

DIÁLOGO DE VIVIRES

Construyendo resistencias transformadoras



*Ana Masi - Pedro Enriquez - Sergio Gomez - Alejandro Gomez Montiel
Ivana Hodara - Luciana Melto - María de los Ángeles Miranda
Luciana Navarro - Sonia Pereyra - Cristian Reveco Chilla
Sara Santander - Leticia Vannucci - Maximiliano Verdier*



DIÁLOGO DE VIVIRES

Construyendo resistencias transformadoras

DIÁLOGO DE VIVIRES

Construyendo resistencias transformadoras

*Ana Masi - Pedro Enriquez - Sergio Gomez - Alejandro Gomez Montiel
Ivana Hodara - Luciana Melto - María de los Ángeles Miranda
Luciana Navarro - Sonia Pereyra - Cristian Reveco Chilla
Sara Santander - Leticia Vannucci - Maximiliano Verdier*



Masi, Ana María

Diálogo de vivires: Construyendo resistencias transformadoras /

Ana María Masi ... [et al.]. - 1a ed -

San Luis : María Celeste Domínguez Editor, 2025.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-01-2964-8

1. Educación I. Masi, Ana María

CDD 370

1era Edición

Diseño interior - Maquetación

Ma. Celeste Domínguez para MiTo

Ilustración de tapa

Ana Retamar

Hecho en Argentina

© Masi, Ana María y otros.-

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723

Prohibida su reproducción total o parcial sin previa autorización expresa del autor.

Compañeres quienes estuvieron en el proyecto desde el
inicio y contribuyeron a pensar juntas
(integrantes y pasantes):

Mariela Muñoz

Adriana Arce

Matías Reta

Paula Ferraro

Marisa Quijano

Janet Moyano

Isabel Benitez

Melina Masi

Claudia Maroa

Justificación de una decisión política en nuestra escritura

Este libro cuenta con lenguaje inclusivo y no binario. Con él buscamos visibilizar y contribuir al intento de desarmar las jerarquías y cuestionar las violencias entre los géneros. El androcentrismo y el sexismo existen también en el lenguaje, por eso es fundamental nombrar para visibilizar, incluir y contrarrestar la discriminación contra las mujeres y las identidades trans y no binarias. Hacemos uso de la “e” para referirnos a la multiplicidad de géneros, asumiendo que esta decisión, si bien solo contempla a las identidades no binarias, también puede representar una forma de advertir el privilegio del género masculino. A la vez, es susceptible de ser leído por dispositivos de lectura digital y no afecta a la economía del lenguaje.

Índice

11 **Prólogo** de Delia Bianchi

17 **Palabras iniciales**

Primera parte - Un sendero hacia el diálogo de vivires

21 **El diálogo: Historia y entramados en nuestro quehacer investigativo.**

Pedro Enriquez, Leticia Vannucci, Sergio Gomez, Maximiliano Verdier, María de los Ángeles Miranda y Sonia Pereyra

55 **Condiciones que hacen posible el diálogo de saberes.**

Ana Masi, Ivana Hodara, Luciana Navarro, Sergio Gomez y Paula Ferraro

63 **Hacia la construcción de conocimientos en torno al “diálogo de vivires”.**

Ivana Hodara

79 **Diálogo murguero como herramienta comunicativa y transformadora.**

Alejandro Nicolás Gomez Montiel

Segunda parte - Huellas y señales hacia las prácticas de resistencia transformadoras

111 **Las “Prácticas de Resistencia Transformadoras” en el marco de nuestros recorridos como Proyecto de Investigación.**

Cristian Reveco Chilla

137 **Caminos colectivos hacia las Prácticas de Resistencia Transformadoras como categoría teórico-política.**

Luciana Melto, Luciana Navarro y Sara Santander

Tercera parte - Experiencias del caminar colectivo

175 **Tejer la experiencia: sentires, conocimientos, prácticas y vivires.**

Ivana Hodara y Ana Masi

239 Experiencias en torno al diálogo de vivires y las prácticas de resistencia en los procesos de creación teatral de Mujeres de Pie.

Cristian Reveco Chilla

263 Palabras finales

Prólogo

Hay libros que se leen como una experiencia intelectual compartible y nos dejan un sabor memorioso. Hay otros que no sólo son leídos, sino que nos ofrecen sumergirnos en el origen de una historia sensible sobre identidades pertenecidas. Tenemos uno de esos por delante que, como puertas de Narnia, nos invita a ingresar en una urdimbre tejida con hilvanes y suturas concerniente a procesos colectivos de aprendizajes. Urdimbre fabricada a través de preguntas construidas al amparo de los vínculos profundos y sostenidas en las temporalidades logradas del hacer en común.

Los artículos que lo componen van construyendo un bucle en el cual encontramos pistas sobre cómo conocemos y reconocemos nuestros saberes y los saberes de otros. Y la re-creación de los saberes que habitan en las contradicciones y la repetición de aquellos que nos resguardan y

cobijan de las tormentas. Los distintos saberes que se tocan y se distancian, que se regeneran y que hacen nuestras vidas.

De ellos emergen prácticas que se realizan con la intencionalidad ética y el deseo de transformar el mundo que nos envuelve. Ese deseo de agenciamiento (Guattari y Rolnik, 2006)¹ tiene que ver con la posibilidad de transformar tangiblemente el mundo en el que vivimos. Este libro contribuye con ese agenciamiento, nos brinda pistas para comprender la hechura de los saberes y vivires de las personas y de los colectivos.

Los autores desenrollan la tarea de comprender nuestras vidas plagadas de las prácticas invisibilizadas y silenciadas (Herrero, 2016)², necesitadas de las experiencias artísticas y de encuentro con la naturaleza en pie de igualdad. Los autores componen un equipo docente de la Universidad Nacional de San Luis, que realiza sus vidas investigativas universitarias, comprometidas con los colectivos con los

1 Guattari, F. y Rolnik, S. (2006) *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Ed. Traficantes de sueños.

2 Herrero, Y (2016). El ecologismo ante la crisis civilizatoria. En: *Una mirada para cambiar la película. Ecología, ecofeminismo y sostenibilidad*. Ediciones Dyskolo.

que comparte la vivencia del conocer (Carrasco, 2009)³, produciendo conocimiento como estrategias del cuidado y del sostén.

Esos procesos, realizados en el marco académico, inundan de vientos que hacen temblar las convenciones tradicionales sobre cómo producir el conocimiento y cómo compartirlo. La disputa dentro de la institución universitaria y la cualidad de los espacios que alojan las metodologías sensibles visibilizan los sistemas que perpetran desigualdades. El trabajo en los procesos formativos de producción de investigación en torno a las prácticas de la resistencia sería en sí mismo un acto de reorganización de los saberes para resistir en la interioridad universitaria y reconfigura la implicación docente con respecto a las luchas colectivas desde el ser universitario. El ejercicio de la escritura, tal como lo plantean los autores, es en sí mismo un ejercicio investigativo que nos deja por delante un inventario sobre vicisitudes de los equipos, preguntas auto formuladas, conceptos y metodologías de las cuales podemos apropiarnos como un sendero sentipensante sobre cómo

3 Carrasco, Juan Carlos (2010) Aportes II (Comentarios sobre una práctica psicológica. 1959-2008) Montevideo: Letraeñe.

producir nuevos saberes desde una perspectiva no complaciente.

La línea conceptual temporal trazada nos va ayudando a realizar un proceso claro en el cual, en una espiral, vamos vislumbrando un horizonte al cual llegar. Del diálogo de saberes a la trama cosmocéntrica es una buena brújula para comprender los acontecimientos situados de nuestra América Latina con relación a la producción académica multicentrada, desde un ejercicio de la escucha en la clave que plantea Krenak (2023)⁴, quien nos dice que escuchar es cuidar y que soñar puede postergar el fin del mundo, porque “soñar no tiene límites”, como escriben los autores.

Y nos hacen partícipes de la maravilla del hallazgo del concepto de diálogo de vivires que les ofreció “un camino para reconocer y legitimar los saberes de las organizaciones populares”, descubrimiento que recompone los saberes sostenibles para resignificar lo realizado y reorientar los proyectos.

4 Krenak, A. (2023) *la vida no es útil*. Buenos Aires. Eterna Cadencia Editora.

Las dimensiones presentes en los ejemplos, aludiendo a las categorías de cómo pensar la convivencia, el espacio público y su dimensión política, la perspectiva articuladora de instancias y relaciones de poder concerniente al diálogo de saberes multi-actorial, expresada en la experiencia de Parque Vulpiani, el descentrarse de las necesidades surgidas de una mirada para dar espacio a las necesidades emergidas desde la vida cotidiana junto al impacto en la episte-metodología dialógica, es una manera de mantenernos alertas y despiertos ante la permanente novedad de los acontecimientos dialógicos, vitalizando nuestros aparatos para escuchar, ver y sentir.

Proponen lo dialógico con relación a las situaciones de grupalidad aportando a problematizar los sentidos de pertenencia e identidades, sentidos de disputas y de conflictos que provocan cohesión y creatividad dialógica: “diálogo como una corriente de significado que circula y se acrecienta al interior de un grupo, de la cual emerge una nueva comprensión, algo creativo que no estaba presente al inicio”. Las maneras dialógicas como señales identitarias.

Los autores amplían el espectro semántico del diálogo de saberes, lo expanden y, por tanto, lo reconfiguran en el

mismo ejercicio de posicionarse ante las prácticas de resistencia, las cuales definen como “aquellos actos que tensionan de modo defensivo las lógicas impuestas por el poder que se viven como nocivas”. El proceso historizante concierne a cuatro momentos para llegar al tiempo integrador desde una perspectiva anticolonial, singularizante de las culturas y la vida cósmica, interdependiente. Y ese recorrido nos refleja como actores eco dependientes para el escándalo de la vida. Ignorar los límites nos habla de la omnipotencia humana y del desconocimiento de nuestra vulnerabilidad estructural de la que nos advierte Butler (2017)⁵

Este libro nos hace un guiño a no olvidar nuestra fragilidad y actualiza nuestras posibilidades de aprender de los vivos dignos, conflictivos y sagrados.

Es un libro para la celebración.

Delia Bianchi

5 Butler, J. (2017). Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle. *Nómadas*, 46, 13-30.

Palabras iniciales

Mirar hacia los comienzos del grupo de investigación nos retrotrae ocho años atrás, cuando nos desafiamos a pensar en el diálogo de saberes como posibilidad de abrirnos a otros conocimientos. Esos que poco habitan la academia, pero que reflejan la vida de nuestros barrios, el canto de nuestras guitarras, el hacer con las manos de las doñas que amasan pobreza y esperanza con la misma fuerza, la poesía bastarda parida en los dolores y alegrías de nuestra gente.

Venimos de distintas prácticas y teorías, de caminar grupalidades diferentes, con algún horizonte común que pincela el derecho a la vida digna, el respeto a la tierra, a su diversidad, a las múltiples manifestaciones colectivas de lo humano. En ese andar sin certezas, fuimos creciendo, leyendo, renovando prácticas, discutiendo, conociendo otras perspectivas, dudando, intuyendo... en definitiva,

fuimos viviendo. Nos interrogamos ¿Qué puentes había que construir entre el quehacer académico y los saberes del afuera? ¿Con qué lenguajes dialogar? ¿Qué puede aportar el arte en este sentido? ¿Qué sucede cuando un vivir condiciona la propia práctica de construcción de conocimiento? ¿Cómo construir con otros procesos que desafíen la deshumanización y el saqueo de territorios?

Escribir colectivamente es una práctica dialógica y un acto de resistencia. En esa acción, revelamos trazos de nuestra existencia y reafirmamos nuestro compromiso con la transformación social.

Este vivir de todes y de cada une, recorre las páginas que componen este libro. Lo entendemos como una suerte de serendipia donde una serie de elementos del destino confluyen por alguna razón y nos regalan, al decir de Rivera Cusicanqui, “el privilegio de compartir” esas experiencias concebidas hoy como diálogo de vivires y prácticas de resistencia transformadoras.

Primera Parte

Un sendero hacia el diálogo de vivires

El diálogo: historia y entramados en nuestro quehacer investigativo

*Pedro Enriquez, Leticia Vannucci, Sergio Gomez,
Maximiliano Verdier, María de los Ángeles Miranda
y Sonia Pereyra*

Introducción

En el telar de nuestro quehacer investigativo, ese que ha servido de soporte y marco para nuestras acciones y reflexiones, un concepto ha sido urdimbre: el diálogo. Podemos reconocerlo a lo largo de los diversos momentos de nuestro proyecto, tensionando con otros. La urdimbre se extiende sobre el telar y se vuelve soporte y condición de posibilidad para tejer sobre ella las distintas tramas.

Nosotres hemos entramado sobre el diálogo. En este escrito, queremos reconstruir esa labor, en parte artesanal y colectiva, para que el tapiz con el que nos encontramos hoy no pierda de vista sus hilos temporales, su devenir, su historia de sentidos.

Durante este breve, pero intenso, recorrido hemos modificado nuestro entendimiento acerca del diálogo. Hemos experimentado nudos en las madejas. Aparecieron, también, nuevos hilos, de variados colores, que aportaron otros matices. Las tramas han cambiado, ganando en luces y, en ocasiones, también en opacidades. A modo de bosquejo, en el cuadro que sigue queremos aportar algunas pistas para mirar lo que hemos tejido.

Describiremos cuatro momentos fundamentales que han transformado nuestra forma de entender. El primero inició antes de la formulación del proyecto de investigación. Estuvo basado en la idea, propuesta por Freire, del *diálogo* como una alternativa al monólogo autoritario. El segundo, aconteció en la primera formulación del proyecto. El *diálogo de saberes* fue la categoría central que nos permitió poner en pie de igualdad y tensión los distintos saberes. El tercero, en la segunda y tercera formulación del proyecto, el *diálogo de vivires* se convirtió en el eje de nuestra investigación, porque integró las distintas dimensiones de la vida humana. Finalmente, durante el último momento (que aún no hemos cristalizado en una formulación escrita) la noción de diálogo vivires se abre hacia otras culturas humanas, hacia la naturaleza, hacia otros mundos existentes que conforman el cosmos.

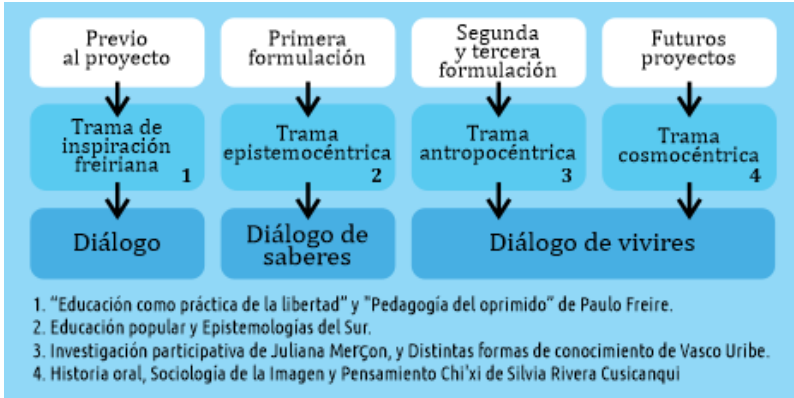


Figura 1 Memoria del entramado del diálogo en la historia de nuestro proyecto de investigación.

Trama de inspiración freiriana: el diálogo como alternativa

Anudamos el primer hilo a las ideas que Freire había plasmado en *Educación como práctica de la libertad* y en *Pedagogía del oprimido*. El diálogo como forma de romper con el silencio impuesto por el autoritarismo. La dictadura militar había convertido a la educación en un acto de imposición, a través del cual se buscaba transmitir la ideología de los poderosos en la mente de quienes aprendían. Freire llamó a este tipo de prácticas "educación bancaria" y lo denunció como una forma de violencia que silenciaba la palabra de quienes eran oprimidos. A través

de ella, los saberes de quienes son consideradas ignorantes son, asimismo, ignorados. Al mismo tiempo, sobre los saberes impuestos se borran las marcas de la incompletud y se presentan como completos, objetivos y definitivos.

Frente a estas prácticas, Freire proponía otras, mediadas por el diálogo. El diálogo permite conocer, reflexionar y transformar el mundo. No se trata de una simple conversación, sino una herramienta de comunicación horizontal que implica respeto, confianza, humildad y solidaridad entre los interlocutores. El diálogo permite crear conciencia sobre las causas de la opresión y generar acciones colectivas para superarla.

Abrazando esta forma de entender al diálogo, a principios de los años '80, algunos docentes y estudiantes comenzamos a desandar las calles de los barrios populares de San Luis. En ese transitar, buscamos promover espacios donde compartir nuestras reflexiones, prácticas y valores. Trabajamos para construir puentes que buscaron el entendimiento y la colaboración con los vecinos en busca de una sociedad más justa e igualitaria.

Compartimos una experiencia de aquella época que ilustra el modo en que entendimos e intentamos vivenciar esa

concepción del diálogo protagonizadas por integrantes del Centro de Educación Popular (CEP)⁶:

Lectura de la experiencia de Educación Popular en clave freiriana

A mediados de la década del '80, un grupo se organizó para la auto-construcción de viviendas. Por un lado, estaban los vecinos que residían en el Barrio Sargento Cabral. Eran, mayoritariamente, trabajadores de la construcción. Además, participaban dos educadores populares que eran estudiantes universitarios. La dinámica era sencilla, dos espacios dialógicos íntimamente relacionados: los encuentros semanales y la autoconstrucción de las viviendas.

Encuentros semanales

Los encuentros semanales eran espacios de aprendizaje colectivo, donde cada uno aportaba su saber y su vivir, sin jerarquías ni exclusiones. El diálogo era una herramienta que les permitía conocerse mejor. En los encuentros se establecían los acuerdos, las planificaciones, la toma de decisiones, las evaluaciones y demás reflexiones grupales.

En términos de investigación, decidieron estudiar las dificultades que experimentaban las viviendas de

6 Grupo de educación popular que comenzó en la última postdictadura que desarrollaba prácticas con jóvenes, mujeres, comisiones vecinales, grupos de autoconstrucción y niños en los barrios Pucará, Sargento Cabral, Rawson, San Benito y 1º de mayo de la ciudad de San Luis.

les vecinos. A través de una encuesta y una entrevista a quienes habitaban el pasaje, relevaron las necesidades familiares. Luego, en forma conjunta, sistematizaron las informaciones obtenidas.

En ese espacio pudieron complementar los saberes. Los educadores populares ayudaron a efectuar el análisis cualitativo. Los vecinos contribuyeron a precisar las necesidades de las viviendas y a realizar un análisis cuantitativo, ya que contaban con saberes en torno a los materiales, al proceso de construcción y al uso de operaciones matemáticas específicas. Todo ello favoreció el desarrollo de la experiencia.

Una vez terminada esta fase, resolvieron hacer la devolución al vecindario sobre la situación de las viviendas. Además, acordaron que cada fin de semana iban a trabajar sobre las necesidades de una de las familias, y que durante la semana tendrían que obtener los materiales de construcción (cemento, arena, etc.), entre muchas otras acciones.

La autoconstrucción

El segundo espacio estaba dedicado a la tarea de autoconstrucción, orientada fundamentalmente a la edificación o mejoramiento de una parte del hogar de algunes de los participantes. Así, construyeron el techo de don Julio, el pozo séptico de don José, una habitación para la familia Arce, el portón de entrada para el Tucu, el baño de don Domingo, una habitación para doña Mirtha entre otros trabajos.

En la provincia de San Luis, a principios de los años '90, había comenzado un proceso de cierre de numerosas fábricas por el abandono de la política pública

de promoción industrial. A raíz de esto, la desocupación en la provincia había crecido. Paradójicamente, esto benefició el proceso de autoconstrucción: las fábricas dejaban (donaban, tiraban, abandonan) ladrillos, varillas de hierro, piedras y otros materiales. La organización obtuvo muchos de esos materiales a través de distintas gestiones.

Desacuerdo dialógico entre poblador y educador popular

En la décima semana, debían construir en la casa de Domingo. Su hogar estaba conformado por dos espacios: un baño y un salón amplio donde estaba la cocina, el comedor y cinco camas (una para cada integrante de su familia). Retomamos el relato de uno de los educadores populares para ilustrar un proceso mediado por el diálogo de inspiración freiriana: “En ese momento suponía que Domingo estaba de suerte, fui a verlo en su casa y después de tomar unos mates, me dijo: -Voy a solicitar la construcción de un tapial- (confirmando lo que ya había planteado en el relevamiento inicial). Quedé sorprendido. Según mi mirada, él necesitaba una pieza donde pudiesen dormir y eso le sugerí. Traté de convencerlo: -No tenés ningún dormitorio, con la nueva habitación podrías descomprimir el salón grande- Me escuchó en silencio, pero puso cara de no estar de acuerdo. Seguí insistiendo con otras razones, dije: -Esta semana vamos a contar con muchos materiales, van a estar todos los muchachos trabajando-. Domingo quedó en silencio por un rato y luego tomó la palabra y dijo: -Es cierto que necesito una pieza, pero me resulta más útil el tapial-. Luego agregé: -Al

costado de la casa tengo una pequeña huerta, pero los perros de los vecinos la rompen siempre. Vos sabés que construyo y vendo macetas de cemento, de eso vivo. Fijate que al final del terreno tengo los moldes y algunos maceteros. Los perros me rompen los moldes y la producción. Me parece que si construimos el tapial podré solucionar esos problemas. Además, no tendré motivo para pelear con los vecinos. Estoy cansado de pelearme con ellos". Este encuentro permitió al educador popular entender el punto de vista de Domingo y reflexionarlo en el encuentro semanal. El encuentro (diálogo grupal o personal) logra transformar a las personas que dialogan, pero también cambian el entorno.

