donde es posible detenernos a pensar y a problematizar la realidad. La universidad pública sigue representando un espacio de disputas donde los debates avivan conversaciones, donde es posible construir ideas propias, defenderlas, ponerlas en diálogo y caminar con otras posturas. Estar en las aulas con las juventudes nos ha permitido que resonemos con cada rostro joven que manifiesta indignación, cansancio y deseo de praxis. Esos rostros nos exigen otras maneras de hacer educación, por eso abrigamos la propuesta que Zemelman y Quintar crearon, para que potenciemos sujetos con necesidad de pensar históricamente en horizontes de posibilidad. Abrigamos esta propuesta de recuperar la dimensión humana que reconstruya la comunidad. Creemos que desde ahí podemos tejer y retejer nuevas posibilidades, como nos dice Estela Quintar.

Lo posible es un camino de lo común como encuentro de decisiones y opciones, lo posible es un diálogo directo con lo realizable, con el futuro. Esto es un desafío constante frente al insistente desaliento del que han terminado siendo víctimas varias generaciones cuyos esfuerzos, en medio de la incertidumbre, se concentran en sobrevivir. De allí que la responsabilidad con el presente implica la pregunta por saber hacia dónde vamos. Más allá de pedir una ruta y llenarnos de certezas, la necesidad de futuro para pensar el presente implica poner en el centro los deseos y sueños de quienes construyen dichos proyectos.

Es entonces que espacios de formación con una dimensión ético-política transformadora del orden dominante se hacen indispensables en la lectura de la realidad para develar los sueños reales de los sujetos y no los impuestos, para desmarcarse de lecturas ideológicas y teóricas con el objeto de plantear debates que revelen cómo opera la realidad y cuáles son las opciones verdaderas que puede proponer un proyecto de futuro.

Concebimos la formación política como una necesidad en los procesos de formación de los sujetos que tienen el presente en sus manos para que acompañe las decisiones, opciones y proyectos. En este sentido, retomamos la mirada de la formación política que ha construido el Tejido, uno de los espacios que nos encontró:

Nuestra formación política es una hibridación, es de academia, pero también es de calle, se reconoce ética, pero también política, se asume senti-pensante, es estratégica, se ubica en el adentro y el afuera, se entiende móvil, cambiante, en tránsito permanente. Es una disputa, nunca está acabada, requiere de una constante revisión, y, ante todo: se teje colaborativamente y no como un ejercicio puramente individual. Se minga, se trenza, se co-elabora, se construye a partir de fragmentos, y genera la provocación de la militancia, del apoyo a las acciones colectivas que caminan junto a nosotras/os (Castaño et al., 2022, p. 120).

Volvemos con la necesidad del otro y la otra para hacernos en lo común. ¿Qué es lo común?, ¿qué implica ser comunidad en este presente? Podríamos decir desde la experiencia que ahora lo comunitario se nos presenta como emergencia, espacio posible, incertidumbre, desafío y movimiento, y en definitiva hay una estrecha relación con lo común y la defensa de la vida.

Nos encontramos ante una disputa constante de sentidos, lugares, derechos, formas de construir conocimiento y problematizar la realidad. Cuando nombramos lo común, retomamos a Marx en su planteamiento de proyecto comunitario de lucha por lo común en clave de emancipación; a Piedad Ortega que comprende lo común como producción, como modo de vida solidario comunitario y nosotros diríamos utópico. Es por eso que hay una necesidad de recomponer “luchas puentes”⁸, de ver en el encuentro un desafío de emancipación, de confiar en lo micrológico y de considerar en lo común, así como en el amor una necesidad para la emancipación.

Entre lo común y la formación política, nos parece importante traer unas reflexiones que venimos compartiendo en el Grupo de Trabajo de CLACSO “Pedagogías críticas y educación popular” alrededor de preguntas que nos ha donado Quintar: ¿qué significa hoy, en este “presente vivo” e histórico, la formación política?, ¿alrededor de qué es posible articular hoy unos procesos de formación política? Y nosotros desde el tejido nos preguntamos: ¿cuáles podrían ser las intencionalidades de los procesos de formación política, en su particularidad, en tiempos históricos que demandan otras formas de pensamiento y acción desde las condiciones desplegadas desde fines de los setenta en América Latina? ¿Cómo combatir la fragilidad a la que se enfrentan nuestros procesos de formación política y de acción colectiva?

Una serie de cuestionamientos cuyas respuestas estamos lejos de brindar; por el contrario, quisiéramos abonar para su

⁸ Esta es una categoría usada por Piedad Ortega.

problematización y comprensión con lo que hemos traído a lo largo de este apartado.

Escribimos este documento porque consideramos que es posible la recuperación del sujeto y su subjetividad, es posible construir proyectos emancipatorios y generar espacios de formación política no solo en las organizaciones, sino en las distintas esferas de la sociedad. Como profesores, consideramos que tenemos una responsabilidad política en las aulas y hacemos un llamado a quienes también lo son a que la asuman y dejen de reproducir una educación bancaria y desfasada de la realidad.

Nuestro convencimiento no se basa en una fe ciega, sino en que nos hace sentido todo lo que se ha dicho con lo que respecta a pensar el presente con necesidad de futuro y a construir condiciones para que efectivamente la utopía se convierta en historia.

Cerramos planteando que somos dos profesores abrumados por la realidad que vemos y sentimos en nuestra cotidianidad, pero abrigamos la esperanza como acción en la que ponemos nuestra voluntad, energía, resonancia y vibración para crear posibilidades. También, como lo dice Quintar, nos asumimos como sujetos con capacidad de construir mejores sentidos de vida subjetiva y comunitariamente para merecernos el enorme don de ser humanos y ser humanos latinoamericanos (2018).

Agradecemos la posibilidad de poner en palabra los aprendizajes, desafíos y lecturas que el encuentro con Hugo Zemelman nos ha permitido. Este texto es una exigencia de vínculo entre la escritura y el pensamiento. Construir lecturas de posibilidad en este presente tan alienante cuesta; nos cuesta sabernos en disputa con un orden dominante que cada vez deja menos espacios. Por eso, de nuevo gracias al maestro por permitirnos ir poco a poco saliendo de la inercia.

Finalmente, ser parte del Instituto Pensamiento y Cultura de América Latina es sentirnos en comunidad de sentido, que somos más quienes intentamos caminar en coherencia y que en cada rincón de Latinoamérica hay sujetos erguidos abriendo caminos de posibilidad.

Bibliografía

Almeida, João; Cardona, Marcela y Quintar, Estela (2022). Repensando la formación política hoy en América Latina. Una lectura crítica desde las experiencias formativas del GT Educación popular y pedagogías críticas. En Mercedes Palumbo et al. (Comps.), *Formación política en América Latina: Reflexiones desde la educación popular y las pedagogías críticas* (pp. 17- 38). Buenos Aires: CLACSO.

Berardi, Franco (2020). *Generación post alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Buenos Aires: Tinta y Limón.

Castaño, Jessica Et al. (2022). Una mirada de la formación política desde la cotidianidad de experiencias de colectivos sociales y comunitarios. En Mercedes Palumbo et al. (Comps.), *Formación política en América Latina: Reflexiones desde la educación popular y las pedagogías críticas* (pp. 113-124) Buenos Aires: CLACSO.

Collazos, Óscar (2013). *Tierra quemada*. Bogotá: Penguin Random House.

Comisión de la Verdad (2020). Las verdades y luchas que cuentan las voces del Catatumbo. *Rutas del conflicto*. <https://rutasdelconflicto.com/especiales/catatumbo/>

Freire, Paulo (1997). *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.

flores, val (2021). *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría*. Madrid: ContintaMeTienes.

Gentile, María Beatriz (2015). El recuerdo del “mal”: historizar la memoria. *Ágora*, 15(2). 325-585. <https://revistas.usb.edu.co/index.php/Agora>

Guzmán, German; Fals, Orlando y Umaña, Eduardo (2005). *La violencia en Colombia. Tomo I*. Bogotá: Penguin Random House.

Juarroz, Roberto (s.f.). Cada uno tiene su pedazo de tiempo.

Laval, Christian (30 de marzo 2015). Antropología del sujeto neoliberal [Presentación en el seminario “Pensar con la antropología”]. Universidad París Oeste, Francia.

Marx, Karl (1932). *Manuscritos*. Barcelona: Altaya.

Pineda, Jaime (2018). EXERGO: generaciones del inxilio en Colombia. En Germán Muñoz González y Jaime Pineda (Comps.), *Robándole tiempo a la muerte. Inxilio, acción colectiva y re-existencia* (pp. 133- 150). Bogotá: CINDE.

Primera, Alí (1974). *Despertar de la historia*.

Quintana, Laura (2021). *Rabia, afectos, violencia, inmunidad*. Barcelona: Herder.

Quintar, Estela (2018). Crítica teórica, crítica histórica. Tensiones epistémicas e históricas. En Anahí Guelman, Fabián Cabaluz y Mónica Salazar (Comps.), *Educación popular y pedagogías críticas en América Latina y el caribe, corrientes emancipatorias para la educación pública del siglo XXI* (pp. 15-26). Buenos Aires: CLACSO.

Sábato, Ernesto (2011). *Antes del fin*. Barcelona: Planeta.

Sadin, Éric (2020). *La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*. Bogotá: Caja Negra.

Zemelman, Hugo (1984). Conocimiento sociológico y actualidad del ensayo. *Estudios Sociológicos*, II(4), 169-191. <https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/issue/view/100>

Zemelman, Hugo (1994). Racionalidad y ciencias sociales. *Ánthropos*, (45), 5-23.

Zemelman, Hugo (2007). *De la historia a la política*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Zemelman, Hugo (2010). *Aspectos básicos de la propuesta de la conciencia histórica (o del presente potencial)*. Ciudad de México: IPECAL.

Zemelman, Hugo (2011). *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad*. Ciudad de México: Siglo XXI.

“Hacer de la utopía, historia”

La Biblioteca Ayacucho y el pensamiento crítico del presente

Daniela Erazo y Diego Cagüañas

... esto que no parece un continente sino una constelación en el instante en que emerge sobre el cosmos con todos sus fuegos.

—Ángel Rama

Introducción: inicio y mandato de la Biblioteca Ayacucho

Este ensayo propone un ejercicio de interpretación crítico-historiográfica a propósito de la Biblioteca Ayacucho (BA, de acá en adelante) inspirado en el pensamiento de Hugo Zemelman, quien en su obra *De la historia a la política* (1989) aboga por la formación de sujetos políticos capaces de hacer de la utopía historia. En este orden de ideas, nuestro principal objetivo es dar inicio a un trabajo de reconstrucción y análisis de la dimensión utópica de una red intelectual de cooperación y pensamiento que en 2024 cumple medio siglo operando bajo una cierta imaginación de América Latina como continente integrado por un pasado y un destino comunes. Para analizar el papel que cumple la utopía en la BA, recurrimos a las tesis de Jacques Derrida alrededor de la ley de archivo, en

concreto, aquellas que la relacionan con el comienzo y el mandato (1997, p. 9). Teniendo en cuenta que la BA es fundada en Caracas, Venezuela, en 1974 con la misión de crear un “instrumento de integración cultural latinoamericana” (Rama, 2004, p. 63), nos preguntaremos por el comienzo y el mandato que rigen un corpus documental, es decir, un archivo, cuya aspiración fundante sigue siendo la de reunir y difundir “las expresiones más emblemáticas y definitorias de la cultura latinoamericana” (Antequera, 2004, p. 84). Dicho de otro modo, en estas páginas exploramos cómo la noción de una utopía latinoamericana se convierte en parte de la ley de archivo de la BA, la cual dicta qué obras y autores han de formar parte de un “sistema literario” cuyo fin es el de presentar a América Latina ante el público “como una entidad geopolítica y cultural” (Leal, 2021, p. 254). Mostraremos cómo esta proyección hacia el futuro de una “conciencia continental” (Zuluaga, 2018, p. 198) requiere, al mismo tiempo, un pensamiento crítico del presente y la creación de una tradición en la cual arraigaría el espíritu utópico que la BA aspira a archivar.

