

Hegemonía, poder popular y sentido común.

Hegemony, common sense, and popular power.

Recibido: julio de 2015	Revisado: octubre de 2015	Aceptado: noviembre 20 de 2015
--------------------------------	----------------------------------	---------------------------------------

Por: Isabel Rauber¹.

Resumen.

El poder del capital hace aguas, y sus personeros lo saben. Por ello, más agresivas se tornan sus políticas defensivas. Si la puerta se entreabre, saben, terminará abierta... Y se defienden; de ahí su peligrosidad y ferocidad. Estos son tiempos de colapso civilizatorio y como tal hay que entenderlos y reflexionarlos.

Palabras clave.

poder, capitalismo, poder popular, sentido común

Abstract.

The power of capital fails through again, and their representatives know it. Therefore, their defensive policies become more aggressive. If the door is ajar, you know, it will end up open... And they defend themselves; Hence their dangerousness and ferocity. These are times of civilization collapse and as such, we must understand them and reflect on them.

Key words.

Power; Capitalism; Common sense; Popular power.

¹ Doctora en Filosofía, Directora de Pasado y Presente XXI, Investigadora adjunta del Centro de Estudios sobre América, Profesora Adjunta de la Universidad de La Habana. irauber@habana.edu.co

El debate cultural por una nueva civilización.**Poner fin al dominio de la lógica del capital.**

La construcción de una nueva civilización que supere la barbarie de la actual, construida y regida por los designios del capital es el nudo articulador de los procesos de cambio sociales en curso. Ello requiere poner fin al poder del capital, a su lógica de funcionamiento, y a sus mecanismos de producción y reproducción de su hegemonía de dominación y sometimiento. ¿Es posible? Obviamente, a cada instante los tentáculos ideológicos del poder buscan mecanismos para acuñar el NO como única respuesta. La imposición a Grecia en este momento, es parte de la misma lógica hegemónica, en ese caso, de castigo y ejemplarizante al mundo; como la bomba atómica lanzada otrora sobre las poblaciones de Hiroshima y Nagasaki.

La vida no claudica. Y aunque inestables, continuamente florecen alternativas que afirman la posibilidad de salir de la locura de dolor y muertes impulsada por los personeros del capital. La construcción de un nuevo mundo, de una nueva civilización late en los procesos de luchas populares, particularmente cuando estos se anudan y orientan hacia la construcción de un nuevo poder, propio, revolucionario, anclado en la creación y desarrollo de nuevos modos de interrelaciones sociales, colectivas, grupales, comunitarias. En ellas van construyendo y desarrollado una hegemonía propia, anclada en la participación de todos y todas, de modo que el actor popular colectivo (auto)constituido, despliegue y proyecte su conciencia política y su independencia de pensamiento en acciones políticas, económicas y culturales encaminadas a conquistar su liberación y la de la sociedad toda, alimentando -sobre esa base- la naciente civilización simultáneamente con la profundización del poder popular.

La historia demuestra que si se (conquista y) ejerce el poder con la misma racionalidad económica, con la misma concepción y sostén de la cultura social interrelacional del capital, a la corta o a la larga se reproducen sus modos de funcionamiento, su lógica verticalista, autoritaria, explotadora, discriminadora, excluyente y alienante. Sería -como lo fue en el siglo XX-, el final de la utopía revolucionaria. Es vital, por tanto, que el proceso de construcción de poder propio esté interarticulado con la creación y construcción de una nueva cultura popular (económica, social, política, ética y cultural), aportando a una hegemonía de liberación.

Esto es: El poder popular que se construye en aras de la superación del capitalismo no es un “contrapoder” ni un “antipoder”; es otro tipo de poder, sobre bases diferentes a las del capital. Su creación y construcción se origina en la raíz, tradicionalmente denominada “estructura”, y desde allí va abriendo y transitando caminos de gestación y afianzamiento de nuevos valores y relaciones sociales.

Se trata de un proceso integral de creación-construcción de la sociedad superadora de la alienación del capital y su consumismo: en lo social, económico, político, cultural, ético, jurídico, etc. Todo se va transformando inter-articuladamente marcado por la actividad consciente de los sujetos protagonistas, quienes -en su caminar y construir- van (auto) constituyéndose en actor colectivo protagonista del cambio. Es un proceso autogestado por

los sujetos y, en ese sentido, es- a la vez- formador de nuevos hombres y nuevas mujeres, creadores y constructores protagónicos de la utopía anhelada. De ahí el lugar central y permanente que –en este proceso- ocupa la batalla cultural por la construcción de una hegemonía de liberación.

La hegemonía dominante no es estática ni inmodificable, por el contrario, existe como proceso vivo articulador de hegemonía y dominación, proceso que es continuamente renovado, modificado y relegitimado. Del mismo modo lo son también las resistencias que suscita. De ahí que la hegemonía política y cultural no sea nunca absolutamente dominante. El propio concepto de hegemonía lo indica: se trata de una supremacía sobre otro u otros que existen como subordinados, dominados y /o rebeldes. Estas fuerzas subordinadas-rebeldes constituyen el bastión social, político y cultural para la construcción de una hegemonía alternativa.

El desarrollo de una estrategia de poder popular llama a potenciar los embriones de hegemonía propia, desarrollándolos articuladamente en un proceso colectivo de construcción de hegemonía alternativa que le permita al campo popular convertirse en un bloque o fuerza popular hegemónica.

En estos procesos la batalla cultural es imprescindible porque en “lo cultural” se anudan lo público y lo privado, lo trascendente y lo cotidiano, en prácticas repetitivas que van acuñando en nuestros espíritus lo que materialmente delimita nuestras conductas. Es el terreno privilegiado por el poder para afianzar ideológicamente, por diversos medios, sus conquistas o proyectos originados en lo económico y político. En tal sentido, resulta central discutir palmo a palmo la lógica del capital, desnudar su irracionalidad y las falsedades de su supuesta eficacia, su sentido utilitario y consumista, la semilla individualista que su funcionamiento competitivo devastador instala y reinstala segundo a segundo dentro de nuestras subjetividades.

Se trata de una discusión integral y concreta, y hay que abordarla también de modo integral y concreto: discutiendo las lógicas de funcionamiento del capital tal cual ellas existen y se manifiestan en cada momento, en cada lugar, y haciéndolo de un modo integral, articulando la crítica económica, política, social, ética, jurídica, etcétera. Se trata, en síntesis, de un debate de poder, para salirse del círculo de muerte de la hegemonía de dominación del capital.

Hegemonía y poder popular.

El modo de articulación política sociocultural que impone, reafirma y recrea el poder (económico, político, cultural) dominante fue definido por Gramsci como hegemonía, concepto medular para pensar los actuales procesos sociopolíticos populares que disputan el poder a las fuerzas dominantes del capital buscando construir un nuevo orden social. En estos procesos los pueblos construyen poder propio (hegemonía popular) desde abajo.

Analizar las relaciones de poder a partir de la hegemonía, parte de entender que el poder condensa las relaciones sociales de fuerzas (políticas, económicas, culturales, ideológicas), articulándolas –de modo subordinado y jerárquico- para regirlas en función de los intereses de una clase o sector de clase, que se constituye en bloque dominante-hegemónico. De ahí que Gramsci articule dominación y hegemonía.

La dominación, según explica, se expresa en formas manifiestamente políticas implementadas específicamente desde el aparato estatal. Dichas formas no excluyen la coerción y represión, particularmente en tiempos de crisis que ponen en peligro la capacidad de ejercicio de la dominación. La hegemonía, alude a un modo de ejercer la dominación desde un “complejo entrecruzamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales”. Es precisamente por ello que interactúa directamente con lo cultural, articulando particularmente los procesos de la vida cotidiana con las distribuciones (accesos y exclusiones) específicas del poder. Y busca vías para justificar-explicar estas distribuciones acorde con los fundamentos del poder dominante, de modo tal que el pueblo las naturalice, interiorice (subjetivice) y transforme en “sentido común”.

Gramsci explicita que ni la dominación hegemónica ni la hegemonía dominante pueden lograrse exclusivamente a través de la coerción. La producción y la reproducción de las relaciones sociales -y políticas- constituyen una intrincada madeja de múltiples (y complejas) formas, donde las ideologías desempeñan un papel decisivo, que se expresa concentradamente en un determinado tipo de poder político y su aparato estatal. El Estado sería, en esta relación, según palabras de Gramsci, la personificación de la “hegemonía acorazada de coerción”, un componente del poder político que efectiviza en su accionar la relación de poder subordinante de la clase del capital sobre la del trabajo y –a partir de allí-, sobre el conjunto de la sociedad. Pero este accionar no se limita a lo coercitivo-represivo, abarca también lo educativo-normativo, y en esta labor lo ideológico-político ocupa un lugar medular. Es decir que, según Gramsci, el Estado es también un constructor de subjetividad. Un ángulo casi ignorado por sus seguidores y por quienes, muchas veces, en su nombre, definen políticas públicas en procesos populares revolucionarios.

Esta dimensión del accionar del Estado abre puertas a una ampliación de la concepción respecto de su papel político-cultural en la sociedad y, por tanto, en los procesos de su transformación: no se trata solamente de un aparato superestructural represivo del que habría que apropiarse para luego destruirlo. En las realidades políticas en las que tienen lugar hoy los procesos revolucionarios de transformación social en Latinoamérica, el Estado –en manos de representantes del poder popular emergente-, puede convertirse en un instrumento clave para impulsar –conjuntamente con el gobierno y el pueblo- cambios radicales, en primer término, erigiéndose en sustrato institucional de la nueva sociedad que los pueblos buscan construir (y construyen). Para ello resulta vital la articulación de sus espacios de poder (y del poder de estos espacios) con el poder que los sectores populares organizados han venido construyendo y construyen día a día desde abajo, en simultáneo y complejo proceso de conformación del actor colectivo. El “abajo” y el “arriba” articulados, desdibujan entonces las fronteras históricas del poder instituido, recuperando los sectores populares protagonismo, ciudadanía y capacidad de ejercer su soberanía, y el poder instituido abre sus puertas para refundarse a sí mismo, en interacción dinámica-dialéctica con el pueblo (organizado), para ser a su vez parte del poder instituido-destituyente de lo viejo y participante de la creación de lo nuevo instituyente. Es tal caso, se trata sin duda de un Estado en revolución, subordinado al poder popular autónomo (no subordinado) con el que interactúa, interdefiniéndose ambos permanentemente.

No digo que esto ocurra así en la disputa política cultural actual, al contrario, las experiencias indican que es un ángulo clave pero descuidado o ignorado en las luchas por la construcción de un nuevo poder popular en Latinoamérica. Precisamente por ello lo subrayo: se trata de un componente importante del planteo gramsciano acerca del Estado, la hegemonía y el poder,

sepultado por las miradas superestructuralistas acerca del quehacer político, el poder y el poder popular de quienes han pretendido “interpretarlo”.

¿Cómo plantearse si no, la transición hacia un nuevo poder popular en condiciones de convivencia y pulseada democrática con el viejo poder y sus instituciones?, ¿choque de aparatos o lucha político-ideológica desde la raíz anclada en la participación creciente de los pueblos en todas los ámbitos de su vida, creando las nuevas herramientas que hagan posible empoderarse y gobernarse a sí mismos?

No se puede desplazar algo si no se está presente en el mismo ámbito; precisamente por ello, para evitar cualquier cambio, entre otras razones, la democracia que responde y corresponde al Estado del poder del capital es jerárquica, verticalista, excluyente y represiva y ha creado -a su imagen y semejanza-, las instituciones que la sostienen y reproducen. Uno de los grandes desafíos de la transición hacia el nuevo mundo es cambiar esta relación.

Estado revolucionario, participación popular y empoderamiento.

Se trata de reconstruir al Estado como actor sociopolítico central en interacción participativa con los sectores sociales populares y sus actores sociopolíticos. Sin esta interarticulación con los sujetos protagonistas del proceso en la definición, gestión y funcionamiento de lo público, la reubicación del Estado como centro del quehacer socioeconómico del proceso de cambios poco aporta a los cambios raizales que requiere el proceso revolucionario, al contrario, puede erigirse en un obstáculo al vital protagonismo de los actores sujetos y, con ello, a la profundización revolucionaria raizal de la democracia construida y en construcción por los actores sujetos de lo que -se supone- es su historia.

