



Descolonización, liberación y educación para el cambio civilizatorio

Claves sociales, políticas, económicas y culturales desde Latinoamérica

Pedagogías de esperanza

Isabel Rauber¹

INDICE

<i>Presupuestos</i>	1
Nuevos pensamientos para nuevos horizontes civilizatorios.....	1
Del “bienestar” individualista al “buen vivir” colectivo	2
<i>Interculturalidad y descolonización liberadora</i>	6
Una perspectiva intercultural-crítica	8
Despatriarcalización, género y reconocimiento de diversas identidades sexuales.....	10
<i>Hacia una pedagogía descolonizadora intercultural</i>	17
Recuperación y construcción colectiva de saberes y sabidurías	19
La centralidad de los/as sujetos/as	24
<i>Bibliografía</i>	26

Presupuestos

Nuevos pensamientos para nuevos horizontes civilizatorios

Las reflexiones que aquí comparto no se referencian ni se explican a partir de los paradigmas del pensamiento de izquierda predominante en el siglo XX. Nutriéndose de ellos, las propuestas, conceptos y miradas que sostengo se inscriben en una concepción que procura una visión actualizada del sistema mundo regido por el capital en tiempos de la globalización de su hegemonía. Y esto tiene que ver tanto con la crítica analítica del presente, como con las reflexiones acerca de su superación en favor de la vida.

¹ Dra. en Filosofía. Educadora popular. Profesora de la Universidad Nacional de Lanús. Directora de Pasado y Presente XXI. Integrante del Foro Mundial de las Alternativas. Estudiosa de los procesos políticos de los movimientos sociales e indígenas de Indo-afro-latinoamérica. www.isabelrauber.blogspot.com; e-mail: irauber2@gmail.com Twitter: @IsabelRauber

La actual crisis y decadencia global del capitalismo no responde a una casualidad, ni es consecuencia de “errores” o deficiencias en la aplicación del modelo neoliberal de funcionamiento del mercado: es lo que el neoliberalismo buscó y sembró; es la perversión del sistema regido por la creciente e inagotable voracidad de grandes corporaciones financieras, que se expresan a través de la banca mundial y marcan hoy la escalada de un nuevo saqueo para un nuevo ciclo de acumulación y colonización del capital a escala planetaria. Depredador de la naturaleza y de los seres humanos por su génesis, el capitalismo carece de posibilidades para resolver el problema que genera, por el contrario, solo puede agravarlo.

Las fuerzas para resistir la embestida del capital y su avasallante pensamiento único que pretende afirmar (imponer) que este es el único mundo posible, emergen de las resistencias, creaciones y construcciones de los pueblos. En sus prácticas cotidianas ellos buscan alternativas y, creándolas, van avanzando, adelantando elementos de lo que un día será una nueva civilización, anclada en el *buen vivir* y *convivir* entre todos y todas, en reencuentro con la naturaleza en aras de hacer realidad –con su emancipación del mercado-, la plenitud y felicidad colectiva e individual de la humanidad.

Del “bienestar” individualista al “buen vivir” colectivo

La expresión *Buen Vivir* o *Vivir Bien*, propia de los pueblos originarios de Bolivia, Ecuador, Perú... significa, en primer término, “Vivir bien entre nosotros”. Propugna una convivencia comunitaria con interculturalidad y sin asimetrías de poder. Como afirmó Evo Morales: “No se puede Vivir Bien si los demás viven mal”. Y esta expresión condensa lo central del planteamiento solidario: Se trata de vivir como parte de la comunidad, con protección de ella y protegiéndola, en armonía con la naturaleza. “Vivir en equilibrio con lo que nos rodea” y también “*bien contigo y conmigo*”; es diferente del ‘bienestar’ individualista promovido por el mercado, erigido de espaldas o en contra de “los demás”, y separado de la naturaleza a la que considera su “objeto”.

El *Buen Vivir* incluye la afectividad, el reconocimiento y el prestigio social; se corresponde con una concepción integral de la sociedad que articula desarrollo y democratización, en la que **desarrollo y democracia** se basan y proyectan una opción civilizatoria en la que late con fuerza la posibilidad de **vida**.

El *Buen Vivir* resume y proyecta principios claves para la construcción de la nueva civilización anclados en la solidaridad, el equilibrio y la complementariedad de las diferencias, el respeto de la naturaleza como fuente de identidad humana, que reubica a la *vida* como un *don* indivisible del *ser* en la naturaleza y la sociedad. No se trata de un compendio de dogmas que haya que seguir; no es un nuevo tipo de fundamentalismo, sino una fuente civilizatoria que tiene su eje en la vida, a ella se debe, la defiende y en torno a ella proyecta su desarrollo. Por ello, se trata de una propuesta abierta a la creatividad de las generaciones humanas.

Una concepción integral del desarrollo, la democracia, los derechos...

El respeto a los derechos humanos y colectivos, el sentido de pertenencia, la seguridad, el respeto a las formas de organización social y los derechos de las minorías y mayorías constituyen parte del núcleo central del *Buen Vivir*. Estas razones, entre otras, hacen del debate del **desarrollo un debate político, social, cultural y ético, además de económico**, concepción que -en nuestras tierras- se articula directamente con el debate de la pobreza y la riqueza, de la

propiedad de los recursos energéticos, del acceso a los servicios, del goce de los derechos, es decir, con la democracia.²

Atender a todos esos problemas, buscar soluciones estables para ellos, es apuntalar procesos de desarrollo que son, a la vez, de democratización intercultural, y viceversa. Desarrollo, democracia, interculturalidad y descolonización guardan en esta concepción del mundo una relación directa biunívoca, incompatible con la *esquizofrenia capitalista* que contrapone economía y sociedad, sociedad y política, humanidad y naturaleza, lo público y lo privado, lo macro y lo micro. Los viejos paradigmas sobre civilización, desarrollo, bienestar y progreso social basados en el consumismo, el derroche y el uso abusivo de la naturaleza, se revelan hoy más que nunca antes en su irracionalidad y resultan insostenibles.

La naturaleza en el centro de la vida

La concepción mercantil-cuantitativa del desarrollo considera a la naturaleza como un objeto que la humanidad puede y debe conquistar, dominar y explotar en aras de su “bienestar”. El capitalismo transformó a la naturaleza en “objeto-mercancía”, en un territorio que, mediante su *loteo* y apropiación privados, puede ser vendido, comprado, expropiado, saqueado, vaciado, bombardeado, enajenado, etcétera. Se consideró a la naturaleza como una especie de *barril sin fondo* y sin capacidad de reacción hasta que dio claras muestras de lo contrario: el creciente agujero en la capa de ozono, los tsunamis y terremotos, el agotamiento de los recursos energéticos, las sequías o las inundaciones, las contaminaciones... han sido parte del lenguaje y el mensaje de la naturaleza.

Hoy está claro (y se reconoce) que la *biosfera* no solo es fuente generadora de vida, de recursos energéticos, sino también reguladora de la homeostasis global del sistema. Y esto coincide plenamente con lo que los pueblos andinos llaman, desde hace siglos, la *Pachamama* (Madre tierra, madre agua, madre selva). Desde esta perspectiva, la naturaleza no solo es vista como fuente de recursos y materias primas sino como responsable de importantes equilibrios indispensables para mantener el patrimonio de biodiversidad para las futuras generaciones.

En esta *dimensión ecológica de la realidad*, los seres humanos nos reconocemos como parte intrínseca e indivisible de la naturaleza. Tal es la perspectiva *cosmo-céntrica* que posibilita pensar en el futuro humano con un sentido y concepción diferentes del progreso y bienestar. Esto se resume en el *Vivir Bien*, raizalmente defensor-promotor de la humana en armonía con la naturaleza. En tal sentido, resulta claro que las cuestiones ecológicas o referidas a la naturaleza no pueden ser analizadas de modo aislado, como tampoco lo relativo a pobreza, desarrollo, democracia... Es indispensable el enfoque integral sistémico (economía, política, cultura, modo de vida...) de la vida en las realidades sociales en cada momento.

El cambio cultural-cosmovisivo se abre paso

Sacudirse las anteojeras culturales propias de otros tiempos y desarrollar las capacidades para hacer frente a las nuevas realidades, situaciones y problemáticas, resulta también parte del corazón de las transformaciones políticas de los procesos de democratización y justicia social que se desarrollan en países de Latinoamérica.

² “La clave del desarrollo radica en suprimir la estructura de dominación cultural y de discriminación racial vigente e instituir una práctica de diálogo, cooperación, complementación, reciprocidad y entendimiento. De esta manera el crecimiento económico se concibe como el proceso de consolidación, fortalecimiento e interacción de identidades, como la articulación de redes de intercambio e interculturalidad.” PND (2006: 16)

En este sentido, el problema central no se plantea –al decir de Laclau (2004)-, con los valores de la democracia liberal: *Libertad, igualdad fraternidad*, sino con el *sistema de poder* que redefine y limita en cada momento la operación de esos valores. Por eso, en tiempos de disputa de poder como ocurre hoy en los procesos de Bolivia, Ecuador, Venezuela... florecen las luchas de pueblos y comunidades indígenas, de campesinos/as y diversos sectores sociales por participar plenamente de la democracia, ampliándola, es decir, luchando por extender *la igualdad y la libertad* a sus relaciones sociales, económicas, culturales y políticas. Se trata de una **transformación raizal de la democracia** que se propone profundizar-cambiar las herramientas que ella misma ofrece en aras de poner fin a las relaciones de poder instauradas por la democracia excluyente y elitista del capital, adentrándose en procesos de construcción -desde abajo- de otra democracia, otro poder, otro Estado, otra relación Estado-sociedad-ciudadanía, otra hegemonía: la de los pueblos en defensa de la vida. Hay que estar atentos para evitar la trampa del paradigma neoliberal que considera a la democracia (y el Estado) como un ámbito abstracto, un terreno carente de conflictos, un *espacio neutral* de competencia de intereses.

La construcción desde abajo de una nueva hegemonía, de un nuevo poder, de un *nuevo Estado* para el *Buen Vivir y Convivir*, requiere de un tipo de organización y conducción políticas raizalmente diferentes de las modalidades y los métodos de trabajo, de organización y de gestión, particularmente en el ámbito de lo público. Se trata de una lógica que busca articular y construir protagonismo y conciencia colectivos como sustrato del poder popular, basado en la solidaridad y el encuentro, en el reconocimiento y la aceptación de las diferencias sin pretender su eliminación, entendiéndolas como factores enriquecedores y no como “defecto”. Esta lógica no puede basarse en la antagonización -y exclusión- de lo diferente, sino en la búsqueda de espacios donde la diversidad sea cada vez más naturalmente incorporada, propiciando el trabajo interarticulado, intercultural, de lo diverso.