Como mencionamos, en 2024 se conmemora el quincuagésimo aniversario de la fundación de la BA, un proyecto editorial que pretende compilar una tradición literaria y cultural para la constitución de una identidad continental latinoamericana. Dado que nos ocupamos del comienzo y el mandato de un archivo, conviene recordar que la BA es una empresa editorial del Estado venezolano fundada el 10 de septiembre de 1974 durante la primera presidencia de Carlos Andrés Pérez (1974-1979), como parte de una serie de eventos oficiales que por entonces conmemoraban los 160 años de la batalla que selló la independencia de América del Sur, la cual fue financiada en buena parte con los rendimientos de la economía petrolera de la década del setenta (Demenech, 2019). Así pues, en la fundación misma de la BA late desde un inicio el nacimiento bélico de un continente que viene al mundo gracias a la lucha independentista. Al día de hoy, a pesar de los distintos cambios que ha sufrido la BA debido en buena medida a la convulsa historia

de la política venezolana de las últimas tres décadas (Pérez, 2013, pp. 87-99), el resultado es “el mayor repositorio de textos clásicos de América Latina producido en el siglo XX” (Croce, 2020, p. 8). Para Ángel Rama, fundador y principal figura detrás del proyecto editorial, la BA cumplía el objetivo de establecer una tradición literaria y cultural fundamental para la constitución de una identidad en la región (Gómez, 2020; Leal, 2021).

Estamos, por ende, ante la ajetreada construcción de un archivo que crea y registra, al mismo tiempo, tanto el pasado como el futuro de América Latina, en la cual jugó un papel crucial la redefinición del subcontinente como comunidad imaginada (Anderson, 1993). Para lograr este cometido, la BA creó una intrincada red de alianzas intelectuales de cooperación e integración transfronteriza. Así pues, nos encontramos ante un archivo que se construyó sobre el trabajo mancomunado de un número significativo de escritores, editores, críticos, investigadores e intelectuales, además de instituciones académicas y culturales de diversa índole, provenientes de todas las naciones latinoamericanas. Sin embargo, a pesar de la riqueza invaluable que representa la BA, casi medio siglo después de su fundación, el latinoamericanismo que animó el proyecto de investigar, documentar y divulgar diversas facetas de una ansiada identidad latinoamericana se ha convertido, para muchos, en un ideal cada vez más esquivo en la medida en que dicha identidad es reconocida como dinámica, plural, heterogénea y contradictoria, cuando no artificiosa o del todo innecesaria y caduca (Pacheco, 2012).

En efecto, tras el fin de un largo período de dictaduras militares en Latinoamérica alrededor de 1989, el subcontinente se embarcó en una diversidad de proyectos de profundización democrática y de avance de políticas neoliberales que no contaban entre sus prioridades la consolidación de una región política y social unificada bajo ideales compartidos (Coronil, 2019). Si bien es cierto que se podría argumentar que organismos como la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA-TCP) y el Foro de

São Paulo, para nombrar tan solo dos, serían expresiones de un cierto espíritu latinoamericanista, todo apunta a que el sueño de Rama de la “construcción de una literatura” cuya estructura interior respondiese a “una necesidad de la sociedad en que funciona” (Rama, 1960) hoy parece haber perdido la fuerza unificadora que hace unas décadas logró reunir, en un proyecto editorial transnacional, figuras tan destacadas y disímiles como Inca Garcilaso de la Vega o Bartolomé de las Casas, Julio Cortázar o Rafael Gutiérrez Girardot, Clorinda Matto de Turner o Gertrudis Gómez de Avellaneda, entre muchísimas otras. Con todo, sería desacertado desestimar la relevancia de los más de doscientos volúmenes que conforman la Colección Clásica de la BA en la actualidad¹ para la consolidación de un archivo de pensamiento que constituye una rica y complicada memoria de más de cinco siglos de historia en lo que hoy reconocemos como América Latina, y por ello consideramos de gran importancia contribuir a una mejor comprensión de los alcances y límites de una empresa editorial inédita en la historia latinoamericana.

Cabe entonces recalcar que la BA constituye un ejemplo notable de cooperación e integración transfronteriza en América Latina y el Caribe entre editoriales, universidades, centros de investigación e instituciones afines. Se trata de un enorme empeño por construir una memoria y una tradición para América Latina en tanto que comunidad imaginada. Nuestro ejercicio de interpretación crítico-histórica busca mostrar en qué sentido la BA constituye una tradición selectiva a través de una compleja operación archivística que va hacia atrás en el tiempo, hacia los períodos colonial y prehispánico en busca de los precursores de la emancipación americana, y que viaja hacia adelante en busca de un futuro, de un destino que cobije y unifique la historia latinoamericana. Como

¹ La Biblioteca Ayacucho consta de ocho colecciones: Clásica, Paralelos, Futuro, Prólogos, Claves Políticas de América, Claves de América, La Expresión Americana y Documentos, además del Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina. Este ensayo se concentra en la colección Clásica, la más emblemática y reconocida.

bien anota Espósito, los autores encargados de las ediciones críticas de las obras seleccionadas se enfrentaban a una tarea de inmensas proporciones, “porque en ese espacio se libraba la batalla por la lectura de la tradición latinoamericana” (2022, p. 8).

De nuevo, son las palabras de Ángel Rama las que permiten estimar la dimensión, tanto de la empresa editorial en la que se embarcó el Estado venezolano en 1974 como de la ambición latinoamericanista que anima la BA:

Compruebo la atroz incomunicación latinoamericana. Y, más que nada, la ausencia de un verdadero plano continental, unitario para medir su creación cultural, aplicando en la óptica crítica esa conciencia latinoamericana de la que tanto se habla y la que tan escasamente se practica (2007, p. 39).

A pesar del énfasis de Rama en el ímpetu transnacional y cooperativo del proyecto editorial, la literatura secundaria acerca de la BA tiende a omitir este aspecto. Esta literatura puede clasificarse, a grandes rasgos, en tres vertientes. La primera y más abundante se refiere al papel insustituible que Rama cumplió en el destino de la BA (Antequera, 2004; Gómez, 2019, 2020; Pacheco, 2012; Rama, 2020). La segunda aborda la cuestión de la integración de Brasil (y, por extensión, del mundo caribeño) en el archivo latinoamericanista (Croce, 2020; Diniz, 2020; Leal, 2021; Ribeiro, 2009). Por último, se encuentra una tercera vertiente que gira alrededor del funcionamiento editorial mismo y su relación con el entorno político, principalmente en Venezuela a partir de la llegada del chavismo al poder (Avendaño y Morales, 2008; Gordon-Burroughs, 2014; Pérez, 2013).

Sin poner en cuestión la importancia de estos estudios, es de notar que se trata de una literatura más bien escasa, en especial cuando se la compara con la envergadura alcanzada por la BA. Y si bien es innegable que la trayectoria vital de Ángel Rama es indispensable para una cabal comprensión de los avatares históricos de la BA, en este ensayo nos proponemos un análisis menos centrado

en personalidades que en procesos y mecanismos de producción de memoria, tradición y horizontes temporales de comprensión histórica. Como veremos en el siguiente apartado, nos ocupamos acá del principio de consignación de la ley de archivo que opera en la BA en tanto corpus documental que busca compendiar los ejemplos más representativos de una identidad latinoamericana, tan real como imaginada. De este modo, al abordar el inicio y el mandato de la BA en tanto archivo y sistema de pensamiento construido a partir de complejas redes transnacionales de poder y saber, este ensayo quiere proponer una comprensión novedosa del proyecto editorial encarnado en la BA, así como contribuir a la discusión más general acerca de los procesos de cooperación e integración transfronteriza en América Latina y el Caribe, en este caso, de naturaleza intelectual, textual y discursiva.

Para llevar a cabo este propósito interpretativo, nos apoyamos en la hipótesis de que la estrategia discursiva más idónea para identificar y analizar la ley de archivo que da forma al aparato editorial de la BA son los prólogos eruditos que encabezan cada uno de sus volúmenes, ya que es a través de ellos que las obras son incorporadas al canon del que pasan a formar parte. A través de la lectura detenida de un par de estos prólogos, buscamos develar algunos aspectos del “futuro correspondiente a las generaciones pasadas” (Koselleck, 1993, p. 23), esto es, el futuro que dos colaboradores de la BA imaginaron en su momento para lograr que las obras prologadas formasen parte orgánica de un “ideario integracionista” latinoamericano (Antequera, 2004, p. 84). A esto es a lo que llamamos, inspirados en Zemelman, el trabajo intelectual y político de hacer de la utopía una historia para la América Latina imaginada en la BA. Debido a que las dimensiones de este acervo documental exceden con mucho los alcances de este ensayo, hemos elegido abordar el tema de la utopía en la BA a partir de los prólogos a dos obras que no solo son consideradas por la crítica especializada como indispensables en el desarrollo del pensamiento latinoamericano, sino que además hacen de la utopía el eje de sus

argumentos: *Ariel* de José Enrique Rodó con prólogo de Carlos Real de Azúa (1976) y *La utopía de América* de Pedro Henríquez Ureña con prólogo de Rafael Gutiérrez Girardot (1979).

El ensayo está organizado de acuerdo con el siguiente plan: el apartado titulado “La ley de archivo” se apoya en argumentos provenientes de *Mal de archivo* (Derrida, 1997) con el fin de hacer explícitos el inicio y el mandato que rigen la operación editorial de la BA, la cual responde no únicamente a consideraciones historiográficas, sino también políticas y epistemológicas. Más allá de la indudable importancia de este proyecto editorial para la historia latinoamericana, proponemos una lectura que, siguiendo las tesis de Zemelman acerca de la utopía, analiza la manera en la que la BA constituye un ejemplo de pensamiento crítico y políticamente comprometido que busca la activación de las potencialidades y los futuros latentes en el presente. A su turno, el apartado “Pensamiento crítico y utopía en América Latina” aborda la importancia de la utopía en la relación crítica con el pasado, ya que esta proporcionaría la energía que requiere una apertura política y epistemológica del presente hacia los futuros que en él permanecen en potencia. A continuación, en “Dos prólogos a la utopía” interpretamos los prólogos ya mencionados de Carlos Real de Azúa y Rafael Gutiérrez Girardot como ejemplos del trabajo intelectual y político de hacer de la utopía una historia para la Latinoamérica imaginada en la BA, con el fin de mostrar que los mecanismos sociales a través de los cuales este proceso habría de tener lugar pueden ser imaginados de modos muy dispares. Finalmente, a manera de conclusión, nos referimos a la que creemos es la actualidad de la utopía de la BA para el presente latinoamericano, y de este modo ofrecemos una interpretación novedosa del proyecto editorial BA que contribuya a la discusión acerca de los procesos de cooperación e integración en América Latina.

La ley de archivo

¿Cómo operaba la ley de archivo de la BA para llevar a cabo su función de curaduría, clasificación y edición crítica? Una respuesta cabal a esta pregunta requiere de esfuerzos que exceden con mucho los límites de este texto. No obstante, podemos comenzar a avanzar hacia tal respuesta apoyándonos en el estudio de Gómez (2020), quien señala que la BA tenía tres objetivos fundamentales, a saber, (1) evitar que la integración de América Latina a la modernidad capitalista desestimara y borrara las culturas antiguas de la región; (2) evitar que la importación de modelos occidentales se hiciera de forma acrítica, de modo que se protegiera la identidad cultural regional, y (3) articular la creación latinoamericana, interna y externa, presente y pasada, en un corpus documental que registrara las tensiones culturales regionales y encarnara lo “propriadamente latinoamericano”, tal y como se ha decantado en el legado colectivo de la actualidad. A este proyecto Rama lo denomina un “homenaje a la creatividad de la sociedad” (Rama, 1981, citado en Antequera, 2004, p. 86), cuyo fin ha de ser la restitución de la unidad perdida del continente tras la independencia (Rama, 1971).