Los pueblos no están solo para aceptar, apoyar, convalidar o materializar (ejecutar) ideas y decisiones, sino ante todo para protagonizarlas. Esto quiere decir: participar del proceso de elaboración y toma de decisiones y de la realización posterior de las mismas, compartiendo responsabilidades. Los protagonistas no pueden -ni quieren- enterarse de su historia por los diarios. No es con resoluciones y decretos como se impulsa la revolución democrática y cultural, la clave está en la participación. Se trata de un proceso marcado por la construcción colectiva y requiere llevar los ritmos que esa construcción -y toma de conciencia- colectiva demanden. Cuando se pretende acelerarlo pasando por encima de la participación popular, lo que se evidenciaba como un éxito o acierto posible en el mediano plazo, puede por el contrario resultar un fracaso.

Apostando a la consulta y participación de los de abajo, ciertamente el camino puede ser más largo y los ritmos más lentos, pero a la larga será más efectivo, profundo y radical. Esta sabiduría se forjó en la experiencia de lucha de los pueblos. En sus prácticas, ellos han delineado y construido las nuevas lógicas de la transformación social desde abajo, es decir, de las revoluciones democrático-culturales caracterizadas por apelar interarticuladamente al desarrollo de la conciencia, la organización y la participación de los de abajo de modo permanente. Y esto es -ante todo- una resultante de la participación plena de los de abajo en todo el proceso de cambios: desde el diagnóstico y las definiciones hasta la implementación y el control de las decisiones. Estas no son ya tarea de un grupo de dirigentes sino responsabilidad compartida de todos y todas.

Las revoluciones desde abajo, es decir, las que se gestan por los pueblos desde la raíz de los problemas, apuestan al cambio que nace de las conciencias de los pueblos y se construye en su accionar protagónico; nada tienen que ver con métodos que pretenden impulsar el proceso con decretos o resoluciones generadas desde arriba por muy bien intencionadas y certeras que estas pudieran resultar.

Como se evidencia en los procesos venezolano, boliviano, y se vislumbra en el ecuatoriano, el acceso al Ejecutivo abre puertas para dirigir ventajosamente algunos resortes claves del Estado. Es posible impulsar transformaciones sociales, económicas y culturales radicales desde la superestructura política cuando estas son gestadas y construidas desde abajo, a partir de la protagónica participación de los movimientos sociales, sus organizaciones socio-políticas y el pueblo todo en la toma de decisiones. Lo contrario conduce al sostén del viejo andamiaje del poder por sobre la sociedad, y sobre esa base, al estancamiento, a derrotas y retrocesos.

En el terreno político está claro que saber es poder. En tanto el saber procedente de técnicos y expertos es restringido, reducido a élites y minorías, su poder también es escaso y reducido, acotado a cargos y funciones, a lo que se denomina comúnmente “trabajo profesional”. Por ello, sin negar el valor del trabajo de expertos y asesores, los resultados y las propuestas que emanen de sus estudios necesitan siempre ser reevaluadas con el pueblo organizado. La clave es construir diagnósticos y propuestas a partir de la participación de los movimientos indígenas, sindicales y sociales, con el campo popular todo. Solo un proceso participativo articulado entre lo instituido y lo instituyente, abre las puertas a procesos políticos revolucionario inter-protagonizados por gobierno y pueblo. En procesos político-revolucionarios como los que se viven hoy en Latinoamérica, la administración pública – que es la administración de lo público- no puede quedar entrampada en las oficinas de los funcionarios; la definición de políticas públicas, su gestión y administración es –ente todo-, tema y tarea de la militancia socio-política de los pueblos en las calles de las ciudades, en los campos, en las minas... Y convocarla, promoverla y organizarla es –o debería ser- una tarea prioritaria de los funcionarios públicos del “nuevo” Estado.

No se desconoce que quienes tienen la responsabilidad de gobernar tienen la prerrogativa de proponer cambios y la obligación de que sus propuestas tengan fundamentos sólidos. Pero lo que da sentido y proyección revolucionaria a tales acciones es la participación popular.

Para que el saber expresado arriba sea a la vez poder abajo, tiene que construirse con la participación protagónica de los de abajo como saber/poder de pueblo. Y esta es una tarea política por excelencia de quienes tienen responsabilidades de gobierno en procesos revolucionarios. No puede quedar al arbitrio de funcionarios públicos, generalmente centrados en la defensa de los procedimientos burocráticos y no en los resultados de los mismos. Menos aún pueden ellos ser los responsables de abrir las compuertas a la participación popular de un estamento tan cerrado como el aparato estatal.

Es el pueblo organizado, interarticulado en su diversidad de identidades, nacionalidades y culturas, quien tiene el poder de cambiar la historia y construirla a su imagen y semejanza. Y la labor política del actor político colectivo radica –en este sentido-, en generar las condiciones políticas, culturales y jurídicas para que ello ocurra.

La combinación pueblo organizado-nuevo Estado popular como estructura sociopolítica de la herramienta ejecutiva de un gobierno popular alternativo, conforma –reforma constitucional mediante- una tríada social, político-institucional y jurídica anclada en el protagonismo y la participación de los de abajo, que es -a la vez- cimiento y fuerza vital para realizar/potenciar cambios sociales trascendentes en los ámbitos local, nacional, y regional latinoamericano.

Esto es parte del debate político y cultural que tiene lugar en los actuales procesos populares de Latinoamérica: la pulseada con el poder dominante está en marcha. El capital colonial busca que “las aguas vuelvan a su nivel” imponiendo agendas y normas de funcionamiento propias del viejo y languidecente sistema, traduciendo permanentemente en sentido común sus obsoletos criterios, a través de los medios de comunicación masiva y sus centros de producción intelectual. Frente a ello, los sujetos políticos de lo nuevo, no pocas veces fragmentados en sujeto social, político... van descubriendo las reglas del juego y se enfrentan el desafío cultural de aprehender lo nuevo que van creando, llegar a conclusiones y empoderarse de lo que construyen a riesgo de que sean otros los que hagan las “interpretaciones” del proceso, imprimiéndole con ellas un sentido ajeno al de sus protagonistas.

Desmontar la hegemonía cultural del capital.

El concepto hegemonía cultural resulta un importante instrumento analítico porque revoluciona la forma de entender la dominación y la subordinación en las sociedades actuales. Abre las puertas a la crítica social ya que posibilita ir más allá del diagnóstico. En esto radica, precisamente, su importancia práctico-transformadora. Ciertamente, quienes detentan la dominación material ejercen también la dominación espiritual, pero lo que resulta decisivo no es solamente el sistema consciente de creencias, significados y valores impuestos, es decir la ideología dominante, sino el conjunto de procesos sociales vividos y organizados a partir de esos valores y creencias específicos. Modificar los modos prácticos en que transcurren los procesos sociales, en los que se forman, reafirman o modifican los valores, etc., constituye la base de la posibilidad de construir una hegemonía diferente, la hegemonía popular. Esta solo puede ser tal si se constituye (y construye) como un nuevo tipo de hegemonía, es decir, con lógicas y fundamentos diferentes de la que se quiere superar.

Esto significa, por un lado, que la construcción de la hegemonía popular implica siempre la deconstrucción simultánea (teórico-práctica) de los modos de existencia de la hegemonía de dominación. Por ejemplo, de las viejas prácticas y modalidades de construcción jerárquicas y verticalistas presentes todavía en muchas organizaciones sociales y políticas, en el relacionamiento entre compañeros, en las miradas y análisis de la realidad, en las actitudes y conductas cotidianas, buscando siempre que los “gestos” públicos sean coherentes con las conductas privadas, y viceversa.

Construir la hegemonía cultural de los sectores populares empeñados en la superación del capitalismo y la construcción de una nueva civilización, significa -a tono con lo expresado-, desarrollar prácticas y postulados radicalmente diferentes a los de la hegemonía que se busca desplazar. No puede limitarse a imponer una nueva ideología de dominación-hegemonía.

Construir una nueva civilización humana, liberadora, justa, solidaria, diversa y ecológicamente sustentable no será una realidad si los cambios se limitan a ser la contracara del capital, a dar vuelta la tortilla. Por ello la tarea revolucionaria no consiste en construir una contra-hegemonía, sino en construir una cultura y conciencia políticas radicalmente diferentes, superadoras de discriminaciones, jerarquizaciones y exclusiones de cualquier tipo, y también de todo pensamiento, modos de vida y cosmovisión únicos. A diferencia de ello, la interculturalidad horizontalmente constituida que van construyendo los pueblos de Nuestra América se muestra entre las claves del nuevo mundo: diverso, solidario, descolonizado...

El primer paso está al alcance de la mano: hacer del funcionamiento y los modos de organización y relacionamiento interno y externo de los movimientos sociales y políticos, ámbitos pedagógicos de gestión de lo nuevo en las prácticas cotidianas.

Las formas y los modos de acción política (y social) de quienes ocupan responsabilidades de dirección y liderazgo político-social, valen más que mil palabras y constituyen la fuerza pedagógica primera en el proceso de conformación de la nueva conciencia, las nuevas subjetividades y los nuevos sujetos, afianzando (o negando) en las prácticas cotidianas la posibilidad de la utopía anhelada. No hay que olvidar que, como estableciera el Che con su propia vida, el ejemplo es la base material-espiritual de toda fuerza de cambio.

Esto es: No se puede dejar para “después” lo referente a enfoques y actitudes políticas. Lo nuevo –aunque de modo fragmentado e incipiente-, se va gestando y construyendo desde el presente, en cada resistencia y lucha social enfrentada al capital, en cada organización y tarea, y se va desarrollando y profundizando permanentemente en los procesos de transformación social.

“Guerra de posiciones”.

Las formas de interacción de la cultura y la política constituyen elementos claves que intervienen en la definición de la correlación general de fuerzas en una sociedad dada, en uno u otro sentido. Las fuerzas sociales en pugna están en constante confrontación, modificación o afianzamiento de capacidades de dominación y, sobre todo, de hegemonía. Se produce por tanto, una viva y constante interdefinición de las fuerzas y sus capacidades de acción (supremacía sobre la otra parte), en cuya dinámica desarrollan una interrelación política compleja. Esto es lo que Gramsci denominó -desde una perspectiva político-cultural- “guerra de posiciones”.

Construir poder popular desde abajo, significa, precisamente, desarrollar esa “guerra de posiciones” en lo ideológico, lo político, lo ético y lo cultural. Es decir, organizar y desarrollar batallas político-culturales que –además de deslegitimar al capital-, vayan afirmando a través de prácticas diferentes a las instauradas por el capital, que otro mundo es posible, mostrando en las experiencias y construcciones de los movimientos sociales que la sociedad buscada existe ya en ellas, esbozada en pequeños logros. Esto conduce a una interrogante: ¿cómo traducir en las prácticas cotidianas de la construcción sociopolítica, ese otro mundo posible? Hasta donde sé, la búsqueda de respuestas concretas en las prácticas cotidianas, resulta estimuladora de la creatividad colectiva y parte del camino de avances de lo nuevo y hacia lo nuevo.

En ese sentido, los logros palpables y evidentes de las construcciones que se realizan a diario constituyen la muestra más fehaciente de que es posible ese otro mundo. En ellos se evidencia que –para existir- ese otro mundo necesita ser creado, diseñado y construido entre todos, desde abajo, en articulación de procesos crecientes de participación en la definición del curso de la vida individual y social, es decir, mediante la confluencia de procesos de empoderamiento individuales y colectivos. Son nuevas formas de decisión y gobierno de lo propio en el campo popular que constituyen modos de empoderamiento local-territoriales, bases para el desarrollo político-social de las conciencias y de las culturas sumergidas y oprimidas, para la creación y creciente acumulación de un nuevo tipo de poder participativo-consciente –no enajenado- desde abajo, articulado con múltiples y entrelazados modos de vida solidarios encaminados a la transformación global integral de la sociedad.

En la lucha por la construcción de una hegemonía popular superadora de la civilización capitalista la batalla cultural –anudada al proceso de construcción de poder popular y hegemonía propios-, supone la articulación conjugada de lo político, lo económico, lo ético, lo social y lo cultural. La lucha política, la lucha por la construcción de un poder raizalmente diferente, supone transitar un complejo proceso histórico en el cual –del entrecruzamiento de fuerzas sociales, políticas y culturales-, se constituye y fortalece la fuerza político-social capaz de crear y erigir alternativas, disputando en todos los terrenos en los que el bloque dominante realiza su hegemonía. Dirigir los esfuerzos hacia su construcción y consolidación, atendiendo a las peculiaridades de cada momento político, avanzando en la articulación, organización y el empoderamiento colectivo en cada ámbito en que se manifiesta la lucha, es el desafío ideológico-cultural, intelectual y práctico más importante de la hora actual. En él destaca la disputa del sentido común y la construcción la subjetividad propulsora del nuevo mundo.