El pensador brasileño fue una fuente de inspiración para crear otras formas posibles de existir. Él nos llevó a rechazar los monólogos que sostenían las formas tradicionales y autoritarias que reproducen las relaciones de dominación; y a promover espacios de encuentros, de construcción colectiva de conocimientos y de trabajo conjunto. En ese horizonte, el diálogo fue una apuesta por una educación crítica, liberadora y transformadora. Los ecos de esta etapa retumban en las líneas de todo nuestro raid investigativo. El diálogo desde una mirada freiriana es, sin dudas, uno de los hilos tensores centrales que

conforman la urdimbre sobre la cual hemos ido tramando los distintos proyectos.

Trama epistemo-céntrica: el diálogo de saberes

El diálogo de saberes fue el hilo conductor de nuestro primer proyecto. Elegimos esta categoría porque en esa época estábamos amparados por los vientos de la Educación Popular y la Epistemología del Sur. Consideramos que estas corrientes tenían como telón de fondo y referente común al pensamiento crítico, que no sólo buscaba conocer el mundo social, sino también transformarlo, contribuyendo así a los procesos de emancipación humana.

En ese horizonte de sentido reconocimos, por un lado, la existencia de múltiples formas de comprender y actuar en el mundo, cada una con su propia relevancia. Entendimos que el saber campesino, el saber popular y el saber ancestral, entre otros, eran tan válidos como el conocimiento científico. Consideramos que el diálogo de saberes era la práctica que permitía el intercambio, el consenso y la interacción entre esos saberes, aunque no exenta de situaciones conflictivas.

Desde la educación popular, Cendales y Mariño (2009), nos ayudaron a entender que el diálogo de saberes es una categoría que supera tanto las visiones iluministas, que sostienen que el pueblo no sabe nada o lo que sabe no sirve; como las miradas populistas, que entienden que el pueblo lo sabe todo y posee la verdad. Asimismo, la Epistemología del Sur planteó dos categorías que nos ayudaron a seguir estudiando el diálogo de saberes. La ecología de saberes (Sousa Santos, 2009) es un espacio donde se promueve la convivencia activa de saberes, con el supuesto de que todos ellos, incluyendo el saber científico, pueden enriquecerse en ese diálogo. La hermenéutica diatópica es un método de interpretación que busca facilitar el entendimiento entre diferentes saberes. Este enfoque implica traducir los conceptos de un sistema de conocimiento de manera que sean comprensibles para otros. La idea es que, al reconocer y respetar los diferentes saberes, se puede fomentar un diálogo más profundo y significativo entre ellos.

Estas coordenadas nos proporcionaron las claves para definir, en ese momento, al diálogo de saberes como una práctica comunicativa en virtud de la cual se construyen interacciones entre, al menos, dos sistemas de

conocimientos que poseen lógicas diferentes. Su propósito es lograr la inteligibilidad y comprensión mutua, con el fin de construir una sociedad justa, igualitaria y solidaria como horizonte común y compartido (PROIPRO N° 4-2116).

Aportamos un ejemplo que puede ser leído en clave de diálogo de saberes:

Lectura en clave de diálogo de saberes del conflicto del Vulpiani

En abril del año 2023, el gobernador de la provincia de San Luis, Alberto Rodríguez Saá, anunció la construcción del proyecto “Parque Vulpiani” en un predio de doce hectáreas, ubicado a doce kilómetros de la ciudad de San Luis. Este incluía la edificación de locales comerciales, puentes, senderos peatonales, un teatro al aire libre y miradores con vistas tanto a los Cerros cercanos como al Salto de La Salamanca. Además, se planificó una pasarela sobre el acueducto. Sin embargo, en julio del mismo año, un grupo de vecinos y ambientalistas se opusieron a la implementación de este proyecto y comenzaron un acampe en una parte del predio.

La empresa constructora *Serving SRL* denunció que este grupo estaba obstaculizando el avance de la obra. La Fiscal de Instrucción N° 4 de la Primera Circunscripción Judicial emitió un oficio a la policía para identificar e intimar a las personas que participaron en dicho acampe. Al mismo tiempo, solicitó al Juzgado de Garantías N° 3 que dictara una medida cautelar de desalojo. A pesar de estas acciones, los assembleístas continuaron con el acampe como forma de resistencia.

Los saberes de los protagonistas

Los diversos sectores sociales que se resistieron al proyecto contaban con saberes específicos. La vecindad sabía que el acueducto construido en 1884 en estilo romano había sido declarado patrimonio cultural e histórico por el municipio. También conocían que la pequeña cascada formada por varios saltos de agua se mantenía prácticamente en su estado natural. Los ambientalistas, por su parte, conocían que el lugar estaba catalogado como zona amarilla por la Ley Nacional de Bosques 26.331 y también sabían que en el área existían bosques (tanto exóticos como nativos) que purificaban el aire y servían de refugio y alimento para diversas aves y animales. El grupo de investigación del Programa Institucional Transdisciplinario Ambiental (PITSA) de la UNSL conocía diversas estrategias de generación, difusión y transmisión de conocimientos para el desarrollo socioambiental. Asimismo, un jurista especializado en derecho ambiental y derechos de incidencia colectiva del Colegio de Abogados y Procuradores de Villa Mercedes consideró que su experticia jurídica sería de suma utilidad para este caso.

Encuentros como puente de diálogo de saberes

Los distintos actores, portadores de saberes sostenidos en lógicas distintas, aportaron conocimientos, compartieron ideas y argumentos que potenciaron la defensa jurídica, ambiental y la lucha social. Así, los ambientalistas advirtieron rápidamente que la obra alteraría el ecosistema, por ello comenzaron a reclamar pacíficamente por el cumplimiento de las leyes ambientales. La vecindad informó a los abogados que esta megaobra se

había diseñado “sin consultas previas” y, sobre todo, sin obtener la debida “licencia social”. Conforme a ello, dicho jurista exigía el acceso al Estudio de Impacto Ambiental -EIA- y a la documentación correspondiente a la obra. Este reclamo fue llevado adelante con actividades de participación y concientización popular, a partir de acciones recreativas, culturales y educativas en el Acueducto. Esta fue la herramienta de lucha más fuerte. Por su parte, PITSA, además de valorar la calidad del EIA, puso a disposición a asesores expertos que brindaron informaciones técnicas sobre aspectos a este complejo problema.

Como producto de este diálogo de saberes, los diversos grupos llegaron a las siguientes conclusiones:

- La metodología utilizada en los EIA, defendida por la Empresa, era antropocéntrica y desactualizada respecto del conocimiento generado en torno a lo socioambiental en el campo científico.
- Les demandantes estaban protegidos por el Acuerdo de Escazú, una norma internacional vigente en Argentina, que les garantizaba, entre otras cosas, el acceso a la información, a la justicia, a la participación pública en la toma de decisiones y la protección en cuestiones ambientales.
- La empresa estaba vulnerando diversas leyes ambientales, ya que empezó a actuar sin consultas previas, ni licencia social. Además, estaban fumigando con glifosato sobre el cauce de dos ríos y estaban destruyendo un cerro que conserva la memoria arqueológica de la provincia.

Como resultado de esta lucha, a fines de julio, la jueza del Juzgado Civil, Comercial y Ambiental N°5 dispuso la prohibición de la ejecución de la obra por un plazo de tres años, garantizando la seguridad de la Asamblea

Ciudadana según lo propuesto por el Acuerdo de Escazú. Durante esta lucha, los assembleístas elaboraron un proyecto de creación de una Reserva Natural Municipal como un espacio colectivo, que pueda ser usado por la comunidad preservando su biodiversidad. En relación con este punto, una activista señaló “nuestra propuesta es que la reserva sea un proyecto con participación ciudadana. O sea, que podamos con la comunidad diseñar esa reserva o elegir qué tipo de reserva queremos”.

Este ejemplo demuestra que el diálogo de saberes fue una herramienta esencial para, por un lado, resistir los embates de la empresa y los sectores judiciales que intentaron imponer un megaproyecto destructivo, y por otro, construir un proyecto contrahegemónico basado en el respeto tanto a la naturaleza como a las necesidades de la comunidad. El diálogo de saberes permitió la mutua representación de los conocimientos de quienes estaban involucradas. En este sentido, se pudo apreciar que la vecindad aportaba saberes locales sobre el lugar, los ambientalistas sus saberes sobre la naturaleza y experiencias en luchas, el abogado aportó conocimientos jurídicos que permitieron tener una mirada más profunda de las cuestiones ambientales. PITSA contribuyó con sus saberes y compromiso en la profundización de la lucha.

Estos saberes específicos, estructurados en lógicas diferentes, fueron los hilos que permitieron tejer las distintas tramas que sostuvieron la resistencia y la construcción de la propuesta alternativa. En ese sentido, el diálogo de saberes fue la estrategia que contribuyó a crear inteligibilidad recíproca, que llevó a los protagonistas a conocer los distintos puntos de vista sin perder su identidad, e incluso encontrar conexiones entre distintas perspectivas. Lograron, en palabras de Ghiso, “el cruce de voces, sin que ninguna de ellas tenga el privilegio de silenciar o negar a ninguna de ellas” (2013, p. 118).

Ese diálogo, también promovió la integración de los diversos saberes que llevó a los participantes a tener una comprensión integral y crítica de la realidad. Unir los saberes de los sectores protagonistas ayudó a visibilizar la magnitud, complejidad y naturaleza de los problemas que entrañaba la construcción del parque Vulpiani. También a impulsar y fortalecer la lucha colectiva.

Además de ello, el diálogo de saberes fue fundamental para elaborar un proyecto de creación de una reserva natural basada en diversos puntos de vista. Dicho proyecto apuesta a preservar los ecosistemas, a buscar la participación de la comunidad en el cuidado del lugar y a promover

una relación armoniosa entre naturaleza y necesidades humanas.

La resistencia a la construcción del megaproyecto y la creación de un proyecto contrahegemónico eran los horizontes de transformación social, común y compartido entre los distintos sectores. En ese sentido, el diálogo de saberes ayudó a obtener una visión más profunda y compleja del problema, a construir acuerdos y a superar obstáculos. Fue hilo el tejido colectivo que posibilitó no solo la construcción colectiva de prácticas de resistencia sino también la creación de un proyecto alternativo.

Más allá de esta experiencia, es necesario destacar que la categoría “diálogo de saberes” es de suma importancia para la lucha social. Aun así, presenta una debilidad estructural: la trama epistemocéntrica edificada solo sobre el saber resulta insuficiente para capturar la complejidad que entraña la práctica de resistencia. En efecto, el intercambio entre saberes académicos y populares es clave, pero también hay otros procesos humanos que se ponen en juego en las prácticas transformadoras que refieren a un compartir la vida e historia de los otros, procesos a los cuales es necesario acercarse para tener una visión integral.

Trama antropocéntrica: el diálogo de vivires desde la humanidad

Nuestras experiencias y lecturas nos llevaron a buscar otras categorías más amplias y contenedoras. En esa búsqueda nos topamos con dos artículos esclarecedores. El primero, de Vasco Uribe (2012) titulado “Distintas formas de producir conocimiento en la Educación Popular”. En ese trabajo se destaca que el saber y el conocimiento son igualmente válidos; que el pensamiento no solo es el resultado del cerebro, sino también es fruto de la conexión con todo el cuerpo, incluyendo las vísceras y las entrañas. Además, agrega que los saberes no sólo se encuentran en los libros, sino que también se materializan en las relaciones entre objetos, personas y grupos. Este autor termina señalando que no solo importan los conocimientos exitosos que han dado respuesta a problemas, sino también los saberes negativos, producto del fracaso.

El segundo, de Merçon *et al* (2014) titulado “¿Diálogo de saberes? La investigación acción participativa va más allá de lo que sabemos”. En ese texto vimos plasmado, por primera vez, la expresión “diálogo de vivires”. Dicha

categoría entrelaza sentimientos, creencias, sueños, preocupaciones, intereses, dudas, miedos, confianzas y desconfianzas, entre otras manifestaciones humanas.

Así, incluimos algunos conceptos de Vasco Uribe y la categoría diálogo de vivires en la segunda y en la tercera presentación del proyecto de investigación. Las otras formas de conocer y el diálogo de vivires estaban entrelazados con una trama antropocéntrica. Estas formas de tejer nos permitieron, por un lado, comprender que el diálogo no era solo sobre algo, sino fundamentalmente entre personas y, por otro, tomar conciencia de que no solo conocemos a través del pensamiento racional, sino que las vivencias, las acciones, los lenguajes no verbales, los intereses y las intuiciones son de vital importancia para conocer el mundo de otro modo.

Conforme a esta nueva mirada, comenzamos a comprender que el diálogo de vivires es un encuentro intersubjetivo que facilita la creación conjunta de sentido, dentro del entramado de interacciones que se tejen en la vida humana. En ese marco, el diálogo de vivires se convierte en un referente esencial para forjar entendimientos compartidos con distintas personas que aportan, no solo conocimientos sino prácticas que involucran conciencia, emoción o deseo. La palabra nacida de la experiencia y la

interacción entre el lenguaje y la acción, constituyen los ejes centrales y dinamizadores para el conocimiento y la transformación de la realidad.

Esta nueva comprensión nos llevó a considerar múltiples aspectos de la vida que no veíamos anteriormente, tales como los lenguajes corporales, lo no dicho, los dolores, las frustraciones y las relaciones de poder. Estos elementos, a veces tácitos en el diálogo, ayudan a entender la trama invisible que conecta las vidas involucradas con aquellos aspectos que promueven dinamismo y se mantienen abiertos a la transformación (Merçon *et al.*, 2014).

Lectura en clave de diálogo de vivires de la Escuelita de la Universidad Trashumante

La Universidad Trashumante (UT), fundada por Roberto Iglesias en 1998, en la UNSL, es una red de organizaciones sociales y políticas que se dedican a la transformación social a través del arte y la educación popular, inspirada en la filosofía de Paulo Freire. En el año 2011 crean la Escuelita Trashumante (ET) como un espacio autónomo destinado a contribuir a la formación y organización de referentes territoriales integrados en procesos de organización comunitaria de distintas latitudes de la Argentina. Esta escuelita se abocó a la formación de educadores populares, capaces de leer la realidad y el contexto en el que están inmersas, y promover procesos pedagógico-organizativos en los territorios de los cuales son parte.

El diálogo de vivires como hilo que teje la Escuelita Trashumante

La ET genera un círculo donde se proponen acciones de formación, sistematización o reflexión que realizan cada una de las organizaciones en su territorio. Dicha escuela surge de la rabia, rabia como rebeldía y rebeldía como posibilidad. Hoy es una herramienta política para que lo cotidiano de cada organización se vuelva elemento de reflexión colectiva, para aprender unos de otros y volver fortalecidos a la práctica cotidiana, con nuevos conceptos y prácticas para pensarla, transformarla y fortalecerla.

Relatos de experiencia en clave de diálogo de vivires en la ET

Aludiendo a la experiencia vivida en la ET, Albrecht (citado por Veaute, 2017) señala: “Nos mezclamos participantes de diferentes lugares y organizaciones, para trabajar y educarnos mutuamente. Nos dividimos en grupos también para realizar algunas tareas que faciliten la convivencia. Principalmente, compartimos nuestras luchas, esperanzas, dolores y sueños para acompañarnos en el camino de seguir transformándonos a nosotros y nuestros territorios. Somos felices y nos desahogamos. Leemos, debatimos, explicamos y oímos, nos oímos mucho. Nos mezclamos los adultos con los jóvenes, bajo la tutela de los niños. Jugamos y nos esperamos, con la musiquita que de fondo nos recuerda que arte y educación también son liberación”. En el mismo orden, otra participante de la ET destaca: “Después del primer encuentro volvimos a casa con los chicos, y no habíamos podido creer que habíamos estado en un lugar hermoso, que habíamos comido rico, habíamos dormido en cama, calentitos, que teníamos

agua caliente para bañarnos, que teníamos disponibilidad para el mate, que había fruta. Es algo como mucho, que parece algo que no tendría que tener importancia, porque yo les decía a las chicas que serían como las vacaciones ideales (...) Porque paseas, disfrutas de los lugares lindos, pero no estás al pedo. No me gusta no estar haciendo algo. Salir un rato de nuestra cotidianeidad, hacer fuerza en la lucha, para verte un poco más desde afuera, y ver cómo está el barrio, como están los vecinos, y ver con ojos más amorosos desde afuera”. Luego, agrega “¿Cómo cambiamos nuestras organizaciones? En nuestro grupo pensamos en cómo [nos organizamos], en ronda. Podemos soltar la lengua y lavar los ojos... en muchas rondas se sientan muchos hijos de yuta, pero tenemos que pensar con quienes nos vamos a sentar... estamos construyendo el concepto de ronda, traemos el cómo de otras rondas y colectivos y eso es para mí construir el cómo” (Masi, 2020).

En esta experiencia de trabajo colectivo llevado a cabo por la ET subyace la noción de diálogo de vivires, porque se crean espacios destinados a lograr encuentros intersubjetivos de sectores populares donde se construyen diversos significados compartidos a través de la palabra viva, nacida de la experiencia y la acción colectiva. La ET es un espacio donde les adultes, jóvenes y niños de organizaciones de sectores populares, tejen su subjetividad rebelde con hilos de sentimientos, pensamientos, en orden a cambiar su mundo.

En ese espacio, se emplean diversas estrategias que pueden caracterizarse como diálogo de vivires. Ellas son:

- La circulación e intercambio de palabras que entrelaza las voces. Albrecht dice que en la ET: “leemos, debatimos, explicamos y, [sobre todo], oímos, nos oímos mucho” (Veaute, 2017). Estas acciones crean un tejido de significados compartidos y permiten que las experiencias se expresen plenamente. La lectura, la escucha activa y la participación en este diálogo enriquecen la comprensión del mundo y la vinculación con los demás, de manera profunda y auténtica.
- El entrelazamiento entre juego, arte, educación y esperanza, permiten que las emociones, pensamientos y sueños políticos puedan circular en forma entremezclada; en ese orden, Albrecht señala “Jugamos y nos esperamos, con la musiquita que, de fondo, nos recuerda que arte y educación también son liberación” (Veaute, 2017). Aquí la naturaleza lúdica y creativa del juego dinamiza la fuerza impulsora de la esperanza. Estos procesos no solo contribuyen a cuestionar o resistir el orden social existente, sino también ayudan a pensar que otro mundo es posible. Además, este participante, destaca que el arte y la educación pueden

ser herramientas que contribuyen a liberar sectores oprimidos por las estructuras sociales dominantes.

- La vivencia y la reflexión permiten el entretreído entre la lejanía con la cercanía. Yani, aludiendo a su experiencia vivida, nos cuenta que el alejamiento, distanciarse de su lugar, le permite volver a la misma teniendo una mirada más profunda. En ese sentido, destaca que los encuentros de la ET se desarrollan en un entorno agradable, sin bien les aleja de la cotidianidad del mundo barrial, les ayuda a pensar su lucha comunitaria. Mirar “un poco más desde afuera” les permite evaluar la situación desde una perspectiva diferente, en tanto le ayuda a entender mejor cómo está el barrio “con ojos más amorosos desde afuera”, lo que implica una mirada más empática y comprensiva.
- La co-construcción colectiva de categorías que entrelazan integralmente cuerpo, lenguaje y sentimiento. Otra participante, refiriéndose a la categoría metodológica “ronda” dice “(...) estamos construyendo el concepto de ronda, traemos el ‘cómo’ de otras rondas y colectivos y eso es, para mí, construir el cómo” (Masi, 2020). Queda claro que el concepto ronda es una creación colectiva, donde la construcción propia se teje con las experiencias de otras organizaciones,

así el ‘cómo’ de otros colectivos, es un hilo que se trenza con el hilo del ‘cómo’ propio. Además, subraya que esa categoría creada es integral, expresando que "en nuestro grupo pensamos el ‘cómo’, en lo personal es hermosa la ronda (...) podemos “soltar la lengua” y “lavar los ojos”. Esta expresión indica que ese concepto metodológico abarca múltiples dimensiones humanas, ya que la ronda requiere posicionar un cuerpo junto a otro, formando una circunferencia. Esta disposición facilita la circulación de las palabras (soltar la lengua) y la manifestación de emociones profundas, incluyendo el llanto (lavar los ojos).

Por último, destaca que esa ronda es diferente, en tanto que en otras “se sientan muchos hijos de yuta, pero [en esta ronda de la ET] tenemos que pensar con quienes nos vamos a sentar”. Como podemos apreciar, esta ronda es política porque aquí no se sientan los hijos de yuta sino aquellos con los que pueden elegir, que en el caso de los participantes a la ET son personas que luchan en su territorio.

Esa ronda es un espacio de poder y expresión para sectores populares, un lugar donde se pueden tejer lazos de solidaridad y resistencia. La proximidad de los cuerpos se traduce en conexión emocional y política, permitiendo que

las voces subalternas se eleven en un acto de afirmación y liberación colectiva.

La trama antropocéntrica nos ayudó a ver que el diálogo de vivires entrama diversas dimensiones humanas. Incluye lo emocional, que contiene necesidades y deseos. Incluye lo ético, confiere a la disposición de escucha, el respeto, la apertura y el reconocimiento a los diferentes. Incluye lo político a la construcción de sueños de una sociedad mejor.