Recuperar la dimensión analítica y sistémica de la categoría “modo de producción”

Integralmente, los debates acerca del desarrollo, la democratización, la participación ciudadana, la educación, la jurisprudencia, la ecología, etc., son parte de los actuales procesos de búsqueda y construcción de alternativas civilizatorias (prácticas y epistemológicas) superadoras de la civilización capitalista. En ellas, la indivisible interrelación naturaleza-sociedad es parte de las claves para la defensa de la vida toda. Este anclaje epistemológico-cosmovisivo es fundamental, pues resume las bases conceptuales de partida para la creación de *un nuevo modo de producción y reproducción* de la vida social, es decir, de un *modo de vida*, anclado en la indivisibilidad de la vida humana y de la naturaleza. En tal sentido, esta propuesta cosmovisiva constituye parte del nuevo horizonte civilizatorio.

El modo de *producir* los medios de vida de los hombres depende, ante todo de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que hay que *reproducir*.

Este *modo de producción* no debe considerarse solamente en el sentido de la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida*. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con **lo que producen** como con el modo de

cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.³ [Engels, F. y Marx, C., 1976 (I): 16] (Cursivas de los autores. Negritas de IR)

Marx articuló producción económica y reproducción social y puso al descubierto que las *condiciones de producción constituyen a la vez las de reproducción*. En tanto la reproducción social forma parte de la reproducción económica, garantiza -en el capitalismo- la reiteración ampliada del sistema de clases sociales que le es propio, afianzando-profundizando en cada ciclo la condición de *vendibilidad* de la mano de obra y también de la naturaleza (transformada por el mercado en objeto, en materia prima, etc.), y ampliando la acción material-espiritual de los mecanismos del mercado (hegemonía).

De aquí se desprende que el cambio civilizatorio superador de la civilización signada por el capital, implica cambiar –por superación positiva-, su modo de producción y reproducción de la vida social y de su interrelación con la naturaleza. Esta hipótesis perfila uno de los grandes desafíos culturales, económicos, políticos y sociales del proceso de sustitución-superación del capitalismo: transformar de raíz el modo de producción económico-social. Y esto conlleva un proceso histórico-cultural de creación-aprendizaje de la humanidad, orientado hacia un nuevo horizonte histórico anclado en los principios del *buen vivir* y *convivir* entre nosotros y con la naturaleza. No es equiparable, por tanto, con proyectos coyunturales que, por ejemplo, se proponen cambiar la “matriz productiva”. A pesar de las buenas intenciones, estos apuntalan la modernización del modo de producción capitalista.

Hacerse cargo de este desafío histórico-cultural implica apostar a desarrollar integralmente, desde abajo, la capacidad económica productiva-reproductiva de los pueblos, únicos capaces de buscar, crear y construir un metabolismo social superador al actualmente conocido, inspirado en los principios del *buen vivir* y *convivir*, es decir, que no esté sometido a la regulación de los mecanismos del mercado.

Pero como señaló el Presidente Nicolás Maduro recientemente⁴: *El proyecto socialista está avanzado en lo político, en lo social, pero rezagado en lo económico*. Esto es: sujetado al mercado capitalista y su lógica de funcionamiento depredadora, jerárquica, subordinante y excluyente. Y ello constituye una de las mayores limitaciones y desafíos para el florecimiento de alternativas socialistas renovadas.

Encarar con fuerza la búsqueda y construcción de alternativas para un nuevo modo de producción, fundamento para un modo de vida superador del impuesto por el capitalismo, se torna pues entre las primeras tareas políticas y culturales del proyecto civilizatorio socialista de emancipación. Esto anuncia un tiempo de transición (y alumbramiento de lo nuevo), transición que caracteriza a los actuales procesos revolucionarios descolonizadores que tienen lugar en tierras indo-afro-latinoamericanas. En ellos, con el protagonismo de sectores históricamente discriminados y marginados, hoy (auto)reivindicados como ciudadanos de pleno derecho, va surgiendo -desde las prácticas-, una nueva mentalidad, un nuevo mundo. El cambio cultural (social, económico, político) está en curso. No hay garantías de éxito, pero ellas laten en la

³ Nótese que el concepto *producción* no se refiere a lo estrictamente económico, sino a todas las interrelaciones de la vida social y espiritual de los seres humanos entre sí y con la naturaleza.

⁴ Entrevista con Tarik Alí, 24 de julio de 2014.

En <http://multimedia.telesurtv.net/web/telesur/#!en/video/special-interview-with-president-nicolas-maduro>

aceptación del desafío de crear lo nuevo y el atreverse a experimentar los caminos de su búsqueda.

Interculturalidad y descolonización liberadora

En las sociedades indo-afro-latinoamericanas coexisten diversas culturas que cohabitan un mismo territorio, definido como “nación”, “Estado”, “país”, etcétera. Mediante la conquista y colonización de América, se construyeron e instituyeron jerarquizaciones, subordinaciones, discriminaciones, sometimientos y exclusiones de los pueblos indígenas originarios y sus culturas, a los que se sumaron las exclusiones de los esclavos arrancados de África o China. Sobre esta base se construyó el predominio hegemónico de los remanentes de la cultura colonial asociada a los poderes locales. Esto sintetiza la existencia de una raíz compleja en las interrelaciones entre las diversas culturas que conviven en un mismo territorio (país). Cuanto más intensa sea la cadena de subordinaciones y exclusiones, más complejas y conflictivas tenderán a ser sus interrelaciones. En este sentido, en procesos de revoluciones populares democratizadoras la propuesta intercultural es central poner fin al poder colonial monocultural.

Lo intercultural –a diferencia de lo multicultural-, desde la perspectiva liberadora y de liberación, hace referencia a la interrelación entre los/las diferentes en condiciones de paridad y complementariedad, es decir, sin establecer un centro cultural hegemónico. Desde el punto de vista político, esto implica un reconocimiento y relacionamiento equivalentes entre sí de todas las culturas⁵, identidades y cosmovisiones, y reclama la construcción de plataformas jurídicas que sirvan de soporte institucional para que las diversidades sociales, culturales, etc., puedan interrelacionarse en un efectivo soporte jurídico de igualdad. La convivencia en equidad de los y las diferentes exige el reconocimiento institucional de derechos civiles, políticos, sociales, sexuales, reproductivos y culturales, que garanticen su ejercicio real, y ello requiere -al mismo tiempo- de la voluntad para comprender al otro, que la tolerancia⁶ se abra paso ante tanta intolerancia acumulada para transitar -desde ahí- hacia la aceptación mutua. Por eso la **interculturalidad liberadora se diferencia de la multiculturalidad y la inclusión.**

Lo multicultural –al igual que lo plural- se orienta al registro de la diversidad étnica social de base y señala –tal vez- la necesidad de buscar canales para pensar, construir y ejercer lo

⁵ Cuando me refiero a **cultura**, aludo, en primer lugar, a los **modos de vida, pensamiento y cosmovisiones** de las clases, sectores y actores sociales y políticos, y a sus posibles interrelaciones, interinfluencias e intersignificaciones, es decir, también, a los **intersticios interculturales compartidos**, configurados en y por las interrelaciones complejas –de modo consciente o no- por los seres humanos que integran una determinada comunidad, sector social o sociedad. En tanto diversa y compleja, la cultura de una sociedad no puede considerarse entonces una resultante de la adición de las partes (las producciones materiales o simbólicas de los distintos sectores, etnias, clases o actores sociales). Lo medular de la cultura es intangible e invisible, es parte del mundo interior de los hombres y las mujeres que la producen, reproducen y comparten, sobre el cual moldean, aprehenden y acuñan sus hábitos y costumbres, base de sus interrelaciones humanas. Es por ello que la cultura, a la vez que se produce y se reproduce, se internaliza individualmente en las prácticas cotidianas de producción y reproducción de la vida. Y al ser compartida y resignificada en forma permanente en las interrelaciones e interacciones sociales, resulta un proceso omnipresente en las dinámicas del movimiento social.

⁶ El concepto “tolerancia” es empleado aquí solo como un concepto de transición. Tolerancia-intolerancia son conceptos que encierran intereses y posiciones de poder. ¿Quién tolera a quién/es y por qué? El objetivo es la *aceptación natural* de lo diferente y diverso, pero en el camino de la batalla cultural para llegar a ello, apelar a la tolerancia puede contribuir a la modificación de las relaciones de intolerancia, exclusión y discriminación

público con otros modos de interrelacionamiento (político, económico, social y cultural).⁷ Pero ni lo multicultural ni lo plural presuponen una interrelación entre iguales; hay un multi o pluriculturalismo que en realidad solo acepta lo diverso “para la foto”, pero mantiene las relaciones jerárquicas subordinantes entre los que estarían ubicados en la cúspide que “sabe, decide y manda” y los de abajo que “no saben, no deciden y les toca obedecer”. Es el multiculturalismo que aceptan los poderosos: el que no cuestiona, el que no modifica nada, el que proclama una pluralidad que los deja en el centro y con el cetro. Por ello, es central que la multiculturalidad se conciba articulada con la interculturalidad, que la presuponga.

Los excluidos no reclaman inclusión sino reconocimiento, justicia, trato equitativo y horizontal en las relaciones. La mirada intercultural no responde a una actitud “solidaria” para con los excluidos/as.⁸ Es una *opción de vida y por la vida*, una gesta que envuelve y convoca a todos y todas. Por eso la mirada intercultural no llama a incluir, sino a construir *desde abajo* una nueva identidad colectiva, un Estado nuevo, plurinacional e intercultural.

La interculturalidad liberadora supone la descolonización del modo de vida, de pensamiento e interrelacionamiento sociales, es decir, se replantea también la interrelación entre Estado, sociedad y ciudadanía, en búsqueda (construyendo) un nuevo tipo de interrelación, desde la ciudadanía y la sociedad al Estado, dando vida a un nuevo tipo de interacción Estado-sociedad-ciudadanía. Y ello solo es posible sobre la base de construir relaciones horizontales (de equidad, justicia y reconocimiento) en lo económico, político, cultural e identitario entre todos los actores sociopolíticos y todos los habitantes de un país, independientemente de la comunidad o grupo humano al que pertenezcan. La interculturalidad presupone la descolonización porque es incompatible con la concepción monocultural, jerárquica, discriminadora, descalificadora y excluyente impuesta por la colonia y omnipresente en la estructuración, organización y jurisprudencia de los estados modernos y en las interrelaciones entre los seres humanos.