Construir un “sentido común” diferente al del capital.

La hegemonía constituye un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida, no se limita al ámbito de lo ideológico y sus formas de control y dominio. En su múltiple dimensión cultural, la hegemonía es constitutiva de un “sentido de la realidad”, sentido que busca imponer –culturalmente- como “natural” a través de los modos de producción y reproducción cotidianos de la vida, transformándolos en parte del llamado sentido común acerca del “deber ser” de la realidad social de la que se es parte. Disputar ese “sentido” es, por tanto, parte vital en la imprescindible disputa político-cultural por el cambio social.

Cada día resulta más importante hacer visible y comprensible a las mayorías, el contenido irracional, antihumanista y propagador de muerte, que encierran las fórmulas y recetas supuestamente “brillantes y salvadoras” del capital.

Rebatir sus argumentos uno por uno, exige nuevos y sólidos argumentos y fundamentos. Exponerlos con claridad sistemática y masivamente es parte del camino que contribuirá a ir ganado la batalla hacia el nuevo mundo. Porque no se trata de una disputa entre buenos y malos; es ideológica la lucha, pero no ideologicista.

Hay que poner al descubierto las bases falsas de la eficacia del capital; hay que demostrar en que consiste esa falsedad o los fundamentos lógicos del capital seguirán estando anclados en el imaginario colectivo como (si fueran) verdaderos.

Con las subjetividades cautivas en la trama hegemónica del capital, seguirá pareciendo “inexplicable” porqué los pueblos siguen sosteniendo el sistema capitalista, porqué los pobres votan por los partidos tradicionales que los oprimen, etcétera.

El asunto concreto es que hay que construir también en lo conceptual ese otro mundo posible, social, económico y políticamente justo, democrático y equitativo, demostrando también en este terreno que existen y son viables otros modos de lograr la eficacia económico-social, el desarrollo y el bienestar conjugados con la sobrevivencia de la humanidad y la naturaleza. Esto es parte de la batalla político-cultural, no estrictamente teórica. Construir alternativas viables y realizables, pasa también por hacer de este debate con el capital una realidad cotidiana y omnipresente en todos los ámbitos (en los medios de comunicación, en la batalla por la información, en la formación, y en nuestras labores político-reivindicativas diarias), disputando en todos los espacios la subjetividad y el sentido común de las personas.

Valores como la solidaridad, la justicia social, el derecho efectivo al trabajo, la equidad de género, etnias e inclinación sexual, el respeto a la naturaleza, deberán ir conquistando la cabeza y el corazón de millones y millones de seres humanos.

Solamente cuando la aplastante mayoría de la población en cada uno de nuestros países descubra la mentira y el fraude para con sus propias vidas llevado a cabo por el poder clasista, machista y excluyente desarrollado hasta ahora y, particularmente, por el poder correspondiente al capitalismo contemporáneo, cuando descubra la trampa mortal a la que el capital nos ha conducido mediante engaños desde las primeras etapa de su acumulación originaria, y vaya vislumbrando a la par otro modo de vida posible, tendrá deseos de explorar nuevos caminos y fortalecerá la voluntad para intentarlo prácticamente.

Se trata de una búsqueda y una creación teórico-práctica. Y no resulta un camino fácil ni corto; es parte de una larga e indispensable transición hacia una nueva humanidad. Incorporar esto a la batalla cultural de nuestra época, es una labor político-ideológica de vital importancia, un desafío impostergable para la intelectualidad orgánica y el conjunto de actores sociopolíticos.

Resulta fundamental igualmente dar la batalla político-ideológica en el terreno semántico, no cruzarse de brazos cuando el poder se apropia de conceptos que son parte de la construcción y acumulación de saberes de los actores sociales y sus luchas. Es primordial evitar que los desnaturalicen cambiándoles el significado social y político para devolverlo luego con un sentido contrario a los intereses de los pueblos. A la par con ello, es necesario discutir conceptos como: desarrollo, bienestar, progreso, democracia, valores sociales, gobernabilidad, “buen gobierno”, competitividad, eficiencia social. Desmontar sus contenidos colonizadores impuestos por la supuesta científicidad de los saberes producidos por el sistema del capital, demostrando paso a paso sus falacias, de-construyendo estos conceptos, es parte del proceso de descolonización que -a la vez- supone crear o reconocer otros conceptos, con sus nuevas lógicas y racionalidades. En Latinoamérica esto se disputa hoy articulado con la construcción de un proyecto continental de descolonización-liberación intercultural, que rescate las identidades constituidas históricamente y, a la vez, fortalezca la formación de otras nuevas, en camino a la constitución de un sujeto popular colectivo.

Disputar el sentido común de los oprimidos (las mayorías atomizadas y reducidas a minorías), construir nuevas subjetividades, significa instalar –en primer lugar- el deseo de vivir de un modo diferente, como parte del sentir, el pensar y el hacer cotidiano de los pueblos. Un hermoso ejemplo de ello lo ofrece la historia de lucha y resistencia del pueblo uruguayo:

Al hundirse el país batallista luego del fracaso del modelo de sustitución de importaciones, hacia fines de los 50, la izquierda fue la heredera de aquel imaginario de progreso en paz e igualdad de oportunidades, con un Estado regulador y contenedor de las diferencias de clase. (...)

La izquierda consiguió la hegemonía cultural mucho antes de ser mayoría electoral. La Universidad estatal y el teatro son, desde hace más de medio siglo, baluartes no partidizados de una izquierda de capas medias. Hacia los años 60, la cultura de izquierda era ya hegemónica entre los profesionales y los universitarios. Con los años, la izquierda como sentimiento se fue haciendo mayoritaria en la música popular, en el carnaval y en las principales manifestaciones de masas, incluyendo a algunas destacadas estrellas del fútbol, que no ocultan sus preferencias por el Frente Amplio.

La gestión municipal de Montevideo, desde 1990, donde reside la mitad de la población del país, contribuyó a afianzar y profundizar esa hegemonía cultural y social, sin la cual la izquierda no podría soñar con llegar a ser gobierno. Pero, ¿en qué consiste esa hegemonía? En que las ideas-fuerza que encarna el Frente Amplio (Estado social, gobierno honesto, soberanía nacional, justicia social, entre otros) se han convertido en el “sentido común” de los uruguayos de comienzos del siglo XXI. (Zibechi, 2004) La coherencia entre medios y fines, la creación y construcción de modos de vida diferentes a los del capital en territorios concretos (comunales, comunidades...), que instalen la solidaridad como base de las relaciones humanas en la vida comunitaria y familiar, en las organizaciones sociales y políticas, constituye parte de los fundamentos materiales y espirituales de la nueva utopía socialista y de las luchas para hacerla realidad.

Conquistar la cabeza y el corazón de millones de seres humanos.

Solamente cuando la aplastante mayoría de la población en cada uno de nuestros países comprenda la mentira y el fraude del capitalismo para con sus propias vidas, cuando descubra la trampa mortal a la que los ha conducido mediante engaños, se planteará la interrogante acerca de la posibilidad de explorar nuevos caminos. Y para que ello ocurra, además de exponer sistemáticamente los elementos que hacen a la deslegitimación del sistema-mundo regido por el capital, habrá de irse mostrando que existen otros modos de vivir, en solidaridad y diversidad, con equidad y justicia, en equilibrio con la naturaleza. Es esta la mejor invitación a todos y todas a compartir y crear juntos ese modo de vida nuevo profundamente humanista, raizalmente democrático y renovadamente socialista, haciendo realidad el deseo zapatista de construir un mundo en el que quepan todos los mundos, es decir, un mundo intercultural.

Ciertamente es imposible alcanzar plenamente formas superiores de vida social de un modo aislado, fragmentado y bajo el predominio de la lógica perversa del capital, pero es posible avanzar sustantivamente en tal dirección con logros concretos y con el ejemplo sostenido de prácticas diferentes orientadas a lo nuevo. Estas constituyen reservorios de esperanzas,

surcos donde germinan y se fortalecen las voluntades revolucionarias en el proceso de la larga transición hacia la nueva civilización intercultural que abra cauces al florecimiento de la diversidad.

Disputar la subjetividad.

Una nueva subjetividad está en gestación. Como se trata de un concepto muy maltratado teórica y políticamente, tanto por el mundo académico como por el marxismo dogmático, vale comenzar repasando una afirmación de Dussel: “La subjetividad es más que conciencia, pero dice referencia a ella. Es el vivenciar lo que acontece (...) en la realidad.” (1999, p.2) Es decir, la subjetividad contiene la conciencia pero no se reduce a ella. Lo contrario, su identificación forzada, devino reduccionismo y –de hecho- empobreció las reflexiones acerca de las interrelaciones conciencia-subjetividad, al no analizarlas más allá de la conciencia de clase. Tiene que ver con el cuerpo -y esto bien lo sabe el poder que, para dominar las mentes castiga los cuerpos-, tiene que ver con lo no-conciente, que puede llegar a ser un día conciente pero no necesariamente, incluye también los sueños, etcétera.

Lo que interesa destacar ahora, en este punto concretamente, es la interrelación inseparable entre sujeto y subjetividad, es decir, entre los actores-sujetos concretos y sus subjetividades, la necesidad de tomarlas en cuenta a la hora de pretender construir articulaciones entre diversos actores-sujetos, puesto que estas instancias incluyen sus identidades, intereses y motivaciones subjetivas, más allá de su conciencia político-ideológica, es decir, hay que tomar en cuenta las estrechas interrelaciones y mediaciones que existen entre una y otra. La articulación de subjetividades de actores-sujetos resulta también parte de los procesos de interacción intersubjetivos.

En la época de la ofensiva ideológica del capitalismo global, la mercantilización de la vida y de las relaciones sociales e interpersonales, el predominio del pensamiento único y la negación de todo futuro diferente del presente, torna imprescindible -si de cambiar el mundo se trata-, abocarse (nos) a la formación de una nueva subjetividad humano-revolucionaria (que reconozca y abra los espacios a las diversas subjetividades del presente y a otras que seguramente se conformarán en el futuro).

Y ello es parte de los procesos concientes y colectivos de articulación-constitución intersubjetiva de los actores sociales en sujeto popular, proceso que es –por tanto- de autoconstitución. Esta construcción de actores-sujetos es fundamentalmente autoconstrucción y autoconciencia crítica-intersubjetiva. Pero también ocurre, entre otras mediaciones -en las que destaco en primer lugar la propia práctica transformadora de los actores-sociales-, con el aporte de las ciencias sociales críticas, de los expertos, de los intelectuales orgánicos, de los militantes con mayor experiencia, y se plasma en sus modalidades organizativas y planteo programático-proyectivo, aunque sin reducirse ni equipararse nunca a ellos.

Esto contribuiría al necesario diálogo entre los saberes ancestrales de los pueblos indígenas originarios, del saber comunitario, el saber popular, el científico académico, y las elaboraciones teóricas provenientes de los movimientos sociales, de sus prácticas y las reflexiones sobre ellas, es decir, entre intelectuales orgánicos y académicos (que pueden

ser también ambos). Esta necesidad ha sido durante mucho tiempo relegada del quehacer teórico marxista que, como señala Samir Amín, se ha dedicado –sobre todo en Europa- a instalarse en las universidades. Para ello se vio obligado a demostrar que es científicamente “superior” al pensamiento liberal reinante, lo cual lo distorsionó transformándolo unas veces en una variante del positivismo, otras en exégesis de los textos de los fundadores, y así en otras variadas corrientes. La conclusión fue: disección de la propuesta teórico-práctica revolucionaria de Marx, y su reducción a ensayos académicos de interpretaciones de interpretaciones que poco o nada tenían que ver con las realidades a las que pertenecían, con las luchas sociales de su tiempo ni con las problemáticas de los actores sociales concretos en busca de su liberación.

De conjunto, lo expuesto abre una serie de tareas y desafíos en lo político, en lo cultural y en lo organizativo. La búsqueda de respuestas concretas a tales tareas y desafíos caracteriza a los actuales procesos políticos alternativos que tienen lugar en Latinoamérica en confrontación política con los intereses del capital transnacional. Estos impulsan procesos de acumulación de fuerzas sociales y culturales favorables al cambio, que –en líneas generales- apuestan a la construcción de un tipo de sociedad basada en un poder popular construido desde abajo (empoderamiento colectivo).

El cambio cosmovisivo es raizal: se trata de construir una opción social, económica, política, cultural y ética que ponga en armonía la producción y reproducción de la vida social e individual; que estimule una concepción diferente del progreso y el bienestar (colectivo en vez de individual); una reconsideración de la libertad y la democracia que no solo reconozca los derechos de los y las diferentes sino que abra espacios para la manifestación de sus culturas, idiosincrasias, cosmovisiones e identidades en equidad y justicia, que abra cauce a modalidades de inter-relacionamiento humano horizontal: sin jerarquías ni subordinaciones ni exclusiones.