La trama cosmocéntrica. El diálogo de vivires más allá de la humanidad

La última trama que empezamos a tejer ha sido provocada por Rivera Cusicanqui. Esta intelectual y militante, desde su singular posición epistemo-política, ha creado una teoría anti-colonial desde el Sur, que integra lo humano con lo no humano, el saber académico con la militancia, lo europeo con lo latinoamericano. A partir de sus producciones y su presencia en San Luis, con motivo de la entrega del Doctorado Honoris Causa, nos propuso cambiar nuestra mirada sobre el mundo y, lógicamente, ello está gravitando en nuestra forma de tramar el diálogo.

Para ella, ese cambio no lo vamos a encontrar en los pensadores europeos, sino en las raíces indígenas y afro. Estas raíces son las que dan una visión más amplia del mundo, donde no solo hay humanos sino también animales, plantas, montañas, ríos, estrellas (Rivera Cusicanqui, 2010), donde todo eso tiene vida y tiene una forma de comunicarse con nosotros.

En este punto del recorrido decidimos tomar en serio este desafío. Para el mundo indígena o afro, los seres materiales (humano, animal, planta, montaña) e inmateriales (espíritu) son parte de una unidad viviente y establecen múltiples e imbricadas relaciones entre sí. No se puede comprender las partes separadas del todo, sino interactuando entre sí, donde cada una de éstas refleja el todo.

En este cosmos, lo humano no es el centro ni es independiente, sino que es una parte integrada que establece relaciones equilibradas y armónicas con los otros seres. Esa parte del todo está “siendo-con” los otros seres que tienen vida. No necesitan ni dominar ni someterse, pues no hay jerarquías. Conviven en un plano de mutua interrelación e igualdad, lo que conduce a una “comunicación nosótrica” (Lenkersdorf, 2002). En este universo animado, viviente e interconectado, el diálogo de vivires (seguimos utilizando esa expresión de Merçon, *et al*) es un espacio

donde se establecen “conexiones parciales” entre los distintos mundos que las conforman (Rivera Cusicanqui, 2010). Esa interconexión se produce, porque necesitamos a otros seres no humanos para existir. Cada uno posee algún aspecto que está presente en el otro y aspectos que ese otro no posee. De esta manera vivimos en fronteras permeables constituyéndonos mutuamente y conformando una historia y una vida común.

Esta forma de entender el mundo amplía el espectro semántico de la noción del diálogo. Pasamos de comunicaciones, entre humanos, propias de la visión antropocéntrica, a interrelaciones entre los distintos seres del cosmos. Es decir, que el diálogo se desarrolla a partir de intercambios basados en saberes con cimientos en el cosmos, en la observación de la luna, de las estrellas, del cambio de las estaciones, del origen de las lluvias y de los vientos. Al decir de Korol (2017) estos *cosmo-cimientos* nos hacen cuestionar las primeras referencias antropocéntricas. Pasamos del diálogo solo entre seres humanos, a ubicarnos como seres ‘en’ la naturaleza, renunciando a la lógica eurocéntrica de “conquistarla”, y aprendiendo sus señales y sus muchos modos de comunicar. Ese giro en el campo del diálogo nos permite conectar mente, corazón y espíritu con la totalidad de la naturaleza, lo que implica

sentir nuestra interrelación e interconexión con toda la creación y con la inmensidad del cosmos (Elbers, 2013).

Conclusión

En este trabajo describimos las tramas que hemos tejido con el hilo-diálogo en el proyecto. Nos dimos cuenta de que esa categoría no era estática ni definitiva, sino que estaba en permanente cambio y evolución, tejiéndose aún. Fue así como nuestra idea de diálogo fue ampliando sus horizontes y sus alcances. Hemos transitado diversos momentos y transformaciones. Lo hemos urdido en el telar de nuestras reflexiones y acciones, enriqueciendo nuestros entendimiento y prácticas.

En un comienzo, con la influencia de Freire, experimentamos el diálogo como una alternativa poderosa frente al monólogo autoritario, desafiando las imposiciones y promoviendo una comunicación horizontal basada en el respeto y la solidaridad. Este enfoque inicial nos permitió crear espacios de encuentro y reflexión colectiva, vitales para intentar comprender y superar las opresiones mediante acciones transformadoras.

La etapa del diálogo, entendida desde el intercambio de saberes, nos llevó a reconocer y valorar la diversidad de conocimientos existentes, desde los científicos hasta los populares. En este sentido, el diálogo de saberes no solo facilitó la igualdad entre diferentes perspectivas, sino que también fue crucial para abordar problemáticas complejas de manera integral. Un ejemplo significativo de esta fase fue la experiencia de resistencia al proyecto Parque Vulpiani, llevado a cabo por distintos colectivos, donde la articulación de saberes diversos permitió enfrentar y detener un embate del Estado, promoviendo al mismo tiempo una propuesta alternativa basada en el respeto a la naturaleza y a la comunidad.

A medida que avanzamos, nos dimos cuenta de la necesidad de ir más allá del intercambio de conocimientos y comenzamos a integrar el diálogo de vivires, incorporando las dimensiones emocionales, corporales y vivenciales, enriqueciendo nuestro entendimiento y facilitando la creación de significados compartidos. Las experiencias de la Escuelita Trashumante son ilustrativas de cómo el diálogo de vivires puede transformar, tanto a los sujetos como a sus entornos, tejiendo lazos de solidaridad y fortaleciendo las luchas colectivas desde una perspectiva más humana y compleja.

La última trama en nuestra comprensión del diálogo fue influenciada por Rivera Cusicanqui, quien nos llevó a considerar una visión cosmocéntrica. Esta perspectiva amplía el espectro del diálogo al incluir a la naturaleza y otros seres o entidades como sujetos de comunicación y cohabitación. Esta visión nos invita a repensar nuestra relación con el entorno, desarrollando una ética que promueva la conservación y el respeto, considerando a los seres no humanos como cohabitantes y participantes en el tejido de la vida.

Reflexionando sobre este recorrido, lejos de clausurar, queremos continuar profundizando y ampliando nuestras prácticas. ¿Cómo podemos integrar las perspectivas y conocimientos de las comunidades en nuestro proyecto de investigación? Esta cuestión nos desafía a seguir explorando estrategias que garanticen la valoración de todos los saberes y vivires en la construcción de conocimientos y decisiones. Considerando la riqueza de las experiencias compartidas en estos diálogos, nos preguntamos: ¿cómo podemos trasladar estos aprendizajes a la formulación de resistencias que respondan mejor, a las necesidades y aspiraciones de las comunidades?

El diálogo, en sus múltiples formas y dimensiones, ha demostrado ser una herramienta poderosa para la

transformación social y la construcción de conocimientos colectivos. Desde el enfoque freiriano hasta la perspectiva cosmocéntrica, cada etapa ha ampliado nuestros horizontes y nos ha ofrecido nuevas maneras de entender y actuar en el mundo. Sin embargo, este proceso está lejos de ser completo. Las preguntas planteadas nos invitan a seguir reflexionando y experimentando, en la búsqueda continua de un diálogo que no solo nos conecte con el cosmos, sino también con todas sus formas de vida.

Referencias

- Cano Morales, A. M. (2016). Del paradigma del mesianismo al populismo hasta el diálogo de saberes necesarios para la educación del presente y el futuro en Colombia. Mundo Económico y Empresarial.
- Cendales, L y Mariño, G. (2009). El diálogo en educación. Una reflexión y una propuesta desde la educación popular. La Piragua No. 29. Panamá: CEAAL.
- De Sousa Santos, B. (2009): Una epistemología del Sur, México, Siglo XXI.
- Elber, J. (2013). Ciencia Holística para el buen vivir: una introducción. Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental, CEDA. Ecuador.
- Ghiso, A. (2000). Potenciando la diversidad: diálogo de saberes, una práctica hermenéutica colectiva. Revista Aportes N° 53. 58-71.
- Ghiso, A. (2013). Formar en investigación desde la perspectiva de la educación popular. En Cendales, L., Mejía, M., Muñoz, J. (Eds.), Entretejidos de la educación popular en Colombia. 99-131. Bogotá. Ediciones desde abajo.
- Korol, C. (2017). Educación popular, pedagogía feminista y diálogo de saberes. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. América Libre.

- Lenkersdorf, C. (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. México. Porrúa.
- Mariño, G. (1994). *El diálogo cultural: reflexiones en torno a su fundamentación, su metodología y su dialéctica*. Pedagogía y educación popular. Aportes. Dimensión Educativa, N° 41.
- Merçon, J., Camou-Guerrero, A., Núñez Madrazo, C. y Escalona Aguilar, M. A. (2014). ¿Diálogo de saberes? La investigación acción participativa va más allá de lo que sabemos. *Revista Decisio*, (38), 30-33. Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL). Recuperado de <https://www.crefal.org/decisio/>
- Parra, E. (1972). *La investigación acción en la Costa Atlántica*. Editorial La Rosca.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires. Tinta Limón.
- Vasco Uribe, C. (2012). Distintas formas de producción de conocimiento en la Educación Popular. *Revista Educación y Ciudad*, N°. 22. 113-128.
- Veaute, B. (2017). *Una escolita para cambiar el mundo*. Diario. Santa Fe. <https://www.pausa.com.ar/2017/09/una-escolita-para-cambiar-el-mundo>
- Zerda Sarmiento, Á. (2012). Para descolonizar la conciencia, notas sobre Silvia Rivera Cusicanqui. Periódico

virtual Otra América de norte a sur, 5 de junio de 2012. <http://otramerica.com/personajes/para-descolonizar-la-conciencia-notas-sobre-silvia-rivera-cusicanqui/2017>

Condiciones que hacen posible el diálogo de saberes

*Ana Masi, Ivana Hodara, Luciana Navarro,
Sergio Gomez y Paula Ferraro*

En el marco del PROIPRO “Diálogo de Saberes y Educación”, como parte del proceso de investigación, nos surge la pregunta sobre las condiciones que debieran estar presentes para que el diálogo de saberes sea posible. Con el objetivo de problematizar la temática en el grupo, centramos la discusión en el análisis de los siguientes textos: “Las virtudes del Educador”, “La dialogicidad: esencia de la educación como práctica de la libertad” y “El grito manso” de Freire, “El diálogo de saberes, una utopía realista” de Argueta Villamar y “¿Diálogo de saberes? La investigación acción participativa va más allá de lo que sabemos” de Merçon, et al (2014).

Organizamos este recorrido en torno a dos tópicos iniciales. Por un lado, qué características precisan quienes

entran en diálogo. Por otro, el diálogo considerado en sí mismo.

En cuanto al primer tópico, partimos de las ideas de Freire (1970). El autor sostiene que el hecho de que dos personas hablen entre sí no implica que haya diálogo, porque en ese caso no hay necesariamente una contribución, una problematización o una escucha entre los interlocutores. Una primera condición requerida a quienes entran en diálogo es la necesidad de coherencia, entendida como la disminución de la distancia entre el discurso y la práctica, o del gesto que acompaña a la palabra. Este gesto, además de ser entendido como práctica, puede ser analizado como gestualidad en sí, y de este modo invitar al diálogo o clausurarlo. Referencia las distintas formas en que nuestros cuerpos dicen. Argueta Villamar (2012) lo expresa al narrar una práctica habitual en comunidades indígenas y campesinas de México, donde la sonrisa, la mirada, el canto, son gestos que acompañan el intercambio de ideas al interior de la misma comunidad o en el contacto con personas de otras procedencias.

Otra condición es el aprendizaje de luchar con la tensión entre la palabra y el silencio. Teniendo en cuenta que muchas veces la asimetría/jerarquía entre quienes dialogan hace difícil para una de las partes sostener el silencio, es

preciso comprender que ese es un espacio de pensamiento-palabra de otra persona que porta un saber propio. El silencio habilita que aparezca la pregunta, motor del diálogo, ya que lo fundamental es “hablar con”, no “sobre”, ni “para” otros.

En el marco de los discursos zapatistas, en la creación del Viejo Antonio, muerto en la realidad, pero parido desde los saberes como personaje, puede leerse en pie de igualdad, sin jerarquía, el conocimiento ancestral y la necesidad de su traductor. Dice Bartra (1998) “Por la boca del Viejo Antonio -o de su medium, el Subcomandante Marcos- habla la conciencia memoriosa y trascendente de la comunidad, la voz del pueblo profundo encarnada en los ancianos. Su cometido no es transmitir información o dar instrucciones, se trata de una “plática”: añejo procedimiento por el que se comunican creencias o puntos de vista mediante la narración de experiencias metafísicas”. En relación con el diálogo, no sólo hay distintas comprensiones del mundo, sino también tiempos diferentes. El aquí y ahora de una parte es el allá de las demás. El diálogo implica, por ende, el esfuerzo de correrse de un lugar de completitud y, también, la búsqueda de un tiempo común.

En cuanto al segundo tópico, es decir, el diálogo en sí mismo, es importante partir de una apreciación previa del

momento y espacio en que él acontece. En ese sentido, en nuestro contexto actual, la hegemonía del capitalismo occidental intenta instaurar una lógica discursiva única que alienta la individualidad y propicia la palabra mediada/controlada por la tecnología, reemplazando el encuentro entre personas.

Nos resulta interesante analizar la relación entre diálogo y poder. Si el diálogo se intenta desde una posición que se respalda en la naturalización de la jerarquía, lo más probable es que no se logre o, en el mejor de los casos, se llegue a una negociación de intereses. Sin embargo, reconocemos el poder como un elemento constitutivo del diálogo que, en ausencia de jerarquías, moviliza el conflicto y habilita la construcción del pensamiento colectivo que recupera las diferentes miradas. Si bien esta forma tiene una dimensión utópica, difícil de llevar a la práctica, podemos sostenerlo como horizonte dentro del escenario de diálogos posibles.

En tal sentido, Dascal citado por Argueta Villamar (2012), identifica los “diálogos polémicos”: la *disputa* que implica un no-diálogo, en el que uno de los participantes busca vencer o agotar al otro; la *controversia* como punto intermedio, busca convencer, se extiende en el tiempo y lo que llega a lograr es que uno de los participantes comprenda el

punto de vista del otro, aclare diferencias promoviendo un acercamiento de posturas y la *discusión* que tiene como finalidad resolver un problema, por ello requiere contar con la voluntad de quienes intervienen, con una metodología que garantice la circulación de la palabra y la predisposición para aceptar una conclusión común.

Si reflexionamos sobre el contexto actual, la mayoría de las prácticas que involucran la palabra y la construcción de pensamiento no llegan a plantearse como discusión. Lo habitual es que se dan en términos de disputa y eventualmente se pueden expresar como controversia. El desafío consiste, entonces, en no perder de vista que una forma de trascender la disputa es tener presente, al momento de cada práctica, que el diálogo supone pluralidad de creencias y valores, respeto, reconocimiento de la legitimidad, interés por una mutua comprensión y una instancia de construcción común, referidas a objetivos o conocimientos colectivos.

El sentido de todo diálogo no puede ser sólo producir textos, ya que quedarse en un plano discursivo, retórico no cambia la realidad. En términos de Freire, el diálogo es el encuentro de las personas en el mundo para transformarlo. Esto implica una relación dialéctica entre la lectura

del mundo y las prácticas de su transformación, que se resumen en la idea de praxis. Elemento necesario para trascender la dimensión de los saberes y comprender que lo que está entrando en diálogo es la vida misma, es decir, lo que Merçon *et al* (2014) denominan diálogo de vivires que incluye “sentires, creencias, sueños, preocupaciones, intereses, dudas, miedos, confianzas y desconfianzas, entre otras manifestaciones humanas” (p. 30).

Esta idea representa una propuesta superadora. Al mismo tiempo, plantea una serie de interrogantes que pueden obstaculizar su concreción: ¿a qué se debe tener mayor predisposición a dialogar con algunas personas/organizaciones?, ¿cómo hacer para explicitar las intenciones de todas las partes que entran en diálogo escapando a las jerarquías hegemónicas?, ¿cómo pensar, escribir y actuar colectivamente en tiempos y espacios marcados por una lógica individualista y productivista?

Este punto implica, desde lo metodológico, diseñar estrategias que en la práctica permitan construir formas que posibiliten el encuentro de vivires. Desde lo ideológico, aceptar el desafío freireano que representa aprender de los diferentes para poder luchar contra los antagónicos.

Referencias

- Argueta Villamar, A. (2012). El diálogo de saberes, una utopía realista. *Integra Educativa* N°3. <http://www.scielo.org.bo/pdf/rieiii/v5n3/v5n3a02.pdf>
- Freire, P. (2010). *Cartas a quien pretende enseñar*. México. Siglo XXI.
- Freire, P. (1970) *Pedagogía del oprimido*. México. Siglo XXI.
- Merçon, J., Camou-Guerrero, A., Núñez Madrazo, C. y Escalona Aguilar, M. A. (2014). ¿Diálogo de saberes? La investigación acción participativa va más allá de lo que sabemos. *Revista Decisio*, (38), 30-33. Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL). <https://www.crefal.org/decisio/>
- Subcomandante Insurgente, M. (1998). *Relatos del Viejo Antonio*. Ed. Centro de Información y Análisis de Chiapas. México.

Hacia la construcción de conocimientos en torno al “Diálogo de vivires”

Ivana Hodara

¿Qué es investigar en ciencias sociales? ¿Cómo se asumen los roles en una investigación? ¿Qué papel juega el lenguaje -los distintos lenguajes- en los modos de leer y significar las realidades? ¿Qué lugar ocupa la interpretación y la traducción en la dinámica de una investigación? Estas fueron algunas de las preguntas iniciales que nos surgieron al momento de pensar y problematizar la tarea de investigación en el ámbito de una universidad pública, en temáticas referidas a las ciencias humanas y sociales. Articulamos esta reflexión con las prácticas de un proyecto de investigación de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Luis que viene indagando acerca del diálogo de saberes y de vivires.

En 2016 conformamos un equipo de trabajo para poner en marcha un Proyecto de Investigación Provisorio que denominamos Diálogo de Saberes y Educación (PROIPRO 4-2116 FCH-UNSL. Directora: Ana María Masi). Dicha instancia constituyó un primer acercamiento a la problemática, por lo que optamos por la investigación documental de manera prioritaria. Accedimos a informaciones, conceptualizaciones y debates que dieron paso, al interior del grupo, a “crear conocimientos sobre las producciones realizadas en torno al Diálogo de Saberes y las problemáticas educativas construidas por diversos sectores sociales”. (Enriquez *et al*, 2017). Posteriormente y, a partir de lo que habíamos avanzado, dimos inicio al PROIPRO Diálogo de Vivires y Prácticas de Resistencia de Organizaciones Sociales y Educativas, como un modo de ampliar los alcances de los saberes que, puestos a dialogar, podrían transformar las realidades y poner en cuestión la exclusividad de lo racional y la ciencia en la generación de conocimientos legítimos.

El diálogo como objeto de estudio y metodología

Para comenzar a poner en común estas reflexiones, partimos de la idea de diálogo como una corriente de

significado que circula y se acrecienta al interior de un grupo, de la cual emerge una nueva comprensión, algo creativo que no estaba presente al inicio. Se trata de conocimientos y saberes provenientes de distintos ámbitos, vividos y portados por subjetividades -individuales o colectivas- que se encuentran y confrontan desde sus respectivas lógicas, sin disimular las condiciones de desigualdad, de asimetría y, eventualmente, la lucha por la legitimidad. A partir de las lecturas de los contextos y situaciones diversas, se quiere proyectar lo común como creación grupal. En el caso del proyecto de investigación de referencia, el diálogo se constituye en tema y en metodología.

Tomar el diálogo como objeto de estudio, o tema, implica tener claridad acerca de los componentes o categorías que interactúan, así como las finalidades que se tienen al propiciar dicha actitud. Implica hablar de saberes, los saberes de las personas, desde sus culturas, sus significaciones, en el marco de la ciencia, la academia y también la vida cotidiana. Pero ¿qué es poner en diálogo los vivires? Es el encuentro de subjetividades, con todas las manifestaciones de su humanidad, sentimientos, afectos, creencias, intereses, miedos, intuiciones, dudas, el saber y el “no saber”, experiencias y prácticas. En este intercambio, se

trata de traer a la escena aquellos aspectos que generalmente habían sido obviados de las preocupaciones y análisis académicos, dar visibilidad a la complejidad de lo humano que se pone en juego en la construcción de lo común: en respuesta a situaciones vividas como problemáticas, un desafío colectivo que resolver, a partir de compromisos con luchas concretas en realidades locales o regionales.

El diálogo como procedimiento remite a la perspectiva de la metodología de investigación cualitativa. Propicia formas de pensamiento que escapan a la hegemonía de la ciencia moderna, con su concepción de racionalidad, linealidad y mecanicismo como inherentes al conocimiento de la realidad. Desde esta perspectiva se ponen de relieve los modos “otros” de ser, pensar y conocer: un pensamiento decolonial que abre paso a otras problemáticas y saberes, mientras provoca la renovación en las formas de producir conocimiento válido, en contextos de diversidad e incertidumbre.