El entrelazamiento entre interculturalidad y descolonización se concibe y proyecta, por primera vez, como parte intrínseca de un proceso raizal de liberación: de las cadenas del capital y de su cultura colonizadora esterilizante. La descolonización interna y externa (espiritual, cultural, económica, política, jurídica e institucional), es la clave para lograrlo y es la que está presente –de hecho-, en las prácticas cotidianas crecientes de los movimientos indígenas y sociales en diversos países de Indoafrolatinoamérica.

De conjunto, los actuales procesos liberadores descolonizadores perfilan y proponen un camino: la construcción/constitución en cada país, de un Estado descolonizado, intercultural y plurinacional. El proceso boliviano actual, heroicamente creado y construido por sus pueblos indígenas y los trabajadores desde abajo, es la primer y más avanzada experiencia de que esto –además de posible-, es vital para que en tierras de Indoafrolatinomérica siga abriéndose paso el nuevo mundo.

⁷ Existe una marcada tendencia a identificar, igualar -y por tanto confundir-, lo multicultural con la diversidad étnica y, más concretamente, exclusivamente con lo indígena. Esto restringe los planteamientos de multi e interculturalidad, por un lado, a una cuestión étnica y, por otro, deja fuera del mapa sociopolítico a una parte del campo popular, del mismo modo que –aunque por otras vías-, lo hace la posición hegemónica tradicional (monocultural).

⁸ La inclusión social hace referencia a excluidos que ahora serían incluidos. Pero, ¿quién o quiénes incluyen? Cuando hay “alguien que incluye”, el día de mañana puede volver a excluir. Por eso, el concepto de inclusión resulta cuando menos inexacto: acepta la multiculturalidad pero rechaza la interculturalidad.

En el ámbito del quehacer político-pedagógico, interculturalidad y descolonización remiten de inmediato, en primer lugar, al terreno de las prácticas sociopolíticas y cognitivas de los diversos actores sociopolíticos que constantemente contradicen los paradigmas predominantes en el pensar, el saber (y el ejercer saberes) y el “deber ser” dominantes, hasta hace poco considerados los únicos valederos y eficientes.

Esto se aúna con la crisis profunda que atraviesa a las racionalidades construidas y acuñadas hasta ahora como verdades universales. Por un lado, porque lo intercultural significa -de entrada- un reconocimiento de la diversidad de identidades, culturas, modos de vida y organización sociales (económicas, políticas y jurídicas), todas racionalidades válidas que es necesario rearticular sin exclusiones ni jerarquizaciones en sus interrelaciones. Por otro lado, porque esto pone en cuestión el sentido y el contenido de la racionalidad -del poder occidental-predominante hasta ahora. Todo ello remite las miradas hacia los creadores de las diferentes racionalidades, es decir, a los sujetos de la producción y reproducción de la vida (comunitaria, rural, urbana, social), a los sujetos de los saberes, a los sujetos de las transformaciones sociales (culturales, políticas, económicas). En segundo lugar, es saludable tener en cuenta que el propio planteo de la interculturalidad es intercultural. Es decir, sus contenidos, definiciones y significaciones, son diversos y múltiples. No hay una única propuesta intercultural, una sola y monolítica (dogmática) interpretación y posicionamiento; lo intercultural es inherente también al propio postulado de la interculturalidad. El abordaje de esta dimensión en estas páginas no pretende, por tanto, ser “la interpretación” de la interculturalidad, ni todo “lo que hay que saber” acerca de ella, sino brindar los elementos claves a partir de los cuales concibo a la interculturalidad como una de las *pedras* conceptuales (y prácticas) fundantes de una nueva racionalidad, plural, diversa y multidimensional en gestación.

Incorporar el principio de interculturalidad como elemento de base para pensar las articulaciones y los nexos posibles entre los actores y sectores sociales y políticos, sus modalidades de vida y sus planteamientos políticos y organizacionales, evidencia de inmediato la existencia de disímiles propuestas reconstituyentes del cuerpo social de nuevo tipo: basadas en su rearticulación a partir de la equidad, horizontalidad y el reconocimiento equitativo de legitimidad y racionalidad entre las diversas culturas, cosmovisiones, cosmopercepciones y modos de vida. Álvaro García Linera señala que:

“Una igualación política sustancial entre culturas e identidades requiere de una igualación de modos de producir política en todos los niveles de la gestión gubernamental (general “nacional”, regional y local); esto es, igualación de prácticas políticas, de instituciones políticas, de modos de ejercer la democracia y sistemas de autoridad política diferentes, pertenecientes a las distintas comunidades culturales y regímenes civilizatorios que coexisten en el territorio boliviano.”
[García Linera, 2006: 79]

Es el tiempo que transitamos. En él, la “igualación” -que entiendo como la articulación de los diversos modos de producción de la vida en todos los niveles sobre bases de equidad-, configura un escenario de conflictos cognitivos, culturales, sociales, económicos, políticos, éticos y de valores, en el que referencio estas reflexiones.

Una perspectiva intercultural-crítica

La propuesta intercultural procura que el reconocimiento de las diferencias esté presente en todos los planos y dimensiones del quehacer social, escapando a posturas abstractas que -en tal caso-, favorecerían a las culturas tradicionalmente hegemónicas o dominantes. Para referirse a

ello, algunos autores hablan de *interculturalidad crítica*.⁹ Esta es la que llama a no establecer relaciones de igualdad entre desiguales, para evitar o reducir la supremacía de lo históricamente hegemónico y dominante, que se reeditaría y relegitaría aunque disfrazado e invisibilizado por un nuevo lenguaje, incluso más allá de la voluntad de los actores participantes.

Ir mas allá de lo formal-abstracto en este ámbito es parte de los desafíos, y también parte del proceso de construcción de poder propio de los sectores históricamente marginados. Esto supone la irrupción de nuevos conflictos que se hacen presentes en los nuevos espacios donde los sectores tradicionalmente hegemónicos -aun desde la izquierda o, a veces, sobre todo en la izquierda-, pretenden que la interculturalidad está lograda por la sola presencia de la diversidad, cuando en realidad no es así. Se trata de abrir cauces concretos a la expresión de la diversidad con toda las manifestaciones de sus diferencias, habilitarlas y reconocer su derecho a ser escuchadas en aras de construir nuevas formas de convivencia plurales. Esto hace a la lucha interna con el poder hegemónico instalado en cada uno de nosotras y nosotros. Constituye por ello, una de las aristas mas difíciles de abordar y modificar; para amplios sectores otrora auto-considerados esclarecidos, vanguardia, etc., implica mirar hacia su interior y cuestionar su fuente de saber, de poder y hegemonía. Significa: *transformarnos para transformar*, evidentemente un propósito más difícil de hacerlo que decirlo.

El aporte de los pueblos indígenas originarios a este debate civilizatorio resulta profundamente vital y es imprescindible que todos/as nos nutramos y aprendamos de ellos como factor clave de nuestra liberación. Cuestionadores de la civilización colonial dominante, ellos reclaman – junto con la reparación histórica-, el reconocimiento de sus derechos, saberes, cosmovisiones, identidades, modos de producción materiales y espirituales, y de sus formas institucionales y no institucionales de organización para la vida. Con sus propuestas defienden la necesidad de construir un nuevo modo de interrelacionamiento social como base para un nuevo modo de organización de las comunidades sociales entre sí y con el Estado y sus interrelaciones, dando paso a la emergencia de un nuevo tipo de ciudadanía y democracia: raizalmente participativa, intercultural y descolonizada.

A modo de síntesis puede afirmarse que interculturalidad crítica y descolonización constituyen cualidades imprescindibles del proceso revolucionario civilizatorio porque suponen remover y erradicar el pensamiento homogéneo, monocultural, patriarcal, colonizado, colonizador y revanchista, heredado de la colonia y el colonialismo cultural acuñado por el mercado durante por siglos.

Construir colectivamente el pensamiento emancipador y las alternativas emancipadoras requiere articular horizontalmente diferentes experiencias, saberes y cosmovisiones a partir de la equidad e igualdad entre culturas diversas. Es ineludible derrumbar las barreras que el poder colonial levantó y extendió por siglos para bloquear y desconocer la sabiduría de los pueblos indígenas originarios, y recuperar sus pensamientos, conocimientos y sabidurías, así como también las de los hombres y mujeres negros, mestizos...

⁹ Véase por ejemplo: García Linera, Álvaro, Mignolo, Walter, y Walsh, Catherine (2006). *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del Signo. Y: Viaña Jorge, Tapia, Luis, Walsh Catherine (2010). *Construyendo Interculturalidad Crítica*. La Paz, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

La descolonización llama, en este sentido, a superar viejos prejuicios discriminatorios y jerárquicos en lo organizativo y también en lo cultural, para reconocer(nos) y aceptar(nos) en la diversidad, entendiéndola –no como una “desgracia” que hay que soportar, sino- como fuente enriquecedora, forjadora de nuevas capacidades colectivas para conocer, saber y poder actuar con sabiduría colectiva, además de justicia, equidad y mayor tino en lo que hace a las interrelaciones sociales, el desarrollo y el progreso. Esto supone, obviamente, desterrar la concepción (y las prácticas propias) de pensamiento y verdad únicas correspondiente con la ideología, cultura y hegemonía monocultural colonialista de los poderosos, también extendida –por reversa- al campo del posicionamiento y las prácticas políticas y culturales de gran parte de la izquierda en el siglo XX (fundamentalmente).

Despatriarcalización, género y reconocimiento de diversas identidades sexuales

Hablar de los aportes de los pueblos y movimientos indígenas y sociales supone también a los movimientos por el reconocimiento de la diversidad de identidades sexuales, de los movimientos de mujeres y sus aportes político-culturales desde las concepciones feministas y de género. Estos enfoques -anclados en las luchas de millones de mujeres durante décadas y siglos-, han contribuido claramente a pensar la unidad, lo colectivo, sobre nuevas bases, haciendo del reconocimiento de las diferencias -en vez de un obstáculo- un fundamento para el inter-enriquecimiento, un pilar para las articulaciones sociopolíticas. Este es un granito de arena aportado por las mujeres militantes al crisol de la construcción colectiva, plural y diversa de lo nuevo.