Sostener una ética solidaria.

Esto habla también de la construcción de una ética solidaria.

Sería errado cerrar los ojos a la realidad de los efectos devastadores que el capital produce incluso al interior de la clase obrera, anidando en cada trabajador como serpiente agazapada en un individualismo creciente. Su atomización permanente (al igual que en otros sectores sociales) va acompañada de una fuerte inyección de competencia egoísta, vinculada irracionalmente con la sobrevivencia. Esta situación obliga a cada trabajador a ver en sus pares a un enemigo potencial de su puesto de trabajo, a quien –por tanto-, para “salvarse”, debe destruir y aplastar, expulsándolo del sector o ámbito laboral, del barrio, de la ciudad, del país...

La perversión del sistema radica en esto precisamente: la selección no es “natural” ni ocurre por la acción de la “mano invisible” del mercado, se produce por la aplicación de estrategias económicas, sociales e ideológicas que –por diversos medios- convocan a salidas individuales, e inoculan el “sálvese quien pueda” que hace de cada ser humano un potencial enemigo de los otros seres humanos.

Es el chantaje brutal del capital. Y su consecuencia apocalíptica es el genocidio planificado de amplias capas de trabajadores -ahora considerados sobrantes- por la conformación de nuevas formas de organización del proceso de producción, y -a la par- de un nuevo mercado global tecnológicamente avanzado y móvil, capaz de generar mucho más rápidamente altísimas ganancias a la vez que -con la misma intensidad- destruye la naturaleza, lo que constituye otra modalidad de genocidio. Tal es la base de la actual nueva etapa de acumulación mundial del capital y de la insostenible e interminable crisis que la acompaña. Solo la afirmación de una ética centrada en la defensa de la vida en todas sus manifestaciones (bioética), puede abrir paso a una cultura de solidaridad y paz, anclada en la interrelación entre humanidad y naturaleza en equidad y armonía, y vertebrar una nueva (inter) subjetividad revolucionario-liberadora. Sin ella la transformación social será imposible.

Una cosmovisión diferente y superadora de la implantada por el capital es vital para replantearse los caminos de supervivencia; una cosmovisión que no antagonice la existencia de un ser humano con la de otro, ni a la humanidad con la naturaleza, sino que los reconozca en su integridad e interdependencia, entendiendo que el mundo es un ámbito integral de producción y conservación de la vida en sus múltiples e interarticuladas dimensiones. Tal es la cosmovisión del Buen Vivir, el Vivir Bien, el Sumac Kausay...

Con ella se abre paso la ética de la vida, fundada en el equilibrio y la armonía, la equidad, la complementariedad y la solidaridad, en el escuchar y compartir; conceptos vertebradores de una nueva (inter)subjetividad revolucionario-liberadora. Se trata, en síntesis, de una bioética, parte de una nueva cultura de vida, de una humanidad diferente, de un nuevo mundo. Y está claro que esto no se alcanza con declaraciones abstractas, sino anudando lo reflexivo con las nuevas propuestas sociotransformadoras y con las prácticas cotidianas de interrelacionamiento colectivo e individual. En ellas toma cuerpo lo nuevo, se afianza, profundiza y desarrolla.

Este proceso supone una construcción socio-histórica colectiva, que es fundamentalmente autoconstrucción y autoconciencia crítica-intersubjetiva. Y ocurre en interrelación con otras mediaciones, en primer lugar, con la práctica transformadora de los actores-sociales populares y, en segundo, con el aporte de las ciencias sociales críticas, de los intelectuales orgánicos, de los militantes con mayor experiencia, y se plasma en sus modalidades organizativas y planteos programático-proyectivos.

Construir otro imaginario social.

La construcción de una sociedad (y un mundo) sin relaciones discriminatorias y discriminantes, sin desamparados/as o excluidos/as, sobre la base de la igualdad de oportunidades, la equidad, la justicia social, etc., reclama -a la vez- cambiar los imaginarios sociales, apostando fuertemente al desarrollo de prácticas interrelacionales que vayan germinando nuevos imaginarios, basados en valores de solidaridad social e individual, de respeto, cuidado y convivencia armónica con la naturaleza, tomando conciencia de que somos parte de ella y que nuestra sobrevivencia está anudada a la de la naturaleza.

Disputarle los sueños y la fantasía al capital.

Simultáneamente con la construcción y definición de elementos programáticos y principios ético sociales de la utopía, se van construyendo los mundos espirituales e ideales, verdaderos escudos de ideas y fantasías, a la vez que brújulas orientadoras de la larga marcha individual y colectiva hacia la nueva civilización. Proyectándose hacia ella, adelantándola en las prácticas cotidianas es posible imaginarla cada vez con mayor precisión.

La lucha por la felicidad no pertenece ni al mundo de las telenovelas ni al de los ricos y poderosos; es inherente a la humanidad. Y es saludable reconocerla como parte de las luchas y resistencias, no solo porque ellas buscan la felicidad, sino porque el proceso de transformación y búsquedas es en sí mismo parte de esa felicidad, que en el presente se expresa en la posibilidad de vivirlo plenamente con conciencia de que las luchas por la felicidad del mañana son el fundamento de la felicidad del presente. Ellas integran los sueños, fantasías, pasiones, angustias, deseos y búsquedas de una nueva civilización, y de conjunto fortalece las voluntades.

Recuperar la confianza, los afectos... desarrollar lazos solidarios, no resultan elementos secundarios en momentos en que cada ser humano es forzado por el mercado a ver en el otro un competidor, un rival o un posible enemigo que busca arrebatarse su puesto de trabajo, su pareja, su alimento... al que –por consiguiente- debe destruir para intentar sobrevivir individualmente.

Vivimos en una especie de tembladeral caracterizado por la incertidumbre, y ello contribuye a una cierta angustia existencial en los más jóvenes. Ellos configuran y afianzan sus personalidades con logros y definiciones, al no conseguirlas se abren prolongadas situaciones de crisis e inestabilidad, condiciones que pretenden ser aprovechadas por el poder para instalar la convicción de que no es posible un mundo diferente al actual y así afianzar su subordinación y dominación.

Pero las salidas existen y son posibles de realizarse, y sus señales están en las nuevas creaciones colectivas de los pueblos, en las comunidades y comunas, en los movimientos sociales populares, sabiendo que todo está abierto al desarrollo de la humanidad. Las generaciones venideras, al igual que ayer y hoy, siempre se propondrán nuevas metas, explorarán nuevos caminos para cambiar el mundo en que vivirán en aras de ampliar su libertad.

Incorporar la perspectiva de género en el debate del poder.

Pensar el poder y los caminos de su transformación desde abajo conlleva rechazar la supuesta neutralidad de la ciencia política que, en algunos casos, no expone sus presupuestos reales de partida o, en otros, aunque lo haga, no logra superar el horizonte abstracto liberal burgués al no dar cuenta de los fundamentos últimos de la discriminación y subordinación mujer-hombre, débil-fuerte, sobre los que se asienta el poder desnudando su contenido patriarcal-machista. Además de estar al servicio de una determinada clase: la del capital, y de los hombres de esa clase: los capitalistas, el poder discriminador, explotador y excluyente del capital -para afianzar su hegemonía- necesita mimetizarse socialmente, invisibilizar su contenido de clase y presentarse como un componente “natural” de la vida social y

por tanto, eternizable. Para ello, además de apelar a todo el aparato político, ideológico, religioso y cultural, requiere de la complicidad – consciente o no- de los varones.

La generalización de los privilegios masculinos propios de las clases capitalistas -y antes de los señores feudales, y antes de los esclavistas, etc.,- como si fueran características “naturales” inherentes a todos los varones, ha contribuido a lo largo de la historia al ocultamiento del origen, contenido y pertenencia de clase del machismo patriarcal y, por el otro, a la permanencia de su autoritarismo subordinante, discriminante y explotador encarnado en una parte de la humanidad (los hombres) sobre otra (las mujeres), construido y consolidado a través de una densa trama de relaciones de poder, que combina dominación y hegemonía, con soporte jurídico, institucional, religioso y patrimonial. Es aquí donde género y clase se dan la mano, y lejos de contraponerse y excluirse hacen posible poner al descubierto el contenido de clase del poder patriarcal machista de los que detentan el poder en lo económico, político, jurídico, ideológico, religioso, cultural.

Perfeccionando viejos mecanismos y modelos de subordinación de la mujer al varón, el capital ha reacondicionando el funcionamiento de la vida social -pública y privada- y los roles de hombres y mujeres en cada ámbito, acorde con el funcionamiento del mercado y con la multiplicación creciente de sus ganancias. Esto le supone incrementar exponencialmente la de por sí ya compleja trama de producción y reproducción de su hegemonía económica, ideológica, política y cultural, vital para sostener y ampliar su dominación. Los medios de comunicación masiva son herramientas idóneas para ello, particularmente para construir y sostener la creciente hipocresía individual y social que anida en esta ideología, naturalizándola, haciendo de ella un componente aparentemente propio de la conducta humana, para transferirla entonces como un componente -“natural e inocente”- del sentido común.

La deshumanización que ello acarrea en las interrelaciones en la vida familiar de millones de mujeres y también -aunque en otro sentido- de los hombres, alcanza dimensiones insospechadas. Todos los pobres y excluidos lo sufren en carne propia, pero doble o triplemente las mujeres que suman jornada tras jornada no remunerada a sus ya de por sí agotadoras y agobiantes jornadas laborales domésticas. Ellas, en primer lugar -y sus hijos-, resultan los soportes humanos de la criminal y gigantesca etapa de acumulación del capital a escala global en la actualidad.

El silenciamiento y ocultamiento de esta realidad de asimetría, subordinación, discriminación y explotación, contribuye siempre y en cualquier caso a excluir más a los excluidos y sus realidades de exclusión, en primer lugar, a las mujeres.

La incorporación de las mujeres al mundo laboral y público ha contribuido a su constitución -aunque todavía con mucha dispersión- en actoras sociales. En tanto nuevas actoras sociales, las mujeres resultan fuera de los paradigmas del pensamiento político tradicional. Este las considera apáticas, apolíticas e incapaces de pensar más allá del horizonte de lo cotidiano, lo doméstico y lo familiar, es decir, incapaces de tener pensamiento estratégico, de trazarse planes de mediano plazo y actuar en función de alcanzarlos. Por consiguiente, la política -considerada parte del espacio público, escenario complejo y diversificado de disputa de fuerzas-, resulta en esta mirada una actividad propia del espíritu masculino.

Género e identidades sexuales.

Enfrentado a estas posiciones, el enfoque de género cuestiona y pone de manifiesto las relaciones de poder que se ocultan en las supuestas reglas naturales de identidades, conductas y roles asignados a varones y mujeres, y propone una profundización inexcusable de la democracia (en la práctica y en su contenido político-social), incluyendo las identidades sexuales diversas y las relaciones sociales entre géneros fuera y dentro del hogar. Resulta por ello enriquecedor de los procesos de transformación social y de los pensamientos sociopolíticos que los alimentan.

Esto trae a colación elementos importantes a tener a tener en cuenta.

-El poder no es sólo político sino también económico, social, cultural, moral, religioso. Y en estos campos, los procesos de tomas de decisiones son más complejos y menos transparentes que en la actividad política, por lo que suelen parecer también menos políticos o no políticos.
-El mundo de lo privado es parte del político (aunque más no fuese como condición de su existencia) y como tal, es susceptible de convertirse en político.

-Las luchas por la democratización raizal de las sociedades y sus propuestas, en tanto equitativas, justas y liberadoras, deben hacer suyas la democratización de las identidades sexuales aceptando su diversidad, y de las relaciones varón-mujer, en lo público y en lo privado. No será posible construir un mundo equitativo, plural e intercultural sobre la base de la explotación, opresión, negación, discriminación o subordinación de una parte de la humanidad.

En consecuencia.

-Las luchas de las mujeres para poner fin a su discriminación, subordinación y marginación atañen a la democratización de toda la sociedad, tiene un alcance civilizatorio, no son exclusivas de las mujeres. Esto supone la transformación radical del poder, por lo que es, a la vez que una lucha “sectorial”, una lucha política de la humanidad encaminada a su liberación.