La metodología cualitativa constituye un paradigma de la investigación científica que resulta especialmente pertinente para las indagaciones propias de las ciencias humanas y sociales, en su abordaje de representaciones

culturales, significaciones personales y colectivas encaminadas a generar acciones que busquen transformar determinadas condiciones de la realidad de los grupos implicados. La centralidad de lo humano y el mundo de la vida, la búsqueda de comprensión, los procesos de desnaturalización del mundo social y la construcción intersubjetiva serán algunos rasgos característicos de las metodologías cualitativas. En general se registra una preocupación creciente por la representación de la otredad, proveniente de epistemologías de grupos antes silenciados e invisibilizados, que se plasma en estudios que focalizan narrativas locales e intentan vincular la investigación con la acción desde la crítica social (Alvarez-Gayou Jurgenson, 2003).

En concordancia con dicho marco, en el proyecto de investigación adoptamos formas de trabajo que toman la sistematización de experiencias y prácticas de organizaciones como un modo de reconstruir e interpretar lo vivido en distintos procesos sociales. Es una modalidad colectiva de producción de sentidos que incluye “las vivencias, sueños, visiones y opciones de individuos y grupos que la asumen como posibilidad de autocomprensión y transformación” (Cendales y Torres Carrillo, 2006). Para que la

sistematización tenga lugar, es necesario contar con la voluntad de las personas implicadas en la práctica a sistematizar, ya que pretendemos recuperar reflexivamente su experiencia, a partir de sus voces y de las significaciones que emergen de sus vivencias y proyectos de vida personales y como integrantes de una organización.

Tal espacio de construcción colectiva requiere de ciertas condiciones: en primer lugar -de acuerdo con Catherine Walsh desde el pensamiento decolonial- será necesario desaprender el modo de pensar a partir de categorías binarias propias de la modernidad, que dividen todo en pares opuestos: cuerpo/mente, hombre/mujer, naturaleza/ser humano. Luego, promover el trabajo con otros, para lo cual habrá que desafiar las corrientes académicas que valoran las autorías individuales, las producciones abstractas que pierden su vínculo con realidades concretas o que tienden a describirlas desde las neutralidades numéricas, de modo ordenado y fragmentado. Así, podremos dar lugar a estudios que aborden la complejidad y contradicciones propias del campo social desde comprensiones e interpretaciones plurales comprometidas con la comunidad en la que actuamos, y en las que las prácticas comunitarias sean las constructoras de conocimiento en el

sentido de “prácticas teóricas”, tal como lo menciona Rivera Cusicanqui.

El diálogo de vivires como tema se relaciona con la idea de conocimiento que la citada autora propone: el conocimiento como un diálogo de las personas entre sí y con el mundo natural, en coexistencia de lo racional y lo espiritual. En cuanto procedimiento, se trata de crear espacios de diálogo despojados de la pretensión autoritaria de la lengua culta de controlar todo proceso de pensamiento. El desafío es dejar en suspenso nuestros modos de decir para escuchar y entender cómo dicen las personas su realidad, sus palabras, las categorías que mejor expresan sus sentimientos, sus vivires.

El lugar de las personas en la investigación

En la investigación cualitativa se asiste a un cambio fundamental en relación con los roles asumidos: se rompe con la dicotomía propia de las formas clásicas, con un objeto de la investigación constituido por personas que ofrecían datos relevantes para el estudio y la figura de quien investigaba a partir de tales datos. Es interesante pensar la relación que el grupo de investigación tiene con la realidad donde ha de anclar su trabajo. No hay una preconcepción

de lo real basada en teorías, sino un conocimiento de datos concretos (ligados a personas y grupos) que provocan nuevos interrogantes y evidencian un “no saber” que preocupa y compromete desde la manera de pensar el mundo: una inmersión en la realidad que desafía a la búsqueda intencionada, comprensiva y constructiva de conocimientos.

Dada su característica de focalizar las problemáticas humanas y sociales, las personas que interactúan en estos procesos de investigación son consideradas de modo integral, holístico, en la situación presente y la contextualización de su historia. Es importante tratar de minimizar los efectos intrusivos que puede generar la presencia de quienes investigan en los escenarios del estudio, así como respetar la naturaleza del mundo social tal como acontece.

De aquí deriva otro requisito central de la investigación cualitativa: tratar de comprender a las personas y/o grupos dentro de sus propios marcos de referencia. Quien investiga intentará experimentar la realidad tal como es vivida, identificarse con las personas y sus modos de ver y de pensar. Para ello será necesario que suspenda sus propias creencias, perspectivas, valoraciones. Esto implica atender especialmente a las voces, temas y modos de decir de

quienes rara vez aparecen como referentes en la construcción del conocimiento.

Al decir de Álvarez-Gayou Jurgenson (2003):

Cuando reducimos las palabras y los actos de la gente a ecuaciones estadísticas, perdemos de vista el elemento humano de la vida social. Si estudiamos a las personas cualitativamente, llegamos a conocerlas en lo individual y a experimentar lo que ellas sienten en sus luchas cotidianas en la sociedad; aprendemos sobre conceptos tales como belleza, dolor, fe, sufrimiento, frustración y amor, cuya esencia se pierde con otros enfoques investigativos (p. 26).

Entre las personas que integramos este grupo de investigación, contamos con prácticas de trabajo concretas en distintas organizaciones. Cada quien tiene su historia de trabajo en contacto con distintas comunidades o agrupaciones, cada una con finalidades propias. Constituimos, así, un entramado de escenarios que confluyen en el espacio de investigación. No nos proponemos ir a estudiar una realidad ajena, sino que nos nutrimos de la inmersión en nuestros campos, comprometidos con sus contextos.

El lugar del lenguaje: palabras y traducciones

El lenguaje, a través de las formas coloquiales, resulta central como modo de construir conocimiento en el proyecto de investigación “Diálogo de Vivires”. En efecto, es mediante la conversación -esa dinámica de hablar con otros, que nos va llevando a un “lugar diferente al que pensábamos ir” (Messina y Osorio, 2016, p. 611)- como vamos generando el entramado de experiencias, conceptualizaciones, reflexiones y discusiones que conforman un conocimiento co-construido, en un diálogo entre quienes investigan y quienes viven una determinada realidad, entre ciencia y práctica social, en una relación que se pretende mutuamente transformadora.

Según Vasilachis, el fundamento de la investigación cualitativa radica en la necesidad de comprender el sentido de la acción social en el contexto del mundo de la vida, desde la perspectiva de quienes participan. En este marco se considera el lenguaje “como un recurso y como una creación, como una forma de reproducción y de producción del mundo social” (Vasilachis, 2006, p. 48).

Al proponer como tema el Diálogo de Vivires, el problema de la traducción se torna un aspecto central, ya que se

trata de “traducir saberes en otros saberes, traducir prácticas y sujetos de unos a otros, buscar inteligibilidad sin canibalización, sin homogeneización” (Sousa Santos, 2005, p. 34). Resulta interesante prestar atención al modo en que abordan esta problemática distintos grupos de investigación que trabajan en el contexto de luchas zapatistas y movimientos sociales. Por ejemplo, la traducción a diez lenguas indígenas de Chiapas, del contenido de Los Acuerdos de San Andrés en 2003, que es comentada por Aubry (2011). Dicha edición fue el resultado de una obra colectiva en la que participaron integrantes de la comunidad que luchaban activamente, entre quienes había personas analfabetas o no escolarizadas, junto a estudiosos de la lengua. La colonización consideró las lenguas indígenas como ilegítimas e incapaces y las redujo a un folclore de vocablos sueltos, como una lengua congelada, fosilizada. La traducción en este caso “no se trataba de sustituir un código semántico o sintáctico por otro, pues había que pasar de una lógica occidental –el español– a lenguas de otro universo cultural” (Aubry, 2011).

Por tal motivo, la traducción no implica sólo un conocimiento lingüístico, sino una inmersión en los temas de discusión, desde la preparación intelectual, con unos ejercicios conceptuales y su vocabulario, la historia del

proceso, características de los participantes, de sus actuaciones, del contexto. Para traducir será necesario que los investigadores salgan, al decir de Aubry:

(...) a cosechar las palabras o expresiones ahí donde se elaboran: en asambleas populares, en reuniones agrarias, ejidales, de comuneros, esto es, en el medio colectivo en que brota espontáneamente el vocabulario político, para apuntarlo y regresar al seminario a evaluar sus pesquisas y a reescribir la primera redacción (2011, p. 67).

Luego, el segundo borrador será sometido a los pueblos en asambleas, durante varias sesiones, con la participación de toda la comunidad. Esta tarea tendrá por resultado una traducción “cosechada”, que se expresa como liberación de la lengua, de quienes la hablan y piensan en ella.

Otro aspecto importante de la traducción es que no se trata de una tarea limitada al ámbito de la lingüística, ni se agota en el conocimiento pragmático y comunicativo de la lengua, tal como podría derivarse de entender el lenguaje como base de cualquier diálogo en el que se pretende lograr el mutuo entendimiento. Merçon *et al* (2014) sostienen que el diálogo puede configurarse también como un contexto en el que emergen señales, formas o

expresiones que no son decodificables por nuestros mecanismos racionales. En procesos participativos, el encuentro con la diferencia radical no es infrecuente. Frente a estos “vacíos de traducibilidad”, desde el diálogo de vivires no podemos tomar la actitud de llenar con los significados propios lo que no llegamos a entender desde la lógica en la cual existimos, y debiera evitarse nombrar, definir, calificar aquello que no puede ser traducido aún. En su lugar, es necesario reconocer lo plural, propiciar los espacios para que las diversas formas de pensar, sentir y existir se expresen.

Para el momento presente, en la complejidad de las realidades sociales y sus múltiples atravesamientos, los conocimientos de las Ciencias Sociales resultan acotados o extemporáneos frente al caudal de saberes que en cada comunidad se generan colectivamente, derivados de la práctica social y las luchas cotidianas. El Proyecto de Investigación Diálogo de Vivires parte de su reconocimiento. Aspiramos a desarrollar lecturas que permitan comprender a tiempo la realidad, desde sus protagonistas, y volver a ella de un modo transformador.

Referencias

- Álvarez-Gayou Jurgenson, J. L. (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*. Paidós Educador. México.
- Aubry, A. (2011). Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales. En B. Baronnet, M. Mora Bayo & R. Stahler-Sholk (Coords.), *Luchas “muy otras”: Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. 59-78. Universidad Autónoma Metropolitana – Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y Universidad Autónoma de Chiapas. México.
- Cendales, L. y Torres Carrillo, A. (2006). La sistematización como experiencia investigativa y formativa. *Revista La Piragua* N°23. 2006 CEAAL.
- Enriquez, P. et al (2017) *Diálogo de saberes y educación*. En *Educación, movimiento popular y emancipación*. Nueva Editorial Universitaria. UNSL.
- Merçon, J., Camou-Guerrero, A., Núñez Madrazo, C. y Escalona Aguilar, M. A. (2014). ¿Diálogo de saberes? La investigación acción participativa va más allá de lo que sabemos. *Revista Decisio*, (38), 30-33. Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL). <https://www.crefal.org/decisio/>

Messina, G. y Osorio, J. (2016). Sistematizar como ejercicio eco-reflexivo: la fuerza del relato en los procesos de sistematización de experiencias educativas. *Revista e-Curriculum*, São Paulo, 14, N° 02. 602–624 abril-junio.

<https://doi.org/10.23925/1809-3876.2016v14i2p0602>

Rivera Cusicanqui, S. y De Sousa Santos, B. (2013). IV Conversa del Mundo. Proyecto ALICE. <http://otrosmundoschiapas.org/index.php/temas-analisis/37-37-alternativas/1588-conversa-del-mundo-iv-silvia-rivera-cusicanqui-y-boaventura-de-sousa-santos>

Sousa Santos, B. (2005). La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Coordinación de Humanidades, UNAM.

Vasilachis de Gialdino, I. (2006). Estrategias de investigación cualitativa. México. Gedisa.

Walsh, C. (2015). Conferencia Central: Pedagogías Decoloniales. Doctorado en Estudios Culturales Universidad Andina Simón Bolívar. Quito. Ecuador.

Diálogo murguero como herramienta comunicativa y transformadora

Alejandro Nicolás Gomez Montiel

Introducción

En este escrito planteo como objetivo poner en diálogo las distintas herramientas compositivas propias del género de Murga Estilo Uruguayo (MEU)⁷ en la búsqueda de transmitir un mensaje transformador. Desde esta perspectiva, el rol social y transformador del arte dialoga de manera fructífera con el mensaje expuesto por el conjunto murguero. Los procesos compositivos sonoros y performáticos contenidos en un espectáculo de la MEU (con sus particularidades), constituyen un diálogo artístico qué

7 En Argentina se hace la distinción de Murga estilo uruguayo, a diferencia de Murga Estilo Porteña o Argentina. En Uruguay se conoce solo como Murga.

opera como lenguaje propio, capaz de comunicar múltiples mensajes y trascender a los más variados públicos, tanto a nivel local como global.

Masi (2025), realiza algunas reflexiones interesantes sobre la escena teatral que nutre nuestra comprensión sobre los murgueros. En el mismo momento que suben a un tablado trascienden, en términos de Fisher-Lichte (2009), el mero espacio físico para dar lugar a un espacio performativo que materializa un pequeño-gran universo místico. Este espacio sintetiza los mensajes murgueros cargados de un simbolismo particular y de crítica social, tanto global como barrial. A través de la bocallave de Momo⁸ y con un lenguaje carnavalesco caracterizado por un humor satírico, la burla y el absurdo.

Desde esta perspectiva cobran sentido los procesos compositivos sonoros y performáticos de la MEU que potencian el diálogo con el público, posicionando así este accionar artístico como hecho cultural y no sólo como evento. Un tablado invita a los espectadores a una participación que trasciende la frontalidad física de tablado-

⁸ Rey Momo es uno de los personajes principales de los Carnavales latinoamericanos.

público tanto desde el propio espectáculo, como así también de la hinchada, el circuito de tablados barriales, la bajada y demás dispositivos que invitan les espectadores a dialogar desde la des-alienación en contexto simbólico de carnaval.

Dialogar con una agrupación murguera y, particularmente en este escrito, con un espectáculo de MEU, implica profundizar en múltiples disciplinas artísticas como lo teatral, lo sonoro, lo musical, lo visual y demás. Por tal motivo, el foco de este cuplé⁹ será lo sonoro como objeto de estudio como rizoma que se vincula directamente con distintas ramificaciones del espectáculo.

En tal sentido el conjunto murguero: “Mi vieja Mula” (MVM) en su espectáculo 2022 titulado “Hola Uruguay”¹⁰ responde a múltiples accionares escénicos



como lo son la creación de personajes, la música, la fonética, los vestuarios, la espacialidad, la escenografía, etc, que son contenidos en el género de MEU. La temática

9 El cuplé en la morfología estructural de un espectáculo de MEU refiere a la parte central del mismo.

10 Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=Fo-D5vsk4Mw>

de la propuesta artística “Hola Uruguay” tiene como eje central el turismo. Pero no un turismo publicitario ingenuo, sino que MVM utiliza ese medio como un canal poroso y estratégico para canalizar su mensaje político.

El concepto de *estereotipos* en términos de Belinche (2008) de turistas extranjeros “Gringos”¹¹ con la carga simbólica que implica esta denominación, los cuales llegan a vacacionar a Latinoamérica y, particularmente, a Uruguay (lugar sur geográfico específico) donde interactúan con los residentes locales. Dicha sinopsis es fértil para crear reflexiones políticas que se centran en la construcción de personajes cargados de sentido simbólico histórico como ejes fundamentales para la comunicación con el público desde una mirada satírica propia del género murguero.

En este contexto lo sonoro se torna relevante al potenciar el mensaje desde una perspectiva propia e innovadora para el género murguero. Para poder indagar en el problema, utilizo el mencionado espectáculo como objeto de estudio materializado en un registro audiovisual de libre acceso contenido en la plataforma *YouTube*.

11 “Turista Gringo” es una categoría utilizada por MVM. Está escrita en masculino y la mantendremos dentro de todo el documento de ese modo. Todo lo referente a esta categoría estará adjetivado de forma masculina para respetar la decisión de MVM sobre la categoría.

Para situar el análisis específico de este trabajo es preciso enmarcar el fenómeno artístico de la MEU. En tal sentido cabe aclarar que en este trabajo me baso en un espectáculo presente en el Concurso Oficial del Carnaval Montevideano¹² con las características particulares de género que eso conlleva¹³. Desde este hecho una de las características fundamentales de la MEU, dentro del mencionado concurso, es su estructura macroformal (Saludo-Popurrí-Cuplé-Canción Final-Retirada). Se limita a un espectáculo de un máximo de 45 minutos, donde un jurado evalúa la letra y su contenido, los aspectos musicales, maquillaje, vestuario, etc.

Características generales del género

La MEU refiere a un género de práctica coral, teatral y musical que se desarrolla alrededor de 1920 en Montevideo, Uruguay. Tiene como identidad fundamental el uso de la

12 El concurso de carnaval uruguayo se realiza en el teatro de Verano Ramón Collazo ubicado en el Parque Rodó de Montevideo. En dicho concurso, participan cinco diferentes estilos: Sociedades de negros y lubolos (Comparsas), Revistas, Parodistas, Humoristas y Murgas.

13 Cabe aclarar que hay cientos de murgas que no participan del concurso oficial del carnaval montevideano y que tienen mayor libertad en sus espectáculos. Un claro ejemplo es el concurso de Murga Joven.

sátira, el humor, el doble sentido, el juego, la crítica social, siendo un natural medio de comunicación con el público, la canción del barrio, la poesía de la calle, la identidad barrial. Es una forma expresiva que contiene el lenguaje popular, por tanto, la narración histórica y el análisis historiográfico está presente en la murga tanto a nivel local como global.

Desde la mirada técnico-musical, es un conjunto coral de más de una docena de miembros (normalmente entre quince y diecisiete). Está acompañado por tres percusionistas (bombo, redoblante y platillos) a los cuales se les denomina “batería”. Además, una característica estilística es que la emisión vocal es principalmente nasal (*Twang*), característica flexible que evoluciona con la transformación del género¹⁴.

El elemento teatral presente en la MEU sirve para comunicar satíricamente situaciones sociales y políticas donde, además, los performers llevan los rostros pintados con disfraces elaborados. En el espectáculo completo, es decir, composición musical y lírica, la producción de disfraces, maquillaje, movilidad y espacios de ensayo suele

14 Particularmente en este espectáculo se analizará la emisión vocal desde la fonética.

ser gestionado por los mismos performers, ya que los conjuntos de MEU surgen de la sumatoria de aportes individuales y suelen no tener retribución económica. Sólo algunos grupos que logran destacarse como ganadores del concurso de carnaval y ser mediatizados logran apoyo económico de sponsors relevantes y por el premio económico del Concurso de Carnaval. Ejemplo de esto son: Agarrate Catalina, La Gran Muñeca, Curtidores de Hongos, Asaltantes con Patente, entre otros.

Por lo antes mencionado, los protagonistas de las MEU necesitan otros trabajos cotidianos remunerados que no necesariamente están vinculados con la murga. Diverso (1989) apela a la forma de relación entre los co-actores de la Murga interrelacionadas al espacio físico de los escenarios o tablados¹⁵, donde cada una es diferente e impone en mayor o menor medida ciertas reglas de representación, “notemos que cada conjunto debe adecuar in situ sus desplazamientos según las disponibilidades de espacio y sin ningún ensayo previo” (p. 72). Esto refiere, por ejemplo, a la cantidad de micrófonos o retornos disponibles, espacialidad escénica y arquitectónica, luces y demás que

15 La denominación “tablado” se da al espacio físico donde actuaron las Murgas es análogo al concepto de escenario.

constituyen variables *in situ* que les artistas deben enfrentar, para hacer un uso favorable de los mismos con la finalidad de enriquecer la performance. A modo de ejemplo, en los distintos Tablados de la ciudad de Montevideo, durante el Carnaval, las murgas en sus giras deben adaptarse a las especificidades técnicas, de distintos públicos, del clima, etc. Los espectadores de este fenómeno son muy diversos y es imposible abordarlos en su totalidad. Resulta operativo indagar la relación entre público y espacios de encuentro.

Situados en el Concurso de Verano del Carnaval montevideano encontramos dos tipos de escenarios, el primero hace referencia al Teatro de Verano Ramón Collazo¹⁶ siendo este el sitio oficial del concurso del Carnaval, ubicado en una zona privilegiada de Montevideo (en Rambla Wilson, Parque Rodó) y donde asisten familias mayormente de clase media, referentes culturales, políticos, entre otros y es el lugar donde las MEU presentan su espectáculo completo. El segundo, hace referencia a los Tablados, lugares donde las murgas “foguean” parte de

16 Es un centro de espectáculo de gran relevancia ubicado en la ciudad de Montevideo construido en 1944, siendo además el escenario oficial del Concurso de Carnaval.

sus espectáculos¹⁷ que serán presentados luego de manera oficial en el Teatro de Verano Ramón Collazo. La mayoría de los Tablados están situados en barrios populares de Montevideo, como Salus, Molino del Galgo, Museo del Carnaval y, también, en lugares turísticos como el Velódromo, tablado Plaza 1° de Mayo, Club Malvin, etc.

Estos espacios nocturnos de encuentro se enmarcan entre las 19:30 y las 00:00 h., aproximadamente, momento en el que se desarrolla el espectáculo integrado por distintas agrupaciones del carnaval como Comparsas de Negros y Lubolos, Parodistas, Humoristas, Revista y MEU. Cada agrupación presenta una parte de su espectáculo que será realizado de manera completa en el Teatro Ramón Collazo.