Ahora bien, la ley de archivo que rige la operación editorial de la BA responde no únicamente a consideraciones historiográficas, sino también políticas y epistemológicas. En ese sentido, y siguiendo las tesis de Zemelman acerca de la utopía, en este ensayo abordamos la BA como un ejemplo de conocimiento crítico y políticamente comprometido que buscó la activación de las potencialidades y futuros latentes en el presente, pues, de acuerdo con Rama, la BA debía reunir “el conjunto de aportaciones culturales originales que ha proporcionado al mundo América Latina desde el legado indígena hasta las creaciones contemporáneas” (Croce, 2020, p. 13). De esta manera se instaura una labor curatorial crítica alrededor del pensamiento latinoamericano cuyo objetivo fue establecer una tradición literaria y cultural fundamental para la

constitución de una identidad en la región (Gómez, 2020; Leal, 2021).

Desde un punto de vista metodológico, la interpretación que se propone parte de una comprensión del archivo no como un simple repositorio de documentos al cuidado de una entidad pública o privada, sino como un organismo de registro, clasificación y custodia documental, vivo y en constante transformación, debido a las relaciones de saber-poder que lo hacen posible y lo ordenan (Derrida, 1997; Farge, 1991; Stoler, 2010; Trouillot, 2017). La lectura del archivo definido de tal manera demanda el estudio cuidadoso de las estructuras temporales que configuran el corpus documental que el archivo alberga y que, al mismo tiempo, determinan qué es excluido del mismo, ya que esta doble operación de inclusión-exclusión es primordial en la producción de utopía (Foucault, 2008; Jelin, 2012; Koselleck, 1993; Veyne, 1984). De tal manera, y siguiendo la tesis de Derrida, el archivo

[n]o sólo requiere [...] que esté depositado en algún sitio, sobre un soporte estable y a disposición de una autoridad hermenéutica legítima. Es preciso que el poder arcóntico, que asimismo reúne las funciones de unificación, de identificación, de clasificación, vaya de la mano con lo que llamaremos el poder de *consignación*. No entendamos por consignación, en el sentido corriente de la palabra, solo el hecho de asignar una residencia o de confiar para poner en reserva, en un lugar y sobre un soporte, sino también aquí el acto de *consignar reuniendo los signos*. No sólo es la *consignatio* tradicional, a saber, la prueba escrita, sino lo que toda *consignatio* comienza por suponer. La *consignación* tiende a coordinar un solo corpus, un sistema o una sincronía en la que todos los elementos articulan la unidad de una configuración ideal. En un archivo no debe haber una disociación absoluta, una heterogeneidad o un *secreto* que viniera a separar (*secernere*), compartimentar, de modo absoluto. El principio arcóntico del archivo es también un principio de consignación, es decir, de reunión (1997, p. 11, énfasis en el original).

Como vemos, en el inicio y el mandato de todo archivo (esto es, su principio arcóntico) yace un poder de consignación que reúne al tiempo que excluye. Dicho poder no se mantendrá inmutable a lo largo de la obra de Rama ni de la historia de la BA. Por ejemplo, en una conferencia pronunciada en 1965 con el título de “Sentido y estructura de una aportación literaria original por una comarca del Tercer Mundo: Latinoamérica”, el pensador uruguayo encuentra que solo tomando como base la cultura urbana (entendida como opuesta a la tradición) puede América Latina aspirar a ocupar un lugar propio en la escena internacional. Al relegar a un segundo plano y así dejar de consignar los aportes de los pueblos originarios y de las comunidades negras, la conferencia deja en evidencia el “carácter letrado, urbano, criollo, modernizador y metropolitano” de la concepción de América Latina que por ese entonces defendía Rama (Gómez, 2022, p. 30). Si bien es cierto que hacia el final de su truncada carrera Rama se volverá en contra de lo que podríamos llamar, usando su propia terminología, la “función ideologizante” (1998, p. 86) de sus posturas tempranas, reformulando el poder de consignación de la BA de tal modo que diese cabida a las voces que en un principio habían sido dejadas de lado, también es cierto que el espíritu metropolitano del proyecto editorial nunca perdió su lugar de preeminencia.

Por lo tanto, el sentido de articulación, unidad y sistema que tiene el archivo implica, para la constitución de la BA, una tensión significativa: resolver la cuestión de aquello que hace parte y no hace parte del corpus documental es al mismo tiempo delimitar los bordes de aquello que se denomina “cultura latinoamericana”, puesto que articular el archivo es definir cierta homogeneidad impuesta para mantener un sistema que funcione siguiendo estructuras temporales que organizan, a la vez que inventan, una tradición específica que pretende constituir un sentido de identidad cultural en la región. En el caso de la BA, estas estructuras temporales son las que permiten que obras de autores tan disímiles como Guamán Poma de Ayala, Simón Bolívar, Pablo Neruda,

Gilberto Freyre o José Raizal sean archivadas y reinterpretadas, de manera en ocasiones anacrónica e incluso artificiosa, como expresiones paradigmáticas del pensamiento surgido en un continente imaginado: América Latina.

Asimismo, la idea de un archivo que condensa a la vez que representa y constituye la tradición Latinoamérica parte de un principio propio de la paradoja del archivo, esto es, la posibilidad de su destrucción (Derrida, 1997). El archivo trabaja por evitar el olvido, la destrucción de la memoria y toda amenaza a su propia desaparición. Por tal razón, pretende protegerse instaurando una lógica de resistencia que tiene un soporte, un “lugar exterior”, en el que existe más allá de la idea misma y mantiene una consignación homogénea. La BA, entonces, opera contra la muerte de la memoria, para mantener y constituir continuamente lo “propriadamente latinoamericano”, a la vez que devela la operación del poder que decide, de acuerdo con estructuras temporales no siempre del todo explícitas, aquello que sí hace parte del archivo, es decir, aquello que debe consignarse para poder ser recordado.

En este orden de ideas, la vida de un archivo descansa sobre la utopía de mantener e imaginar lo que es propio (lo cual se transforma con el paso de los años), pero que mantiene una unidad para la constitución de una identidad regional, pues, siguiendo a Leal (2021), la BA contribuye a la “creación de un *sistema* literario [...] parte de un proceso civilizador base para la construcción de identidad colectiva” (p. 54, traducción y énfasis propios). Así las cosas, la operación de archivo de la BA sucede en el marco de lo que Zelman denomina “imaginación política”, pues es una forma de contener y proponer un devenir de la historia que modifica el espectro de lo posible, esto es, la ley de archivo de la BA sucede desde y por el entramado histórico del poder que define y delimita el rol del intelectual, el cual determina aquello que se concibe como latinoamericano, a la vez que imagina el contenido propio de la cultura en el tiempo, clasificando y ordenando bajo una lógica específica el exterior e interior del archivo.

La puesta en marcha del proyecto de la BA estuvo determinada por las condiciones sociales de la época, la imaginación de lo latinoamericano (que quería hacer contraposición a los idearios políticos de las dictaduras) y el surgimiento de proyectos literarios basados en la integración regional. Aquí está en operación una idea utópica puntual: la autonomía cultural y política de América Latina. Ya que esta idea está determinada por la relación sujeto-realidad y su posibilidad de exigir un futuro posible y concreto (Zemelman, 1996), se constituye en un ejemplo de lo que Derrida denomina la cuestión del porvenir del archivo, esto es, “la cuestión de una respuesta, de una promesa y de una responsabilidad para mañana. Si queremos saber lo que el archivo habrá querido decir, no lo sabremos más que en el tiempo por venir” (1997, p. 44).

Por otro lado, los estudios decoloniales han demostrado que los archivos son mucho más que repositorios del poder colonial y estatal (Silverblatt, 2004; Stoler 2010; White, 2000). Es en relación con estos estudios que proponemos que el conjunto de prólogos que acompaña a las obras que conforman la BA vislumbra por sí mismo el futuro y la tradición de América Latina a través de imágenes, conceptos y argumentos que no pertenecen estrictamente a ninguno de los autores, sino a un sistema de saber-poder que produce una tradición selectiva, la cual emerge en la Venezuela de la década de los setenta y se difunde por encima de fronteras nacionales, y de diferencias lingüísticas y culturales.

En línea con lo expresado en el anterior apartado, no nos proponemos, por ende, hacer girar el análisis alrededor del empeño encomiable de Ángel Rama, sino de reconstruir algunas de las operaciones archivísticas que hacen de la BA un sistema de pensamiento cuya lógica no se agota en las intenciones de uno u otro individuo. Esto lo abordamos en algún detalle en el apartado “Dos prólogos a la utopía”. Sin embargo, antes de pasar a este momento del análisis, debemos dedicar unas palabras a la noción de utopía, la cual estimamos indispensable para comprender de manera cabal cómo la BA imagina una identidad y un porvenir más justo

para América Latina, y cómo esta imaginación anima el espíritu utópico que quiere responder tanto al inicio como al mandato político que supone una empresa editorial que conmemora en su propio nombre la independencia del continente.

Pensamiento crítico y utopía en América Latina

En el principio y el mandato del proyecto editorial de la BA, la noción de utopía es fundamental, pues aparece recurrentemente como un ideal que define y orienta los límites de la cultura latinoamericana, proporcionando energía para abrir política y epistemológicamente el presente hacia futuros en potencia. La utopía mira hacia el pasado para proporcionar un fundamento a la operación del principio de consignación y así redefinir los rasgos característicos del continente imaginado. Cabe recalcar que dicho continente no será el resultado de las visiones particulares de un individuo (a pesar de la importancia innegable de la obra de Ángel Rama), sino que solo será o podrá pasar de la utopía a la historia a través de una tupida red de pensadores, intelectuales, académicos, investigadores y demás, que se ven reunidos como partes de un sistema literario que los aúna, pero que nunca es del dominio de ningún individuo particular.

Para comprender esto mejor, podemos tomar a manera de ejemplo las propuestas de Rama (1971) alrededor de la idea de integración cultural como resultado de un profundo antiimperialismo que busca reivindicar los valores de los pueblos latinoamericanos. En ese sentido, la utopía de la integración descansa sobre una reivindicación de lo propio que no se limita a reconstruir las condiciones históricas concretas en las que emerge un fenómeno social dado, sino que trasciende la realidad dada para imaginar un futuro en el que se cumpla la aspiración utópica (Zemelman, 1996, p. 109). Por lo tanto, la idea de identidad es clave a la hora de pensar la utopía que guía la constitución de la BA. Para Rama, la identidad

es tanto determinante como determinada: por un lado, asegura y determina la conservación y unificación de un pasado compartido, y, al mismo tiempo, gracias a su potencial para responder a las necesidades urgentes de la sociedad contemporánea, “la identidad la establece el pasado, y más fuertemente, el futuro en común” (1971, p. 33). Este juego complejo en el que pasado y futuro determinan y son determinados por la identidad imaginada en el presente revitaliza y convoca el espíritu utópico. Rama concebía la necesidad de integración cultural para la contención y reconstitución de la identidad latinoamericana, respondiendo a una necesidad presente, a la vez que imaginaba y se volcaba sobre un futuro utópico del continente. Esto es de suma importancia para el ímpetu antiimperialista que alienta el inicio y el mandato de la BA, ya que la “identidad histórica de América Latina [...] define el carácter utópico del continente como alternativa que procura desmarcarse de la trayectoria dominante de la modernidad” (García, 2015, p. 73).

En este punto es fructífero establecer un paralelo con el pensamiento de Zemelman, para quien

no basta con “describir el sentimiento” que se tenga de la utopía, ya que el problema reviste su verdadera significación cuando se examina si ese “sentimiento” se transforma en términos políticos; esto es, en proyectos de construcción a partir de la conversión de la utopía en necesidad de prácticas que, por definición, son siempre de presente (1996, p. 112).

Dicho de otro modo, la utopía se distingue de la fantasía en la medida en que se presenta como un imperativo ético, como un mandato que emerge de un principio originario para el sujeto concreto, el cual, a pesar de estar históricamente determinado, no debe quedar sometido a tal determinación (Zemelman, 1996). A diferencia de la fantasía o de la ficción, la utopía tiene el cariz de una obligación, de una misión por cumplir, lo cual solo será posible si las condiciones presentes son trascendidas. En virtud de su contenido ético, la utopía puede operar de acuerdo con un principio de

consignación (y no solo de registro) que crea sus propias condiciones de cumplimiento futuro. En todo momento, la utopía es libertad frente a la determinación del estado de cosas efectivo en cada instante determinado, por opresivo que este pueda parecer. Es en relación con estas ideas que proponemos que la operación de la BA supone un acto de superación de la realidad dada, ya que propende por transformar pasado y presente en función de la posibilidad de imaginar un continente que pueda convertirse en historia. Estas consideraciones nos ayudan a comprender mejor por qué Rama aseguraba que “el pasado no es recuperación en función de un archivo muerto, sino un depósito de energías vivientes que sostienen, esclarecen y justifican el proceso de avance y transformación revolucionaria” (1981, p. 325).