En aras de ello, es fundamental generar prácticas de interrelacionamiento colectivo que impliquen nuevos nodos de significación, de tal modo que puedan convertirse en referencias políticas y educativas de nuevas prácticas sociales democratizadoras desarrolladas no solo por mujeres, sino por una diversidad de actores y actoras sociales del campo popular. Ciertamente se están edificando también nuevos marcos conceptuales, referentes teóricos integrales, integrando cosmovisiones del mundo que ayudan a superar la fragmentación del pensamiento, promoviendo reflexiones integrales e interdisciplinarias acerca de los procesos de emancipación social. Ellos sintetizan y representan la posibilidad de emancipación de todos los seres humanos para vivir en plenitud, independientemente de su identidad sexual, modificando raizalmente los modos de producir subjetividades acordes con estos retos.

Modificar las modalidades del trabajo político.

Las modalidades del trabajo político, generalmente concentrado en la difusión del periódico de la organización, en la participación en las reuniones, en las asambleas y en los congresos... resultan obsoletas, insuficientes e inadecuadas para la acción de construcción político-

social entre diversos, amplios y crecientes actores sociales. Y esto no se corresponde con el esquema de movilización de “las vanguardias” y sus cuadros.

Son millones los que se movilizan y organizan, protagonizan luchas en defensa de sus derechos sectoriales o transversales y, en crecimiento, reclaman formación, articulación y construcción colectiva de propuestas. No hay predeterminación. Las tareas se ajustan a los tiempos históricos y a las demandas de sus coyunturas, en interacción con las luchas populares y las capacidades de propuesta y organización de sus actores sociales y políticos que, protagonizándolas, pueden definir los acontecimientos hacia una determinada direccionalidad convergente con sus objetivos (gobernar lo propio; ofensiva).

Quitarse las anteojeras culturales del Siglo XX.

Esto habla de procesos vivos, atravesados y movilizados por dinámicas constantes que convocan a la creatividad de la acción colectiva. En estas prácticas van emergiendo nuevos conceptos y concepciones acerca del proceso socio transformador, las tareas, el quehacer político, etc. El choque entre lo que va emergiendo y los paradigmas pre-existentes -que no se corresponden con los requerimientos y los quehaceres de la realidad actual-, estimula las búsquedas y la reflexión crítica de las prácticas, a la vez que -en algunos sectores- actúa como barrera u obstáculo para el reconocimiento de lo nuevo. Es notorio, por ejemplo, el peso que la cultura verticalista y centralista tiene aún entre organizaciones sociales que propugnan lo nuevo. Esto se evidencia, por ejemplo, en que muchas de ellas se planteen construir desde la horizontalidad y la participación de todos los actores, pero sostienen prácticas verticalistas que contradicen sus postulados y proposiciones.

Partir de la experiencia para ir conformando un nuevo modo de hacer, de estar, de ser y de interrelacionarse con los demás, en un proceso práctico-pedagógico de aprendizaje colectivo, irá abriendo paso a la formación de un movimiento sociocultural popular constructor y base ideológico-social de la fuerza social de liberación, patriotismo y solidaridad (en cada país y en el continente).

Rescatar críticamente las enseñanzas, las propuestas y los valores creados por los diversos actores sociales en sus prácticas

La acción política popular de nuevo tipo que es resultante de la actividad creadora de los pueblos, reclama nutrirse, aprender, de tales creaciones prácticas. Y esto implica para los revolucionarios incluir entre sus quehaceres la recuperación crítica de las experiencias de lucha, creación y construcción de alternativas que van desarrollando los diversos actores sociales y políticos, reflexionando acerca de las enseñanzas, las propuestas y los valores que de ellas emergen, enriqueciéndose con el aprendizaje las propias creaciones y construcciones de los pueblos, desarrollando el pensamiento emancipador desde abajo.

Apropiarse políticamente de los aportes de la educación popular.

En este sentido, la articulación de la concepción y la práctica de la educación popular con las prácticas de lucha, formación y organización sociopolíticas en proceso de construcción de alternativas políticas resulta vital: ella orienta la acción del pensamiento a partir de las

prácticas concretas para reflexionar colectivamente desde allí, deconstruir las experiencias y reconstruirlas críticamente con sentido proyectivo superador, es decir, con sentido constructor de futuro, sobre la base del aprendizaje propio fusionado con los saberes y la experiencia colectivos.

Por su presencia constante y fundante en las organizaciones de base, en los procesos de formación y en las prácticas de vida y organización horizontales y participativas, la práctica sistemática de la educación popular en los procesos sociotransformadores hace social y políticamente visible la presencia de los excluidos, oprimidos y, en particular, de las mujeres, contribuye a dignificar y valorizar su palabra, su pensamiento y su acción.

A través de su práctica educativa -que construye saberes a partir de los modos de vida concretos-, se van constituyendo los puentes básicos que ponen al descubierto los nexos e intercondicionamientos entre un determinado modo de existir y reproducirse del mundo privado y un determinado modo de existir y reproducirse del mundo público. Esto posibilita por tanto tender los nexos entre una realidad supuestamente privada e individual, aparentemente casuística, con la realidad de un determinado modo de existencia económica, política y cultural de la sociedad en que vive. Se orienta, de última, hacia cuestionamientos de fondo acerca del poder, haciendo visible la diferenciación y los nexos que existen entre este y una determinada conformación -histórico cultural- de las identidades, los roles y los ámbitos atribuidos -en tal relación-, al género femenino y masculino, a lo que significa socialmente ser hombre y ser mujer.

Una militancia de cara al pueblo.

Una nueva concepción de la política y la acción política demanda también de un nuevo tipo de militante, con una lógica que modifique de raíz lo que hasta ahora se suponía era su “razón de ser” y actuar: llevar las ideas y propuestas del partido hacia el pueblo y sus organizaciones aceptando la hipótesis de que la misión histórica de las masas populares es la de actuar como “fuerza material” capaz de realizar (materializar) el programa elaborado por el partido político (auto)considerado vanguardia.

Las nuevas prácticas políticas emergidas con fuerza desde las resistencias y luchas de los movimientos sociales han conformado una nueva militancia: capaz de concertar voluntades diversas y dispersas, de dedicar parte de su tiempo a tareas de capacitación para que las mayorías puedan participar con protagonismo creciente desplegando al máximo sus potencialidades. Se trata de una militancia consecuente con las propuestas que levanta, impuesta de que los desafíos socio-transformadores no son tarea de élites mesiánicas, sino que reclaman la participación protagónica plena de las mayorías concientes. Esto habla de diversidades que habrán de articularse y conjugarse, de pluralidad de cosmovisiones, de horizontalidad en las interrelaciones y miradas, de un nuevo tipo de organización y poder que se construye desde abajo, con el protagonismo de los -tradicionalmente considerados- de abajo.

La creciente movilización social y política de amplios sectores y actores sociales ha ampliado el ámbito de lo político, modificado el accionar político y sus modos y -consiguientemente-, llama a modificar la concepción de la militancia y sus modalidades de actuación política, generalmente centrada en la asistencia a las reuniones partidarias periódicas, en el

análisis de documentos internos, en disputas domésticas, en debatir su perspectiva en los congresos, etc. Sin objetar estas actividades, está claro que resultan insuficientes y confinadas al “internismo”.

En este sentido, por ejemplo, Joao Pedro Stédile, referente del Movimiento Sin Tierra, de Brasil, refiriéndose a los cambios que reclama este tiempo, reflexiona: “Necesitamos colocar nuestras energías para ir hacia donde el pueblo vive y trabaja, y organizarlo. (...) Sin organizar al pueblo no se va a ningún lugar, y muchas veces [parte de la militancia] se ilusiona con eternas reuniones de cúpula o meros discursos explicativos acerca de la coyuntura.” (Stédile, 1997)

El desafío socio-transformador actual es civilizatorio. Construir una nueva civilización es una tarea de gran magnitud para la que no alcanza la movilización de los activistas, requiere de la participación y creatividad de millones. A ello pueden contribuir todos aquellos que se van comprometiendo con la actividad sociopolítica y también los intelectuales orgánicos. Esto reclama desarrollar sostenidamente prácticas democráticas, horizontales y participativas en lo que se va construyendo, en el pensamiento y en la acción.

Se trata de ir configurando en las prácticas una pedagogía de la nueva praxis política, aportando valiosos ejemplos para la conformación de un nuevo tipo de militancia: solidaria, autónoma, consciente, responsable, participativa, constructora y concertadora de la participación desde abajo, en sus comunidades, con sus compañeros/as en su sector de trabajo, en el campo, en la universidad, en el ámbito sociocultural donde actúe, en la vida familiar, y en la organización social o política en la que participe. En sus alforjas inspiradoras cuenta con los aportes de la educación popular, cuyos principios y concepción fecundan el pensamiento y las prácticas colectivas de la transformación social. Es lamentable que todavía se halle tan disociada de las prácticas políticas de la izquierda. Ello evidencia –de hecho– la sobrevivencia de la cultura vanguardista.

Es tiempo de que la izquierda partidaria que se aferra a viajes concepciones ponga fin a su distanciamiento jerarquizado respecto de los sectores sociales populares; es vital suprimir las famosas “correas de transmisión” y sustituirlas por el diálogo permanente, el aprendizaje mutuo, la horizontalidad en las decisiones y el control popular.

Para decirlo de un modo comprensible para todos/as: dicha izquierda tendría que realizar una auto-transformación homóloga a la ocurrida en la Iglesia Católica cuando el Concilio Vaticano II. Allí se explicitó que “la Iglesia” no radicaba en el edificio del templo, sino en el pueblo de Dios, y se les dijo a los curas que había que salir de los claustros, llegar al pueblo y convocarlo a construir juntos lo que sería, entonces, la iglesia de todos. Esto implicó para los sacerdotes desde cambios en su indumentaria (sacarse la sotana distanciadora), hasta modificaciones en su forma de practicar su religión: salir a buscar y escuchar al pueblo, convivir con la población donde quiera que ella estuviese y fuese.

Aquel impulso cristiano sustentó prácticas comprometidas de curas y mojas militantes, abrió las puertas a los llamados “curas del Tercer Mundo” y la “Teología de Liberación”. Si resultó luego mediatizado, relegado y hasta perseguido por sectores retrógrados de la institución religiosa fue precisamente porque la experiencia fue un éxito en relación con los objetivos.

Si la izquierda partidaria y su militancia hicieran “su concilio” abriéndose hacia los pueblos, cambiando su lógica y sus prácticas, tomando como punto de partida las realidades socioculturales de los pueblos, asimilando y aceptando su diversidad de identidades y cosmovisiones, apuntalando sus prácticas, impulsando la maduración de pensamientos liberadores y de liberación, contribuiría a un cambio cultural y político colectivo radical y revolucionario.

Hoy, en vez de un partido de cuadros, se hace necesario construir un tipo de organización política abierta, integrada y dinamizada por “anticuadros”: el que es parte de la realidad territorial y laboral en la que desarrolla su militancia, el que en vez de suplantar el pensamiento y el protagonismo de sus compañeros/as, promueve participación, conciencia, organización colectivas, el que se informa y pregunta antes de informar, el que se forma y se ocupa de formar, el que aporta a la construcción desde debajo de la unidad basada en la articulación horizontal de las diversidades, consciente de que cada vez que se excluye a alguien hay una derrota, el que hace de su actividad un proceso pedagógico y político.

Los “anti-cuadros” desafían y dejan atrás las viejas modalidades del saber hacer político que suponen que -por definirse de izquierda- ya se sabe cómo se hacen las cosas.

Este es un tiempo de grandes cambios y reclama también grandes cambios en lo cultural, en la concepción y las modalidades de la militancia. En primer lugar, tomando distancia interior de las instalaciones conceptuales-conductuales acuñadas por el capital en los diversos ámbitos de producción y reproducción de la vida. Es imposible aspirar a cambiar el mundo sin cambiarnos –simultáneamente- a nosotros mismos.

Para que el humanismo tenga posibilidades de triunfar sobre la barbarie, es preciso dar la batalla por las conciencias, construir una nueva conciencia colectiva de vida diferente a la acuñada por el capitalismo, alejada del individualismo estéril, de la separación entre humanidad y naturaleza, y del guerrerismo.

Es vital quitarse las anteojeras instaladas y reinstaladas sistemáticamente por el capital, romper con la fragmentación de las realidades y conciencias. Y esto es parte del proceso socio-transformador. Es en el curso de la propia acción de construcción de lo nuevo que se van produciendo los cambios cuando hay conciencia de ello. Transformarnos para transformar es la clave en esta lucha político-cultural.

Fortalecer el pensamiento emancipatorio de este tiempo.