Los mencionados Tablados y, mayormente, los situados en los barrios populares son espacios físicos y simbólicos de encuentro. Operan como símbolo de identidad propia de cada barrio. Les vecinos los nombran como “el Club del Barrio”. Desde esta perspectiva, cobra relevancia el diálogo de vivires, donde se aflora la vida misma, donde se pone

17 Hacemos referencia a que las MEU presentan una parte de su espectáculo en los distintos tablados de la ciudad de Montevideo, normalmente suelen cada murga suele presentarse en tres tablados distintos por noche.

en foco la búsqueda de procesos. El club se caracteriza estructuralmente de maneras muy diversas, desde la disposición física de gradas o sillas de plástico, con escenario techado o no, el buffet con comercios y vecinos del barrio, puestos de juguetes, etc.

Las familias del barrio son quienes asisten a su “Tablado Barrial”. Allí cenan, juegan al bingo y escuchan a los presentadores que publicitan los comercios del barrio en los intermedios del espectáculo. El clima social vivenciado refiere a un momento de alegría y disfrute, mediado por el carnaval. El mismo indaga en una estética festiva, colorida, personajes humorísticos y satíricos, con música en vivo. Los presentadores y performers se inter-vinculan con el público, buscando hacerlos co-actores del espectáculo tanto desde la identidad barrial y local, como así también desde lo artístico.

De la suma de estos elementos surge el carácter particular de la MEU ligado estrechamente con la identidad y el carnaval, “tiempo en que las clases subalternas toman las calles para cantar a viva voz sobre su realidad y dar cuenta de la cosmovisión de la cultura popular” (Montenegro, F. 2020, p.1). La MEU busca comunicar acontecimientos relevantes sucedidos durante el año y la vida cotidiana de personas “comunes” de clases populares, caracterizando

a las letras de sus espectáculos desde la intertextualidad, la reapropiación y la resignificación cultural. Las MEU crearán temáticas artísticas que contienen eventos tanto locales como globales dando lugar a un hecho social y no un mero evento.

El diálogo en Mi Vieja Mula

“Mi vieja Mula” es una Murga del interior, lo que se denomina comúnmente como Canarias¹⁸ en la jerga uruguaya. “Las Mulas”, como las denominan las personas del ambiente murguero, están ubicadas en la ciudad de Shangrilá del Departamento de Canelones, en Montevideo, Uruguay. Se origina en 2012 en los encuentros de Murga Joven¹⁹.

18 La expresión “Canaries, canarias, canarios” refiere a que determinados habitantes. En este caso, a un conjunto murguero que esté ubicado fuera del eje geográfico de Montevideo. El término engloba a toda aquella persona de origen “campesino” y que habla “medio raro” para los “capitalinos” que tienen sus inflexiones particulares del lenguaje y la fonética. Es interesante ver el Espectáculo 2024 de la Murga “De Frente y Mano” donde trata el tema en su “cuplé del interior” desde 12:30: <https://www.youtube.com/watch?v=rVKx0DHEvH8>

19 Desde sus inicios en 1995, el EMJ fue promovido por la intendencia de Montevideo y el Taller Uruguayo de Música Popular (TUMP), donde el sentido giraba en torno a la no reproducción de las lógicas de concurso y competitividad que posee el carnaval de febrero.

Estos encuentros, surgidos entre finales de 1994 y principios de 1995, son un fenómeno que opera como laboratorio de ideas murgueras, tanto a nivel institucional como a nivel artístico y cultural (Carneiro y Rabuffetti, 2009) permitieron a las Murgas Jóvenes experimentar “nuevas formas” de hacer Murga. Alba (2022) analiza que MVM y A la Bartola son murgas que producen un punto de inflexión en el Concurso Oficial del Carnaval, ya que en la magnitud y la tradicionalidad de este fenómeno operan con nuevas formas: son dirigidas escénicamente por mujeres jóvenes, incorporan funcionamientos colectivos, con hinchada joven, discursos nuevos, perspectiva de género, lenguajes inclusivos y demás que coexisten con las tradicionales formas murgueras dentro del Carnaval.

MVM es una murga “transgresora” y no solo en el sentido propio del género sino en el sentido de quiebre con el género. Dicha transgresión se puede ver reflejada en la morfología estructural de su espectáculo, de la cual podemos distinguir diferentes operatorias compositivas de relevancia en sus tres espectáculos presentados para el concurso oficial del carnaval (2022, 2023 y 2024). Sólo por citar algunas operatorias que vislumbran la reflexión encontramos como ejemplo crear un espectáculo con muy poca utilización de la batería y la utilización de vestimenta

en tonos de grises la cual no cambia en todo el espectáculo²⁰, incorporar decisiones del público en la estructura del espectáculo por medio de la Inteligencia Artificial²¹, mantener características de los personajes durante todo el espectáculo como la utilización sonora del acento extranjero durante todo su show incluidas las partes corales²², etc. Entender el recorrido histórico de MVM, desde los propios relatos de sus integrantes²³, permite tejer conclusiones referentes a la construcción de la identidad de la grupalidad, dando lugar a un conjunto murguero que opera como un organismo vivo que se crea a partir de las

20 Ver espectáculo 2023 de MVM “El payaso Vinagre”. La utilización de la Batería de Murga es un elemento estructurador del espectáculo y se utiliza en momentos claves como “El Saludo” MVM utiliza en la clarinada de esta solo una guitarra. De igual modo, la vestimenta de esta sección tradicionalmente es distinta a la del espectáculo, mucho más colorida, brillante, llamativa, elaborada y MVM no se cambia el vestuario en todo el espectáculo.

21 Ver espectáculo 2024 de MVM “Hagamos un Pacto”. En esta propuesta el cupletero de MVM 2024 Sebastián Maderos baja a interactuar con el público y pide una temática para que Chat GPT cree cuartetos de murga, dicho cupletero las improvisa en vivo mientras el coro de la murga le contesta de manera responsorial.

22 Ver espectáculo 2022 de MVM “Hola Uruguay”.

23 Solo por citar entrevistas de relevancia en este trabajo:

<https://www.youtube.com/watch?v=DAenleCfAG8>; <https://metropolitano.uy/como-esta-viviendo-mi-vieja-mula-su-participacion-en-el-concurso-del-teatro-de-verano-escucha-la-entrevista/>

identidades individuales que nutren a un todo que es la grupalidad murguera.

La integración en el diálogo de vivires

Las reflexiones iniciales de este trabajo surgen de distintos ámbitos que se nutren mutuamente. Por un lado, el PROICO 04-0720 “Diálogo de Vivires y Prácticas de Resistencia Transformadoras” situado en la Facultad de Ciencias Humanas (FCH) de la Universidad Nacional de San Luis (UNSL). Por otro, la experiencia vivencial *in situ* de participar en una MEU y de conocer distintos tablados de Montevideo en épocas de carnaval.

El primer campo podemos enmarcarlo dentro del ámbito racional y el segundo dentro de lo vivencial, por tal motivo el entretendido de ambos es terreno fértil para indagar en el concepto de Diálogo de Vivires. El PROICO trabaja en la búsqueda de procesos que revierten la producción de conocimientos y prácticas de subordinación. Desde este proceso afloran las complicidades que nutren la creación de conocimientos y prácticas no colonizadas, produciendo así la creación de nuevas herramientas metodológicas fundadas en la revisión de los procesos, donde los saberes y vivencias de las prácticas de resistencia en constante

transformación generan una teoría no alienada por la lógica academicista.

En el Anuario de Investigación 2019 de la FCH, profundizamos en el concepto de diálogo como superador del concepto de saberes al exponer el siguiente interrogante de Merçon *et al* (2014) “¿qué realmente dialoga al ponernos a dialogar? Sentimos que la respuesta no se reduce a saberes, sino que incluye también los sentires, creencias, sueños, preocupaciones, intereses, dudas, miedos, confianzas y desconfianzas, entre otras manifestaciones humanas” (p.30).

Desde esta dimensión podemos situar el diálogo de vivires como concepto poroso que nutre el ámbito artístico, lo cual optamos por denominar *diálogos artísticos* como una primera respuesta desde el campo artístico al interrogante propuesto. Los vivires artísticos dialogan no solo desde los saberes, sino también desde los sentires, los miedos, las creencias, los lenguajes corporales, etc. Cabe aclarar que este trabajo busca indagar en campo artístico desde una perspectiva y posicionamiento des-alienado y decolonial que se aleja de la mirada romanticista del arte²⁴.

24 Dicha mirada romanticista refiere a la perspectiva que tiene su auge en Europa, a finales del S XVIII y comienzos del el S XIX, siendo el mismo

Situados en un espectáculo de MEU, las dimensiones expuestas por Merçon brotan desde los diálogos artísticos con su especificidad particular. Vemos formas de decir/comunicar desde lo corpóreo y, esencialmente, desde lo sonoro, como los timbres de las voces, acentos, variedades lingüísticas que suenan y dicen de un modo particular, las armonías, melodías, ritmos, etc., que se buscan la complicidad dialógica con los posibles públicos de los diferentes tablados.

Entretejido analítico

MVM en “Hola Uruguay” plantea la construcción de un personaje con características estereotipadas denominado “Turista Gringo”. Dichas características nutren la creación de una identidad definida que responden a herramientas compositivas específicas como un vestuario cliché integrado por un gorro, cámara fotográfica colgando del cuello, lentes de sol en el gorro, short corto o pescador. Además, como es común en las MEU dicho vestuario se

caracterizado por el hombre blanco, europeo, heterosexual encarnado en la idea de “genio” dotado de facultades divinas.

tiñe de una estética carnavalesca particular: llamativa, colorida, brillante y con gran uso del maquillaje artístico.

Desde este accionar cobra relevancia entretener dicha caracterización visual con el concepto de estereotipo de Belinche (2008). MVM, a través del vestuario, no solamente busca que el público reconozca el personaje de “Turista Gringo” sino que también busca transmitir un mensaje situado en el concurso del carnaval. Por ejemplo, las cámaras fotográficas profesionales que están presente en el vestuario son artefactos inalcanzables desde el ámbito presupuestario para les latines de las clases populares, exponiendo la desigualdad propia y necesaria para del neoliberalismo. Asimismo, la performance del Turista Gringo opera como performance colectiva (todes vestides de manera similar) con las mismas cámaras y vestuario. Implica la manifestación referente al fácil acceso de les extranjeros a una vestimenta particular y primermundista para “vacacionar” (y colonizar) en Latinoamérica.

Problematizar un gran tema, como la inmigración actual en Sudamérica, desde una perspectiva artística, permite reflexionar por medio de otros horizontes como lo son el humor, el absurdo y lo sonoro como herramientas propias del género murguero que trascienden al saber para nutrir

el diálogo de vivires. Dichos mecanismos entraman procesos que revierten la producción de conocimientos y prácticas de subordinación, incentivando a reflexionar desde el disfrute, el humor, insertos en el contexto del carnaval con todas sus particularidades propias. En tal sentido, una operatoria compositiva sonora particular, y que borra los límites tradicionales del género murguero, es operar desde lo sonoro como una unidad colectiva.

Esto implica la caracterización y sonorización del “acento extranjero” del turista gringo mediante el uso de la fonética que el conjunto murguero utiliza. Al cambiar la pronunciación de la letra G por la C, la D por la R y demás generan ese “acento gringo” particular de pronunciación extranjera y centroeuropea de nuestro idioma latinoamericano en tono de burla (como herramienta compositiva infaltable en carnaval). La relevancia de esta característica reside en que la murga ópera como un colectivo al crear esta herramienta comunicacional. Si bien cada integrante de la murga puede tener una interpretación sonora distinta de como habla y como suena el acento de un turista gringo, la *identidad* de la murga necesita una sola forma de hablar y sonar para lograr la identidad sonora colectiva.

Este accionar colectivo, que potencia la unidad discursiva necesita mecanismos de acuerdo entre los integrantes de

la murga. El letrista de MVM, Sebastián Maderos, dialoga en una entrevista realizada en TV ciudad: “capaz que ahora nosotros nos ponemos a jugar a hacer de turistas y cada uno hace uno, pero tenemos que hacer todos el mismo”²⁵. Estos mecanismos colectivos de trabajo potencian el mensaje a transmitir, ya que la suma de ideas individuales aporta profundidad discursiva y la unificación de estas ideas permite al conjunto murguero operar como una sola voz colectiva que facilita, potencia la comprensión sonora y expande el mensaje desde un absurdo colectivo que genera mayor impacto en el público.



La característica compositiva de sostener un personaje (vestuario, acento, performance) durante todo el espectáculo es una operatoria de quiebre respecto de otras murgas. Por ejemplo, el acento gringo se sostiene todo el espectáculo (como accionar absurdo) a diferencia de otras murgas. Tradicionalmente, en las secciones de “saludo”, “retirada” y en distintos momentos del espectáculo se utilizan distintos disfraces, además de que les integrantes

25 Ver min: 09:05 <https://www.youtube.com/watch?v=DAenleCfAG8>

tradicionalmente cambian su performance actoral y “se salen del personaje” por momentos. De este modo, el conjunto murguero apela a saberes que trascienden lo intelectual, como la utilización del saber corpóreo. Les turistas gringos se mueven, paran, miran, gesticulan de determinada manera que podríamos definir como fría, distante, sin empatía, con poca sangre, etc. MVM utiliza estas potencialidades corporales para ponerlas en diálogo por medio del humor y el absurdo. Dicha operatoria manifiesta el posicionamiento que MVM utiliza para comunicarse con el público, situándose en los bordes del género en búsqueda de generar puntos de inflexión que aporten novedad al tradicionalismo de la Murga Uruguaya situada en el Concurso de Carnaval Montevideano (CCM).

La morfología estructural y artística de un espectáculo de MEU situado en el CCM se compone de Saludo (Clarinada y Saludo), Popurrí, Cuple/es, Canción Final y Retirada (y bajada). En términos generales, las murgas tienen un vestuario distinto para cada sección incluso performances distintas. La particularidad de “Hola Uruguay” de MVM nos invita a trascender a estas secciones que, si bien están claramente definidas, los bordes entre ellas se tornan borrosos. Nos encontramos con un discurso que se entreteje

en todas las secciones por medio de un personaje específico que nace desde el concepto de estereotipo (Belinche 2008) de Turista Gringo.

Abordamos de manera cronológica el desarrollo de dicho personaje que inicia con una visión “ingenua” que tiene un turista al llegar a un lugar geográfico nuevo con códigos naturalizados que no entiende. En principio, el personaje transita los típicos circuitos de turismo internacional (se hospeda en hoteles de Punta del Este, visita monumentos, estadios, etc., y concurre al Carnaval). La actitud de la población local uruguaya frente a estos turistas responde a “aprovecharse” de esta ingenuidad. Por ejemplo, en el momento temporal 03:12 el turista se toma un taxi y le taxista le cobró 100 dólares por un viaje que evidentemente no es de ese valor; 200 dólares en un bar por una merienda sobrevalorada a lo que el turista responde: ¿200 dólares? ¡Está muy bien! (responde con entusiasmo y con el pulgar de las manos cerradas hacia arriba indicando la aprobación por medio del gesto corporal). Para ellos, es muy barato ya que siempre el cambio de divisas les favorece. En este sentido, Federici (2015) reflexiona en torno al capitalismo, en tanto sistema económico-social:

(...) debe justificar y mistificar las contradicciones incrustadas en sus relaciones sociales —la promesa de libertad frente a la realidad de la coacción generalizada y la promesa de prosperidad frente a la realidad de la penuria generalizada— denigrando la «naturalidad» de aquéllos a quienes explota: mujeres, súbditos coloniales, descendientes de esclavos africanos, inmigrantes desplazados por la globalización (p.32).

Desde esta perspectiva geopolítica no es casualidad que el capitalismo favorezca a países del primer mundo. Para ellos siempre es barato y accesible viajar a países latinoamericanos “periféricos”. Es barato comprar, saquear y explotar recursos de todo tipo en nuestro territorio.

Siguiendo este entramado analítico, el turista (04:00 min) explica cómo llega a vacacionar a Uruguay. Motivado por una propaganda visual en su viaje de safari a Uganda el turista dice: “me pareció divertido visitar otra tribu”. Este claro mensaje cargado de violencia simbólica colonizante sirve para problematizar desde múltiples perspectivas. Desde una mirada Kantiana, se justificaría esta perspectiva por medio de un descarnado racismo hacia los pueblos no

Europeos en torno a que la humanidad encuentra su mayor perfección en la raza de los hombres blancos, dichos pensamientos proporcionaron justificaciones para alimentar el colonialismo. En tal sentido Cesena (2004), desde una perspectiva opuesta, reflexiona citando a Gramsci: “la capacidad de generar una concepción universal del mundo a partir de una visión particular, de dominar a través del consenso y de reproducir las formas de dominación en los espacios de los dominados” (p. 3).

MVM expone desde el humor satírico, sarcástico y absurdo la violencia simbólica en la universalización del imaginario en contra de los pueblos no europeos calificándolos de inferiores, tanto desde lo político como desde lo cultural, económico, social, humano y demás. En el devenir del espectáculo, el turista desarrolla progresivamente su enfoque “extranjero” llegando a un cuplé²⁶ situado en los 22 minutos que opera en base al extractivismo extranjero en Latinoamérica. Aquí se presenta un personaje extranjero “inversionista” que llega a Uruguay en búsqueda de un paraíso fiscal. Utiliza un elemento escénico de doble

26 Un cuplé de murga refiere a una sección dentro del espectáculo, dicha sección se caracteriza por disponer de uno o más personajes y es la parte más teatral del show, dicho momento es narrativo y aquí es donde los personajes se muestran con protagonismo al público.

sentido (un lavarropas), donde introduce prendas de ropa y sacos de dinero, invierte en tierras e inmuebles en Punta del Este, financia propagandas de carnaval²⁷, dice: “simplemente acordar lo que más convenga a mí”. En el minuto 26:30 habla sobre la precarización de trabajadores en los contratos de trabajo: no pagar aguinaldo, prohibir los sindicatos. Dice: “si no, hago juicio al estado”. Expone recetas ya conocidas del FMI para los países latinoamericanos: “Yo soy del primer mundo, tú estás en el tercero. Yo soy la salvación”.

Este cúmulo de frases seleccionadas recalcan la política extractivista extranjera con politiques cómplices que precariza a los trabajadores. MVM expone los vivires de los pueblos latinoamericanos saqueados sistemáticamente en todos los ámbitos por el sistema capitalista, con la promesa de libertad y prosperidad propias de discursos ya conocidos. Esta problematización es contada en clave artística carnavalesca por MVM de manera estratégica al utilizar la evolución del personaje de turista gringo que mediante la transfiguración de la ingenuidad hacia el

27 Un recurso humorístico muy utilizado por las Murgas es nombrar a jueces y otras murgas del carnaval en su humor satírico.

extractivismo transmite los mecanismos deshumanizados del capitalismo.

Desde la perspectiva de Cardoso (1974) podemos analizar lo expuesto por el conjunto murguero. Desde nuestra historia colonial, se imponen relaciones capitalistas de producción en tanto que el capital comercial es el dominante. Este tipo de producción, con relaciones comerciales desiguales, está estrechamente ligado al subdesarrollo en América latina. Sempat en Adamovsky (2001) habla sobre el monopolio y la metrópolis como el punto más alto de dominación. En esta relación, MVM expone dicha dominación desde una mirada artística: los capitales extranjeros vienen a “invertir” pero siempre con sus imposiciones coloniales y sus pactos con los gobiernos de turno. Podemos relacionar este accionar con la tercera tesis de Sempat en Adamovsky (2001) donde expone la contradicción de la continuidad en el cambio planteando la dependencia y el subdesarrollo presentes desde el S XVI hasta el presente como una estructura que se mantiene en el tiempo. Así MVM reflexiona sobre la construcción del pasado en relación temporal con el presente.

Algunas conclusiones

Durante toda la propuesta artística “Hola Uruguay” de MVM podemos encontrar un inmenso cúmulo de herramientas performativas cargadas de simbolismo. Frente a la imposibilidad de abordarlas en su totalidad, esta investigación delimitó en su análisis algunas situaciones específicas las cuales sirvieron para esclarecer el diálogo artístico del conjunto murguero, con sus especificidades y fines comunicativos.

El mecanismo estratégico que utilizó el MVM fue entretener dichas situaciones por medio de un personaje clave que operaba tanto de manera individual como colectiva denominado “Turista Gringo”. Este personaje, desde su caracterización estuvo cargado de simbolismo, saberes y vivires en el campo de lo estético, político, social, performativo, etc. Su impronta fue mediante el *estereotipo* en términos de Belinche (2008), ya que se aspira a trascender el mero reconocimiento del personaje por sus características superficiales dando lugar a un estereotipo que invita a la problematización y reflexión de los mecanismos geopolíticos de desigualdad que genera el capitalismo tanto a gran escala como así también en la escala local y barrial.

Dichos mecanismos que refieren al colonialismo en Latinoamérica problematizan desde un diálogo murguero que invita al disfrute en carnaval, pero que no pierde de foco el mensaje político de un modelo capitalista alimentado por la desigualdad social, los mensajes hegemónicos implícitos y explícitos, el extractivismo, aliados políticos, y demás. El conjunto murguero expone un mensaje que podemos considerar análogo con la mirada de Adamovsky (2001): el desfase entre mejoras económicas y mejoras sociales cuestionando que el progreso económico no necesariamente está acompañado de mejoras en la calidad de vida de la mayoría de las personas.