Para Rama, es claro que esta transformación revolucionaria y la idea de integración latinoamericana que la acompaña se han mantenido en el tiempo como una voluntad de futuro, puesto que “la unidad latinoamericana es más un proyecto que una realidad” (1971, p. 39). En efecto, a pesar de la historia compartida y el pasado común, las sociedades latinoamericanas se han desarrollado a través de caminos culturales y políticos disímiles, de tal modo que la integración surge como un intento de reunir, religar o reunificar algunas referencias compartidas del pasado (especialmente el pasado marcado por la invasión y colonización europea) a través de un tejido de futuro que señale particularidades regionales a partir de las cuales imponer la imagen de América Latina como un continente unificado que alimenta un sentido de identidad común. En este escenario, la BA aparece como un “universo cultural” (Antequera, 2004) que promueve la idea de integración latinoamericana a través de la construcción de un acervo cultural común, y que proyecta el imaginario de identidad regional a través de la “lectura del pasado remoto desde el presente más urgente” (Gómez, 2020, p. 43); función esta que, como se evidenció más arriba, es fundamental tanto en el pensamiento de Rama como en el de Zemelman.

Consideramos, entonces, que el proyecto editorial de la BA es susceptible de ser interpretado a la luz del proyecto sociopolítico de conversión de la utopía en historia, tal y como lo plantea Zemelman, ya que este implica la formación de sujetos que estén en capacidad de conquistar su libertad, en el sentido estricto de autodeterminación (cultural y política, en este caso) y constitución intencionada, reflexiva de subjetividades críticas a partir de tensiones históricas concretas que puedan superar o trascender la realidad dada (1996). Proponemos que los esfuerzos de Rama y demás intelectuales que se embarcaron en la construcción de la BA compartían un sentido de utopía en tanto buscaban alinear las necesidades urgentes de integración continental y superación de la desigualdad social que aqueja a América Latina en comparación con el Norte global, a través de un proyecto de unificación de un pasado concreto que, a partir del archivo de un corpus documental, crea (la ilusión de) una identidad continental.

En ese sentido, Rama hizo realidad la “exigencia de futuro” que, para Zemelman, es necesaria en la recuperación del racionamiento crítico, esto es, más que ser consciente de lo concreto, supone imaginar un horizonte futuro que permita comprender el lugar del sujeto y su capacidad de engendrar nuevas realidades (1996). Ese proyecto, del cual la BA sería parte, aspira a que los sujetos sociales concretos sean capaces de diseñar un proyecto de utopía que recoja siglos de historia, proyectándolo, desde distintas perspectivas, hacia un objetivo concreto: la integración cultural de un continente soñado. De esta manera, se trata de un proyecto

capaz de meterse en la historia, dialogando con su propia dinámica. Es decir, entendiendo que la historia no es un campo cerrado que en un momento determinado encierra una única dirección, sino “un campo de acciones alternativas capaces de crear realidades” (Millán, citado en Zemelman, 1996, p. 15).

Así las cosas, en la conformación de la BA encontramos un ejercicio concienzudo y sistemático de pensamiento reflexivo y crítico

acerca de las necesidades por entonces actuales del continente, que logra articular la importancia política de la integración cultural, a pesar de las diferencias regionales, para hacer posible el inicio y el mandato de un archivo que haga justicia al devenir histórico latinoamericano con miras a la expansión del espectro de lo posible. “Determinar lo que es posible en un momento que es por definición abierto constituye un desafío para el pensamiento político” (Rematozo, 2015, p. 46), por lo que la selección y edición crítica de las obras escogidas, así como la selección de intelectuales de la región para la redacción de los prólogos y establecimiento de las ediciones críticas, representan una acción concreta en el marco de un proyecto social, cultural y político que reivindica un futuro en el que la BA juegue un papel fundamental en la consolidación de un pensamiento crítico del presente, indispensable para el proceso de convertir en realidad la utopía latinoamericana que Pedro Henríquez Ureña soñó bajo el nombre de “la patria de la justicia” (1979, p. 8).

Dos prólogos a la utopía

Dado que proponen cambios, con frecuencia drásticos, las obras del género utópico suponen “una crítica al orden existente y por lo tanto constituyen una reflexión político-social” (Agostini, 1996, p. 38). Esta sencilla definición es de ayuda para comprender mejor las tesis de Zemelman acerca de la utopía, por ejemplo, cuando afirma que se trata de una “forma de ahondar en lo real que nos circunda para mostrar aquello que la trasciende” (2007, p. 154). Buena parte de la obra del pensador chileno está dedicada al problema de la determinación del sujeto por parte de la sociedad o, en otras palabras, la tensión entre sujeto y estructura, determinación y libre arbitrio. En este respecto, sus tesis acerca de la utopía son de especial originalidad y relevancia pues, dicho de manera breve, en la utopía encuentra Zemelman una “ampliación de la

subjetividad” en medio de un “contexto de valores culturales” que desemboca en un “enriquecimiento de la forma de pensar desde las matrices histórico-culturales” (2007, p. 214). El fin de esta suerte de toma de conciencia crítica es, claro está, un profundo cambio en el orden social. Aquí encontramos la importancia central del pensamiento crítico del presente en la obra de Zemelman, pues es en este sentido que, en su obra *De la historia a la política* (1989), aboga por la construcción de sujetos políticos capaces de hacer de la utopía historia. En la utopía encuentra Zemelman una articulación entre individuo y sociedad que se da gracias a una profunda modificación de la subjetividad una vez que esta asume la construcción del futuro como un mandato ético y político. Como explicamos con cierto detalle en el apartado anterior, el futuro depende de una reflexión robusta acerca de las condiciones presentes para desentrañar aquello que las trasciende, y que, por lo tanto, permite imaginar unas condiciones de vida más justas por venir.

Antes de proceder, no obstante, quisiéramos hacer explícitos los límites del análisis que presentamos en este apartado. Dado que nos ocupamos principalmente de los prólogos anteriormente mencionados, no es este un ensayo sobre los pensamientos de Rodó y Henríquez Ureña, ni sobre la muy abundante literatura secundaria acerca de ellos, ni sobre cómo estos autores piensan la utopía. Tampoco nos proponemos tasar la justeza de las interpretaciones que los prologuistas ofrecen de las obras a cada uno asignada. Nuestro interés, de manera más precisa, recae sobre la interpretación en clave de utopía que Real de Azúa y Gutiérrez Girardot ofrecen de *Ariel* y *La utopía de América* respectivamente, ya que en ella encontramos una estrategia textual y archivística que ejemplifica cómo los prólogos operan, en tanto manifestaciones de un principio de consignación, en la creación del sistema literario latinoamericano que la BA aspira a compendiar.

Un evangelio laico para el continente (Real de Azúa sobre Rodó)

Tomemos, para iniciar, el caso del prólogo escrito por Carlos Real de Azúa (1916-1977) para la obra cumbre de José Enrique Rodó. Desde un inicio, Real de Azúa quiere hacer del *Ariel* un eslabón más de un género que considera perimido: el sermón o evangelio laico, al que también llama “literatura de admonición” (XVI).² La fórmula es sugerente debido a la tensión que resulta de la yuxtaposición de sus elementos. ¿Cómo puede un evangelio ser laico? ¿De dónde viene la autoridad de esta clase de sermón? ¿Qué tipo de admonición es la que este evangelio dirige a sus oyentes? Para comenzar a responder estos interrogantes, cabe tener en cuenta que el público principal al que interpelaba Rodó era la juventud (Scavino, 2013). Pues bien, a este discurso dirigido a los jóvenes, el historiador uruguayo lo considerará un “género de oratoria sagrada” (XII). En esa medida, *Ariel* ha de considerarse como una suerte de “libro de cabecera”, exponente de una literatura religioso-laica cuya utilidad es la de servir al lector “en busca de orientación para sus perplejidades o de fortaleza para sus desmayos” (XIII). A su vez, el escritor dedicado a este género ha de ser concebido como un heredero de “las autoridades espirituales tradicionales en su función de guía, orientador de la sociedad y oteador de caminos inéditos” (XI).

Para fundamentar esta línea de interpretación, Real de Azúa cita la dedicatoria que Rodó le hizo llegar al escritor y político venezolano César Zumeta (1863-1955), junto a un ejemplar de la que ya entonces consideraba su obra cumbre. Por considerarla indispensable para nuestra propia lectura, la reproducimos en su totalidad:

Teniendo yo la pasión, el culto de la confraternidad intelectual entre los hombres de América, le envío un ejemplar de un libro mío que acaba de salir de la imprenta. Es, como Ud. verá, algo parecido

² Para facilitar la lectura, se entiende que todas las citas en números romanos en este apartado se refieren a los prólogos que Real de Azúa y Gutiérrez Girardot escribieron para las ediciones de *Ariel*. *Motivos de Proteo* y *La utopía de América* en la BA, publicadas en 1976 y 1979 respectivamente.

a un manifiesto dirigido a la juventud de nuestra América sobre ideas morales y sociológicas. Me refiero en la última parte a la influencia norteamericana. Yo quisiera que este trabajo mío fuera el punto inicial de una propaganda que cundiera entre los intelectuales de América. Defiendo ahí todo lo que debe sernos querido como latino-americanos y como intelectuales (XXI).

Siguiendo la línea interpretativa que hemos propuesto en este ensayo, podemos sostener que Rodó deseaba hacer de *Ariel* el comienzo y el mandato de un futuro y una tradición para la intelectualidad latinoamericana. El tono grave, ceremonioso de estas palabras le sirve a Real de Azúa, a su vez, para sostener que “optimismo y juvenilismo confluyen así, casi necesariamente, hacia un tono de apelación que no es exagerado calificar de mesiánico” (XII). Así pues, la utopía adquiere un cariz mesiánico muy particular, el cual no es compartido necesariamente por todos los utopismos (como veremos en el caso de Henríquez Ureña).

De acuerdo con Real de Azúa, este llamado fervoroso de Rodó a los intelectuales del continente es una de las causas que llevaron a que *Ariel* se convirtiera en “uno de los primeros, auténticos éxitos de una literatura latinoamericana que comenzaba a cobrar conciencia de su unidad” (XX). Por esta razón, cerca de la mitad del prólogo está destinada a caracterizar el género que, en opinión de Rodó, deberían practicar aquellos “predicadores laicos” que asumieran la misión de incitar “a la acción latinoamericana conjunta” (XXI). Esta descomunal tarea, pues no se trataba de nada distinto de parir un nuevo continente, requería de un reservorio de energía que solo los espíritus jóvenes podían aportar. Por ende,

habría de ser entonces la “juventud”, esto es, la irrupción indiscriminada, genérica, de nuevas ondas de la vida humana en el escenario, la que tomara sobre sus hombros la palingenesia de todo lo existente, el advenimiento, inmemorialmente anhelado, de todo lo mejor (XII).

Esta irrupción mesiánica, que asalta de manera insospechada el presente para abrir caminos inéditos, demanda una retórica que esté a su altura. De ahí las principales características del evangelio laico: la nota de gravedad, el sentido de la trascendencia de la oportunidad, el fervor en lo afirmado y la esperanza en los frutos de la palabra (XI). Y no solo de la palabra, puesto que Real de Azúa recalcará la esperanza que Rodó depositaba en “una fe suprema en la fuerza de alumbramiento de *la imagen que nos enamora*” (XIV, énfasis en el original); dispositivo retórico que el prologuista estima inherente a la “prosa-artista” de *Ariel*.

Ahora bien, la disrupción radical por la que abogaba la literatura-religiosa de la que, según Real de Azúa, *Ariel* sería un ejemplo eximio se ve atemperada, de una manera que pasa desapercibida para Rodó, por una visión no poco conservadora del orden social. Esta dimensión contradictoria del llamado utópico de *Ariel* la describe Real de Azúa con estas palabras en su prólogo:

Pese a la creencia en la necesidad de tal despliegue de encantos, suponían habitualmente estos textos la existencia de una sólida relación de prestigio e influencia (aun de “magisterio”) entre quienes a aquel despliegue recurrían y aquellos a los que amonestaban, advertían o estimulaban (XIV).