El desarrollo de un nuevo pensamiento emancipador crítico y autocrítico, capaz de recrear los fundamentos teórico-metodológicos articuladores y proyectivos de lo nuevo en gestación, resulta un componente fundamental en los procesos de transformación social.

Sus contenidos -como su desarrollo- resultan marcados por las prácticas de cuestionamiento y transformación social desarrolladas fundamentalmente por actores sociales nuevos y viejos, como por ejemplo, los pueblos indígenas. Es por ello que su principio básico consiste en tomar a dichas prácticas y sus protagonistas como punto de partida, ámbito permanente de su quehacer, y destino privilegiado y primario de sus reflexiones. Y esto se anuda de modo directo, desde la raíz, con la interculturalidad.

Lo nuevo del pensamiento emancipatorio no radica, por consiguiente, en lo novedoso de su relato sino, en primer lugar, en los relatos que rescata, incorpora y proyecta en elaboración intercultural, con enfoques, cosmovisiones y propuestas plurales, multidimensionales, yuxtapuestas, incluso -en partes- contradictorias entre sí, y abiertas. Consiguientemente, un pilar fundamental del nuevo pensamiento emancipatorio radica también en su cualidad de articular pasado y presente en búsqueda de la propuesta de transformación social (hacia el futuro), es decir, en su capacidad de articular trayecto y proyecto.

En este sentido, lo nuevo se conjuga con la posibilidad de salirse de los estrechos marcos del pensamiento único de la izquierda tradicional, seguidor dogmático de los paradigmas occidentales del Norte y negador de las realidades humanas y socioculturales del continente. En segundo lugar, igualmente, este nuevo pensamiento supone otras referencias y referentes que distan de las concepciones academicistas que han concebido y conciben la teoría en los estrechos márgenes de las élites ilustradas.

Construir una matriz de pensamiento indo-afro-latinoamericano.

El nuevo pensamiento de emancipación nació y se desarrolla conjuntamente con la resistencia, las luchas y las construcciones de ayer y de hoy sustentadas por los pueblos indígenas, por los afrodescendientes, por los trabajadores de la ciudad y el campo, las mujeres, los jóvenes, los discapacitados, los adultos mayores, los movimientos de gay, lesbianas y travestis, los ecologistas, etcétera. Se trata de un pensamiento intercultural que se construye reconociendo y entrelazando saberes plurales de la diversidad de actores y con la diversidad de actores sociopolíticos, y que se desarrolla a través de la práctica política y en función de ella. Es decir, es un pensamiento orientado a fortalecer la construcción de un proyecto social, político, económico político, cultural y ético de transformación social en función de la liberación. Y desarrolla, por tanto, en función de ella su epistemología.

Esto resumiría un primer aspecto de su carácter descolonizador: no al dogmatismo eurocéntrico de derechas e izquierdas, no al liberalismo elitista academicista. Un segundo elemento, correlativo con lo anterior, radica en su apuesta a los sujetos concretos del acontecer socio-histórico, a sus luchas, sus construcciones y propuestas, para desde ahí construir saberes prácticos y teóricos de/para su emancipación. Se trata, en tercer lugar, de un pensamiento que no solo reconoce las diferencias, sino que se nutre de ellas para ampliar sus horizontes, enriquecer sus contenidos y proyectarse activamente en esa dimensión de la lucha, aportando su mirada descolonizadora y fortaleciendo los actuales procesos descolonizadores que embanderan los pueblos, en primer lugar los pueblos indígenas de este continente.

¿Quién tiene la razón?

Cuando un individuo, grupo, movimiento social o partido político está convencido de que su posición es correcta, piensa automáticamente que es la única correcta. Con lo cual supone -o da por hecho-, que todas las demás son, cuando menos, incorrectas.

Esta suposición se anuda directamente con otra: “lo correcto es verdadero”. Por tanto, quienes consideran que su posición es la correcta automáticamente se piensan poseedores

de la verdad. Y si lo que sostienen es correcto y verdadero, además, tienen la razón. Consiguientemente, las otras posiciones son incorrectas, no son verdaderas y quienes las sostienen están equivocados, no tienen razón y no dicen ni practican la verdad.

A partir de aquí, la dinámica social resulta dicotomizada: unos saben y tienen razón, y los demás no saben y no tienen razón. En tal situación, el único camino posible para la unidad, es decir, para el entendimiento entre los diferentes y sus diferencias será el de la disputa y la confrontación en aras de establecer quiénes “tienen la razón” y quiénes no, quiénes “dicen la verdad” y son los “dueños de la verdad” y quiénes deben aceptarla. Por más que se pretenda que esta es una postura unitaria o que conduce a la unidad en torno a la verdad, es una visión extremadamente sectaria, divisionista y excluyente.

Esta no es la “verdad revolucionaria” sino la verdad de pocos. La “verdad revolucionaria” se construye entre todos los sectores del pueblo, con sus puntos de vista, identidades, perspectivas y objetivos diversos, en la práctica de creación-construcción de lo nuevo. No es una verdad absoluta, no pretende abarcarlo todo sino aquello que posibilita –en un espacio-tiempo social concreto- articular una posición colectiva participada. Por eso la “verdad revolucionaria” es relativa, compartida, plural, descolonizada, constituida y constituyente, histórica y en desarrollo.

La “verdad revolucionaria” busca la unidad no como unicidad sino como espacio reflexivo construido colectivamente. Suma, fortalece y multiplica en vez de restar, debilitar y dividir; rescata en vez de desechar; constituye sujetos a la vez que es constituida por ellos.

La ecuación lógico-política revolucionaria en tal caso es clara, para captarla basta observar cuántos están adentro y cuántos están afuera.

Un pensamiento “abierto al mundo” y en debate con “los otros”.

A diferencia de los saberes absolutos abstractos que abundan en las academias, que luego buscan canales para poder “aplicarse” a la realidad –mejor dicho, a las parcelas de ella a las que va dirigido-, el nuevo pensamiento emancipatorio que va surgiendo no busca “aplicarse” a la realidad porque nace de ella, en interacción con sus protagonistas, de los/las que piensan, disputan y construyen la nueva realidad. No cimenta sus posiciones y propuestas en legados académicos dogmáticos coloniales o eurocéntricos ni busca legitimarse en estos espacios; define su sentido en función del horizonte político de la transformación de la sociedad desde la raíz, desde abajo, por los de abajo.

En este empeño resulta importante también nutrirse de las enseñanzas de la historia de las luchas anticapitalistas y de las experiencias socialistas del siglo XX, revalorizar y actualizar los aportes teórico-filosóficos de Marx, Engels, Lenin, Luxemburgo, Gramsci, Luckacs, Korsch, Freud, Althusser, Foulcault, Mészáros, Amín, Mariátegui, Mella, Varela, Ingenieros, Ché, Dussel, Sánchez Vásquez y muchos otros grandes pensadores/as revolucionarios, profundizar la crítica al funcionamiento del sistema del capital en la actualidad, y –en nuestro caso, muy importante- rescatar la riqueza de los pensamientos independentistas, de los pensamientos y cosmovisiones de los pueblos indígenas, de la teología de liberación, de la educación popular, etc., en aras de fortalecer el pensamiento intercultural emancipatorio indo-afro-latinoamericanista y su papel político estratégico de orientador.

Esto resume su posicionamiento político y epistémico revolucionario actual, a la vez que lo torna parte de las herramientas de rechazo a la colonización y colonialidad del poder (Quijano, 2000) y de búsqueda de fundamentos descolonizados e interculturales para aportar a la construcción de un proyecto colectivo de superación de la civilización afianzada por el capital, contribuyendo a construir una civilización intercultural que apuesta por la diversidad del mundo, con interrelaciones humanas individuales y colectivas basadas en principios de solidaridad, justicia, equidad y horizontalidad.

No tirar el niño junto con el agua sucia.

Recuperar la dimensión revolucionaria del pensamiento y la propuesta emancipadora social formulada por Marx y Engels.

Si para Hegel la “Idea Absoluta es el único objeto y contenido de la filosofía”, para Marx el único sentido de la filosofía es el ser humano concreto dentro de una sociedad histórico concreta y esta misma, en tanto resulta imprescindible conocerla para elaborar (y contar con) los instrumentos teóricos necesarios para la superación de la situación de clase en sí del proletariado, para que éste pueda –con conciencia de clase para sí, y en articulación indisoluble con sus prácticas de lucha y enfrentamiento al poder del capital-, poner fin a su explotación y –con ello- necesariamente, transformar la sociedad en su conjunto.

Y aquí radica el nudo de su revolución teórica (y práctica). En la base de la misma está la inseparabilidad sujeto-objeto, teoría-práctica, a la que se articulan pensamiento y acción, ser social y conciencia social, lo objetivo y lo subjetivo.

La realidad social histórico-concreta es el punto de partida inequívoco de todo análisis social, económico, político, filosófico, cultural y, a su vez, también el destino de las mismas. Por eso, tanto para Marx como para Engels, el pensamiento solo puede ser de la historia, si lo es en la historia.

Si el trabajo vivo es el origen de la crítica (y de la realidad) del capital para Marx, el destinatario de la teoría crítica es la ‘conciencia del proletariado’: el saber de esa conciencia que todo el capital no es sino trabajo vivo. (...). Cuando el saber se hace conciencia, conciencia de clase, conciencia de pueblo, solo en ese caso es saber real: se hace ciencia como historia (no solo ‘de’ la historia). (Dussel, 1998, p. 310) No hay apriorismo en las reflexiones y conclusiones de sus análisis. Ellos buscaron explicaciones a los fenómenos de la vida social de su época. Estas los condujeron a plantearse la necesidad de una transformación radical (y eficiente) de la realidad, articulando orgánicamente las luchas de los movimientos sociales (obreros y campesinos) de entonces con un programa revolucionario. Esta articulación tiene en el concepto de práctica sociotransformadora el nudo central.

Al articular el pensamiento filosófico y la práctica sociotransformadora, la revolución teórica realizada por Marx y Engels presupone la revolución práctica.

Objetivo-subjetiva es la práctica sociotransformadora de los seres humanos en la historia, y lo es también el pensamiento que la capta y sintetiza reproduciendo esta contradicción en sus conceptos y categorías, que define históricos, inacabados...

Sus planteamientos no buscan solamente explicar la contradicción dialéctica, resultan ellos mismos contenedores de contradicciones en su formulación y contenido (desarrollo de la lucha de clases y de prácticas en el pasado y el presente, condiciones sociales preexistentes y actuales, avance de los descubrimientos científicos, desarrollo de la producción, etcétera), y demandan, por ello, actualización y desarrollo permanentes junto con la construcción de nuevos conceptos. Son las características básicas que hacen a su sistema abierto.

La crítica demoledora de Marx a la filosofía especulativa y contemplativa y materialista vulgar, no significó sin embargo su enemistad con toda filosofía, sino el plantearla sobre nuevos fundamentos y orientada a la transformación de la realidad, sacándola del claustro contemplativo trascendental e individual aislado (fragmentado y fragmentador) de la totalidad social, otorgándole un sentido para el desarrollo de la vida social y por tanto para sí misma: la transformación del mundo -de la sociedad capitalista-, en búsqueda de la emancipación de la clase obrera y -con ella- de toda la humanidad, desarrollándose en interdependencia con las prácticas sociotransformadoras reales (multidimensionales, complejas, dinámicas, integrales).

En este sistema, cada punto particular es ‘multidimensional’; se encadena los otros puntos del sistema, implica los otros y es implicado por ellos. (Mészáros, 2001).

Para Marx era indispensable no solo poner fin a los mecanismos de producción y reproducción de la alienación de la clase obrera, sino también a las formas enajenadas del pensamiento teórico (filosófico, económico, político, de las ciencias naturales), que construye “su verdad” de modo fragmentado en las ciencias particulares, sin buscar los vasos comunicantes entre los diversos ámbitos de una misma realidad. Por eso, para él no solo la filosofía carecía de sentido como supuesta teoría general abstracta, sino también la economía, la ética, la política. La filosofía no podía desarrollarse aislada de la economía, ni de la política, de la ética o de las ciencias naturales, y viceversa. Marx las redefinió (a todas ellas) entendiéndolas en necesaria articulación e integración proyectiva hacia lo que, a su entender, sería una única “ciencia humana”.