En esta investigación delimitamos momentos específicos y relevantes al análisis del espectáculo, motivo por el cual dejé de lado una parte central del espectáculo. En dicho momento se exponen denuncias de acoso dentro del concurso de Carnaval de Montevideo, difundidos en una conocida página de Instagram denominada “Varones Carnaval”²⁸. El conjunto murguero expone su perspectiva de género y posicionamiento político, por lo que es destacado con el premio “por impulsar la igualdad y los

²⁸ Ver: <https://www.instagram.com/varonescarnaval/?hl=es>

derechos de las mujeres en el Concurso Oficial del Carnaval”. Sería más que interesante indagar en este momento del espectáculo en futuras investigaciones, así como también en las relaciones entre turistas “latinoamericanos” que viajan por trabajos precarizados a Uruguay y los Turistas Gringos con diferentes relaciones migratorias que se trata dentro del espectáculo de MVM 2022.

El hecho de que el espectáculo se desarrolle de manera satírica, irónica, absurda, lejos de ser un detalle es parte carnal del diálogo artístico, ya que este accionar permite un diálogo desde una perspectiva artística con el público (tanto presencial como virtual), donde la música y toda la performance cumple un rol esencial al potenciar el mensaje desde múltiples disciplinas carnavalescas. En este hecho el humor satírico propio de los espectáculos de murgas opera como herramienta de identidad del carnaval relacionado con la alegría propia del carnaval. Es mediante esta herramienta que se logra una particular comunicación del mensaje analítico de la desigualdad geopolítica y el extractivismo en los pueblos latinoamericanos, posicionando y materializando en un hecho concreto la importancia y el rol del Arte en la sociedad, siendo un canal comunicativo, reflexivo, analítico, de resistencia y de disfrute compactados en un hecho complejo.

Referencias

- Adamovsky, E. (2001). La historia como actividad vital. Historia y sentido: exploraciones en teoría historiográfica, 9-22.
- Alba, A. (2022). Como la Murga Joven Cambió el Juego. La Diaria. <https://ladiaria.com.uy/carnaval/articulo/2022/2/como-la-murga-joven-cambio-el-juego/>
- Belinche, D y Ciafardo, M. (2008). Los estereotipos en el arte. La Puerta FBA.
- Cardoso, C. (1974). Sobre los modos de producción coloniales de América Latina. Modos de producción en América Latina. Córdoba. Pasado y Presente.
- Carneiro, F. y Rabuffetti, F. (2009). Cultura, política, instituciones y valores: la experiencia de “Murga Joven” en Montevideo (1995-2007). VIII Jornadas de Investigación: el futuro del país en debate. Montevideo, septiembre 2009.
- Ceceña, A. E. (2004). Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI. 20-32. Buenos Aires. CLACSO.
- Diverso, G. (1989). Murgas: la representación del carnaval Montevideo.
- Marín García, T. (2009). Estrategias de creación colectiva en el arte contemporáneo. <http://cmap.javeriana.edu.co/servlet/SBReadResourceServlet?rid=1J2NZ94P-1S827PX-1S9> (Consultado el 05/02/2024).

- Masi, A. (2025). Pensar el SUR desde el diálogo de vivires. Cuaderno de Pensamiento Crítico 2. UDELAR. Montevideo.
- Merçon, J., Camou-Guerrero, A., Núñez Madrazo, C. y Escalona Aguilar, M. A. (2014). ¿Diálogo de saberes? La investigación acción participativa va más allá de lo que sabemos. *Revista Decisio*, (38), 30-33. Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL). <https://www.crefal.org/decisio/>
- Montenegro, F. (2020). La risa, el carnaval y la murga de estilo uruguayo: dispositivos de resistencia popular. De bambalinas a proscenio *Perspectivas de análisis para el estudio de las artes escénicas*.
- Ricoeur, P. (1985). Individuo e Identidad personal. En Veyne, P.; Vernant, J.-P. et al.: *Sobre el Individuo*. Barcelona. Paidós.

Segunda Parte

**Huellas y señales hacia las
prácticas de resistencia
transformadoras**

Las “Prácticas de Resistencia Transformadoras” en el marco de nuestros recorridos como Proyecto de Investigación

Cristian Reveco Chilla

Presentación

En este escrito busco reconstruir los recorridos, desplazamientos y nuevas construcciones en torno a la categoría *prácticas de resistencias transformadoras*, como una de las categorías centrales del presente PROICO. Este recorrido contempla el seguimiento de esta categoría desde las inquietudes que nos atravesaron desde el primer proyecto de investigación hasta la actualidad.

Esta reconstrucción pretende ofrecer, en primer lugar, un recorrido que considere la aparición, desarrollo y complejización de esta categoría durante los años de desarrollo

de los diferentes momentos del Proyecto de Investigación. Este itinerario ofrece, por un lado, indicios sobre aquellos vivires que han atravesado a los distintos integrantes y que han impulsado y hecho emerger a esta categoría. Incluye, además, aquellas construcciones conceptuales contingentes construidas en los distintos momentos y formulaciones de las propuestas hasta entonces construidas por los integrantes del Proyecto. En segundo lugar, aquellos espacios y coyunturas que han hecho circular experiencias formativas y de socialización en torno a las prácticas de resistencia en nuestro recorrido como grupo de investigación. Finalmente, orientaciones metodológicas en construcción para aquellos colectivos que acompañan a los integrantes del Proyecto.

La emergencia de la categoría “Prácticas de Resistencia” en el desarrollo del Proyecto de Investigación

El primer proyecto de investigación que nos convocó fue denominado Diálogo de Saberes y Educación PROIPRO: 04-2216 (2016-2017). El objetivo general que nos propusimos fue: construir un corpus de conocimiento que permita

sistematizar las producciones en torno al Diálogo de Saberes y sus vinculaciones con los procesos educativos desarrollados en América Latina²⁹. El mismo surgió de la necesidad de reflexionar y comprender procesos organizativos en los que veníamos participando. Pero a la vez, de la necesidad de dar densidad y definición a posicionamientos teóricos políticos en torno a la construcción del poder popular.

La intencionalidad del grupo de investigación, desde su comienzo, fue asumir el desafío de amalgamar los desarrollos teóricos en torno al diálogo de saberes con las prácticas y experiencias que les integrantes desarrollamos en diversos espacios y grupalidades. Es así como encontramos en el *Diálogo de Saberes* un dispositivo que habilitaba una sensibilidad particular que albergaba y colaboraba en la construcción de sentidos de pertenencia y reconocimiento mutuo entre quienes pertenecíamos al proyecto de investigación y las grupalidades organizadas de las que somos parte.

Este proceso de búsqueda, reflexión y sensibilización fortalecería la convicción de que el diálogo de saberes se

29 Ver Documento: Presentación del Proyecto de Investigación Diálogo de Saberes y Educación PROIPRO: 04-2216

constituye no solo como una dimensión epistémica, sino como una estrategia más en procesos organizativos que construyen resistencias. Sin embargo, para poder habilitar, mediante el diálogo, esta sensibilidad, sentidos de pertenencia y reconocimiento mutuo entre quienes participamos y/o éramos parte de grupalidades que resisten al poder hegemónico, la dimensión de los saberes encontraba algunas limitaciones y contradicciones³⁰. Es por eso por lo que, en nuestro recorrido, el segundo momento en la trayectoria fue sobre la base del Proyecto de Investigación titulado “Diálogo de Vivires y Prácticas de Resistencia en organizaciones sociales y educativas” PROIPRO: 04-2318.

El objetivo general que nos propusimos fue construir un corpus de conocimiento que permitiera emplear el Diálogo de Vivires como herramienta teórico-metodológica para reconstruir prácticas de resistencia en organizaciones sociales y educativas. En esta nueva formulación comenzamos a proponer relaciones posibles entre ambas categorías que enriquecieran y respetaran aquellas dimensiones que aparecían en nuestra actividad como proyecto de investigación: aquellas dimensiones que involucraran

30 Revisar capítulo de Diálogo de Saberes a Vivires.

sentires, creencias, sueños, preocupaciones, intereses, miedos, confianzas y desconfianzas, entre otras manifestaciones humanas (Merçon *et al*, 2014, p. 30).

En aquel Proyecto presentamos una definición de *Práctica de Resistencia* como el acto de combatir los sistemas opresores que buscan imponer su poder o hegemonía a través de diferentes estrategias. Dichos actos suelen tener un carácter defensivo, en tanto se relacionan con situaciones en las que la correlación de fuerzas resulta desfavorable. Frente a una dominación que pretende arrastrar con todo, los grupos en resistencia luchan por defender su propia existencia. No obstante, es necesario señalar que este aspecto no niega la posibilidad de avanzar en la construcción de alternativas de transformación social.

La categoría *práctica de resistencia*, en sus inicios, en la década del '60, era entendida como un evento violento en que participaba la comunidad agredida en un momento particular de su historia (Héau Lambert, 2007). Por ejemplo, una acción militar frente a una invasión o una lucha campesina por sus tierras frente al hacendado. En cambio, esto se modificó en los 80: se amplió a la vida cotidiana de los grupos subalternos. La categoría se ancló a la vida misma, porque se entendió que oponerse a lo instituido en orden a crear una sociedad distinta, donde se establezcan

las relaciones igualitarias, también es una cualidad humana.

En esta línea, Baschet (2019) considera que la *práctica de resistencia* no se limita solamente a las formas abiertas de rechazo e insubordinación, como las numerosas rebeliones, sino también incluye formas de resistencia cotidianas y ocultas, que puede ir desde la renuencia a cumplir cabalmente con el trabajo impuesto o con los pagos exigidos hasta los rituales secretos como la atribución de un significado propio al culto religioso dominante. Scott (2000), desde el campo de la antropología política, va un poco más allá al afirmar que la *práctica de la resistencia cotidiana* que caracteriza a les dominades no puede sino darse de manera oculta. Según este autor, el “discurso público” tiene que adecuarse a las apariencias exigidas por les dominantes, pero el “discurso oculto” se puede expresar fuera de la mirada de les poderosos, o bien de forma anónima y a menudo nocturna, o bien en formas disfrazadas que le permita hacerse visible y, a la vez, esconderse. La separación del discurso oculto y del público es un indicio de insubordinación y de rebelión.

Finalmente, desde el campo educativo, Giroux (2004) reconoce que la *práctica de resistencia* puede contener

luchas sociales y de clases, donde tanto alumnos como docentes poseen la posibilidad de afrontar las prácticas sociales dominantes. Sin embargo, es preciso mencionar que la misma no es el fin de la acción sino un hecho práctico en el hacer cotidiano de las escuelas. Es necesario destacar que el modo de visualizar la práctica de resistencia de Giroux (2004) es compatible con el *Diálogo de Vivires* porque a veces algunos comportamientos no discursivos, enojos, deseos, etc., materializan los desacuerdos contra el orden social que impone la escuela.

En síntesis, lo sensible, lo cotidiano y lo oculto constituyen algunas de las coordenadas que estructuran nuestro trabajo grupal, orientando la reconstrucción de *prácticas de resistencia*. A través del diálogo, emergen dimensiones sensibles y estratégicas que delinear el camino de las resistencias que desarrollamos y/o acompañamos como integrantes del proyecto de investigación.

Una de las instancias que nos permitió evaluar y problematizar el recorrido transitado entre los dos proyectos de investigación (*Diálogo de Saberes y Educación y Diálogo de Vivires y Prácticas de Resistencia en organizaciones sociales y educativas*) fue el trabajo presentado en la Revista “Anuario de Investigaciones de la

Facultad de Ciencias Humanas”³¹ titulada “Diálogo de vivires y prácticas de resistencia en organizaciones sociales y educativas”³² publicada en diciembre del año 2019.

Esa publicación³³, mirada en perspectiva, la construimos como un mapa que desplegó coordenadas epistemológicas, teóricas, metodológicas y políticas respecto a la particularidad de nuestras trayectorias, posicionamientos y quehaceres que confluían en un proyecto de investigación que busca la descolonización de la producción académica, mientras sus integrantes acompañan prácticas colectivas y transformadoras. Abordamos el desplazamiento de la categoría educación a la de *prácticas de resistencia* en organizaciones sociales y educativas. Si bien el concepto educación nos permitió encontrar una categoría sensible en nuestra tarea y un acercamiento amplio a la temática; fue necesario sustituirlo por el de prácticas de

31 Espacio para la colección de las Investigaciones que se desarrollan en el ámbito de la FCH [ISSN 2683-913X]. Link: (revisado 14/12/2023) <http://humanas1.unsl.edu.ar/ojs/index.php/ANUARIO/index>

32 Link: <http://humanas1.unsl.edu.ar/ojs/index.php/ANUARIO/article/view/190>

33 La recuperación de este documento se realizará a partir de la reconstrucción general del texto publicado.

resistencia porque aparecían recurrentemente en nuestros estudios.

Los desplazamientos hacia las categorías de diálogo de vivires y prácticas de resistencia se debieron, en parte, a un horizonte y desafío que venimos construyendo como equipo de investigación: la búsqueda de procesos que reviertan la producción de conocimientos y prácticas de subordinación. Para que esto fuese posible se necesitan procesos de diálogos llenos de complicidades y resistencias (Mora Bayo, 2011). Estos procesos permiten tanto la construcción de conocimientos y prácticas no colonizadoras, como la reflexión sobre la historia como base de la discusión. La participación continua tanto de quienes investigan como de los protagonistas de las prácticas de resistencia es de vital importancia en ese camino, porque posibilitan la construcción de acuerdos y de revisión conjunta de los fines de nuestras investigaciones y la arena desde donde desarrollar nuestro trabajo.

En este sentido, definimos *prácticas de resistencia* como aquellos actos que tensionan de modo defensivo las lógicas impuestas por el poder que se viven como nocivas. Estas prácticas pueden ser sostenidas desde perspectivas transformadoras o conservadoras. En nuestro caso, decidimos pensar y problematizar aquellas que sostienen

procesos de resistencia frente al entramado del poder capitalista-colonial-patriarcal. Recuperamos el trabajo de Gutiérrez Aguilar (2017) para pensar algunas dimensiones que atraviesan a los sujetos colectivos que desarrollan prácticas de resistencia. Esta autora nos señala que la lucha social puede ser abordada desde la perspectiva de la estabilidad o de la inestabilidad. La primera supone la lucha dirigida a la toma del poder como ocupación de instituciones del Estado. La segunda, al conjunto de aspiraciones y prácticas políticas que habitan incómodamente el cuerpo social, ocultas y constreñidas por el poder dominante, que se resisten a ser nuevamente contenidas en formas políticas anteriores y que, más bien, se orientan a erosionar y desbordar tanto los límites morales y políticos inscritos en el imaginario social, como las relaciones mando/obediencia (p. 26).

La perspectiva de Gutiérrez Aguilar plantea que, si bien las luchas pueden expresarse abiertamente en protestas, movilizaciones, u otras expresiones de ataque al poder, también se expresan a través de formas capilares tejidas en las relaciones propias de la vida cotidiana. Esto remite a una historización de la resistencia que expresa la “furia acumulada de siglos” (cfr. Bloch, 1971 en Rivera Cusicanqui, 2010) y que da cuenta, en muchas organizaciones, de

la esencia misma de su devenir que podemos ilustrar en la expresión *existimos porque resistimos* encarnada en las voces de colectivos que desarrollan prácticas de resistencia. Finalmente, recuperamos el trabajo de Mora Bayo (2011) quien remarca la necesidad de visibilizar las relaciones de poder que se tejen entre los colectivos y los investigadores y analizarlas de forma crítica, como un paso fundamental para construir prácticas de resistencia transformadoras. En ese horizonte resulta clave poner en cuestión el lugar de quienes investigan y sus prácticas. Por lo tanto, la construcción de conocimiento con colectivos en resistencia suma las siguientes preguntas: para quién, con quiénes, cómo, para qué se investiga.

Co-construcciones en torno a prácticas de resistencia transformadoras

Mateada

Una de las instancias que pudimos ofrecer como Proyecto para la circulación de experiencias en torno a las prácticas de resistencia fue nuestra participación en VII Encuentro Nacional de Psicología Comunitaria y I Encuentro Provincial de Organizaciones Sociales, Populares y Comunitarias

(2022) que describimos en Tercera Parte “Experiencias del caminar colectivo”. En una mateada ensayamos una modalidad donde el *diálogo de vivires* fuera el dispositivo que permitiera la co-construcción de conocimientos a partir de la lectura de la realidad, desde y para las experiencias vividas en torno a las prácticas de resistencia que realizaban las agrupaciones y colectivos convocados por la mateada. En este sentido, y para los objetivos de este apartado, las preguntas ofrecidas fueron las siguientes: “¿Cuáles de nuestras prácticas consideramos que son de resistencia, contra qué/quienes resistimos, mediante qué estrategias las sostenemos?”.

La particularidad de las personas y agrupaciones que asistieron a la mateada, y con quienes trabajamos en conjunto estas preguntas, fue mayormente conformada por equipos o personas individuales que desarrollaban su trabajo territorial desde distintos niveles de dependencia y articulación con el Estado. Esto les permitía anclar su trabajo cotidiano en dependencias y programas nacionales y/o provinciales. Sobre la base de esta situacionalidad, es que la circulación de la palabra en torno a la identificación de prácticas que se consideraban de resistencia contempló mayormente aquellas que consisten en “poner el cuerpo”

frente a situaciones de fragilidad respecto a vínculos y afiliación social. La mayoría de quienes participaron consideraban que poner el cuerpo mediante una escucha comprometida en lo cotidiano, ante situaciones de abuso, desigualdad y discriminación se convertía en una práctica de resistencia.

La particularidad del contexto desde donde se desarrollaban estas prácticas de resistencia fue uno de los principales fundamentos a la hora de pensar contra quién se resiste. La convivencia y articulación con organismos del Estado cuya presencia se justificaba y limitaba a la corroboración de certificaciones y formalidades como mediación en los territorios fueron los escenarios principales que permitieron identificar contra qué o quién se resiste. Se resiste contra la injusticia y la desigualdad que atraviesan a muchos colectivos, se resiste contra el dolor, pero principalmente se resiste contra la burocracia estatal, contra aquellos modos que tienen las instituciones de abordar situaciones de vulneración de derechos que se limita a la certificación formal de configuraciones familiares y al seguimiento formal de múltiples situaciones como abuso, consumos problemáticos y otras.

Frente a estas limitaciones por parte de las instituciones y programas del Estado, la escucha y la presencia de quienes

trabajan diariamente en esos espacios se consideraban como prácticas de resistencia. El silencio, entonces, se convirtió en la dimensión cotidiana del destrato institucional contra el que se resiste. El silencio frente a personas en situación de calle y frente al abuso sexual en sus complejas redes de encubrimiento que la sustentan.

Las estrategias que sostienen estas prácticas de resistencia compartidas por el grupo son la creación y sostenimiento de redes de apoyo y autocuidado en las actividades cotidianas tanto entre vecinos como entre organizaciones. La habilitación de la palabra de forma estratégica, que permita romper o atenuar el silencio y el abandono cuando los tiempos institucionales y judiciales predominan. Poner el cuerpo es también una estrategia no solo para romper el silencio, sino también como una fuente, un artefacto desde donde recuperar, además, la alegría, el derecho al placer, a sentirse queridos y reconocidos.

La lectura de esta experiencia en perspectiva nos permitió seguir reflexionando sobre la categoría *prácticas de resistencia* como parte de nuestro quehacer particular que busca, en primer lugar, comprender aquellos procesos que acompañamos y, en segundo lugar, pensar las relaciones

posibles entre el diálogo de vivires y las prácticas de resistencia transformadoras. En esta dirección reconocemos un diálogo entre la experiencia de la mateada y los aportes de Gutiérrez Aguilar. Lo que identifica como horizonte político comunitario-popular de las prácticas de resistencia, donde la atención se dirige hacia las posibilidades de “la reapropiación colectiva de la riqueza material disponible, de la posibilidad de decisión sobre ella” (2017, p. 36). Reconocemos este horizonte en la medida que la “humanización” de espacios estatales donde predomina la burocratización y abandono cotidiano, se puede apreciar como una reapropiación no solo de la riqueza material disponible, sino la reapropiación simbólica y vincular por parte de quienes resisten al silencio y a los modos de ser de las instituciones del Estado.

Además, esta experiencia nos permitió reflexionar acerca de las relaciones que construimos entre el diálogo, los vivires y las prácticas de resistencia. Lo que articuló mayormente la palabra en torno a las prácticas de resistencia en la mateada fueron vivires: la escucha, la palabra, poner el cuerpo, la alegría fueron vivires que definieron las prácticas de resistencia y sus estrategias. Los vivires como articuladores de prácticas de resistencia situadas abren horizontes políticos y epistemológicos que enriquecen la

constante construcción de coordenadas que nos permiten seguir constituyéndonos, en nuestra particularidad, como grupo y proyecto de investigación.