Dicho de otro modo, la irrupción mesiánica que la juventud estaba llamada a traer al presente en forma de acción latinoamericana conjunta solo podría ser posible gracias a una cierta continuidad con la tradición de la cual aspiraba a separarse. No de otra manera podría el mensaje arielista ser transmitido ni ser escuchado. El supuesto del que parte Rodó se podría resumir así:

Había, en suma, un sistema cultural relativamente homogéneo; existía, pese a todas las fisuras generacionales, una sustancial continuidad, una secuencia que, por amenazada que pareciera, se suponía restaurable mediante acciones de sinceramiento y clarificación entre la generación reinante y la generación emergente (XIV).

La ruptura solo será posible si hay una honda apreciación del legado de los que nos precedieron. Solo así, en esta forma del mesianismo, “el que vendrá” puede transformarse en “los que vendrán” (XIII). El evangelio se laiciza; los jóvenes, los intelectuales, se convierten en los principales bastiones y portadores del mensaje mesiánico, el cual siempre podrán consultar en momentos de duda en el libro de cabecera que es en realidad *Ariel*.

Llegados a este punto, Real de Azúa abandona el registro historiográfico para dar paso al escepticismo que le inspiran algunos aspectos de la utopía arielista. Trae entre ojos, primeramente, la concepción que Rodó tenía de los jóvenes, de “los que vendrán”. Podemos citar estas frases a modo de ejemplo:

Era la juventud con “ideales” y con “sueños” (dos términos conmutables a todos los efectos). Hoy sabemos con cierta precisión que era la promoción juvenil y cultivada de las capas altas y medias de aquel tiempo, todavía no, por tal causa, expuesta a las contradicciones y compromisos implícitos en la brega del diario vivir (XXV).

Unas páginas más adelante, el prólogo insiste sobre esta cuestión:

el “arielista” o “pensador” –como también con sorna se le llamamantendría con su distante prototipo los fuertes rasgos comunes de la postura elitista, el desprecio y la ajenidad al mundo de la ciencia, la técnica, la especialización y el desarrollo material (XXIX).

Aunque no contamos con espacio suficiente para desarrollar esta línea argumentativa, cabe señalar que la literatura secundaria tiende a hacer énfasis en el aspecto más disruptivo de *Ariel*, en desmedro de sus facetas más tradicionalistas. A manera de ilustración, este pasaje:

Allí donde los místicos decían “divinidad”, el ensayista uruguayo prefiere decir “futuro”. Y no un futuro cualquiera, sino ése que no se confundía con un desarrollo previsible de la situación presente. Mientras lo que viniese fuera alguna variante del *statu quo*, no resultaba legítimo hablar de porvenir. Este sólo sobreviene cuando el

presente pasa, cuando nuestra situación actual se vuelve historia como consecuencia de su llegada (Scavino, 2013, p. 3).

Sin duda, se trata esta de una lectura legítima. Es innegable que en el libro que lo haría famoso Rodó da rienda suelta a un optimismo desbordado, que en ocasiones puede pecar de ingenuidad. Si deseamos destacar los aspectos más críticos del prólogo de Real de Azúa, no es para desvirtuar la interpretación de investigadores como Scavino (2013) o García (2015), sino para mostrar cómo el prólogo consigna a *Ariel* en el archivo de la BA, a pesar de que la utopía que promueve se apoya en una comprensión problemática de América Latina, debido en buena medida a un cierto elitismo, propio de un autor urbano por excelencia.

Real de Azúa ampliará esta discusión en otros textos, en los que afirma, por ejemplo, que el “optimismo intrépido” de Rodó se explica por su “fe en el porvenir, su creencia en las posibilidades de acción de la juventud”. No obstante, este optimismo también delata una “peculiar lejanía del objeto”, ya que en *Ariel* América “está vista, en ciertos momentos, como desde fuera”, esto es, “su construcción, su formalización, se acomete desde fuera”; en suma, se trata de un libro escrito “por unas manos que no estaban hundidas todavía en ‘el barro de América’” (Real de Azúa, 2001, p. 40). No obstante, estas limitaciones no hacen mella en la importancia de Rodó y su *Ariel* para la construcción de una historia latinoamericana común, ya que nos encontramos ante una decisión: la de “alcanzar unos pueblos sometidos a los mismos infortunios y a los mismos desafíos, la autenticidad de una cultura diferenciada, la amplitud de un ámbito único, el peso de poder material que haga posible su presencia protagónica en el mundo” (Real de Azúa, 1975, p. 153).

Quizás estas contradicciones sean inevitables para una tarea de las dimensiones de ofrecer un evangelio laico para un continente joven. Al prologar al *Ariel* sin hacer caso omiso de la problemática noción de lo latinoamericano que yace en el corazón mismo de su argumento, Real de Azúa devela en qué medida esto también

puede afirmarse acerca del proyecto que encarna la BA. En otras palabras, y como también mostraremos en referencia al caso de Gutiérrez Girardot y su prólogo a *La utopía de América*, la BA no obedece a un principio de consignación según el cual habría una concepción de América Latina compartida por todas las obras que la integran, sino que lo que se consigna es América Latina como proyecto, como utopía, como continente imaginado. En esa medida, es comprensible que Real de Azúa, a pesar de sus críticas a *Ariel* y el arielismo, justificadas o no, no dude en reconocer que Rodó “podía ser valorado –y ello, en realidad, nunca dejó de serlo– como un arquetipo de devoción americana, de responsabilidad militante, de seriedad y generosidad intelectual, de ejemplar ecuanimidad estimativa” (XXXI). Así las cosas, tal vez no haya mejor exponente de evangelista laico que el mismo Rodó, ni mejor ejemplo de literatura religioso-laica que su *Ariel*. El prólogo de Real de Azúa nos permite seguir escuchando la admonición de un libro de cabecera que no cesa de clamar por una expansión del espectro de lo posible, en virtud de la cual sea posible imaginar y abrir el presente a un mesianismo que nos encamine hacia una acción latinoamericana conjunta.

América como lugar de la utopía (Gutiérrez Girardot sobre Henríquez Ureña)

Pasemos ahora a examinar el prólogo que el filósofo colombiano Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005) escribió para la edición de la BA de *La utopía de América*, una compilación de textos de diversa índole publicados por Pedro Henríquez Ureña (1884-1946) a lo largo de su larga y fructífera vida. Esto nos permitirá establecer algunos paralelos y disimilitudes frente a la consignación de *Ariel* en la BA llevada a cabo por parte de Real de Azúa. Con esto buscamos mostrar que la utopía puede ser imaginada siguiendo distintas lógicas, lo que tiene como resultado una igual variedad de mesianismos. Desde el inicio del prólogo en cuestión, hallamos

un marcado contraste temperamental entre las figuras de Rodó y Henríquez Ureña. Si el primero se nos presenta como un optimista incorregible, cuyo carisma ha contagiado a varias generaciones de entusiastas arielistas, el segundo aparece como una personalidad mucho más sosegada, reservada. Según Gutiérrez Girardot, en ninguna de las semblanzas que para ese entonces (1976) se habían escrito sobre Pedro Henríquez Ureña por escritores como Alfonso Reyes, Jorge Luis Borges, Ezequiel Martínez Estrada y Enrique Anderson Imbert,

se distinguían los rasgos que habitualmente adornan a las imágenes de los próceres de las letras latinoamericanas. Carecía de pose y de *pathos*. Irradiaba, en cambio, una sobria pasión y un magisterio humano tan grandes, que alcanzan a llegar hasta el lector de hoy entre las líneas de los retratos. No lo rodeaba el aura de alguna leyenda que da fama [...]. Sin proponérselo, es decir, con elegancia, Pedro Henríquez Ureña encarnó la figura del antihéroe literario en la República opulentamente patética de las letras latinoamericanas de su tiempo. Este antiheroísmo lo ha retribuido la perezosa posteridad latinoamericana con un apurado, pero pertinaz olvido venerable (IX).

El carácter parco y retraído del autor conlleva la exigencia de un tipo de lector y de un modo de lectura que sean congeniales con este; se plantea así una invitación “dirigida a los lectores latinoamericanos, para que fueran lectores idealmente latinoamericanos” (XI). No se trata de una invitación entre otras; lo que está en juego es la posibilidad misma de la utopía, lo cual, como veremos, para Henríquez Ureña no es nada distinto del futuro de América. Sobre este asunto, el prólogo es incisivo. Dedicó varias páginas a caracterizar al “público culto latinoamericano”, atrapado entre dos extremos que le impiden la “toma de conciencia de lo que significa América en la historia, de sus posibilidades y de sus metas” (XXXI).

¿Cuáles son estos extremos que Gutiérrez Girardot se empeña en denunciar? Por un lado, tenemos una actitud del público lector ante su propia literatura, que la “consideraba como algo propio y hasta valioso, pero no parecía suficientemente convencido de su valor y menos aún del valor de su tradición”, por lo que “daba por sentado tácitamente que cualquier autor extranjero era mejor que cualquier latinoamericano” (XI). Por el otro lado, encontramos un cierto nacionalismo hispano-criollo, en ocasiones acompañado de algún tipo de indigenismo que se opone a este “cosmopolitismo”, pero que, en última instancia, comparte “la misma actitud ambigua, es decir, la convicción a medias del valor de la literatura latinoamericana” (XI). Ante tal panorama, lo que Gutiérrez Girardot considera que logra la obra de Henríquez Ureña no es la simple revaloración de la tradición latinoamericana, sino una redefinición profunda de lo que es una literatura. Cabe recalcar que “la noción de literatura es una invención colectiva de sus lectores. Ella se va reconstruyendo, lo mismo que la noción de cultura: es una noción en disputa atravesada por los conflictos de la sociedad y la lengua” (Mondragón, 2019, p. 35). En el caso de Henríquez Ureña, tal reconstrucción tiene como meta que las nociones de literatura y utopía se fundan bajo el abrazo de América.

De manera más concreta, Henríquez Ureña busca “reconfigurar el presente y el futuro con base en el modelo ofrecido por un pasado reconstruido e incontestado” (Valdez, 2011, p. 2). En este respecto encontramos otra divergencia frente a la utopía arielista. Mientras que Rodó es ambivalente frente al valor de la tradición, con la cual habría que romper, pero sin la cual no sería posible la transmisión del evangelio laico de la utopía, Henríquez Ureña se lanza sin ambages a un proyecto de clara revaloración de un pasado indispensable para la realización de la utopía. El efecto de esta vuelta hacia el ayer es un mesianismo más mesurado y, no obstante, más complejo que el que promulga Rodó. En su retorno a los tiempos pasados, el pensador dominicano se verá obligado a remontarse más allá de las fronteras espaciales y temporales

continentales, para descubrir que “[l]a utopía es una histórica esencia del mundo de Occidente, es el motor y el sostén de su historia, y, finalmente, una propiedad del hombre que descubrió en él el pueblo que inventó la discusión y la crítica”. En breve, “la utopía no es vano juego de imaginaciones pueriles: es una de las magnas creaciones intelectuales del Mediterráneo, nuestro gran antecesor” (XXIV). Este parentesco místico e histórico con los que llamó “abuelos espirituales del Mediterráneo” será el factor determinante que actuará como inicio y mandato de la utopía imaginada por Henríquez Ureña, y posteriormente de su consignación en la BA a manos de Gutiérrez Girardot.