Lo que Marx entiende por ‘ciencia humana’ es una ciencia de síntesis concreta, integrada en la vida real. Su punto de partida es el ideal del hombre no enajenado cuyas necesidades realmente humanas -en oposición a las visiones especulativas y abstractas e idealista...- determinan la línea a seguir por la investigación en cada campo particular. Los resultados de los diversos campos -conducidos correctamente desde el principio- se reúnen entonces en una síntesis más alta que, a su vez, determina las líneas sucesivas de las investigaciones en los diversos campos. (Mészáros, 1978, p. 96-97)

(...) para realizar la ‘ciencia humana’, la filosofía, la economía política, las ciencias naturales ‘abstractamente materiales’, etc., se deben integrar recíprocamente, lo mismo que con la totalidad de una práctica social ya no caracterizada por la enajenación y la cosificación de las relaciones sociales de producción. Porque la ‘ciencia humana’ es precisamente esta doble integración -en la superación de la anterior y doble enajenación- de los campos teóricos particulares, 1) entre ellos y 2) con la totalidad de una praxis social no enajenada. // El factor dominante de este complejo es, naturalmente, la superación de la enajenación en la misma práctica social. (Mészáros, 1978, p. 108)

Es claro entonces que, con Marx, ha llegado a su fin toda filosofía especulativa ubicada supuestamente por encima de las demás ciencias y de la sociedad.

Desde esta perspectiva, el quehacer filosófico supone la conjunción dialéctica teoría-práctica (en este caso, pensamiento social y práctica social transformadora-liberadora), articulada con la búsqueda de superación concreta (sociohistórica) de la enajenación social e individual, y con su carácter crítico y autocrítico. Conceptualizando las prácticas sobre esa base y en esa dirección, la filosofía misma resulta en el centro del encuentro/mediación entre el actor social revolucionario que transforma el mundo en que vive, y que –en el mismo proceso transformador– resulta transformado, es decir, se transforma a sí mismo y a su conciencia política, teórico-crítica, ideológica, a su cultura, etcétera. De ahí que, como sintetizó Zaira Rodríguez.

...la región o dominio de la filosofía [no es] ni el mundo separado del hombre, ni el hombre separado del mundo, sino, precisamente, la relación activa y multifacética del hombre con el mundo. (Rodríguez Ugidos, 1985, p. 65)

Como parte de esa interrelación activa y multifacética, la filosofía tiene que cuestionarse a sí misma acerca de la vigencia y suficiencia de las herramientas conceptuales con las que los actores sociales concretos orientan su intervención en el proceso práctico-transformador. Es por ello que en el análisis estricto del quehacer teórico,

...la región propia o exclusiva de la investigación filosófica no es más que la esencia o la universalidad esencial de la actividad social multifacética sintetizada en las leyes o categorías del pensamiento teórico. (Rodríguez Ugidos, 1985, p. 78)

Esto define también una de las tareas centrales de los filósofos comprometidos con la transformación social: trabajar para la actualización y desarrollo de los conceptos, leyes y categorías... que intervienen en la práctica sociotransformadora actual de la que es un componente activo, para re-intervenir en ella de modo crítico, mejorando la capacidad sociotransformadora de los sujetos sociotransformadores y de sí misma. Sería este, a mi modo de ver, el papel central de los intelectuales orgánicos.

Marx construyó sus categorías –o reconstruyó las que utilizó de otros–, en diálogo con la realidad social de su época, dejando claro que los conceptos se forman a partir de la práctica misma de los hombres, de la reflexión teórica sobre ella, y a ella misma se refieren. Como claramente explica Zaira Rodríguez:

...las categorías sirven de instrumentos teórico-metodológicos de la actividad científica y práctica del sujeto social, y... también actúan en calidad de esquemas para la interpretación y orientación de los resultados de la actividad humana. De este modo, la estructura categorial del pensamiento teórico de una época histórica conforma la armazón lógica a partir de la cual se puede dirigir y fundamentar la actividad práctico social. (Rodríguez Ugidos, 1985).

Es la práctica sociohistórica concreta de los actores-sujetos sociales por cambiar la sociedad en que viven en el sentido de su liberación, la que posibilita y articula ese pensamiento crítico que, para serlo, a la vez, debe ser autocrítico, liberador y de liberación.

“Sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario”, sintetiza Lenin, lo que supone afirmar también que sin movimiento revolucionario no hay teoría revolucionaria; son ambos a la vez o no son. Esta es la nueva filosofía que Marx y Engels comenzaron a construir, comprometida con la vida social y –a partir de ello- con los intereses del polo del trabajo en la relación trabajo-capital.

Su legado teórico metodológico y su proyección emancipadora resultan imprescindibles precisamente para quienes –sosteniendo posiciones no dogmáticas, no se dedican a las repeticiones memorísticas y casi religiosas de sus textos-, se nutren de sus postulados centrales para construir el pensamiento emancipador actual, partiendo de la realidad sociocultural actual de nuestra región, desde las cosmovisiones, las identidades y la recuperación de las experiencias de resistencia y lucha de los pueblos empobrecidos de nuestras tierras, en primer lugar de los pueblos indígenas, avanzando hacia la construcción de un pensamiento emancipador y emancipatorio intercultural, descolonizado y revolucionario co-constructor –junto con los actores sociopolíticos- de la nueva civilización.

La educación popular: un pilar clave para la descolonización intercultural.

Las prácticas populares producen/reproducen vida y conocimientos; las mujeres y los hombres construyen propuestas y desde sus culturas, desde sus modos de vida van tomando conciencia de las injusticias de género, clase y raza. Así lo evidencian las innumerables experiencias de movimientos indígenas y sociales de este continente: El levantamiento indígena de Chiapas es impensable sin la toma de conciencia de sus integrantes acerca de su realidad. Y esta se construyó con el apoyo de las concepciones y las prácticas metodológicas de la educación popular articulada con la búsqueda de transformación de las condiciones de vida, que fue –a la vez-, el empeño en la construcción de alternativas para la vida. Similares procesos pueden referirse respecto del Movimiento sin Tierras, en Brasil, o de las “Bartolina Sisa”, movimiento de las mujeres indígenas campesinas de Bolivia, entre otros.

Todo ellos tienen claro que la conciencia no puede ser traída de afuera de los sujetos; que los sujetos construyen y desarrollan su conciencia a partir de su participación en los procesos de lucha y transformación, reflexionando críticamente acerca de ellas y de las condiciones de vida en las que construyen y desarrollan su conciencia.

Esto es parte del proceso de (auto) construcción de conciencias de los sujetos a partir de su modo de vida e interacción concreta con sus realidades, de sus subjetividades e identidades. Resulta por tanto, una propuesta raizalmente intercultural en sus presupuestos y conclusiones. De conjunto, refuerza las miradas descolonizadoras.

La postura colonialista y colonizadora pasa por encima de las diferencias porque excluye –y elimina- a los diferentes para instaurar-afianzar una sola civilización legítima. A ella responde el diseño de los Estados y de las legislaciones que lo sustentan, en perfecta concordancia con los intereses económico-políticos de los poderosos y sus representantes. Para desandar estos caminos en (Indo-Afro)Latinoamérica la educación para la descolonización resulta vital. A construirla y lograrla contribuyen: la educación popular, la investigación acción participativa (IAP), las historias de vida (con historia oral) y la construcción de conocimiento colectivo, gestión intercultural del conocimiento mediante.

La educación popular se asienta en un posicionamiento y una concepción de la relación poder-saber que articula las condiciones de vida, la práctica que en ella desarrollan los distintos actores y actrices individuales y sociales, y la conciencia que tienen o pueden llegar a tener acerca de ello, si –reflexión crítica mediante– se [re]apropian de su quehacer y de su realidad.

La educación popular supone una relación horizontal entre saberes diferentes, y este diálogo no se alcanza poniendo las sillas en forma circular. Ayuda el colocarlas así, sobre todo por la significación visual, pero está demostrado que se puede estar sentado en un círculo y sostener una posición de predominio jerárquico sobre los demás, y se puede estar en una sala dando una conferencia en formato tradicional y sostener diálogos horizontales con los presentes haciéndolos partícipes de la conferencia y los saberes en ella elaborados. Participar no se reduce a una forma de disposición de las sillas en una sala de conferencias/reuniones grupales, ni a un modo de hablar, ni a un formato de exposición. Paulo Freire da un testimonio sobresaliente de ello al comienzo de su libro “Pedagogía de la esperanza”, cuando se refiere a la participación del señor que estuvo todo el tiempo en silencio en las jornadas educativas y cuando él le preguntó acerca de sus parecer, expresó sus puntos de vista combinando todo lo allí tratado, sorprendiendo al auditorio.

¿Cuál sería el papel de educación popular en el proceso intercultural de construcción de los nuevos pensamientos emancipatorios?

El proceso de construcción-reconstrucción de saberes desde abajo implica la recuperación y articulación de la memoria histórica (de los pueblos), la recuperación de las experiencias de lucha, organización y propuestas, mediante la sistematización de las mismas, interrelacionando las propuestas metodológicas de la educación popular, la investigación participativa (IAP), y las historias de vida, apelando, en este fundamentalmente, a la historia oral.

Y todo ello redituará en los resultados, es decir, en la posibilidad de elaborar o enriquecer un pensamiento emancipador intercultural colectivo, partícipe de las prácticas colectivas de búsqueda y construcción de lo nuevo.

Para el logro de los objetivos mencionados, es importante:

Romper con la estructura rígida y jerárquica establecida entre saber y poder, y las relaciones de subordinación y dependencia que en relación a ella se establecen.

Sostener la coherencia entre el decir y el hacer.

Desde el punto de vista intercultural, el proceso de construcción nuevos pensamientos emancipatorios constituye, a su vez, el de (auto)construcción de nuevos sujetos y sujetas del conocimiento y el quehacer sociopolítico. En él, la educación popular constituye una herramienta y un posicionamiento político sine qua non; puesto que abre las puertas de la razón y el corazón para reconocer al otro/a, valorizar al otro/a, escuchar y ser escuchados, claves interculturales para la construcción de competencias interculturales para la formación y la gestación-construcción un nuevo tipo de pensamiento emancipatorio (social-individual), y también –donde sea posible, por ejemplo–, para la transformación de las instituciones estatales-gubernamentales, abriendo sus compuertas a la participación

protagónica de los movimientos indígenas y sociales, a los comuneros y comuneras, potenciando la proyección intercultural descolonizadora de su accionar.

La importancia de la investigación acción participativa (IAP).

La investigación acción participativa se articula directamente con la educación popular; se asienta conceptualmente en ella. Es la apuesta a la construcción de conocimientos partiendo de los actores (desde abajo), haciendo de los tradicionales objetos “investigados”, co-investigadores de su propia situación. La investigación participativa implica por tanto una interrelación y una intencionalidad común entre sujetos. La IAP no reconoce objetos de investigación, sino sujetos, actores, terrenos, problemas, temas, búsquedas que son emprendidas co-participativamente por los investigadores “de afuera” y “de adentro”.

La interculturalidad, la descolonización y la construcción del pensamiento emancipatorio en la actualidad, requieren de la búsqueda y el rescate/recuperación conceptualizada de los saberes prácticos de los diversos actores/as, y por tanto implican la mediación de investigaciones. En ese sentido, se comparten los objetivos con la educación popular y la IAP. De lo que se trata, en definitiva, es de interactuar entre sujetos/as que tienen saberes y experiencias adquiridas/desarrolladas durante años, en organización de tareas de sobrevivencia en diversos ámbitos, y que tienen por tanto amplios saberes que aportar que reclaman ser incorporados al proceso protagónicamente y con identidad.

La IAP permite desarrollar procesos de sistematización de experiencias concretas de experiencias de gestión intercultural, generalmente en ámbitos comunitarios, y/o municipales.

Sobre esa base es posible.

Identificar colectivamente y/o construir los elementos para la formación de la competencia intercultural. (finalidad de la IAP).

Desarrollar procesos de devolución de los estudios de las experiencias y rescate de saberes. Estos constituyen importantes fuentes de auto-conocimiento y autoconciencia y son valiosos componentes para los procesos de formación y/o fortalecimiento de capacidades colectivas de los participantes.

La tercera conclusión sobre este aspecto, sería.

La interculturalidad supone, reclama e impone un profundo cambio cultural de las organizaciones sociales y políticas.

Este cambio cultural comprende la totalidad del proceso: implica el reconocimiento de los saberes no “oficiales”, sumergidos o descalificados, la resignificación de los saberes otros: femeninos (y feministas), para la vida (y la sociedad), la participación abierta y desde debajo de todos y todas en la definición del curso, los ritmos y las propuestas del cambio social. Es decir, a la vez, modifica las responsabilidades y los papeles de todos y todas.

Se refiere tanto a los saberes y las definiciones “técnicas” (saber hacer y poder actuar), como a la formación de aptitudes (competencias) para llevar adelante las transformaciones que reclama la interculturalidad.