Aproximaciones y posibilidades metodológicas de las prácticas de resistencia transformadoras

El desarrollo de la categoría “prácticas de resistencia transformadoras”, como continuación de los proyectos anteriores (“Diálogo de saberes y educación” y “Diálogo de Vivires y Prácticas de Resistencia en organizaciones sociales y educativas”), busca seguir colaborando en los avances y hallazgos construidos en nuestro recorrido. Además, con esta categoría, buscamos acercarnos a los desafíos, horizontes y sentido epistemológico/político de los objetivos definidos para el actual Proyecto de Investigación. Nos formulamos las siguientes preguntas: ¿Cómo una categoría como “prácticas de resistencia transformadoras” puede seguir contribuyendo en aquellos avances y hallazgos relacionados con “visibilizar maneras distintas de ser, vivir y saber, y buscar el desarrollo y creación de comprensiones y condiciones que no sólo articulan y hacen dialogar las diferencias en un marco de legitimidad, dignidad, igualdad, equidad y respeto, sino que también –

y a la vez- alienten la creación de modos 'otros' de pensar, ser, estar, aprender, enseñar, soñar y vivir que cruzan fronteras"? ¿De qué manera nuestra categoría puede ayudarnos a colaborar en fortalecer los procesos de organización social que contempla el objetivo general de nuestro actual proyecto?¿Cuáles pueden ser aquellas pistas que podemos encontrar en las prácticas de resistencia transformadoras que colaboren en acercarnos a uno de nuestros objetivos específicos como es construir estrategias metodológicas con organizaciones sociales, que posibiliten las relaciones entre Diálogo de Vivires y Prácticas de resistencia transformadoras?

Para el abordaje de estas preguntas destacamos la incorporación, en nuestras coordenadas teóricas, de la siguiente advertencia de Scott (2000):

Si queremos entender el proceso de desarrollo y codificación de la resistencia, resulta indispensable analizar la creación de esos espacios sociales marginales. Sólo especificando cómo se elaboran y se defienden esos espacios será posible pasar del sujeto rebelde individual -una construcción abstracta- a la socialización de las prácticas y discursos de resistencia (p. 147).

Para ello es necesario ver los espacios sociales en que crecen esos discursos ocultos, teniendo en cuenta que: los espacios sociales en que crece el discurso oculto son por sí mismos una conquista de la resistencia, que se gana y se defiende en las fauces del poder. ¿Cómo resuena la lectura situada y encarnada del desafío que contempla Scott con relación a aquello que es necesario para el entendimiento del desarrollo de la resistencia, en aquellos espacios sociales ocultos que se defienden en las fauces del poder? La apropiación de esta indicación como parte de nuestro itinerario teórico/político nos permite encontrar coordenadas metodológicas que nos habilita a ensayar modos de indagar, investigar esta cualidad política de los sectores y grupos que integramos y acompañamos en la construcción de “modos otros”, de alternativas de transformación social.

¿Qué tenemos que entender? ¿Cómo lo tenemos que entender? ¿Para qué lo tenemos que entender? ¿Cuáles son los alcances de nuestras investigaciones en el entendimiento y acompañamiento de otros modos de ser que construyan alternativas de transformación social en espacios ocultos? Consideramos que nuestras prácticas de investigación, que acompañan prácticas de resistencia, suponen poder codificar la resistencia y sus formas de

manera estratégica. El análisis de la cualidad política de nuestros colectivos deberá colaborar en el sostenimiento y construcción de una socialización capaz de defenderse de las relaciones desiguales de poder. A su vez, que posibilite, mediante el diálogo, la búsqueda de estrategias y alternativas con un horizonte emancipador común. Por lo tanto, esta indagación, este ejercicio de investigación es para poder acompañar al proceso en sí mismo, desplazándose la prioridad tradicional de la investigación como comunicación pública de la ciencia.

Recuperando a Scott, aquellos discursos y prácticas que crecen ocultos en espacios sociales particulares son una conquista en sí misma de las prácticas de resistencia transformadoras. El carácter oculto de esta configuración (que también es una conquista) implica, además, un sentido de pertenencia y una complicidad por parte de quién pretende entender esta cualidad política. Consideramos entonces que estos dos aspectos, el sentido de pertenencia y la complicidad, pueden formar parte de estas coordenadas metodológicas que acompañen de manera estratégica aquellos procesos de resistencia.

La relación entre los vivires y las prácticas de resistencia nos ha permitido reflexionar sobre el lugar de los vivires en

nuestros quehaceres. En este caso, nos ha permitido dimensionar lo oculto como esa manifestación humana silenciosa cargada de “creencias, sueños, preocupaciones, intereses, dudas, miedos, confianzas y desconfianzas” (Merçon et al., 2004, p.30) que modela la comprensión situada y cómplice con aquellos grupos de los cuales somos parte y que también acompañamos. La complicidad estratégica, en este sentido, es un vector más que confiere dinamismo a aquellos saberes que se mantienen abiertos (y ocultos) en el horizonte de la transformación social.

El diálogo entre los vivires y las prácticas de resistencia transformadoras

Consideramos que es necesario mencionar que no existen trabajos que aborden la relación entre Diálogo de Vivires y Prácticas de resistencia transformadora. Por ello recuperamos una pregunta que fue necesaria plantear en la construcción del actual momento de nuestro proyecto de investigación: ¿Se pueden establecer relaciones entre estas dos categorías, en apariencia antagónicas, en tanto una busca el consenso y la otra el conflicto? Para poder abordar esta pregunta, inicialmente recurrimos a tres maneras particulares de establecer relaciones entre ambas

categorías: a) El diálogo en resistencia, b) El diálogo para la resistencia y c) Un diálogo que recupera la resistencia.

El diálogo en resistencia alude al encuentro dialógico entre diversas organizaciones sociales y referentes comunitarios que se encuentran en lucha resistiendo, en un territorio determinado. En ese marco, el diálogo es una instancia de intercambio crítico en torno a las luchas que están realizando, desde una perspectiva comunicativa, estética y también política, y que va más allá de los lenguajes, las escenas o los ámbitos.

El diálogo para la resistencia refiere al encuentro dialógico entre seres y saberes que sirve de base de las prácticas de resistencia. Martínez y Rosset (2016) destacan que los procesos de intercambio de diferencias, de reflexiones colectivas, de recontextualizaciones y resignificaciones que se generan en el marco de diálogo, posibilitan la construcción colectiva de saberes y significados emergentes relacionada con las historias, tradiciones, territorialidades, experiencias, procesos y acciones de los distintos pueblos.

Finalmente, cuando el diálogo recupera la resistencia, el diálogo puede convertirse en un dispositivo para conocer y construir conocimiento en torno a las prácticas de resistencia llevadas a cabo por los seres humanos. En ese

horizonte propone recuperar las narrativas de resistencia, analizar los modelos interpretativos alternativos juntamente con los modelos predominantes, incorporar al mundo de la vida.

En nuestra trayectoria hemos podido encarnar esta relación no desde el aparente antagonismo, sino desde su complementariedad y potencia a la hora de comprender aquellos vivires que subjetivan y articulan experiencias en torno a prácticas de resistencia. Retomamos entonces, como ejemplo, la experiencia de la mateada como un encuentro que permitió visibilizar a un vivir como articulador de prácticas de resistencia: la humanización de espacios institucionales fue aquel vivir que daba sentido a las prácticas de resistencia vividas por sus protagonistas en sus espacios de trabajo y militancia.

Es por estos encuentros y reflexiones grupales que actualmente volvemos sobre aquellas relaciones establecidas entre las categorías diálogo de vivires y prácticas de resistencia transformadora. Revisamos el lugar del diálogo, los vivires y las prácticas de resistencia transformadoras, en la búsqueda de coordenadas de trabajo que habiliten formas sensibles de comprender aquello que investigamos.

Por esta razón es que pensamos al diálogo como aquel dispositivo que permite establecer relaciones entre los vivires y las prácticas de resistencia que atraviesan a los integrantes de aquellos grupos que acompañamos. En este sentido, el diálogo sería aquella instancia de intercambio crítico que permite, en la búsqueda de un horizonte político de transformación social, establecer aquellas relaciones complejas entre los lenguajes corporales, lo no dicho, los dolores, las intenciones, las frustraciones, etc. (Merçon *et al*, 2014) en aquellas acciones destinadas a desarticular los dispositivos y formas de dominación.

Referencias

- Baronnet, B., Mora Bayo, M. y Stahler-Sholk, R. (2011). Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas, México, UAUAM-X, CIESAS y UNACHUNACH.
- Baschet, J. (2019). Rebeldía, resistencia y autonomía. La experiencia zapatista. México. Editorial Eón.
- Giroux, H. (1992). Teoría y resistencia en educación. Una pedagogía para la oposición. México: Siglo XXI.
- Gutiérrez, R. (2017). Horizontes comunitario-populares. Traficantes de Sueños. Madrid.
- Heau Lambert, C. (2007). Resistencia y/o revolución. Cultura representaciones sociales. 1. N° 2. 55-72. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-1102007000100003&lng=es&nrm=iso. ISSN 2007-8110.
- Martínez-Torre, M. E. y Rosset, P. (2016). Diálogo de Saberes en la vía campesina: soberanía alimentaria y agroecología. Espacio Regional. 1. N° 13. 23-36 Osorno.
- Masi, A. M., Rodríguez, M., Navarro, L., Melto, L., Enríquez, P., Hodara, I., Reveco, C., Vannucci, L., Gomez, S., y Arce, A. (2019). Diálogo de vivires y prácticas de resistencia en organizaciones sociales y educativas. Anuario de Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas N° 1. 35-41. Argentina. UNSL.

- Merçon, J., Camou-Guerrero, A., Núñez Madrazo, C. y Escalona Aguilar, M. A. (2014). ¿Diálogo de saberes? La investigación acción participativa va más allá de lo que sabemos. *Revista Decisio*, (38), 30-33. Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL). <https://www.crefal.org/decisio/>
- Scott J (2000): *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Ediciones Era. México.

Caminos colectivos hacia las prácticas de resistencia transformadoras como categoría teórico-política

Luciana Melto, Luciana Navarro y Sara Santander

Puntos de partida

El presente escrito nos desafía a recuperar el pensamiento y la vivencia respecto a la construcción de conocimiento en torno a la categoría “prácticas de resistencia transformadoras”, que pudimos desarrollar de la mano de lecturas potentes, pero fundamentalmente de los contextos de luchas y organizaciones sociales que habitamos los integrantes del proyecto de investigación Diálogo de Viveres y Prácticas de Resistencia Transformadoras³⁴. Esta

34 Este artículo toma como referencia las discusiones del proyecto y las entrevistas realizadas a distintos integrantes del mismo con el objetivo

categoría emerge, en sus inicios, entrelazada con las construcciones teóricas en torno al Diálogo de Saberes y, posteriormente, con el desplazamiento hacia el Diálogo de Vivires que fuimos realizando como equipo de investigación³⁵.

Desde nuestros comienzos, nos impulsó la necesidad de disputar sentidos hacia adentro y hacia afuera de la universidad. Hacia adentro, queríamos interpelar a la propia institución universitaria desde la construcción de conocimiento otro, enraizada en praxis investigativas que reconozcan los sujetos, saberes, contextos y conocimientos creados desde colectivos sociales en resistencia a las lógicas de dominación-opresión del saber-poder occidental eurocentrado. Hacia afuera, buscábamos fortalecer los procesos de organización social en los territorios que habitamos, co-construyendo entramados teóricos conceptuales que nos permitan comprender la realidad.

de profundizar los debates en torno al surgimiento de la categoría Prácticas de Resistencia Transformadoras.

35 Como equipo de investigación compartimos tres proyectos: PROIPRO “Diálogo de Saberes y Educación” (2016/2017), PROIPRO “Diálogo de Vivires y Prácticas de Resistencia en organizaciones sociales y educativas” (2018/2019) y PROICO “Diálogo de Vivires y Prácticas de Resistencia Transformadoras” (2020/2025).

Nuestro punto de partida fue explorar e indagar las condiciones y límites del Diálogo de Saberes. Esta apuesta política, surgida en procesos de organización y acción social desde la Educación Popular y las Epistemologías Críticas del Sur, empieza a tener fuerte presencia en la academia, aunque su incorporación implicó un proceso de despolitización o neutralización de dicha categoría.

Nos proponíamos conceptualizar, no para comprender en abstracto, sino como plantean las perspectivas críticas en investigación en ciencias sociales, para pensar la propia realidad. Desde allí, orientar la fuerza colectiva de la organización popular hacia la transformación de las desigualdades sociales que nos atraviesan.

La mayoría de los integrantes del equipo de investigación³⁶ proveníamos de diversos recorridos de participación, ya fuera en espacios comunitarios, en organizaciones autogestivas o en colectivos de resistencias a distintas desigualdades y opresiones. Participábamos en experiencias con pueblos originarios, redes de Educación Popular, disidencias sexuales, ferias de economía social y solidaria,

36 Les integrantes del equipo de investigación estábamos vinculados a la educación, la comunicación, el arte, la educación especial, la salud y el bienestar colectivo.

fábricas recuperadas por sus trabajadores y reconfiguradas como cooperativas de trabajo, acompañamiento educativo a infancias populares, salud colectiva, teatro comunitario con mujeres en el barrio, y en las propias aulas de la Facultad, específicamente en carreras que cuentan prioritariamente con estudiantes ingresantes mujeres de sectores populares.

También sentíamos la Universidad como territorio de resistencia: éramos parte de la universidad pública desde distintos lugares -docentes, estudiantes, investigadores, egresades- y nos habitaban incomodidades de ciertas estructuras y lógicas hegemónicas de la institucionalidad universitaria. El propio ejercicio de enseñanza-aprendizaje, de vinculación con la comunidad y de creación de conocimiento, se nos presentaba como una práctica de resistencia a estructuras que reproducen el poder.

En este punto, aunque al inicio no fueron nombradas, las resistencias siempre estuvieron presentes como uno de los ejes que daban sentido a las praxis investigativas. Estaban implícitas en los caminos que como proyecto nos habíamos propuesto transitar desde la Educación Popular, las Organizaciones Sociales y la Educación Pública.

Vínculos entre el Diálogo de Vivires y las Prácticas de Resistencia

Preguntarnos cómo emergieron las resistencias en nuestro equipo de investigación, nos permitió iniciar el proceso de conceptualización de las prácticas de resistencias como categoría teórico-política. Estas prácticas se convirtieron en claves fundamentales para anclar nuestra reflexión, especialmente al estudiar el Diálogo de Saberes y los desplazamientos al Diálogo de Vivires.

Al indagar el concepto Diálogo de Saberes advertimos que, aunque surgió en el seno de la organización social colectiva, su expansión en distintos circuitos de producción y validación del conocimiento académico científico ha modificado su naturaleza. Este concepto ha adquirido múltiples significados y ha sido apropiado desde diversas perspectivas, convirtiéndose en un término difuso, ambiguo, flexible a diferentes situaciones. Además, resulta permeable al discurso políticamente correcto, el cual no siempre cuestiona en profundidad las estructuras de poder.

En este marco, observamos que el concepto se refería al diálogo entre disciplinas científicas, entre culturas diversas, entre el saber científico y el saber popular. Algunas

veces, cuestionando las relaciones de desigualdad que subyacen a la invisibilización, desvalorización y destrucción de sistemas de pensamientos y cosmovisiones³⁷ plurales, pero en otras ocasiones, reproduciendo las dinámicas de poder al neutralizar y despolitizar los conocimientos con los que se busca dialogar.

Las experiencias de las que formábamos parte, los espacios colectivos de formación y las lecturas en las que fuimos rastreando las conceptualizaciones, nos permitieron poner la atención tanto en los sujetos como en los contextos y construir una propuesta del Diálogo de Saberes como una disputa de reconocimiento de sus existencias y epistemes negadas. Este origen traza una clara intencionalidad política transformadora como núcleo que da sentido a esta propuesta, ya que no es el intercambio y la tolerancia de lo diverso el núcleo sustantivo del

37 Utilizamos el concepto de cosmovisiones ya que entendemos que es un conjunto de concepciones que orientan los modos de habitar la existencia; incluye creencias, sentidos, modos de percibir y sentir, conocimientos y concepciones sobre el mundo que ordenan la relación entre las distintas formas de vida en el presente, y modos de pensar situado los vínculos pasado-presente-futuro ligado a dimensiones ancestrales. Esta idea surge a partir del intercambio y pensamiento colectivo que se dio en la formación "Seres, saberes y luchas. ¿Es posible el diálogo plural desde el Sur?".

Diálogo de Saberes, sino su potencial político transformador de las realidades injustas y desiguales.

Son diálogos y reconocimientos exigidos desde los sures globales marginados por el sistema capitalista, patriarcal y colonial, en el que se despliegan múltiples estrategias de dominación racista, machista y clasista para su reproducción. El conocimiento científico constituyó una estrategia fundamental en las tramas de dominación simbólica y material que consolidaron las desigualdades del mundo actual.

La perspectiva de Rivera Cusicanqui³⁸ (2010; 2014; 2018) pone de relieve que no es escindible el saber con el hacer y el ser. Su pensamiento, enraizado en la filosofía de los pueblos Aymaras de Bolivia, nos permitió profundizar en los desafíos que suponen los procesos de resistencias, los diálogos de saberes y la producción de conocimientos desde marcos teórico-políticos que cuestionan el

38 La primera aproximación fue a partir del audiovisual "Conversas del Mundo" (2014). Conocer su pensamiento nos impulsó a generar un espacio de encuentro y formación con el sentido de profundizar su perspectiva de los colonialismos internos y la construcción del pensamiento ch'ixi. En el 2019 desde el proyecto de investigación organizamos el reconocimiento Dra. Honoris Causa para Silvia Rivera Cusicanqui y la formación de posgrado y extensión "De la historia oral a la epistemología ch'ixi. Una trayectoria de conocimiento" (Agosto de 2019. FCH UNSL).

colonialismo interno. La autora entiende a este último como un modo de dominación, en el que las subjetividades tienen incrustadas y reproducen lógicas de sumisión y perpetuación del poder colonial.

En su propuesta del pensamiento ch'ixi, reconoce la contradicción y convivencia de opuestos, que no buscan una síntesis dialéctica, sino que representan simultáneamente lo uno y lo otro. Este pensamiento se enraíza en pueblos que, históricamente, han sido moldeados por las huellas permanentes de las conquistas y los procesos coloniales en ámbitos culturales, económicos y sociales. Lo que orienta el pensamiento ch'ixi es la ética de la dignidad pluridiversa de formas culturales que están atravesadas por tramas de opresión, y busca reconocerlas en las subjetividades y construcciones de conocimiento.

Luego de esta lectura, nos preguntamos ¿Quiénes entran en diálogo? ¿Qué es lo que se pone en juego en esos diálogos o silencios? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del diálogo? Nuestras propias experiencias nos interrogaban sobre las posibilidades y límites del Diálogo de Saberes en la organización social.

Desde estas preocupaciones, nos encontramos con el texto “¿Diálogo de saberes? La investigación acción

participativa va más allá de lo que sabemos” (Merçon *et al*, 2014). En el artículo, los autores reflexionan sobre los procesos participativos en investigación y hacen explícitos los Diálogos de Vivires como posición ético-política desde donde construir lo común en la pluralidad de existencias dialogantes.

En este acto de nombrar los vivires se hacen visibles sujetos encarnados, pertenecientes a historias y culturas geopolíticamente situadas, a trayectorias personales, pero fundamentalmente colectivas que disputan su legitimidad en un mundo desigual. A su vez, permite la aparición de diversas formas de conocer, múltiples sentidos, distintos lenguajes y soportes a través de los cuales se expresa el pensar, el sentir y el decir (Merçon *et. al*, 2014) particular y colectivo. De ese modo, entran en diálogo epistemes y cosmovisiones diversas que tienen como horizonte común reconocer lo invisibilizado por la hegemonía occidental del conocimiento. La idea de los vivires en diálogo abre la puerta a comprender que lo que entra en diálogo excede los saberes e involucra distintas dimensiones de los vivires que dan contexto y horizontes a los conocimientos construidos desde las resistencias.

Los autores plantean tres dimensiones irrenunciables desde las que se recupera el potencial transformador de

los procesos participativos en clave de justicia epistémica. En primer lugar, ampliar lo que se entiende por saberes y conocimientos incorporando a la razón otras dimensiones de los vivires como los sentires, la intuición, la percepción, los deseos y miedos, las historias y pertenencias sociales, la imaginación del futuro deseado, que están presentes en las formas de conocer y en los conocimientos que son validados. Segundo, tener presente la diferencia entre diversidad y desigualdad para poder pensar las realidades desde una mirada amplia y diversa, pero advirtiendo las estrategias por las que se reproducen las opresiones y desigualdades sociales. Y tercero, abordar los desafíos de traducción que implica el encuentro entre diferentes, haciendo lugar a la escucha y reconociendo las relaciones de poder como condición de posibilidad del diálogo. Esto nos permitió pensar, en un plano de mayor carnadura, los procesos en los que suceden (o no) los diálogos. Y desde allí fuimos pensando que no es cualquier forma de encuentro e intercambio, ni entre cualquier sujeto.

Los Diálogos de Vivires se dan entre existencialidades situadas que experimentan de algún modo la dominación y se resisten a ella. Entre sujetos que tienen una pertenencia y una historicidad particular y colectiva, como también una proyección de futuro. Dichas existencias comparten una

zona de saber y vivencia (condición de opresión/sensibilidad ante las desigualdades), pero existe una zona de no saber que da espacio a los procesos de comunicación dialógicos en los que se reconoce lo diferente y se reconstruyen sentidos colectivos. Asimismo, comparten una intencionalidad de contribuir a la transformación de las desigualdades y la conciencia de estar atravesados por relaciones de poder (Foucault, 1991) y de privilegios (no como posiciones cosificadas, sino dinámicas) que debemos revisar en los procesos vinculares. En este sentido, es necesaria esta zona de distancia próxima para que pueda existir la posibilidad del diálogo de vivires.