El helenismo que proclama Henríquez Ureña (y que Gutiérrez Girardot comparte y admira en razón de su formación filosófica) tendrá un efecto innegable en su pensamiento utópico, ya que en su ejercicio crítico “no consideró la historia literaria como índice de la madurez de un proceso puramente político, la Nación, sino como impulso de la realización de un anhelo social, la Utopía, es decir, la ‘patria de la justicia’”. La principal consecuencia de esta manera de ejercer la crítica y la historia literaria será que la utopía se vea privada “del carácter de ilusión y quimera”, para transformarse en “una categoría antropológica e histórica”. En otros términos, “la utopía es un modelo histórico concreto del pasado, alimentado por la sustancia dinámica del ser humano racional y crítico, y que permanente se trasciende” (XXIV). Es decir, la utopía es posible porque ya la historia así lo ha demostrado. La utopía que nos empuja hacia el futuro proviene de un pasado profundo, ancestral, casi mítico. De ahí que Gutiérrez Girardot no dude a la hora de afirmar que “en Henríquez Ureña, la totalidad es un supuesto y a la vez una meta, pero no es un supuesto teórico, sino un supuesto histórico: el Mediterráneo, ‘nuestro gran antecesor’” (XXVI). En breve: América puede convertirse en el lugar de la utopía porque Grecia ya lo fue.

La colección de ensayos que integran *La utopía de América*, tal y como la interpreta Gutiérrez Girardot, desemboca en la hipótesis

de que la utopía no es únicamente una determinación histórica y antropológica del ser humano, esto es, no es una utopía general que podría hacerse efectiva en cualquier pueblo, independientemente de su historia particular. Por el contrario, para el ensayista dominicano la utopía es “una meta de América, ‘nuestra utopía’ y esto en un doble sentido: porque su realización es nuestra realización humana e histórica, y porque América misma es, históricamente, Utopía”. Si Rodó intercedía a favor del evangelista laico que habría de guiar a la juventud hacia un futuro mejor, Henríquez Ureña, por su parte, abogará por el nacimiento del “hombre universal americano”. En este nacimiento España hará las veces de partera, pues “América fue descubierta como esperanza de un mundo mejor” (XXV). Para el lector contemporáneo, esto puede resultar problemático, comenzando por el simple hecho de que la figura de Colón y la idea de “descubrimiento” han sido objeto de críticas de gran calado desde los estudios decoloniales y la nueva historia (Greenblatt, 2008; Trouillot, 2017). La literatura secundaria que se ha publicado recientemente acerca de Henríquez Ureña reconoce los efectos de este hispanismo en su pensamiento, como, por ejemplo, su insistencia en que la historia de la República Dominicana inicia con el arribo de los españoles, en buena medida debido a que allí tuvieron lugar los primeros asentamientos europeos, así como la fundación de la primera población, la primera catedral, el primer convento o la primera universidad. En esto consiste el modelo ofrecido por un pasado reconstruido e incontestado al que se refiere el historiador Juan Valdez (2011), quien remarca que, para Henríquez Ureña, “la historia dominicana inicia con la ausencia de elementos indígenas y con la presencia espléndida de España” (p. 2).

No obstante, esto no es lo que Gutiérrez Girardot archiva y consigna. El lugar de España, de los pueblos originarios y de las comunidades en la historiografía del dominicano es dejado de lado, ya que es el modelo griego al que le da relevancia. Esto es así porque el escritor colombiano sostiene que es en virtud de dicho modelo

que el hombre universal americano podrá estar “abierto a todos los vientos del espíritu”, al mismo tiempo que sigue siendo “de su tierra”. En cierto sentido, la pregunta por el pasado precolombino y las culturas autóctonas no se le puede plantear a Henríquez Ureña, porque estaba convencido de que “en nuestra utopía se producirá la armonía de lo universal y lo propio, y se afirmará nuestra unidad histórica dentro de las ‘multánimas voces de los pueblos’” (XXV). La toma de conciencia de la riqueza de la tradición continental garantizaría la inclusión de todos los actores que han hecho parte de la historia de América Latina. Esta será la misión del hombre universal americano. Podemos en este punto establecer otro paralelo con el elitismo de Rodó, puesto que la utopía de Henríquez Ureña también depende de un grupo selecto de intelectuales, si bien no del mismo carácter mesiánico, disruptivo de la juventud aburguesada. Se trata, más bien, de personalidades menos vistas, consagradas a la labor en ocasiones gris de la crítica metódica y la formación de las nuevas generaciones. En palabras de Gutiérrez Girardot,

la Utopía comienza ya cuando, llegada la madurez de los tiempos “para la acción decisiva”, surjan de entre los muchos, innumerables hombres modestos, los espíritus directores. Pero ellos no surgirán espontáneamente y no serán posibles sin la difusión de un ethos social e intelectual, sin la educación en el sentido más amplio del término, sin rectitud de la inteligencia y sin claridad moral (XXXVI).

Esta breve lectura de algunas de las estrategias argumentativas y archivísticas que Gutiérrez Girardot despliega en su prólogo a *La utopía de América* muestra hasta qué punto el mesianismo de Henríquez Ureña difiere de aquel que Real de Azúa encontró en *Ariel*. Ya no se trata de la irrupción insospechada e imprevisible de la fuerza de la juventud que rompería los vínculos fatigosos con la tradición y aboliría la intromisión del positivismo de cuño norteamericano en las naciones latinoamericanas. Por el contrario,

la utopía de Henríquez Ureña no se cumplirá “sin esfuerzo y sacrificio”. Depende del trabajo fatigoso, constante de los hombres modestos que puedan encaminarnos hacia “la unidad de la magna patria” (XXXVI).

El cierre del prólogo es inesperado. Durante más de treinta páginas Gutiérrez Girardot ha insistido en la importancia del trabajo intelectual que requiere la revaloración de la tradición para estar a la altura de nuestros ancestros helénicos, y así poder dar paso a “la patria de la justicia”. Pues bien, el último párrafo nos sorprende al afirmar que “hace ya mucho tiempo que los tiempos están maduros para la acción decisiva; ha habido siempre espíritus directores”. De manera que nos recuerda el llamado de Zemelman a ahondar en la realidad que nos circunda para mostrar aquello que la trasciende. Gutiérrez Girardot culmina el prólogo señalando que

la pertinacia que detiene el momento de la plenitud de nuestra América, hace más urgente y más vital la necesidad de seguir la invitación que Pedro Henríquez Ureña hizo con el ejemplo y con sus escritos a sus alumnos americanos: “Entre tanto, hay que trabajar con fe, con esperanza todos los días. Amigos míos: a trabajar” (XXXVII).

En cierto sentido, la utopía ya es posible, no solo porque el ejemplo griego así lo demuestra y la llegada de los europeos a América lo refrenda, sino porque los espíritus directores ya han llevado a cabo un trabajo de tal envergadura que nos permite sopesar, de manera crítica y justa, “la obra, exigua todavía, que representa nuestra contribución espiritual al acervo de la civilización en el mundo” (XXXI). Sobre esto volverá Gutiérrez Girardot en otros textos dedicados al utopista dominicano y su posición se mantendrá básicamente invariable: su importancia para la utopía latinoamericana reside en que desmiente “las falsas barreras que dividen a la humanidad en hombres racialmente incapaces del pensamiento y en hombres étnicamente privilegiados con este don”, lo que le permitirá enfatizar la importancia de partir de “la conciencia y de la

confianza en sí” para alcanzar “la plena realización de esa ‘humanidad’ en una ‘patria de la justicia’, en la Utopía” (2014, p. 238). La consignación de este notable proyecto utópico en el canon de la BA sería un ejemplo más de la labor ingente de esos hombres modestos (de los que Gutiérrez Girardot sería un ejemplo paradigmático) que no desfallecen en la misión de imaginar un futuro común para nuestro continente. “Los que vendrán” que esperaba Rodó ya están entre nosotros.

Conclusión

Al titular este ensayo “‘Hacer de la utopía, historia’: la Biblioteca Ayacucho y el pensamiento crítico del presente”, partimos del convencimiento de que el legado de la BA está a la espera de un acercamiento renovado y crítico al cuerpo de textos que la conforma, ya que, como creemos haber mostrado, allí podemos encontrar claves de interpretación, no solo del proyecto editorial de la BA en sí mismo, sino del presente incierto que enfrenta América Latina, tanto desde el punto de vista económico, debido a los ubicuos pronósticos de recesión y la creciente desigualdad, como desde el político, con el ascenso de nuevas dirigencias de derecha en varios países, las cuales dicen propender a la reducción del aparato estatal y la desregulación del mercado en nombre de la libre empresa, al mismo tiempo que profesan una profunda desconfianza frente a los derechos humanos y la inclusión de grupos históricamente desfavorecidos.

Ante tal panorama, bien valdría la pena preguntarse si es hora de renovar la imaginación de una memoria y un futuro común latinoamericano, y así sopesar la vigencia de la misión que la BA se impuso, esto es, “mantener vivo el legado cultural de nuestro continente, como conjunto apto para la transformación social, política y cultural de nuestros países y de la región”. Este inicio y este mandato, fechados a inicios de la década del setenta, dan cuenta de

un intento por constituir y renovar la identidad latinoamericana en el marco de un ideal de integración y autonomía cultural, que emerge en medio de las disputas sociopolíticas en contra del imperialismo estadounidense y las dictaduras de la época. Si bien el funcionamiento de la BA se ha visto transformado desde el ascenso del chavismo al poder (Avendaño y Morales, 2008; Pérez, 2013), creemos que sigue siendo posible ver en la BA una plataforma de resistencia cultural, que propende a la valoración de lo “propia-mente latinoamericano”, al tiempo que archiva, consigna y divulga voces varias que, una y otra vez, vuelven del pasado a demandar un pensamiento crítico del presente que permita que la utopía se haga historia. En este sentido, la BA constituye un archivo que consigna tanto las aspiraciones como los desafíos de las sociedades latinoamericanas de ayer y hoy, sirviendo como repositorio a partir del cual se pueda hacer del pasado un marco para imaginar un futuro más justo (Derrida, 1997). Ahora, en un momento en que la democracia y los derechos humanos corren serios peligros, la BA adquiere una relevancia aún mayor como ejemplo de creatividad, de constitución renovada de identidad y de pensamiento crítico regional. La pregunta que nos queda al final de estas páginas es, por ende, ¿cómo podemos hacer uso político, ético y epistemológico del canon construido por la BA, al tiempo que recuperamos el legado de este proyecto para pensar críticamente acerca de un presente que constantemente demanda de nosotros nuevas formas de acción?

Para poder dar respuesta a este interrogante, consideramos fundamental rescatar los esfuerzos por crear y mantener este proyecto editorial, próximo a cumplir cincuenta años de funcionamiento, como una forma de repasar nuevamente las necesidades del presente y preguntarnos, en el contexto actual, si podríamos recuperar algo de la utopía e imaginario de identidad que proponía la BA desde sus inicios, para reconsiderar la importancia de la unidad regional y del reconocimiento de la diversidad cultural que caracteriza al continente, en el marco de los embates

homogeneizadores de la globalización y del acelerado intercambio cultural que crea nuevas formas de tradición. Por eso, creemos que la BA es mucho más que una colección de libros; es un testimonio vivo de la riqueza y la diversidad del patrimonio cultural latinoamericano, razón por la cual preservar y promover este acervo de riqueza cultural es una forma no solo de contribuir a fortalecer la identidad regional, sino también de enriquecer el diálogo intercultural y fomentar la solidaridad entre los pueblos de América Latina.

Para concluir, con este ejercicio de interpretación crítico-historiográfica a propósito de la BA queremos invitar a reflexionar, como propone Zemelman, acerca de cuáles son las necesidades más apremiantes de América Latina y cuál es nuestra posición como sujetos creadores de realidad: ¿qué podemos hacer ahora y cómo podemos imaginar un futuro posible? ¿Qué podemos aprender de las utopías imaginadas por Rodó, Henríquez Ureña, Real de Azúa y Gutiérrez Girardot para estar a la altura de las exigencias que nos impone la actualidad latinoamericana? ¿Es posible hacer de estos pensadores y de la BA insumos sobre los cuales renovar la reflexión y la acción política? Creemos que esto es posible y necesario; esperamos haber mostrado en qué sentido allí podemos hallar algo de la energía utópica necesaria para la construcción de nuestro destino colectivo, en medio de la actual crisis económica y democrática. En ello consiste el pensamiento crítico del presente. El investigador social ha de asumir el papel de estrategia que “a través del comentario, la transmisión y el cuidado interviene en las luchas culturales de su tiempo” (Mondragón, 2019, p. 37). Quizás así podamos abrir el espectro de lo posible para que, finalmente, se vea como un continente aquello que, a ojos de Ángel Rama, no era sino una constelación en el instante en que emerge sobre el cosmos con todos sus fuegos.