Vale destacar el aporte del concepto género, pues con él se hicieron visibles los nexos genealógicos que existen entre las relaciones de subordinación de la mujer al hombre, con la producción y reproducción del poder del capital (subordinante, discriminante, excluyente y autoritario), erigido para extender y defender los intereses de una clase y un género determinados: la de los saqueadores, explotadores y especuladores, en detrimento de todos los otros seres humanos, particularmente, de las mujeres. Al desnudar el carácter explotador discriminatorio, de clase del poder del capital, emerge –junto con la intencional construcción social de identidades y roles-, su contenido patriarcal-machista construido social, económica, histórica, y culturalmente a través de siglos. Por ello, el concepto género resulta raizalmente articulado al de despatriarcalización y empoderamiento popular colectivo desde abajo, centrales para las construcciones políticas emancipadoras.

Al analizar el proceso de la llamada “acumulación originaria” de capital, Carlos Marx y Federico Engels, abordaron el entrecruzamiento genealógico entre la existencia de la subordinación y discriminación de género y los intereses de determinada clase. Entre sus reflexiones, cabe destacar aquí, la siguiente:

Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias opuestas, se da al mismo tiempo, la *distribución* y, concretamente, la distribución *desigual*, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya **en la familia**, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente ya en la familia, es **la primera forma de propiedad**, que, por lo demás, ya aquí corresponde perfectamente a la definición de los modernos economistas, según la cual **es el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros**. Por lo demás, **división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos**: uno de ellos dice, referido a la actividad, lo mismo

que el otro, referido al producto de esta. [1976: 31] (Cursivas en el original. Negritas y subrayado de IR)

Es curioso notar que tales planteamientos quedaron relegados o directamente fueron ignorados por las corrientes del marxismo dogmático bajo el prisma reduccionista y mecánico, que hicieron de la explotación económica un problema exclusivo de la clase obrera industrial (“proletariado”), y de la economía un ámbito separado de lo social y lo cultural. A tono con ello, la izquierda formada mayoritariamente en este pensamiento hizo de la problemática de la discriminación y explotación familiar y la explotación socioeconómica de las mujeres, una cuestión particular, una “contradicción secundaria” del capitalismo. No la relacionó con la hegemonía del poder patriarcal-mercantil-capitalista, ni la consideró parte (fundamental) de la lucha (de clases) para poner fin al sistema hegemónico del capital y los modos de producción y reproducción económica, social, jurídica, cultural... de su poder.

Lejos de contraponerse o excluirse *Género y clase* son conceptos que desentrañan el contenido del poder patriarcal machista autoritario poniendo al descubierto su genealogía y pertenencia de clase: La de los que detentan el poder basado en la explotación, discriminación, subordinación, opresión y exclusión de los seres humanos en lo económico, político, jurídico, ideológico, religioso, cultural, en los ámbitos social y familiar, público y privado. Ello se conforma, moldea y se asienta, en primer lugar, en la producción y reproducción de un tipo de relación de subordinación de la mujer al hombre en el seno de la familia. Esta relación ha constituido identidades y fijado roles. De ahí que su modificación y transformación radical (desde la raíz) suponga un proceso social complejo interarticulado de múltiples transformaciones y transiciones, entre ellas las de identidades de sexo y género.

Para mimetizarse y afianzarse socialmente, el poder patriarcal-colonial del capital se ha dirigido a invisibilizar su contenido de clase, presentándose como un componente “natural” de la vida social y, en tanto tal, eternizable. Para ello apela a todo su aparato político, ideológico, religioso y cultural, concitando la complicidad (aceptación) de tales prácticas por parte de amplios sectores de hombres y mujeres de las sociedades. Esto le garantiza al poder autoritario machista del capital, por un lado, invisibilizar su origen, contenido y pertenencia de clase y, por el otro, reproducir su explotación, subordinación, discriminación y exclusión de la gran mayoría de los seres humanos.

Con el consumismo actual, el capitalismo ha perfeccionado viejos mecanismos y modalidades de subordinación de la mujer al hombre (y al mercado). El capital ha acondicionando el funcionamiento de la vida social pública y privada y los roles de hombres y mujeres en ellas, acorde con el funcionamiento del mercado, y éste a las necesidades actuales de producción y reproducción ampliada de su hegemonía económica, ideológica, política y cultural. Las consecuencias crecientemente deshumanizantes que ello acarrea en la vida de millones de pobres despojados de sus trabajos, de sus tierras, de sus casas, de su país, junto a la sobrecarga económica, física y espiritual que ello representa, alcanza niveles insospechados en la época de la globalización neoliberal, en las regiones empobrecidas del planeta, particularmente para las mujeres y los niños y las niñas. Ellos se ven envueltos en modalidades de violencia, esclavitud o sumisión que habían sido superadas históricamente por la humanidad.

La comprensión del alcance estratégico de las luchas por la sobrevivencia

El ciclo de muerte llama nuevamente a la defensa de la vida, en ella están (estamos), entre las primeras defensoras y creadoras, las mujeres, también junto a hombres, adultos/as mayores, jóvenes, niños y niñas...

Las organizaciones comunitarias o cooperativas locales cuyo objetivo primero es la sobrevivencia alimentaria, han sido formadas generalmente por madres de familia y jefas de hogar y, al igual que ellas, conjugan diversos intereses: los de las mujeres, los de las familias, y los del barrio.

A partir de su trabajo en comedores, las mujeres organizadas brindan salidas alternativas a los diferentes problemas de supervivencia, se alivia el hambre de las familias abaratando el costo de los alimentos y se previene y cura enfermedades en la comunidad contando con la vigilancia nutricional en los comedores y botiquines comunales. Atienden campañas de vacunación y tratan de prevenir el cólera, la deshidratación, la diarrea y la tuberculosis. [Córdova Cayo 1995: 109]

Manejo múltiple de la dimensión y concepción espacio-temporal

Las mujeres que participan en labores comunitarias no relacionan “empleo del tiempo” con “dinero no reembolsado”. Tienen un manejo (y concepto) del tiempo diferente, ya que deben multiplicarlo para poder cumplir con sus responsabilidades en el ámbito familiar y comunitario, y no pocas veces también en el laboral. Hablando de ello con la dirigente indígena peruana, Concepción Quispe, ella reflexionaba:

La Confederación Campesina del Perú me paga mi pasaje, pero mi tiempo no. Para venir, por ejemplo, ahora, me han dado mi pasaje, de un aeropuerto a otro aeropuerto, de ese aeropuerto yo tengo que arreglarme para llegar, eso no se incluye. ¿Y tú crees que en este momento, con esta crisis, con esta hambre y con esta miseria, las mujeres van a tener posibilidades? No. Claro, el hombre dice: ‘¡Carajo!, yo voy a ir y tengo que tener en el bolsillo siquiera mil *Intis*¹⁰, tengo que tener diez mil’. Quieras o no quieras le tienes que dar. Con nosotras no es así. [Rauber 1992: 109]

Precisamente por el tipo de labor que desempeñan en las organizaciones sociales, las mujeres tienden a relacionar el empleo del tiempo que invierten en la realización de actividades comunitarias con el tiempo que ellas dedican a su familia, haciendo de la comunidad una prolongación del ámbito familiar. Sin embargo, contradictoriamente con ello, en la mayoría de los estudios realizados en República Dominicana y en Argentina, las mujeres que militan en ámbitos comunitarios han manifestado que este es un tiempo que ellas les “roban” a la familia.

Habiendo interiorizado que su lugar es la casa y su papel atender a la familia, todo lo que ella haga en la comunidad y por la comunidad –que también es por y para la familia- se lo impone como labores que puede desempeñar además de cumplir con “sus deberes” hogareños, es decir, como algo que puede hacer luego de cumplir con lo que considera “su obligación” como madre y esposa. Esto podría explicar tal vez, la presencia de sentimientos de culpa que hemos encontrado en un porcentaje considerable de estas mujeres, en los lugares donde hemos realizado estudios al respecto: República Dominicana, Cuba, Argentina, Ecuador, Perú.

¹⁰. Unidad monetaria del Perú.

La violencia como respuesta: La “culpa” mencionada podría ser parte del soporte cultural de la tolerancia de muchas mujeres para soportar los ataques violentos de sus esposos cuando dan los primeros pasos fuera de la casa.

Para poner fin a ello es importante que la mujer interiorice que ella no es merecedora de tales “reprimendas” por su participación en actividades comunitarias o por su presencia en organizaciones sociales. Es importante que comprenda que no le está “robando” tiempo a la familia, que no está “descuidando” a sus hijos, sino desarrollándose como ser social que es, asumiendo tareas y responsabilidades colectivas que comprenden también a su familia. Obviamente siempre queda abierto el camino de marcharse del hogar o expulsar al marido, pero esta no es una decisión simple, en primer lugar, por los vínculos económicos que anudan la vida de ambos y, sobre todo, debido a la dependencia de la mujer respecto del hombre para mantenerse ella y sus hijos. En segundo lugar, debido a la carga cultural que la mujer lleva adentro: aunque no comparta los métodos, tiende a justificar al marido. No ocurre así en todos los casos, pero es todavía una actitud muy frecuente en las mujeres militantes de base.

La interconexión entre lo privado y lo público en la comunidad

Con mucho esfuerzo, a través de las soluciones de sobrevivencia, de la lucha por la salud y la alfabetización, a través de la vida en campamentos de asentados sin tierra o en los cortes de rutas piqueteros, ellas construyen redes que diseñan modos de interdependencia y conexión nuevas entre lo público y lo privado. Al integrar el espacio doméstico en la comunidad, ellas logran -de hecho- la prolongación de lo que Vianello [2001] llama el “espacio ovular” doméstico. A su vez, ello implica incorporar la vida comunitaria al interior del espacio de la vida ovular, estableciendo relaciones de interacción e interdependencia entre una y otra. Incluso los problemas al interior de la familia, como la violencia del esposo hacia la esposa, pueden ser tratados de un modo diferente cuando ello es parte de un movimiento social comunitario. Es por ello que expuse en un artículo sobre mujeres piqueteras, que:

En condiciones de exclusión social, *pobreza y género* se entremezclan, dotando de múltiples sentidos a las acciones que hombres y mujeres realizan para enfrentar la situación impuesta por la guerra de sobrevivencia, a la par que tornan más complejo cualquier debate sobre las alternativas posibles, particularmente, en el plano de las relaciones sociales-familiares hombre-mujer. Los roles, valores y patrones de conducta han saltado por los aires junto con la desocupación, el abandono del Estado de su responsabilidad social para con sus ciudadanos, el chantaje por migajas de pan, la desnaturalización de la familia y las responsabilidades de cada cual. [Rauber 2002: 160]

La integración de la organización social como parte de su vida familiar y personal y viceversa

En los estudios que realizamos en barrios empobrecidos de Santo Domingo, se constató que las mujeres organizadas, las no organizadas, y también los hombres, tienen -en general- una visión positiva ponderada acerca de la importancia de las organizaciones barriales en la vida de la mujer. Esto se debe, por un lado, a que las organizaciones ayudan a mejorar la vida en el barrio y -con ello- contribuyen a mejorar la vida cotidiana en el hogar. Por otro, porque las mujeres aprecian a la organización barrial como un espacio de igualdad y de liberación de la rutina gris de las tareas domésticas. Y también, porque las organizaciones barriales propician una mayor participación de los hombres en las tareas del hogar.