Otra arista de esta labor investigativa, estaría dada por la identificación de los posibles vasos comunicantes entre las distintas manifestaciones culturales o distintas culturas, contribuyendo a la constitución de redes interculturales de existencia, comunicación y funcionamiento organizacional y programático colectivo.

Recuperar experiencias: testimonios, historia oral e historias de vida.

• **Sistematización de experiencias:** La sistematización de experiencias se refiere explícitamente al rescate de la historia del funcionamiento de la vida en las comunidades rurales y urbanas, los barrios, la familia, las organizaciones sociales, al rescate de sus fundamentos filosóficos, y de las experiencias concretas de la vida colectiva a través del tiempo o en determinados períodos de particular interés político cultural.

Es esta recuperación la que arroja como resultado máspreciado la reapropiación por parte de la comunidad o colectivo en cuestión, de los que ellos han consturido/producido con sus decisiones y empeños prácticos, ya que es la mirada proyectiva constituida a través de la experiencia, es decir, son las capacidades enriquecidas por la fuerza de la realidad y el empuje de sus dinámicas concretas.

Para realizarlas es vital apelar a las historias de las experiencias de los miembros más antiguos y de los más jóvenes, de hombres y mujeres. Para rescatarlas se apela a la imbricación metodológica de la educación popular, la IAP y la antropología social.

• **Historias de vida:** En la reconstrucción de los saberes populares oprimidos, resulta central recuperar las experiencias de los sujetos involucrados en las prácticas colectivas, la reconstrucción oral de sus experiencias vitales en lo referente a sus modalidades de vida, su identidad, sus aspiraciones, sus resistencias y luchas sociales, sus prácticas ancestrales de administración de los colectivo, etcétera. Es vital incorporar a los saberes interculturales el caudal cultural familiar, teniendo presente que el conocimiento y la cultura se forman y desarrollan en cada ser humano desde el nacimiento, en el seno de la familia, el hogar y la comunidad donde se vive, es decir, anteceden y exceden a las instituciones escolares. Esto es lo que -sintéticamente expresado- se distingue conceptualmente como sabiduría.

Las historias de vida pueden ser individuales o grupales, o incluso de organizaciones y movimientos. En este último caso se trata de un encadenamiento de historias individuales-grupales que hay que ir identificando y reconstruyendo paso a paso, conformando un proceso de investigación y reconstrucción de la memoria histórica colectiva. La mayor riqueza se logra al interconectar las historias de vida con los resultados del proceso integral de la IAP y construir o reconstruir –de conjunto e integradamente- los conceptos, para la formulación-reformulación de saberes rescatando los que provienen de las sabidurías, afirmando o reconstituyéndolos en interculturalidad.

Re-apropiación colectiva de saberes y sabidurías.

Este aspecto se condensa generalmente en el proceso de devolución de los estudios procesados, terminados, a las comunidades y a los sujetos/as participantes del proceso investigativo. Se trata de una devolución interactiva, de intercambio y retroalimentación mutua que constituye además, la culminación real del proceso de la IAP, es decir, no es un acto ni un proceso externo a la investigación. Todos los que participan en ella son sujetos de investigación y en tanto tales, participan también de la elaboración y reflexión de los resultados de la misma.

Esto supone

Someter las conclusiones/definiciones a la discusión del conjunto participante.

Construir (o reafirmar) los resultados, propuestas conclusiones y saberes de modo colectivo y horizontal.

En virtud de ello, los procesos investigativos-formativos constituyen a la vez procesos prácticos de articulación y construcción de redes del saber y del hacer.

La devolución es parte de las claves del cambio cultural necesario para la gigantesca tarea actual de cara la construcción de lo intercultural-social, base para la formación de nuevas identidades e interrelaciones sociales y políticas entre diversidades humanas. La devolución supone la colectivización de saberes. Sin ella, habría apropiación de lo colectivo aprehendido por parte de un solo sector o individuo, independientemente de la metodología que se aplique durante el proceso del conocimiento.

No es la metodología la que garantiza que los resultados constituyan un saber colectivo social, sino el proceso en su conjunto, la coherencia del mismo y la participación en él del conjunto de sus protagonistas.

Lo dicho habla de una fuerte presencia ética como componente genealógico de la posibilidad (y realidad) de la construcción de estos procesos, saberes, identidades e interrelaciones colectivas interarticuladas y, por tanto, de la posibilidad de transformar las realidades de exclusión y discriminación de los oprimidos y las oprimidas, de los trabajadores y las trabajadoras, pobres urbanos y campesinos, indios e indias, negros, negras y mestizos, a través de la modesta “parcela cultural” que, en ese gran proceso colectivo, desempeña la construcción de los intersticios interculturales para el empeño estratégico que supone transformar la sociedad actual y construir una nueva civilización, fundamentada en la equidad de etnias, géneros y clases hasta su equiparación en el único calificativo universalmente pleno de “género humano”.

Los aportes de las teologías de liberación.

En la búsqueda de un pensamiento intercultural cabe un lugar destacado a la teología de liberación o, para decirlo con sentido universal, a las teologías de liberación, es decir, teologías que han asumido que el reino de Dios está en la tierra y que los seres humanos somos los

integrantes de ese reino, sin colocar obstáculos ni plantear postergaciones sacrificiales que convalidan las injusticias, las desigualdades y exclusiones sociales, haciendo de ellas un supuesto camino a la felicidad eterna de los explotados y explotadas en el más allá.

En nuestro continente las teologías de liberación, fundamentalmente católicas, protestantes y evangélicas, se combinan con la lo que se conoce como “lectura popular de la Biblia”, es decir, con lecturas de la Biblia desde el presente de los pueblos oprimidos, para extraer de ella los elementos centrales para la de-construcción analítica del poder y sus mecanismos de dominación, y encontrar las vías y los medios de encauzar las resistencias de los pueblos hacia la superación de esa su situación de opresión y explotación.

Un lugar y un papel importante corresponde a las comunidades eclesiales de base que tanto empeño han puesto en el desarrollo de prácticas educativas basadas en la educación popular y los fundamentos teológicos de liberación, en aras de contribuir a la emergencia y (auto)constitución en sujetos de su historia a los sectores oprimidos y olvidados en este continente. Su labor entre los campesinos de las zonas rurales empobrecidas, entre los pobladores/as de las barriadas empobrecidas de las periferias de las grandes ciudades, y en las comunidades indígenas de Centroamérica, ha sido trascendente. Con sus actividades se formaron militantes sociales que impulsaron procesos de conformación de organizaciones sociopolíticas populares como, por ejemplo, en Chiapas, México, en Brasil, con el Movimiento Sin Tierra, y en República Dominicana, en la constitución de los núcleos iniciales de Copadeba (Comités para la defensa de los Derechos Barriales).

Entre los aportes de la teologías de liberación católicas, protestantes y evangélicas, se cuentan los de la teología feminista de liberación, orientada en lo fundamental a construir, como remarca la teóloga Ivone Gebara.

Un nuevo mundo a partir de una perspectiva igualitaria entre el género femenino y el masculino, [que] debe tener como respaldo un grupo constituido por nosotras/os mismas/os, capaz de evaluar nuestra comprensión del mundo y ayudarnos a dar nuevos pasos en el claroscuro de nuestra historia. (Gebara, 2004).

Un nuevo tipo de intelectual orgánico.

En la perspectiva expuesta resulta claro que la construcción de un nuevo pensamiento emancipador no es una tarea exclusiva de intelectuales aislados. Se trata de una labor colectiva que supone la interacción de intelectuales con los actores sociopolíticos en procesos de resistencias, luchas y construcción de alternativas populares. Cada actor sociopolítico aporta y crea lo nuevo en sus prácticas diversas, ya sea apelando a sus tradiciones culturales o ensayando nuevas propuestas: Estas, junto con sus experiencias y reflexiones movilizan y definen los contenidos claves del nuevo pensamiento sociotransformador, construido en interacción dialéctica con los intelectuales orgánicos en proceso colectivo de producción de nuevos saberes.

Este supone articular diversas dimensiones del pensamiento reflexivo crítico, es decir, el saber que es elaborado en su dimensión estrictamente teórica, con el saber que emerge de abajo y que mayormente queda contenido (inmerso) en las prácticas –de ahí, entre otras

razones, la importancia de rescatarlas, sistematizarlas y conceptualizarlas-. La articulación de estas dimensiones diversas posibilita la integración e interrelación y construcción dialéctico-revolucionaria del diálogo horizontal entre los saberes: “científico”, “académico” y “popular”, elaborando un pensamiento colectivo (pensamiento sobre pensamiento), indispensable para la producción de un nuevo pensamiento estratégico sociotransformador indo-afro-latinoamericano.

Esta labor, que presupone el diálogo horizontal de saberes, miradas y experiencias, en una construcción articulada desde abajo, resulta hoy entre las nuevas dimensiones del desempeño de lo que hemos acostumbrado identificar como intelectual orgánico: no es el que “sabe y orienta”, sino el que construye conocimiento, saberes y conciencia revolucionaria junto con los actores-sujetos concretos de una sociedad determinada, partiendo de sus realidades, compartiendo prácticas, búsquedas, ideales y horizontes estratégicos. La organicidad de los intelectuales comprometidos se define entonces, no por su pertenencia partidaria (“la orga”), sino por su capacidad de trabajar coherentemente siendo parte del proceso sociotransformador, en diálogo constante con los actores que lo protagonizan. Debe ser comprometido para ser creíble, y crítico para ser útil y así contribuir al avance del conocimiento y la conciencia colectiva.

La creación de una nueva civilización, capaz de contener en pie de igualdad a las múltiples civilizaciones existentes y sus cosmovisiones, interarticulándolas de modo intercultural, abriendo paso a un mundo en el que quepan todos los mundos, es tarea de multitudes no de élites iluminadas. En este espíritu van formándose las nuevas generaciones intelectuales militantes orgánicos por la vida, conscientes de la integralidad manifiesta en la unidad entre humanidad y naturaleza, el reconocimiento de la diversidad y la búsqueda del equilibrio en la paridad, equidad y horizontalidad de sus interrelaciones.

La construcción de nuevo pensamiento emancipatorio resulta entonces raizalmente articulada a los proceso de construcción-acumulación de conciencia y organización (poder propio) que llevan adelante con sus luchas y propuestas los pueblos constituidos en actores sociopolíticos en el continente, con la consiguiente maduración del proyecto alternativo pensado y construido colectivamente por ellos.

Referencias Bibliográficas.

Amín, S. (1997). *Los desafíos de la mundialización*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Amín, S. (1999). *Miradas a un medio siglo 1945-1990*. La paz: Plural lepalá.

Cooke J , W. (1985). *Peronismo y revolución*. Buenos Aires: Ediciones Parlamento.

Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación*. Madrid: Editorial Trotta.

Dussel, E. (1999). Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. *Revista Pasos*(84 Segunda Época).

- Gebara, I. (2004.). *Unas nuevas relaciones de género son posibles*. Obtenido de www.latinoamerica.org: <http://latinoamericana.org/2004/textos/castellano/Gebara.htm>
- Gramsci, A. (2001). *Cuadernos de la cárcel* (Edición crítica completa ed.). (V. Gerratana, Ed.) México: Ediciones ERA-Universidad Autónoma de Puebla.
- Marx, C., & Engels, F. (1976). La Ideología alemana En: ., , T I. En C. Marx, & F. Engels, *Obras Escogidas en 3 tomos* (Vol. I). Moscú: Editorial Progreso.
- Mészáros, I. (1978). *La teoría de la enajenación en Marx*. México: Ediciones Era.
- Mészáros, I. (2001). *Más allá del capital*. Caracas: Vadell Hermanos Editores.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social . *Journal of world-systems research*, 342-386.
- Rauber, I. (1998). *Género y poder*. Buenos Aires: Editorial UMA.
- Rauber, I. (2000). *Construcción de poder desde abajo. Claves para una nueva estrategia*. Santo Domingo: CIPROS.
- Rauber, I. (2004). *Movimientos sociales y representación política. Articulaciones*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Rauber, I. (2013). *Revoluciones desde abajo*. Buenos Aires: ContinentePeña Lillo.
- Rauber, I., & Harnecker, M. (1998). *Historia Oral: Cuestiones metodológicas*. Bogotá: CENDAL.
- Rodríguez Ugidos, Z. (1985). *Filosofía, ciencia y valor* . La Habana: Ciencias Sociales .
- Stédile, J. (1997). La lucha de los Sin Tierra, la experiencia brasileña del MST. *ALAI Servicio Informativo*, 248-249.
- Zibechi, R. (2004). *Uruguay, la hora de la izquierda* . La Fogata.