Bibliografía

Agostini, Claudia (1996). La utopía en el Nuevo Mundo. En Oscar Agüero y Horacio Cerutti (Comps.), *Utopía y nuestra América* (pp. 31-55). Quito: Ediciones Abya-Yala.

Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Antequera, José (2004). Ángel Rama y la Biblioteca Ayacucho: aporte fundamental a la autonomía y la integración cultural latinoamericana. *Voz y escritura*, 14, 83-91.

Avendaño, Suhail y Morales, Joel (2008). Biblioteca Ayacucho y Telesur, como proyectos de integración cultural del estado venezolano hacia América Latina. Caso: Brasil. *Boletín Antropológico*, 26(74), 287-311.

Coronil, Fernando (2019). The future in question: history and utopia in Latin America. En Julie Surski et al. (Comps.), *The Fernando Coronil reader: the struggle for life is the matter* (pp. 128-162). New York: Duke University.

Croce, Marcela (2020). Biblioteca Ayacucho: un sueño de religación continental. *Linguagem e Ensino*, 23(1), 7-31.

Demenech, Pedro (2019). Em 1974: os princípios da Biblioteca Ayacucho. *Remate de males*, 39(2), 1027-1043.

Derrida, Jacques (1997). *Mal de archivo: una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.

Diniz, Davidson (2020). La figuración brasileña en la Biblioteca Ayacucho. *Linguagem e Ensino*, 23(1), 68-77.

Espósito, Fabio (2022). Biblioteca Ayacucho: la Enciclopedia latinoamericana de Ángel Rama. *Orbis Tertius*, 27(35), 1-16.

Farge, Arlette (1991). *La atracción del archivo*. Valencia: Alfons el Magnànim.

Foucault, Michel (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.

García, Gonzalo (2015). Utopía y sentido histórico en América Latina: el caso de Ariel y la filosofía de la liberación. *Pléyade*, (15), 69-91.

Gómez, Facundo (2019). Ángel Rama en la Biblioteca Ayacucho y viceversa: desafíos y lecciones de una editorial latinoamericanista. *A Contracorriente*, 17(1), 14-41.

Gómez, Facundo (2020). La Biblioteca Ayacucho según Ángel Rama: debates, definiciones y balances. *Linguagem & Ensino*, 23(1), 32-46.

Gómez, Facundo (2022). Presentación: Ángel Rama, un intelectual latinoamericanista. En Ángel Rama, *América Latina: un pueblo en marcha* (pp. 11-56). Santiago de Chile: Tucán.

Gordon-Burroughs, Jessica (2014). Monuments and ephemera: The Biblioteca Ayacucho. *A Contracorriente*, 11(3), 90-118.

Greenblatt, Stephen (2008). *Maravillosas posesiones: el asombro ante el Nuevo Mundo*. Barcelona: Marbot.

Gutiérrez Girardot, Rafael (2014). *Ensayos sobre Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña*. México D. F.: El Colegio de México.

Henríquez Ureña, Pedro (1979). *La utopía de América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Jelin, Elizabeth (2012). *Los trabajos de la memoria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

Leal, Thayse (2021). South-south exchanges: Biblioteca Ayacucho and the construction of a transnational literature. *Journal of world literature*, 6(2), 245-265.

Mondragón, Rafael (2019). *Un arte radical de la lectura: constelaciones de la filología latinoamericana*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Pacheco, Carlos (17 de abril de 2012). El proyecto latinoamericanista de Ángel Rama y la Biblioteca Ayacucho. *Literatura javeriana*. <https://literaturajaveriana-blog.tumblr.com/post/29635198393/el-proyecto-latinoamericanista-de-%C3%A1ngel-rama-y-la>

Pérez, Yorgy (2013). La Fundación Biblioteca Ayacucho en el marco de las políticas culturales de la Revolución Bolivariana y el Socialismo del Siglo XXI (1999-2008). *Voz y escritura*, (21), 81-105.

Rama, Amparo (2020). Ángel Rama en las cartas de la Biblioteca Ayacucho. *Linguagem e Ensino*, 23(1), 48-67.

Rama, Ángel (26 de diciembre de 1960). La construcción de una literatura. *Marcha*, 1040.

Rama, Ángel (1971). Creación de un sistema de integración cultural en la América Latina: diez tesis sobre integración cultural de América Latina a nivel universitario. *Universidades*, (45), 28-61.

Rama, Ángel (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.

Rama, Ángel (2004). La Biblioteca Ayacucho como instrumento de integración cultural latinoamericana. En *Biblioteca Ayacucho, 30 años de Biblioteca Ayacucho*. Caracas.

Rama, Ángel (2007). *Diario 1974-1983*. Montevideo: Trilce.

Real de Azúa, Carlos (1975). *Historia visible e historia esotérica: personajes y claves del debate latinoamericano*. Montevideo: Arca.

Real de Azúa, Carlos (2001). *Medio siglo de Ariel: su significación y trascendencia literario-filosófica*. Montevideo: Academia Nacional de Letras.

Rematozo, Martín (2015). La epistemología crítica de Hugo Zemelman: política y metodología (o una metodología política). *Estudios políticos*, (36), 35-61.

Ribeiro, Haydée (2009). O Brasil na “Biblioteca Ayacucho”: vertente literária e cultural. *Revista de literatura brasileira*, 18(2), 85-103.

Rodó, José Enrique (1976). *Ariel. Motivos de Proteo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Scavino, Dardo (2013). El mesías de Rodó. *Revista de crítica latinoamericana*, (77), 219-238.

Silverblatt, Irene (2004). *Modern inquisitions: Peru and the colonial origins of the civilized world*. New York: Duke University Press.

Stoler, Ann (2010). *Along the archival grain: epistemic anxieties and colonial common sense*. Princeton: Princeton University Press.

Trouillot, Michel-Rolph (2017). *Silenciando el pasado: el poder y la producción de la Historia*. Granada: Comares.

Valdez, Juan (2011). *Tracing Dominican identity: the writings of Pedro Henríquez Ureña*. New York: Palgrave.

Veyne, Paul (1984). *Cómo se escribe la historia: Foucault revoluciona la historia*. Madrid: Alianza.

White, Luise (2000). *Speaking with vampires: rumor and history in colonial Africa*. California: University of California Press Books.

Zemelman, Hugo (1989). *De la historia a la política: la experiencia de América Latina*. México D. F.: Siglo XXI.

Zemelman, Hugo (1996). *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*. México D.F.: El Colegio de México.

Zemelman, Hugo (2007). *El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana*. México: Ánthropos.

Zuluaga, Diego (2018). La utopía de América de Pedro Henríquez Ureña y la escritura de un prólogo polémico para la edición de la Biblioteca Ayacucho (1979): Ángel Rama y Rafael Gutiérrez Girardot. En Aimer Granados y Sebastián Rivera (Comps.), *Prácticas editoriales y cultura impresa entre los intelectuales latinoamericanos en el siglo XX* (pp. 185-203). México: El Colegio Mexiquense.

Sobre los autores y autoras

Juan Agüero. Licenciado y doctor en Administración, magíster y doctor en Trabajo Social. Es director de la Maestría en Políticas Sociales en la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina; director de la revista científica *Arandu* y codirector del G-TEP Grupo de Teoría Social, Estudios Descoloniales y Pensamiento Crítico. Sus principales líneas de investigación: desigualdades sociales, la dominación cultural, el Estado y las políticas públicas, las violencias sociales, el poder, el orden social, la gubernamentalidad financiera, el trabajo social emancipador, la construcción de poder popular y el pensamiento crítico indoafroamericano. Entre sus últimos trabajos publicados se destacan: a) *The Intersectionality Body-Territory-Daily Life in Mayan-Xinka Community Feminism. Its Importance for Social Work* (2024); b) “Pensamiento crítico indoafroamericano: trayectorias, rasgos identitarios e implicancias en la investigación en Trabajo Social” (2023); c) “Crítica de los Estados-nación y reinención de Estados-otros desde una perspectiva descolonial: Reflexiones desde el Trabajo Social” (2023); d) “Las disputas de sentido en torno al cuerpo en los debates feministas: una aproximación a la cuestión” (2022).

Diego Cagüenas. Antropólogo y filósofo (Universidad de los Andes, Colombia). MA en filosofía y análisis cultural (Universidad de Ámsterdam). PhD en Antropología y Estudios Históricos (The New School for Social Research). Profesor asistente del Departamento de Artes y Cultura de la Universidad de Ámsterdam. Su trabajo ha girado alrededor de los estudios de memoria histórica sobre el conflicto armado en Colombia y la construcción de paz, específicamente en relación con cantos funerarios, prácticas de perdón y reconciliación, y los efectos oníricos de la guerra. Igualmente, ha hecho investigación en el campo de la ecología política en referencia a los derechos de los ríos y otros no humanos, las políticas de la polución y las posibilidades de escribir una historia ecológica que cuestione los supuestos del Antropoceno. Su más reciente proyecto de investigación sobre la Biblioteca Ayacucho, que recibió una beca de investigación del Instituto Iberoamericano de Berlín, se deriva de su interés por la historia intelectual, las políticas epistemológicas de creación de archivos y el análisis etnográfico de corpus documentales. Su última publicación es “Giving a Place to the Dead and Reassembling the Present. Interview by María del Rosario Acosta López” (2023). d.caguenasrozo@uva.nl

Elena Castañeda Jiménez. Doctora en Antropología (2005). Docente investigadora del Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina (IPECAL) desde 2006. Subcoordinadora de Posgrado Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca (UACO) desde su fundación hasta 2023. Se ha desempeñado como profesora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México, en el Programa Investigación Formativa (PIF) Antropología y Salud, y de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO). Sus trabajos de investigación, consultoría y formación hacen énfasis en aspectos referidos a salud, comunalidad, saberes indígenas, epistemes otras y derechos humanos.

Entre otras publicaciones recientes, destacan: “Pensar teórico y pueblos originarios. Aproximaciones reflexivas en torno a la episteme Ayuujk” (2023); como editora, *El método como lógica de razonamiento. Una mirada crítica: Hugo Zemelman Merino* (en proceso); “Diagnóstico y propuesta formativa para prestadores de servicios de salud con enfoque de derechos humanos, género e interculturalidad, Región del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca” (2018).

Andrés Felipe Castaño Aristizábal. Profesor de la Universidad de Caldas. Sociólogo. Magíster en Educación y Desarrollo Humano. Candidato a doctor en Didáctica y Conciencia Histórica del Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina (IPECAL). Coordinador de círculos de reflexión del IPECAL. Integrante del Grupo de Trabajo de CLACSO “Educación popular y pedagogías críticas”.

Andrea Castillo Bustamante. Doctora en Conocimiento y Cultura en América Latina. Actualmente, investigadora y trabajadora de la cultura del Instituto de Pensamiento y Cultura en América Latina (IPECAL). Vinculada como docente en programas de pregrado, posgrado y en proyectos de investigación sobre familia, educación, conflicto armado y diversidad cultural, y en procesos comunitarios para planear y promover proyectos de educación intercultural y en espacios de formación artística comunitaria, con aras de repensar y recrear estrategias didácticas y metodológicas para rehacer espacios de aprendizaje y de investigación en pro de la construcción de sujetos críticos e históricos.

Daniela Erazo. Politóloga, estudiante de la Maestría de Estudios Sociales y Políticos en modalidad de investigación de la Universidad ICESI. Su trayectoria se centra en el análisis e investigación de fenómenos sociales y políticos relevantes para la promoción y desarrollo de gobernanzas territoriales sostenibles. Actualmente, como investigadora en el Instituto de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali, contribuye en

proyectos de investigación aplicada e intervención social, colaborando estrechamente con diversos actores estratégicos, incluyendo comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas, así como con cooperación internacional y de sectores público y privado. Su trabajo se orienta hacia el logro de los Objetivos de Desarrollo Sostenible teniendo en cuenta la participación comunitaria, abordando áreas clave como: el desarrollo rural, el ordenamiento territorial, la constitución de subjetividades en contextos rurales y la construcción de paz. Estas líneas de investigación reflejan su compromiso con la comprensión, análisis y abordaje de desafíos fundamentales para la sociedad colombiana.