La organización barrial resulta de hecho un espacio *punte* entre la casa y el barrio, entre el claustro doméstico femenino y su salida a la vida pública. Como lo afirman las propias mujeres: ellas se sienten allí iguales que los hombres.

Este es uno de los resultados positivos más evidentes de la participación de las mujeres en las organizaciones barriales y reivindicativas de variado tipo: allí ellas aprenden a valorarse como actoras sociales activas, capaces de pensar y actuar por sí mismas.

La participación y la representación

La participación de las mujeres es mayoritaria en la base, pero va disminuyendo progresivamente en la medida en que hay que asumir responsabilidades en cargos de representación intermedia y, más aún, en aquellas de dirección general. Ello se debe a trabas de diversos órdenes, además de que –tradicionalmente- los espacios de representación son considerados propios de los hombres, algunas veces ello ocurre debido a que las mujeres se niegan a integrar estos ámbitos porque consideran que no tienen tiempo para ello o por baja autoestima. Otras veces, ni siquiera son propuestas para cargos con responsabilidad y representación por la competencia y el bloqueo que los hombres desatan contra ellas.

Porque nosotras tenemos instalado en nuestro ser lo que hemos aprendido por tiempos inmemoriales. En primer lugar, que nosotras trabajamos para adentro de la casa, en los sustratos menos visibles, de la alimentación, del cuidado. Estamos asignadas para ocupar un lugar de servicio, pero no cualquier servicio sino de servicio a un poder existente. Y tenemos que desandar esto que está instituido en nuestro ser: estar siempre en el segundo lugar. [Verhooven, Alieda. En: Rauber 1998: 192-193]

Es por ello que, una vez más, surge como tarea de democratización imprescindible apuntalar los procesos concretos de organización con amplia participación femenina, fortaleciendo las capacidades de acción y representación de las mujeres acorde con sus realidades y necesidades. Cuando esto emerge en los movimientos sociales populares con los que interactuamos, elaboramos conjuntamente los contenidos y los ritmos del aprendizaje: sobre género y poder, sobre empoderamiento, sobre política, sobre participación, sobre comunicación, manejo de computación, etcétera. Con ello nuestra labor funde práctica y teoría en ámbitos sociales concretos. No basta con denunciar la exclusión de las mujeres de los lugares de toma de decisiones; es fundamental llegar a conclusiones prácticas y comprometerse con su realización en la medida que ello sea factible y compartido por las organizaciones sociales con las que se interactúa.

El reclamo de equidad de género es radicalmente democratizador, precisamente porque rompe las barreras del pensamiento político tradicional de la izquierda que separa la cotidianidad, lo reivindicativo social, del quehacer político. No puede haber una verdadera democratización del mundo público si se mantienen intactas las relaciones hombre-mujer en el mundo privado, y si se mantiene, en general, la subordinación de lo privado en función del desarrollo de lo público. Porque:

-La democracia sólo para hombres es tan bárbara y tan incompleta como lo fue la democracia griega, basada en la igualdad de derechos entre los miembros de una pequeña aristocracia, y en la ausencia completa de derechos para las grandes masas populares.

-No hay ni puede haber democracia en donde las mujeres no tienen los mismos derechos del hombre y en donde, en consecuencia, la vida social en todos sus aspectos no está constituida y dirigida por hombres y mujeres sin distinción.

-(...) Sin las mujeres no hay democracia. Sin democracia no hay progreso del pueblo. Sin democracia no hay sentido profundo de la patria. [Lombardo Toledano 1984: 11-18]

Esto alude a tres elementos importantes:

-El mundo de lo privado es parte del político (aunque más no fuese como condición de su existencia) y como tal, susceptible de convertirse en político.

-Las luchas por la democratización de las sociedades deben –para llegar hasta la raíz– incorporar la democratización de las relaciones hombre-mujer en lo público y en lo privado. En consecuencia:

-Las luchas de las mujeres en contra de su discriminación y marginación atañen a la democratización radical de la sociedad. Esto supone la transformación raizal del poder, por lo que constituye una lucha política y cultural.

Si toda acción de transformación de las relaciones de poder allí donde éstas se den es una acción política, los temas referidos a las identidades sexuales, a la violencia contra las mujeres, a las relaciones padres e hijos y hombre mujer y, en general, a los que abordan la organización de la vida cotidiana, cobran una importancia fundamental en la dimensión y acción política actual y futura.

En este sentido, las luchas por la equidad de géneros le imprimen un contenido más complejo a la política y a la acción política,¹¹ sacándola del ámbito de la lucha por el poder del Estado, articulándola a los otros ámbitos de la vida social, enlazando –además de lo público y lo privado–, lo estratégico político con lo cotidiano y reivindicativo. No se trata de luchas o problemáticas separadas. Las luchas por los derechos de las mujeres, de los gays, las lesbianas, los bisexuales, los transexuales y travestis, como la de otros actores sociales, reafirma que la lucha es reivindicativo-política, es decir, una lucha contra las estructuras, los medios, los valores, la cultura y los mecanismos de producción y reproducción material y espiritual del poder de dominación discriminatorio y discriminante, excluyente y crecientemente marginador de mayorías, y –a la vez– un proceso de construcción de poder y cultura propios.

Entre múltiples aspectos, esto reafirma que:

1. Lo reivindicativo sectorial no es un “defecto” o traba que debe ser “superado” por el proyecto político. Este no está ubicado “por encima” de lo reivindicativo sectorial, sino que parte de ahí, y lo contiene articulándolo en una nueva dimensión y proyección.

a) Lo político no es jerárquicamente “superior” a lo reivindicativo.

b) Lo reivindicativo no tiene un “techo” o límite, como no sea el que le fija su propia contraposición con lo político.

La falta de articulación entre lo político y lo reivindicativo se traduce en la fractura entre las luchas que apuntan directamente a la transformación raizal de la sociedad y aquellas que se desarrollan en pos de reivindicaciones concretas impuestas por sobrevivencia laboral o en la

¹¹ “(...) la política es básicamente un espacio de acumulación de fuerzas propias y de destrucción o neutralización de las del adversario con vistas a alcanzar metas estratégicas.” [Gallardo 1989: 102-103] Práctica política, por tanto, es aquella que tiene como objetivo la destrucción, neutralización o consolidación de la estructura del poder, los medios y modos de dominación, o sea, lo político.

vida cotidiana. Y todo ello abona la fragmentación entre los actores sujetos que las protagonizan y sus conciencias.

2. Es necesario articular las protestas (oposición) con propuestas concretas (posición propia) capaces de orientar en sus luchas a la población del sector en conflicto en cada caso. Esto es: construir respuestas concretas a problemáticas también concretas. Invita a elaborar respuestas inmediatas a reivindicaciones inmediatas, pero ello no implica que la inmediatez y la temporalidad sean su horizonte y límite "natural". Al contrario, tales propuestas encierran un alto potencial político que es posible (y necesario) poner de manifiesto en el propio proceso de lucha por su concreción. Es allí, cuando el proceso práctico pedagógico de formación de conciencia política logra su mayor potencialidad.

Aceptar esto implica romper con la aún mayoritaria idea de que la práctica política corresponde sólo a partidos políticos o a especialistas,¹² supone reconsiderar lo que se entiende por escena política, tradicionalmente entendida como el campo de *acción abierta* de las fuerzas sociales mediante su representación en partidos. Pero la escena política comprende al conjunto de fuerzas sociales actuantes en el campo de la acción política en un momento dado, independientemente de que éstas se hallen organizadas o no en estructuras político-partidarias. Respetando todo lo que son o puedan llegar a ser las opciones partidarias, la participación política de la ciudadanía, de hecho, reclama la incorporación de los diversos actores y actoras a una discusión y a un escenario más amplio que el de los partidos.

¿Qué hacer con las diferencias?

El reconocimiento y destaque de las diferencias, en tanto estas han sido construidas por actores sociales en el proceso de su vida real, resulta indispensable, pero para construir alternativas superadoras, es fundamental que ese reconocimiento se constituya en la base para dar pasos concretos hacia la articulación de los y las diferentes, respetando sus identidades, sus problemáticas, sus aspiraciones, imaginarios y necesidades, contribuyendo también por esta vía a profundizar la matriz democrática de la sociedad.

Esto requiere avanzar en el pensamiento y en las prácticas integradoras de una realidad tan fragmentada como compleja y diversa, que reúne realidades e identidades yuxtapuestas intrínsecamente interconectadas, intercondicionadas e interdefinidas entre sí. Como señala Ferguson:

Sin un análisis de dominación social a base de sistemas múltiples, las mujeres pueden lograr empoderamiento en relación a ciertos hombres, pero quedan sin poder en relación al racismo, imperialismo, capitalismo. [Ferguson. 2005]

Ciertamente, reflexionando sobre experiencias de empoderamiento de mujeres, pueden obtenerse importantes lecciones sobre el significado negativo -en el sentido de empobrecedor

¹². Esta interpretación resulta hoy indefendible; sostenerla implica suponer que existen gradaciones de sujetos: a) aquellos que aportan sólo en número porque son incapaces de trascender el horizonte reivindicativo inmediato: los movimientos sociales, barriales, sindicales, estudiantiles, de mujeres, cristianos, etc., b) los que son capaces no sólo de captar el conjunto de los problemas y las vías para solucionarlos sino también de guiar a los demás: los partidos de izquierda (de la clase obrera), tradicionalmente autoconsiderados vanguardia. Ya no puede pensarse en los movimientos sindicales, barriales, de mujeres y otros, como "soportes" de políticas elaboradas por fuera de ellos desde tales partidos. La actividad política y los actores que la llevan a cabo no puede definirse fuera del terreno en el que se desarrolla ni al margen de sus protagonistas. [Ver: Rauber 1997: 7, 8, 23, 30-32]

de las prácticas y sus alcances-, que contiene la visión estrictamente sectorial, fragmentada, centrada exclusiva y unilateralmente en la búsqueda de satisfacción de las necesidades de un actor social “diferente”.

El destaque de las diferencias, y de las y los diferentes, contribuye a desmitificar la carga políticamente negativa que “lo diferente” tiene aún en el pensamiento político de gran parte de la izquierda latinoamericana, donde predominan miradas tradicionales que se plantean alcanzar la unidad de todas las organizaciones sociales y políticas apelando a la unanimidad y homogeneización de todos: partidos, movimientos, pueblo, y –cuando sea posible- de la sociedad toda.

En este sentido, el enfoque de género(s) contribuye a pensar la unidad, lo colectivo, sobre nuevas bases, haciendo del reconocimiento de las diferencias -en vez de un obstáculo- un enriquecimiento, un pilar para posibles articulaciones. Es un principio imprescindible en la construcción colectiva, plural, diversa y descolonizada de lo nuevo. Esta sigue siendo –desde la perspectiva de los movimientos sociales que construyen alternativas-, su importancia analítica y práctica fundamental. Ello no impide, sin embargo, que se sitúe en un terreno de disputas y grandes controversias ideológicas y de poder, dimensiones que no estoy analizando directamente en esta presentación.

Hacia una pedagogía descolonizadora intercultural

En sus resistencias, luchas y construcciones de alternativas para la vida, mujeres y hombres producen/reproducen conocimientos y saberes. Reflexionando críticamente acerca de ellas, desde sus culturas y modos de vida, van tomando conciencia de las injusticias de clase, raza, género... Esto constituye un interarticulado proceso práctico-pedagógico que, sin duda, es parte del núcleo central impulsor de los procesos transformadores-liberadores.

En esta peculiar dimensión de la pedagogía (pedagogía práctica y práctica pedagógica), se condensan hoy los mayores desafíos acerca de la formación y desarrollo de la conciencia político-social *de sí* (autonomía) y *para sí* (transformadora), de los actores sociopolíticos que protagonizan los actuales procesos de cambios sociales en Latinoamérica, hacia su (auto)constitución en sujeto popular (colectivo).

En tanto para Marx la *superación positiva de la enajenación* de la clase obrera —y del conjunto de sectores oprimidos— es el núcleo central articulador y proyectivo de la lucha de clases, dotándola de sentido concreto para sí, *la liberación* que a esa superación corresponde no puede entenderse fragmentadamente como económica, política, social o cultural, sino de un modo integral. Es por ello que el proceso de maduración de *clase en sí* a *clase para sí*, está mediado por la *superación de la conciencia (y las prácticas) fragmentada(s)* de la clase obrera acerca de su situación en la sociedad y acerca del conjunto de las relaciones sociales, de la sociedad como un todo. La transformación de la totalidad social, resulta entonces raizalmente articulada con la transformación de la conciencia, la espiritualidad, la subjetividad y los procesos de (auto)construcción de los actores sectoriales en sujetos políticos.

En este sentido, la propuesta pedagógica transformadora-liberadora resulta también integradora teórico-práctica de la realidad social como totalidad, y de los seres humanos con conciencias y subjetividades fragmentadas en sujetos (rearticulados) plenos.

Esto llama a atender especialmente a los procesos concretos de construcción y de formación de la subjetividad y la conciencia política individual, sectorial-colectiva de los trabajadores, de los

pueblos indígenas originarios, de los sectores populares, de las comunidades, etc., en el ámbito nacional, regional, continental y global. Son procesos constantes de cambios, con las necesarias rearticulaciones de subjetividades -también cambiantes- en cada momento, acorde con las realidades en las que se desarrollan y las prácticas que estas generan.

La conciencia política del mundo a transformar y crear no viene “de afuera”

El levantamiento indígena de Chiapas es impensable sin el proceso de toma de conciencia de los pobladores acerca de su realidad, construido en entrelazamiento con las resistencias, luchas y la búsqueda y elaboración de propuestas superadoras. Similares procesos pueden referirse respecto del Movimiento Sin Tierra, en Brasil, o el movimiento de mujeres indígenas campesinas “Bartolina Sisa”, de Bolivia. Según lo testimonian sus protagonistas, este proceso de (auto)concientización se vio fortalecido al estar articulado con la concepción y las prácticas de la Educación Popular.

Y esto subraya un postulado epistemológico-político liberador: La concientización no puede ser “traída de afuera” de las realidades y de las prácticas de los sujetos; ellos construyen y desarrollan su conciencia a partir de su participación en los procesos de lucha y transformación, reflexionando críticamente acerca de sus condiciones de vida y buscando alternativas para transformarlas. Esto subraya, al menos tres elementos:

1. Las *prácticas* ocupan un lugar intermediador central.

Es a partir de las experiencias de vida (modo de vida) y de lucha de los pueblos (la clase trabajadora y los diversos sectores explotados, marginados, discriminados y oprimidos que lo componen), se forma y desarrolla la conciencia individual, social y política. Por ello es clave reflexionar sistemática y críticamente sobre ellas.

No existen espacios donde se cultiven *in vitro* “conciencias puras”, separadas de las realidades concretas y, por tanto, poseedoras de “verdades absolutas” más allá de las contingencias del curso de la historia y de las acciones de los seres humanos. En tanto se convive en el sistema capitalista se está influido en mayor o menor grado por su lógica mercantil, individualista, objetivante, enajenante, por muy consciente y crítico que se sea de esa situación. Esto reafirma aquella tesis de que todo educador (militante, dirigente político-social, referente ideológico, etc.), necesita también ser educado:

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad.[...] La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana solo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria. [Marx, 1976: 8]

En América Latina, esta tesis fue creativamente rescatada por Paulo Freire como nudo teórico-práctico de sus fundamentos de la Educación Popular, cuyo ejercicio y desarrollo enriqueció durante décadas tanto las concepciones estrictamente pedagógicas, como las culturales y políticas, aunque todavía, en este ámbito, su aceptación e integración plenas orgánicamente articuladas a las construcciones colectivas de pensamiento y organización, permanecen rezagadas, quizá por su contenido y carácter profundamente cuestionador práctico y directo del pensamiento y las prácticas elitistas y vanguardistas que sobreviven aún entre quienes se (auto)consideran dueños del espacio “político”.

2. La intersubjetivación es constante.

Si la conciencia de los actores-sujetos se va conformando y desarrollando anclada a su participación en los procesos de lucha y transformación, la subjetividad también.

La conciencia y subjetividad política de los actores sociales y políticos se está formando siempre, constituyéndose y deconstituyéndose permanentemente, enhebrando cada acto, cada paso, volviendo hacia ellos sus reflexiones críticas en interrelación con las modalidades y vías con las que los protagonistas aprehenden la realidad que van creando y en la que van desarrollándose como actores políticos.

Una realidad (objetivo-subjetiva) es la que existe en tiempos de oposición y lucha, y otra es la que se va configurando cuando los actores sociales que protagonizaron las luchas ayer se hacen cargo (hoy) de las responsabilidades gubernamentales, estatales y sociales. La nueva situación configura nuevas interrelaciones y acciones y en todo ello germinan nuevas subjetividades e identidades, por ejemplo, otrora antigubernamental, hoy gubernamental o progubernamental. Y esto prefigura un conflicto cultural y político de no simple solución.

Las luchas y pugnas internas que tienen lugar en los procesos de gobiernos populares en el continente evidencian que los actores sociopolíticos que lucharon y constituyeron gobiernos, una vez alcanzado dicho objetivo se replantean su papel social y sectorial, no se mantienen como en el período de lucha que los llevó a sobreponerse a intereses particulares; su subjetividad y conciencia son parte de las dinámicas sociales y cambian con ellas. El desafío político medular de este tiempo es descubrir/construir los nudos rearticuladores que posibiliten a los actores sectoriales a reconocerse y reconstituirse como sujeto colectivo *de y en* la nueva realidad.

Y eso no es un defecto o una limitación particular. Las subjetividades son siempre intersubjetividades que -en interacción con otras subjetividades y las dinámicas de la realidad-, están en permanente situación de interdefinición. Como advirtiera Zavaleta, son las dinámicas sociales concretas las que hacen que:

...incluso lo que se ha hecho general, tarde o temprano tiende a convertirse en el símbolo conservador de lo particular. La intersubjetivación debe, por tanto, reproducirse de un modo constante. [Zavaleta Mercado, 1986:27]

Atender a ello es parte de las tareas políticas vitales del proceso socio-transformador, en tanto el proceso de la revolución democrático-cultural es una suerte de pulseada social política y cultural colectiva permanente, en pugna por afianzar la hegemonía indígena-popular en la misma medida que la configurando y construyendo.

3. La realidad es *objetivo-subjetiva*.

La vieja tradición marxo-kantiana que separa lo objetivo de lo subjetivo y que considera por ende que hay “condiciones objetivas” -o sea, realidad social-, independientemente de la acción de los sujetos en conflicto y que, consiguientemente, hay subjetividades constituidas o que se pueden constituir independientemente de tales “condiciones objetivas”, es co-creadora de las situaciones de estancamiento y retroceso de los procesos sociales vivos, cuyas dinámicas inter-subjetivo-objetivas no logran captar, ni proyectar, ni potenciar.

Recuperación y construcción colectiva de saberes y sabidurías

En el entramado social, la postura colonialista y colonizadora pasa por encima de las diferencias porque excluye a los diferentes para instaurar y afianzar como “legítima” a una sola

civilización. A ella responde el diseño de los Estados y de las legislaciones e instituciones que los 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 y la descolonización de la educación resultan vitales. A construir las contribuyen, además de los conceptos señalados, las propuestas de la Educación Popular, la Investigación Acción Participativa (IAP), las historias de vida (mediante la historia oral) y la construcción de conocimiento colectivo, a través de la gestión intercultural del conocimiento.