Última publicación: “Caracterización sociodemográfica del campesinado colombiano” (2023). derazog@javerianacali.edu.co

Ángela Sofía García Estrada. Estudiante del doctorado en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable del Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR) en su sede en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, centro de investigación donde también realizó sus estudios de maestría. Es socióloga por la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ). Actualmente, realiza su investigación doctoral sobre el pluralismo ontológico y epistémico en las ciencias sociales desarrollado por investigadores mayas chujes, tseltales y tsotsiles en Chiapas. Su tesis de maestría (2021) fue realizada en torno a las experiencias de formación en posgrado de integrantes de diversos pueblos originarios en Chiapas. Ha publicado artículos como “Motivaciones y tensiones culturales vividas por estudiantes indígenas de posgrado en Chiapas”, “Hasta que la dignidad se haga costumbre. Epistemologías del Sur en México” y capítulos de libros como “Inicios de los trabajos del gobierno autónomo” y “De frente a la violencia epistémica: el papel de las mujeres mayas en la academia”. Sus intereses de investigación versan sobre relaciones entre comunidades indígenas y comunidades científicas, pluralismo ontoepistémico, interculturalidad y conocimientos indígenas.

Marilín López Fittipaldi. Doctora en Antropología. Becaria posdoctoral del Concejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente de la Escuela de Antropología y miembro del Centro de Estudios Antropológicos en Contextos Urbanos (CEACU), Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario (FHyA-UNR). Investiga problemáticas vinculadas al campo de la educación y los movimientos sociales en contextos de pobreza urbana y conflictividad social.

Nencer Losada Salgado. Docente e investigador de la Universidad de la Amazonia (Caquetá-Colombia). Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud (Universidad de Manizales/Cinde). Magíster en Culturas y Drogas. Licenciado en Filosofía y Letras (Universidad de Caldas). Ha escrito artículos sobre el conflicto armado en Colombia y el narcotráfico. Sin embargo, actualmente sus temas de interés investigativo giran alrededor de la epistemología de las ciencias sociales y de la naturaleza.

Silvana Martínez. Trabajadora Social, magíster en Trabajo Social y doctora en Ciencias Sociales. Tiene un posdoctorado en la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Es profesora titular regular de la Licenciatura en Trabajo Social de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. Directora del Doctorado en Trabajo Social y directora del G-TEP Grupo de Teoría Social, Estudios Descoloniales y Pensamiento Crítico, Centro Miembro Pleno de CLAC-SO. Sus líneas principales de investigación son: género, violencias sociales, política y poder, feminismos del sur, epistemología raizal indisciplinada, trabajo social emancipador, construcción de poder popular. Entre sus últimas publicaciones se destacan: a) *The intersectionality Body-Territory-Daily Life in Mayan-Xinka Community Feminism. Its importance for Social Work* (2024); b) *Epistemología Raizal-Indisciplinada en Trabajo Social. Contribuciones de los Feminismos del Sur en clave situada y descolonial* (2023); c) *SDGs in Argentina. A Look at State Response to the COVID-19 Pandemic* (2023); d) “La

categoría mundos-de-vida-comunal como potencialidad heurística para la teoría social latinoamericana” (2023); e) *Las disputas de sentido en torno al cuerpo en los debates feministas: una aproximación a la cuestión* (2022).

Claudia María Montagut Mejía. De nacionalidad colombiana, historiadora y magíster en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Pintora amante de la vida y las artes. Se desempeña como docente y asesora metodológica del Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina (IPECAL, México) y de la Corporación MaternarSer (Colombia). Se ha dedicado a la investigación en patrimonio documental y patrimonio inmaterial, en la cual realiza travesías de saberes entre ciencia, arte, memoria y espiritualidad en relación a mitos, medicinas tradicionales indígenas, plantas sagradas, alimentación, religiosidad, oficios tradicionales y tradiciones artesanales, así como a la valoración de patrimonio inmaterial y apropiación social asociados a monumentos en espacio público y centros históricos. Es caminante de medicinas tradicionales con plantas sagradas y partería desde el conocimiento de comunidades indígenas, a partir de lo cual desarrolla y enseña una metodología para la solución de conflictos individuales y colectivos denominada Ruta de Consciencia. Como investigadora en áreas de patrimonio cultural material e inmaterial, tiene publicaciones con el Archivo de Bogotá, el Instituto Distrital de Patrimonio de Bogotá. Como pintora, realizó las exposiciones “Mitografía: memoria presente” (2017) y “Cielo de Crochet” (2021).

Hernán Ouviaña. Politólogo, doctor en Ciencias Sociales y educador popular. Profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires e investigador del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (UBA) y del CONICET (Departamento de Educación/UNLu). Ha sido coordinador del Grupo de Trabajo de CLACSO “Estados latinoamericanos: rupturas y restauraciones” y “Estados en disputa”, y actualmente integra los Grupos de Trabajo

“El Estado como contradicción” y “Universidades y despatriarcalización”. Ha participado de diversas iniciativas de formación política junto a movimientos populares y sindicatos de base de Argentina y América Latina. Autor y editor de varios libros sobre pensamiento crítico y realidad latinoamericana, entre ellos *Zapatismo para principiantes* (2007); *René Zavaleta Mercado: pensamiento crítico y marxismo abigarrado* (2016); *Rosa Luxemburgo y la reinención de la política. Una lectura desde América Latina* (2019); *Estados alterados. Reconfiguraciones estatales, crisis orgánica y luchas políticas en tiempos de pandemia* (2021) y *Antonio Gramsci: aproximaciones y (re)lecturas desde América Latina* (2023). Es coordinador pedagógico de la Escuela de Formación Política Rosa Luxemburgo e integrante de la Universidad Piquetera.

Cristian Palma Florián. Psicólogo social y educativo, magíster en Ciencias Sociales y Educación (FLACSO), con seis años de experiencia en docencia universitaria y tres años de experiencia en trabajo con comunidades en condición de vulnerabilidad socioeconómica. Experiencia y competencias en gestión de procesos de investigación (grupos, proyectos) y capacitación en diseño y gestión de proyectos sociales y de investigación. Producción académica en temas sobre educación superior, infancia, psicología social y psicoanálisis, y línea de investigación interdisciplinaria en violencia y subjetividad en el conflicto armado colombiano. Actualmente, trabaja como docente en Universidad de Boyacá.

Antonio José Pérez Alonso. Inició su etapa profesional como oficial del Ejército Bolivariano, egresando de la Academia Militar de Venezuela el 5 de julio de 1997, carrera en la que tuvo la oportunidad de ocupar todos los cargos inherentes a su grado y especialidad. En el año 2012, inició estudios de maestría en la Universidad Militar Bolivariana de Venezuela, egresando como magíster en Historia Militar (2014). Para el año 2018 y por razones estrictamente personales, solicitó su pase a la situación de Reserva Activa, dedicándose

de lleno a la capacitación de posgrado a nivel doctoral en el Instituto de Altos Estudios de Seguridad de la Nación “Gran Mariscal de Ayacucho Antonio José de Sucre”, en donde egresó como doctor en Defensa Integral de la Nación (2022).

Paralelamente, cursó estudios de doctorado en Ciencia de Dirección, en el Centro de Estudios para la Seguridad y Desarrollo Integral (CESDI), obteniendo el título correspondiente en el año 2023. Actualmente, se desempeña como coordinador de Interacción Socio Productiva del CESDI, a la vez que continúa desarrollando la investigación académica y la docencia en los programas de Maestría y Doctorado en Ciencia de Dirección en el CESDI.

Mónica Salazar Castilla. Profesora de la Universidad de Caldas. Trabajadora Social. Magíster en Educación y Desarrollo Humano y candidata a doctora de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud del Cinde y la Universidad de Manizales. Coordinadora de círculos de reflexión del Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina. Integrante del Grupo de Trabajo de CLACSO “Educación popular y pedagogías críticas”.

Jiovanny Edward Samanamud Ávila. Sociólogo, epistemólogo e investigador. Trabaja en estudios sobre la política, la educación y la epistemología relacionadas con la descolonización, el Estado Plurinacional y el Vivir Bien. Entre sus principales publicaciones, están: “Jóvenes y la política en El Alto: la subjetividad de los otros”; “Análisis de coyuntura Política”; “Descolonización, interculturalidad y educación”; “Panikkar y la descolonización”; “La descolonización de la educación: el ‘modelo’ educativo socio-comunitario productivo”; “Siete tesis sobre la descolonización” e “Imperialismo, descolonización y neoliberalismo”.

Ocupó el cargo de Director del Instituto de Investigaciones Pedagógicas Plurinacionales (IIPP), Director del Centro de Investigaciones Sociales (CIS) y Viceministro de Educación Superior y

Formación Profesional. Actualmente es Director Ejecutivo del Observatorio Plurinacional de la Calidad Educativa (OPCE).

Patricia Elizabeth Scarponetti. Doctora en Ciencias Sociales (1993), posdoctora en Sociología Política (CEA-UNC, 2005). Se ha desempeñado como profesora de Sociología Jurídica (UNC) y como titular de Teoría Latinoamericana (IAPCS, UNVM). Desde 2016, dirige el Doctorado en Ciencias Sociales en dicha universidad. Con una larga trayectoria en diversos proyectos de formación e investigación en ambas universidades, en 2011 formó parte del grupo de evaluación de políticas públicas convocado por el Ministerio de Educación de la Nación. Entre diversas publicaciones, destaca “Evaluación de los aspectos socio-educativos de la Asignación Universal por Hijo” (2018). En Programa PISAC, coordinó *Estudios sobre condiciones de vida/esferas del bienestar* y fue autora del capítulo introductorio y V. En 2022, para SASJu publicó el capítulo “La alquimia de las desigualdades: los derechos al conjuro de las violencias e inseguridades”. En investigaciones internacionales, participó en proyecto INCASI, acreditado por la Comisión Europea, Horizonte 2020. Coautora del capítulo 14 “Pension systems compared. A polarised perspective, a diverse reality”. Del mismo proyecto, publicó el capítulo “Imaginario social de inclusión/ exclusión en la implementación de la Asignación Universal por Hijo. Mediaciones institucionales y familiares”. En INCASI también publicó “Políticas sociales en el siglo XXI. Notas analíticas para observaciones entre Uruguay, Chile y Argentina”.

José Alfredo Zavaleta Betancourt. Doctor en Sociología, miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel III, miembro de la Academia Mexicana de Ciencias, vicepresidente del RC 29 Deviance and Social Control de la Asociación Internacional de Sociología.

Javier Enrique Zúñiga Tapia. Es chileno, 36 años, investigador y también activista socioambiental. Licenciado en Historia de la

Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Magíster en Historia de la Universidad de Santiago de Chile y candidato a doctor en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente, se desempeña como investigador y docente sobre Historia Ambiental de Chile y la geopolítica ambiental global. Sobre este último tema, colaboró en una publicación del 2021, publicada por CLACSO, con un capítulo titulado “La Antártica en la geopolítica ambiental de Estados Unidos”.

Epistemología y política

Ensayos

Premio Hugo Zemelman 2023

El punto de partida de este libro es el “Premio Hugo Zemelman, epistemología y política, a diez años de su fallecimiento”, una iniciativa del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) a partir de la propuesta de los centros CLACSO de México. Los propósitos de la convocatoria consistían en honrar el legado de trabajo metodológico y epistémico que el sociólogo construyó a lo largo de una trayectoria itinerante que atravesó América Latina y el Caribe, estimular la producción de un pensamiento crítico histórico e historizante y fomentar el uso o apropiación de los enfoques por él sugeridos. En su conjunto, los textos logran evocar algunos aspectos de la herencia zemelmaniana, que mucho tiene que ver con lo que ha vivido, la forma en que lo ha hecho, inmerso en esa realidad histórica que le ha tocado, sus circunstancias y por ello mismo su propio tiempo político al que congruentemente pudo expresar. Los ensayos aquí reunidos colaboran en la interrogación de las limitaciones de los paradigmas dominantes, sabiendo que desde el rescate de la obra de Zemelman se puede incursionar en los desafíos actuales del conocimiento en la región.