Educación Popular intercultural para la descolonización desde abajo

La Educación Popular es una concepción crítica de la relación hegemónica poder-saber-conciencia. Para desnudarla, articula las condiciones de vida, la práctica que en ella desarrollan los distintos actores y actoras sociales, y la conciencia que tienen o pueden llegar a tener acerca de ello cuando -reflexión crítica mediante-, se (re)apropian de su quehacer y de su realidad, acorde con sus subjetividades, cosmovisiones e identidades.

Se trata de una propuesta cosmovisiva-cognitiva de liberación y liberadora que se propone – con la participación activa directa de los sujetos-, la construcción de propuestas superadoras del estado de cosas. Conocimiento y transformación social resultan en ella dimensiones anudadas pues el proceso educativo-pedagógico en el que se basa, se realiza, fundamentalmente, en las prácticas concretas –comunitarias, colectivas- de los sujetos: de ellas se nutren y aprenden, sobre ellas reflexionan críticamente y a ellas retornan fortalecidos con nuevas o mejoradas propuestas; estas son simultáneamente pedagógicas y transformadoras. Por eso, para Freire, la educación es una dimensión clave del proceso revolucionario, en la misma medida en que éste también lo es de la educación.

Práctica política-apropiación crítica-pensamiento-acción-transformación... es una dinámica que podría resumir la pedagogía freiriana, su aporte central a la concepción de las revoluciones sociales que germinan desde abajo en las luchas y creaciones de los pueblos que –provistos de un horizonte estratégico común-, van cambiando el mundo, fundando uno nuevo. En tanto lo nuevo es inédito, la concepción y la práctica pedagógica de la educación popular es parte de los procesos de creación, de la producción de lo nuevo.

Quebrando la posición exclusiva y excluyente y jerárquica del poder respecto al saber y el consiguiente empleo del saber como poder, la Educación Popular propone y abona la construcción de una relación horizontal entre sabidurías, conocimientos y saberes diferentes, entre actores-sujetos también diferentes. Resulta, por tanto, una propuesta raizalmente intercultural en sus presupuestos y conclusiones. Y, de conjunto, refuerza las miradas y los procesos descolonizadores desde las prácticas de los sujetos. En tal sentido trasciende todas las variaciones metodológicas o morfológicas a las que a menudo se ha pretendido reducirla.

En Latinoamérica la *educación popular* está presente en las organizaciones sociales, en los procesos de formación y en las prácticas de vida y organización sobre la base de prácticas horizontales y participativas. Esa práctica educativa –al construir saberes a partir de los modos de vida concretos-, levanta 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, y contribuye a que los y las que participan del proceso educativo puedan descubrir 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. Por todo ello, para los/las militantes de las organizaciones sociales populares la educación popular es una herramienta importante: legaliza su participación, otorga sentido social a su saber supuestamente limitado por lo cotidiano y “sin importancia”, se autodescubren como ciudadanos y a través de su saber –formación mediante- contribuye a profundizar los procesos concretos de empoderamiento en los que participan, tornándolos “para sí”, es decir, fortaleciéndose como actores sociales y políticos plenos.¹³

Hacia nuevos pensamientos emancipatorios

En tanto no hay revolución social sin teoría revolucionaria, y en tanto la teoría no es un mandamiento apriorístico que “desciende de las alturas”, toda revolución social constituye a la vez una conjugación de procesos prácticos pedagógico-educativos articulados con la transformación de las condiciones de vida y la construcción-reconstrucción de saberes desde abajo para que, en base a ello, los protagonistas puedan ir re-elaborando el pensamiento revolucionario –a partir de principios mínimos comunes al horizonte común de liberación-, acorde con los reclamos de su tiempo histórico, sus realidades socioculturales y económicas, sus experiencias, sus conciencias y subjetividades. De conjunto, esto configura, a la vez que la construcción de epistemologías liberadoras, procesos político-pedagógicos interculturales de descolonización de (auto)construcción de sujeto popular en creación-transformación revolucionaria del mundo.

Lugar y un papel la educación popular

En tanto los procesos mencionados implican asumir labores de recuperación y sistematización crítica de las experiencias de lucha, organización y propuestas de los movimientos indígenas y populares, de recuperación y articulación de la memoria histórica de los pueblos y las organizaciones sociales, están atravesados por la *educación popular*. Ella resulta una propuesta político-metodológica y a la vez una herramienta intercultural descolonizadora en interacción con la investigación participativa para la sistematización de experiencias, los testimonios y las historias de vida, apelando -fundamentalmente- a la historia oral. Todo ello fructificará en el enriquecimiento o refundación del pensamiento emancipador colectivo, intercultural, descolonizado.

La epistemología crítica emerge en las prácticas descolonizadoras con el protagonismo cultural y pedagógico de los pueblos. Ellos tienen la capacidad práctica de crear, desafiando la estructura monocultural jerárquica establecida entre saber y poder, y las consiguientes relaciones de subordinación y dependencia que a partir de ella se establecen. Precisamente por ello, sería erróneo pretender que existe un grupo de personas, intelectuales o partidos políticos de izquierda que sean los llamados a realizar labores de descolonización. La descolonización es un proceso histórico colectivo, no hay descolonizadores que vayan a descolonizar. Se trata de un empeño civilizatorio de creación de un mundo nuevo; es decir, inédito y, por tanto, nadie puede pretender que ya sabe como será y pretender digitar apriorísticamente el futuro. Los

¹³ Si se tiene en cuenta que en tales organizaciones las mujeres son la fuerza mayoritaria y clave, puede comprenderse que el empleo sistemático de la educación popular que se caracteriza por dar la palabra a los sin voz, contribuye a hacer visible -social y políticamente- la presencia de las mujeres en los procesos sociotransformadores, contribuye a dignificar y valorizar su palabra, su pensamiento y su acción. Y esto es así tanto hacia el exterior de la organización como hacia su interior, y en cada mujer, en la elevación de su autoestima y su capacidad para constituirse en una ciudadana plena y activa.

nuevos pensamientos emancipatorios son parte del proceso vivo del cambio revolucionario. Requiere de la labor colectiva interpenetrada e interdefinida de intelectuales orgánicos, que son parte del proceso, en dialogo practico-conceptual permanente con los sujetos y sus experiencias de lucha y creación. Es en ellas y con ellos, todos sujetos (colectivo), del cambio que se construye, actualiza y crea también, el pensamiento revolucionario. Así como no hay movimiento revolucionario sin pensamiento revolucionario, tampoco hay pensamiento revolucionario sin movimiento revolucionario; la dialéctica es multidimensional o no es dialéctica.

Interculturalidad y descolonización no emergen de definiciones conceptuales abstractas, desarticuladas de las prácticas concretas de la creación-construcción de las nuevas realidades por parte de los actores-sujetos populares. Se trata de prácticas colectivas comunitarias que configuran, a su vez, procesos de autoconstitución de esos actores-sujetos fragmentados en un sujeto colectivo, plural, articulado en sujeto político.

Así, el proceso de construcción de nuevos pensamientos emancipatorios resulta hoy anudado a las prácticas políticas de disputa y transformación-creación de los sujetos, y estas a la educación popular, la interculturalidad y la descolonización, que confluyen y fructifican con la maduración de los procesos de (auto)construcción de nuevos sujetos 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 al reconocimiento del otro/a, a valorizar al otro/a, a *escuchar y ser escuchados*: claves interculturales para la construcción de competencias interculturales para la formación y la gestación-construcción de un nuevo tipo de pensamiento emancipatorio y, también, para la transformación raizal de las organizaciones sociales y políticas y de las instituciones estatales-gubernamentales, abriendo las compuertas a la participación protagónica de los movimientos indígenas y sociales en ellas, potenciando la proyección descolonizadora intercultural de su accionar.

Puede afirmarse entonces que descolonización, interculturalidad, educación popular y prácticas sociales revolucionarias y revolucionadoras de lo existente se interdefinen, intercondicionan e interpotencian. Precisamente por ello se desarrollan desde abajo y desde el interior del proceso socio-transformador y sus protagonistas. De conjunto constituyen parte del soporte raizal de la batalla cultural actual por la superación del mundo regido por y para el capital.

Investigación Acción Participativa: construyendo conocimientos desde abajo

La investigación acción participativa (IAP) apuesta a la construcción de conocimientos partiendo de los actores y sus realidades cotidianas de vida, de sus prácticas organizacionales y de luchas (desde abajo). Como en la educación popular, en la IAP no existen los tradicionales (academicistas) “objetos investigados” u “objetos de investigación”, sino sujetos partícipes del proceso investigativo, co-investigadores, analistas críticos de su propia situación que trabajan al unísono con educadores, intelectuales o especialistas académicos. En este sentido, puede decirse que la IAP reconoce y articula sujetos, actores, terrenos, problemas, temas y búsquedas que son emprendidas coparticipativamente por los investigadores “de afuera” y “de adentro”. Implica, por tanto, una intencionalidad común y una interrelación horizontal –de equidad- y entre los sujetos participantes.

En ese sentido, la IAP comparte los objetivos y los fundamentos de la Educación Popular, con la clara vocación de interconectar –sistematizando- experiencias, conocimientos, saberes y

sabidurías de sujetos diversos, adquiridas/desarrolladas durante años. Estos sujetos tienen amplios saberes, identidades y anhelos que aportan al proceso teórico-práctico de la transformación social, y ello es vital en la construcción de un nuevo pensamiento emancipatorio en la perspectiva intercultural descolonizadora. Y ello implica la mediación de investigaciones raizales, desde y con los protagonistas.

Apoyándose en procesos de sistematización de experiencias concretas de gestión intercultural, desarrolladas generalmente en ámbitos comunitarios y/o municipales la IAP contribuye a identificar colectivamente y/o construir los elementos para la formación de las competencias interculturales.

Para ello resulta muy importante tener presente que la *devolución y diálogo* entre todos los participantes del proceso de la IAP es una parte sustantiva ineludible de la IAP. Ella constituye una importante fuente de autoconocimiento y autoconciencia, a la vez que resulta un raizal proceso de autoconciencia, formación y/o fortalecimiento de capacidades colectivas de los participantes.

La devolución supone la colectivización de saberes que permanecían como individuales dentro de una misma experiencia o particulares en relación con otras experiencias. Sin ella, habría apropiación de lo colectivo aprehendido por parte de un solo sector o grupo de individuos, independientemente de las metodologías que se apliquen durante el proceso del conocimiento. Supone someter las conclusiones/definiciones elaboradas por el grupo que sistematiza y conceptualiza a la discusión del conjunto participante, para reafirmar, modificar, ampliar los resultados, las propuestas, las conclusiones y los 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, el pensar y el hacer entre sujetos diversos, con identidades, cosmovisiones, cosmo percepciones, experiencias y subjetividades diversas. Y esto es parte de las claves del cambio cultural necesario en la gigantesca tarea actual de construcción de lo intercultural-colectivo, base para la formación de nuevas identidades e interrelaciones sociales y políticas entre diversidades humanas.

Esto fortalece su dimensión político-pedagógica intercultural y descolonizadora y reclama un profundo *cambio cultural* en las organizaciones sociales y políticas participantes en cada proceso y también, en primer lugar, en los “investigadores”: implica el reconocimiento de los saberes no “oficiales”, sumergidos, negados o descalificados, la resignificación de los saberes otros (feministas, de géneros, académicos...), y la preparación y promoción de la participación abierta y horizontal de todos los sujetos en la definición del curso, los ritmos y las propuestas de los cambios sociales.

Testimonios e historias de vida

La sistematización de experiencias se refiere explícitamente al rescate de la historia del funcionamiento de la vida en las comunidades rurales y urbanas, en 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. En la sistematización se destaca lo que identifica y diferencia esas experiencias, el tejido histórico social en el que han tenido lugar, y su significado para las luchas actuales y los escenarios futuros.

En la perspectiva político-pedagógica de la *educación popular* intercultural descolonizadora resulta también importante, conjugar las investigaciones con *testimonios* de los miembros más

antiguos y de los más jóvenes, de hombres y mujeres acerca de sus experiencias relevantes en el proceso que se investiga.

Además de los *testimonios* están las *historias de vida*. Estas pueden ser individuales o grupales, o pueden referirse 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. En este sentido, la mayor riqueza se logra al interconectar las historias de vida con el proceso integral de la IAP, para construir o reconstruir de conjunto e integradamente los conceptos, aportando desde diversas aristas del conocimiento y el pensamiento a la formulación-reformulación de saberes, rescatando los que provienen de las sabidurías, afirmando o reconstituyéndolos en interculturalidad.

En la reconstrucción de los saberes populares oprimidos o negados por el poder dominante tanto los testimonios como las historias de vida fortalecen los procesos de recuperación de las experiencias de los sujetos involucrados. A ello contribuye 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 lo colectivo, etcétera.

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, en el hogar y en la comunidad donde se vive, es decir, anteceden y exceden a las instituciones escolares, es muy importante incorporar a los saberes interculturales, el caudal cultural familiar y comunitario. Esto es lo que, sintéticamente expresado, suele distinguir conceptualmente como *sabiduría*.

La centralidad de los/as sujetos/as

Si de superación raizal del poder-saber colonial se trata, toda *apropiación de poder* por parte de sectores populares está mediada por la destrucción/superación del viejo poder-saber colonial del capital y sus tentáculos hegemónicos, simultáneamente con la construcción de un *poder nuevo, popular*, raizalmente diferente, revolucionario, descolonizado e intercultural. Esto abre cauces a *procesos de empoderamiento colectivos* (y a la vez particularizados) de los actores sociopolíticos.

La transformación de las relaciones hegemónicas preexistentes y la construcción de la nueva hegemonía popular revolucionaria, resulta clave. Esto es así porque en la disputa anticolonial se produce una interpenetración dialéctica constante entre poder preexistente, poder apropiado y nuevo poder propio construido. En ese sentido afirmo que *se toma lo que se construye*. Porque no se trata de “tomar el poder” que existe, sino de *ocuparlo* temporalmente para transformarlo desde la raíz. En esto radica, precisamente, uno de los grandes desafíos de los actuales procesos democrático-revolucionarios latinoamericanos.

La interdialéctica *poder propio construido--poder apropiado* es liberadora o abona el camino de liberación si es resultante y síntesis del empoderamiento pleno (multifacético) y protagónico de los actores sociales y políticos que lo construyen. Implica la conformación de un complejo proceso colectivo social, cultural, ideológico y político, articulado y orientado a la superación del sistema colonial del capital y sus instituciones, sobre la base de una (nueva) ética y una (nueva) lógica del metabolismo social construida desde abajo por los diversos actores articulados en cada momento acorde con las tareas y demandas sobre la base de la

descolonización e interculturalidad que también –como el proceso revolucionario transformador-, irán desarrollándose históricamente.

Esto es así porque la ideología del cambio -como sus definiciones estratégicas-, son parte del proceso social vivo, de sus dinámicas y contradicciones. No es un dogma establecido desde fuera de las luchas de los pueblos por la *vanguardia* de algún partido de izquierda, que “los demás” solo tendrían que “asimilar”. La ideología, que es parte de la conciencia política, se forja y crece en los procesos de resistencia, lucha y construcción de alternativas por parte de los sujetos. Las definiciones, como los rumbos y objetivos estratégicos, las van construyendo (y modificando) los sujetos a partir de sus modos de vida y sus experiencias de lucha y sobrevivencia, que son diversos en cada sociedad, en cada comunidad.

En el tiempo político abierto por los gobiernos populares el debate estratégico está abierto. Y se manifiesta particularmente en las luchas político-sociales protagonizadas por los sujetos del cambio, que se organizan y construyen alternativas buscando avanzar en las definiciones, la implementación, el perfeccionamiento o la profundización raizal de los cambios logrados en de cada proceso. Esto, a la vez que van construyendo simultáneamente caminos que cuestionan integralmente el actual sistema-mundo y lo van rediseñando “más allá del dominio del capital” [Mészáros].

En ello, resulta central profundizar los procesos de *construcción de poder popular* articulados *desde abajo* con los procesos político pedagógicos que impulsan las luchas democratizadoras y descolonizadoras, en aras de contribuir a la formación/fortalecimiento de la fuerza social y política de liberación. La transformación social supone –como todo lo social- un caminar abierto, lleno de incertidumbres y obstáculos, pero tiene una trinchera clave para avanzar en aras de la nueva civilización: la (auto)construcción permanente del sujeto político revolucionario colectivo.

Pedagogías de la esperanza son aquellas que contribuyen a este proceso en todo momento y situación. Aquellas con que los sujetos oprimidos transforman día a día sus realidades de exclusión y discriminación, abonando al proceso colectivo de construcción de los intersticios interculturales claves para transformar la sociedad actual, creando y adelantando en sus prácticas elementos de una nueva civilización, fortaleciendo lazos solidarios, relaciones de equidad entre etnias, géneros y clases diversos en búsqueda de su equiparación en el único calificativo universalmente pleno: el “género humano”.

Pedagogías de la esperanza son todas aquellas que alimentan y cultivan la conciencia y creatividad colectivas, las que se construyen y fortalecen a partir de la confianza en la vitalidad epistemológica, política y cultural de los pueblos, con voluntad y fe en que es posible cambiar el mundo abriéndolo a la justicia, la equidad, la convivencia solidaria en diversidad, la complementariedad, la armonía, la paz y la felicidad.

Lo central, el nudo gordiano de la nueva civilización y la vitalidad y proyección estratégica que –en tal sentido- puedan alcanzar las luchas y creaciones colectivas del presente, reside en los hombre y las mujeres del pueblo; ellos resisten los embates del capital y van creando lo nuevo. Y haciendo realidad los cambios se constituyen sujetos de su historia.●

Bibliografía

- FERGUSON, ANN (2005). “¿Puede el desarrollo propiciar el empoderamiento y la liberación de las mujeres?”. En: www.globaljusticecenter.org
- CÓRDOVA CAYO, PATRICIA (1995). “Madres y líderes: mujeres organizadas en Lima”. En: *Mujer, trabajo y ciudadanía*, CLACSO, Buenos Aires.
- GALLARDO, HELIO (1989). *Elementos de política en América Latina*. Editorial DEI. San José.
- GARCÍA LINERA, ÁLVARO (2011) *Las tensiones creativas de la revolución*. La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- GARCÍA LINERA, MIGNOLO, Y WALSH (2006) *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Ediciones del Signo. Buenos Aires.
- HUNACUNI MAMANI, FERNANDO. (2010) *Vivir Bien / Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. III-CAB, La Paz.
- LACLAU, ERNESTO Y MOUFFE, CHANTAL. (2004) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires.
- LOMBARDO TOLEDANO, VICENTE (1984). *Sin mujeres no hay democracia*. Ediciones del Partido Popular Socialista, México.
- MACAS, LUIS (2005), “La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales.” En: Dávalos, Pablo (Comp), *Pueblos indígenas, estado y democracia*. CLACSO. Bs. Aires.
- MARX, CARLOS Y ENGELS, FEDERICO. (1976) *Obras Escogidas* en 3 tomos, T I., Editorial Progreso, Moscú.
- MÉSZÁROS, ISTVÁN (2001) *Más allá del capital*, Vadell Hermanos Editores, Caracas.
- PLAN NACIONAL DE DESARROLLO. (2006) La Paz. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- PLOG Y BATES (1997) Citado en Graciela Malgesini y Carlos Jiménez: *Guía de Conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Editorial La cueva del oso, Madrid.
- RAUBER, ISABEL (2010) *Dos pasos adelante, uno atrás. Lógicas de ruptura y superación de la civilización regida por el capital*. Caracas, Vadell. [Título en otras ediciones: *Revoluciones desde abajo*, para la edición de Bolivia (2011) y Argentina (2012)]
- (2009-2010) Artículos: “Bolivia: una opción civilizatoria con rostro indígena (2010)”. “Claves políticas para una nueva civilización (2010)”. “Afianzar y profundizar el proceso: claves del triunfo revolucionario de los pueblos de Bolivia” (2009). “Bolivia: Con la terquedad de la esperanza (2009)”. En: www.isabelrauber.blogspot.com
- (2004) *Movimientos sociales y representación política. Articulaciones*. Ciencias Sociales, La Habana. [Cuarta edición: 2007, FDBM, La Paz]
- (2002) “Argentine: femmes ‘piqueteras’”. En Vershuur, Christine y Reysoo, Fenece, *Genre, mondialisation et pauvreté*. Cahiers “Genre et developpment” No. 3. L’Harmattan-IUED-EFI, Geneve.
- (1998) *Género y poder*. UMA, Buenos Aires.
- (1997) *Actores sociales, luchas reivindicativas y política popular*, Santo Domingo.
- (1992) *Hijas del Sol*. Ixoquib, México.
- ZAVALETA MERCADO, René. 1986. *Lo nacional-popular en Bolivia*. México, Siglo XXI Editores.