La categoría de resistencias se hace explícita a partir de la acción política que supone el Diálogo de Vivires, junto a la necesidad de nombrar y reconocer los saberes otros que expresan los vivires otros, vulnerados por el sistema mundo que se apropia de territorios y sujetos en su reproducción. El desplazamiento de los saberes a los vivires reordenó el foco del proyecto de investigación, poniendo de manifiesto el sentido de estos diálogos, en tanto sustento de procesos organizativos de resistencias y rebeldías. No partimos de las prácticas de resistencia como una categoría conceptualizada, sino como un espacio para problematizar, comprender, profundizar y

permitirnos algunas reflexiones que contribuyan a pensar las experiencias locales de organización colectiva.

En las líneas que siguen, buscamos compartir aquello que nos permitió pensar las prácticas de resistencia de manera situada, enraizada en nuestros contextos y coyunturas. Esto fue lo que dio lugar al segundo desplazamiento como proyecto de investigación, el de la práctica de resistencia a la práctica de resistencia transformadora (PRT).

Textos y contextos desde donde pensamos el desplazamiento a las PRT

La producción de conocimiento no se da en abstracto, sino en contextos macro y micro sociales particulares que habilitan desde dónde y qué pensamos en distintos momentos. El contexto en el que iniciamos el proyecto durante los años 2016 y 2017 coincidió con los primeros años del gobierno de Mauricio Macri en Argentina. A nivel nacional, se vivía una coyuntura de crisis económica y política, marcada por un nuevo giro hacia concepciones neoliberales en la gestión estatal: la implementación de grandes ajustes en los presupuestos públicos, incluyendo el de educación; el cierre de organismos del Estado y la modificación de leyes que se orientaban a garantizar derechos; la proliferación

de discursos que desacreditaban lo público y estatal como modelo de gestión, calificándolo de ineficiente; intentos de privatizaciones y la eliminación de políticas públicas que sostenían y acompañaban las posibilidades de construcción territorial y comunitaria. Este contexto impactó de manera directa en las experiencias organizativas en las que participábamos.

Si bien la llegada de este gobierno significó una avanzada de la derecha con consecuencias concretas muy profundas, no queremos dejar de mencionar que, como Proyecto también advertimos la existencia de ciertos procesos de cooptación contra algunos movimientos sociales y luchas populares por parte de gestiones anteriores.

Con relación al contexto universitario argentino, a pesar de la coyuntura de ataque y desfinanciamiento, se construye un potente núcleo articulador en torno al derecho a la educación y el compromiso social universitario. De diverso modo, el sistema universitario intenta traccionar hacia un proyecto democratizador de la educación superior: el crecimiento del sistema científico público, el fortalecimiento de la extensión y la articulación de la formación con los procesos socioterritoriales, de la mano de la curricularización de la extensión, constituyen pilares de su organización.

En la Facultad de Ciencias Humanas (UNSL), con sede en la ciudad de San Luis, de la que este proyecto es parte, se crea recientemente el Centro de Prácticas Pedagógicas y Sociocomunitarias (CPPSC). Una política institucional orientada a fortalecer la vinculación permanente de la Facultad con los sectores populares y a promover la incorporación de las prácticas sociocomunitarias en las carreras de grado. En coherencia con los postulados de la extensión dialógica crítica, esta estructura institucional diseñada por la comisión La Rueda³⁹, se organizó en torno a una estructura asamblearia y participativa como andamiaje que posibilita la cogestión del CPPSC entre

39 La comisión La Rueda (RD-4-744/12) se crea en la Facultad de Ciencias Humanas (UNSL) en el año 2011 con el objetivo de diseñar una estructura institucional para fortalecer la vinculación con los sectores populares y proponer formas de incorporar a las carreras de grado, procesos de formación con y desde los territorios. Estas experiencias, posicionadas en los postulados teóricos, políticos y metodológicos de la extensión dialógica, tomó el nombre de Prácticas Socio-comunitarias. El Centro (Ord. F N° 003/16 mod. 004/2018) inicia su actividad a fines de 2015 organizando las asambleas socio-comunitarias de conformación. En estas primeras asambleas, en la que participaron numerosas organizaciones e instituciones barriales, referentes comunitarios, estudiantes y docentes, se definió el horizonte de trabajo colectivo sustentado desde el diálogo de saberes, la construcción colectiva de conocimientos relevantes para las comunidades, los Derechos Humanos, la perspectiva de género y la participación apartidaria.

estudiantes, docentes y referentes comunitarios de sectores populares.

Paralelamente, en Villa Mercedes, en esos años inicia su actividad el Centro de Pensamiento Crítico Pedro Paz (FCEJS/UNSL), un espacio con quienes compartimos prácticas de resistencias hacia el interior de la Universidad. Como equipo de investigación, participamos en propuestas formativas que nos permitían conocer y poner en diálogo la producción que diversos grupos veníamos trabajando entre la academia y los territorios, vinculando lo local con el pensamiento crítico latinoamericano.

Desde estos contextos sociopolíticos e institucionales, emerge la necesidad de reflexionar sobre las implicancias de la categoría de resistencia y las vinculaciones comunitarias profundizando en los sentidos, en la dimensión política de la acción y en lo metodológico (Universidad Trashumante, 2015). Maturana (2012) aporta dos dimensiones para problematizar las resistencias: como instrumento teórico que nos permite pensar la complejidad de las experiencias de luchas y como construcción histórica, contribuye a realizar un análisis de la relación dialéctica dominadores-dominados, atravesados por una fuerza dominante. Así la resistencia es

entendida como una reacción al ejercicio de poder de un sector dominante sobre un sector dominado.

En torno a las prácticas de resistencias, partimos de pensarlas como experiencias colectivas que tensionan o resisten el orden social desigual con el objetivo de desarmar las lógicas de dominación-opresión (Presentación del Proyecto 2018-2019). Las abordamos desde lógicas de dominación-opresión ya que, si bien la vivencia de la desigualdad afecta de manera particular a cada persona, es resultado de tramas sistémicas que ubica culturas, geografías, géneros, clases, etnias en una condición de explotación y expropiación de sus condiciones de vida (Fraser, 2023).

Las primeras lecturas nos remitieron a la idea de resistencia como límite, como freno a un ataque externo. En los procesos sociales, la resistencia y la emancipación pueden darse de manera complementaria, pero refieren a distintos momentos o capacidad de fuerza de quienes sufren la dominación. La idea de proyecto liberador tiene presencia cuando las organizaciones van construyendo su propio accionar político desde la autonomía, reafirmación e identidad.

A partir del recorrido histórico propuesto por Maturana (2012) fuimos clarificando la idea de resistencia como una respuesta frente al ejercicio de poder de dominadores sobre sujetos dominados. Los elementos que este autor caracteriza nos ayudaron a pensar las prácticas de resistencias desde nuestras experiencias. Maturana reconoce que la resistencia emerge a partir de la existencia de una relación de dominio. Se trata de una relación compleja, no unidireccional pero sí asimétrica y vertical, que implica el ejercicio de poder. Esta relación de poder y desigualdad genera conflicto, que cuando tiene la fuerza suficiente moviliza a los dominados. Esa respuesta de resistencia puede darse frente a diversas formas de dominación que son de orden material o simbólico. En estos términos la dominación se configura en múltiples estrategias de ejercicio del poder para mantener posiciones que generan opresión.

Desde nuestras experiencias pudimos pensar la resistencia de los trabajadores de la fábrica recuperada CUPS, como una resistencia que surge de una dominación en el plano material ante la pérdida de las fuentes laborales. Por otro lado, la lucha del Pueblo Huarpe contra la invisibilización de su existencia, identidad y cultura, la pensamos como una resistencia a una dominación de orden simbólico. Las reflexiones sobre estos aspectos nos llevaron a considerar

que lo material y lo simbólico no son dimensiones que se excluyan mutuamente, y tienen mayor presencia en distintos momentos de las prácticas de resistencias una u otra.

Las lecturas sobre resistencia y luchas sociales nos permitieron interpretar las confrontaciones individuales como formas de oposición, mientras que aquellas que involucran dimensiones colectivas las comprendimos como prácticas de resistencia (Giroux, 1992). No toda reacción a un ejercicio de poder se convierte en una práctica de resistencia. Consideramos que éstas últimas implican una dimensión colectiva y una acción (visible o subterránea) sostenida y recreada por distintos sujetos sociales. La dimensión sistémica y de organización colectiva de las luchas fue sustancial para indagar las experiencias, comprendiendo que lo que define a las prácticas de resistencia es su posición política de ser una experiencia en contra de lógicas de dominación-opresión.

A su vez fuimos reconociendo que gran parte de los textos que abordaban estas prácticas hacían referencia a grandes movimientos⁴⁰, con distinto grado de organicidad, que

40 Las experiencias de resistencias que encontramos narradas en textos referían a la resistencia zapatista, las revueltas por el agua en Bolivia, las

irrumpan o tenían presencia explícita en el espacio público. A partir de la década de 1980 la discusión teórica amplía la reflexión a los procesos de resistencias que tienen lugar en la vida cotidiana. En este punto, encontrábamos resonancias con nuestros contextos y realidades locales. Nuestras experiencias daban cuenta de acciones colectivas de micro resistencias: la construcción de un proyecto político cultural en una feria de economía social, la Educación Sexual Integral (ESI) en las escuelas o espacios comunitarios, la organización de la comunidad Huarpe, la construcción de memorias y archivos de resistencia de la comunidad LGTBTTIQ+, la Escuelita Trashumante, los proyectos artísticos y educativos con infancias del barrio o el proceso de recuperación de fábricas en manos de sus trabajadores.

Desde el Diálogo de Vivires, en tanto categoría teórico-política, fuimos pensando la noción de resistencias no solo como grandes y organizados movimientos, sino fundamentalmente como acciones colectivas en las tramas de la vida social en respuesta o reacción a distintas vulneraciones. La idea de los ciclos en las luchas sociales y la metáfora

experiencias del MOCASE y campesines, los procesos de fábricas recuperadas, el movimiento feminista (marea verde), entre otras.

de los ríos subterráneos de la rebeldía de Rivera Cusicanqui (2019) nos permitía aunar dos fases de las resistencias: la irrupción en el espacio público y la micropolítica desde la cotidianidad de las experiencias. Estas propuestas habilitaron también a entender las resistencias desde sus aspectos culturales y propositivos, no solo desde una postura defensiva. Emergen además las tensiones y contradicciones que coexisten en las experiencias organizativas, en los vínculos con las instituciones, con otras territorialidades y con el Estado -presente o ausente-. Lo micro nos permitía hacer foco en las tramas internas. Lo macro, en las historicidades de los procesos de larga duración que habilitan, en coyunturas de conflicto, articular las luchas desde distintos actores sociales.

Analizamos esta situación en el crecimiento de los feminismos, desde distintos colectivos que tensionan entre sí, y que van aportando a develar las tramas de opresión patriarcal -desde arriba y desde abajo-, pero que, ante diversas luchas contra las violencias sufridas por las mujeres, disidencias e infancias, se unifican en objetivos comunes ocupando el espacio público. Estas estrategias de resistencia amplifican la resonancia de las luchas individuales, muchas veces generando movimientos sociales:

Marea verde, Ni una menos, Yo sí te creo. Otras situaciones de conflicto que nos atravesaron y desde donde fuimos pensando las resistencias como procesos duraderos que emergen en coyunturas particulares, fueron la defensa de la educación pública y la recuperación de las culturas y reconocimiento de los pueblos originarios de la región de Cuyo.

En el mismo sentido, Scott (2000) identifica la *infrapolítica* de los dominados como la diversidad de modos de resistencias muy discretos que recurren a formas indirectas de expresión. El autor hace referencia a la existencia de un discurso público y un discurso oculto, y con ello pone de relieve las micro-resistencias ocultas en las que se van construyendo los sentidos de grupos que comparten una condición de opresión. Este discurso se encuentra cargado de las referencias de sus sufrimientos, pero también de sus resistencias e identidades, representa para los subordinados una crítica del poder en un espacio o práctica al que los sectores dominantes no tienen acceso. El discurso oculto podrá expresarse en el espacio público en coyunturas particulares.

Para Scott (2000), la dialéctica *dominador-dominado* presenta tres elementos: el poder, la hegemonía y la subalternidad. Sobre el poder, expresa que es la capacidad

por medio de la cual un sector puede apropiarse de la producción material o simbólica de otro. Sobre la hegemonía, comparte con Gramsci, que es la ideología dominante que justifica la dominación, pero cuestiona la idea de falsa conciencia, expresando que los subalternos no naturalizan la dominación, sino que participan en ella en inferioridad de condiciones intentando mejorar su situación de vida. Respecto de la subalternidad, en tanto posición de inferioridad en la relación a un sector dominante sobre un sector dominado, reconoce que existe resistencia, aunque por interés o imposibilidad se construya “apariencia de hegemonía”. Esta resistencia es estratégica, no siempre visible y puede tomar la forma de reacción de ajuste, acomodación u oposición para transformar la dominación.

Para Scott, la resistencia se da en el plano del desarrollo de la cultura. Por ello no es solo acción política, sino también capacidad reflexiva de reconocernos en un nosotros frente a otros. A partir de ello, fuimos pensando cómo las resistencias generan un proceso de identidad que no es homogéneo, ni acabado, sino que integra elementos contradictorios. También advierte que las resistencias se construyen como respuestas a condiciones objetivas y subjetivas de dominación. Es el sentimiento de injusticia,

inferioridad y/o humillación, frente a una conciencia de dignidad, lo que las motoriza y aglutina.

La mirada de Scott en diálogo con los aportes de Rivera Cusicanqui, desde la perspectiva ch'ixi, habilitaron mirar la dialéctica de la dominación y su contracara, la resistencia, la cual integra elementos opuestos y/o contradictorios y se mueve en la tensión reproducción-transformación de las opresiones sistémicas. Esto nos permitió pensar cómo, en nuestras experiencias, desde la acción cotidiana, se van generando los discursos, sentidos y prácticas que permiten tanto la organización social como la disputa de poder de los sectores populares en la vida pública. Aparecen lo micro y las complejas tramas de horizontes comunes, pero también de tensiones y contradicciones al interior de las resistencias. En ese sentido fuimos entendiendo la categoría de poder, no como una fuerza solo de arriba hacia abajo, sino también desde la mirada foucaultiana, entre quienes se organizan para resistir. Ello nos interpeló a interrogarnos ¿Qué lugar tiene el Diálogo de Vivires en la construcción de resistencias transformadoras? ¿Qué límites encuentra en cada experiencia a partir de habitar diferentes condiciones de opresión y subalternidad? ¿Qué sucede cuando el poder se apropia de las luchas y reclamos de les de abajo y ejerce una nueva dominación en

relación con luchas de larga duración? Esta última pregunta emerge como reflexión desde las experiencias de los pueblos originarios existentes en la zona del Cuyum. Un proceso que podemos entender sólo desde las memorias de larga duración (Rivera Cusicanqui, 2018) en su reclamo de reconocimiento como pueblos preexistentes. En diferentes coyunturas la vinculación con el Estado o con instituciones generó ruptura y una nueva invisibilización en algunas de esas comunidades⁴¹.

El poder toma las demandas de las resistencias, pero actúa desde lógicas verticales con matrices externas a las cosmovisiones de las comunidades, ejerciendo nuevamente estrategias de dominación-opresión. En el mismo sentido, lo expresaba Rivera Cusicanqui en torno al mestizaje como

41 El reconocimiento oficial (personería jurídica) otorgado a algunas comunidades que logran cumplir con los requisitos impuestos por el Estado genera, al interior de las organizaciones de base, fracturas y distintas formas de desigualdad en su posibilidad de ser legitimadas. El reconocimiento de algunos sectores, por parte de las estructuras de dominación, provoca enfrentamiento y divisiones, entre los grupos, o demandas, esto forma parte de estrategias de dominación que aparecen en muchos procesos de resistencias. En las reflexiones desde la coyuntura de algunas comunidades originarias de San Luis, territorio del Cuyum, podemos observar que la burocracia de la universidad genera centralización de los vínculos con una familia desplazando otras de esos espacios de articulación. Ello responde a lógicas verticales y de personalismos en la institución y la comunidad, desde las que muchas veces cuesta responder a lo colectivo.

política de los Estados-Nación, que se constituye en estrategia de dominación desde arriba para una integración que borra las contradicciones y asimila algunos referentes culturales folclorizados, neutralizando las dimensiones políticas de las cosmovisiones originarias.

Otras reflexiones desde las experiencias dan cuenta de estas construcciones teóricas sobre las prácticas de resistencia. Frente a la coyuntura de crisis, el aumento del desempleo y la pobreza, dentro del proyecto de Feria de Economía Social y Solidaria, emergía la tensión entre las posibilidades de sobrevivencia y los horizontes de generar una economía anticapitalista. Este espacio reunía feriantes que provenían de distintos sectores sociales y trayectorias de lucha, lo que desafiaba a pensar formas de construcción colectiva que posibilitaran el diálogo de estas diversas realidades. Por un lado, la reflexión desde lo micro nos permitió comprender que, aún sin llegar a consensos, la propia existencia de los proyectos contribuye a los procesos de resistencias. Si bien, muchos de los modos de fabricación y circulación continuaban sin escapar a las lógicas de producción hegemónica, la feria constituye un espacio de otras conversaciones, donde para muchos significó la posibilidad de pensar las propias relaciones interpersonales desde una perspectiva de género. Esta

construcción habilitó transformaciones en las subjetividades que sirven para cuestionar políticamente la manera de relacionarnos y ver el mundo. Por otro lado, la presencia de la feria en la Universidad, con su huella de lo artesanal, con la producción local, familiar y con objetos que portan mensajes disidentes y/o contrahegemónicos, interrumpe la cotidianidad trayendo otras imágenes, otros actores y sectores que dan visibilidad a las luchas populares dentro de la institución (Melto, 2024).

La presencia de mujeres de sectores populares poniendo en escena una narrativa que visibiliza su vivencia sobre la violencia económica y sus tramas para organizarse, a través de una obra teatral en el Auditorio Mauricio López de la Universidad, fue también una experiencia que nos permitió reflexionar sobre las prácticas de resistencias entrelazadas con la cotidianidad de espacios colectivos donde se van caldeando sentidos y posibilidades de nuevas subjetividades políticas.

La propuesta de Scott, además de poner de relieve la existencia de los discursos que escapan al control social, tiene la fortaleza de advertir que no alcanza con compartir una condición de vulneración, sino que es necesario que existan espacios, encuentros, modos de intercambios, donde

se crean y recrean -a través de distintas prácticas, expresiones y discursos-, los sentidos compartidos en torno a las disconformidades, a las existencias culturales y a las resistencias imaginadas. Pone en juego la identidad y afirma que ello no puede darse sin una cuota alta de lazos de solidaridad y pertenencia. Estos dos elementos, la solidaridad y la construcción de pertenencia, nos parecen significativos para recuperar los procesos comunicativos de las prácticas de resistencias, como dimensión constitutiva de lo social (Abatedaga, 2008). Estas miradas nos remiten nuevamente al vínculo entre las resistencias y los diálogos de vivires, desde donde podemos pensar la solidaridad como lazo social que habilita el reconocimiento en los otros y la construcción de lo común. La reflexión nos obligó a poner el foco en la necesidad de cuidados de estas vincularidades frente a la continua posibilidad de ruptura en los procesos de resistencia desde abajo.

Las luchas nos volvieron a reunir en las calles en 2018. Entre ese año y 2019, se profundizan las políticas de ajuste contra lo público -la educación, entre otras-. Los sectores populares, las organizaciones y movimientos sociales se convirtieron en protagonistas de múltiples acciones de resistencias activas en el espacio público: protestas, visibilizaciones, denuncias, paros, marchas, entre otras.

En este contexto de lucha, tres conflictividades⁴² nos impulsaron a revisar las construcciones teóricas sobre resistencias: la defensa de la educación pública, las denuncias de abuso sexual y la presentación de la ley del aborto. Recortamos para este escrito el abordaje de ésta última, ya que condensa de manera más clara los interrogantes prioritarios que se nos plantearon en esta coyuntura y nos desplazaron a pensar las Prácticas de Resistencia Transformadoras.

Durante el 2018, surge fuertemente el pedido de movimientos feministas y de mujeres respecto de la necesidad y el deseo de despenalizar el aborto. Las múltiples marchas y los símbolos parecen haber habilitado los debates

42 Frente al ajuste a las universidades nacionales por parte del gobierno nacional en complicidad con otras gestiones estatales y universitarias, los movimientos estudiantiles con el acompañamiento de un sector de docentes se manifestaron mediante la toma de los edificios de las universidades en todo el país. Las tomas duraron más de 40 días.

A la par, desde hace varios años el colectivo de mujeres y disidencias “Yo sí te creo”, venía denunciando el abuso sexual contra las infancias como una violencia sistémica de gran escala en muchos ámbitos e instituciones. La gran repercusión mediática con la que estas denuncias se hicieron visibles fue en parte debido a que muchos de los acusados eran conocidos en la escena del espectáculo, como fue el caso de Aldana o Darthes. El movimiento “Yo sí te creo” denuncia las violencias sexistas y adultocéntricas, aunque fue necesario que otras organizaciones de mujeres, de disidencias y feministas acompañaran esta lucha para que comenzara a tener mayor visibilidad.

en las calles, las casas, los hospitales, las universidades, lo que llevó a que pudiera debatirse como proyecto de ley. Ese año la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo no fue aprobada⁴³; sin embargo, su tratamiento hizo visible la fuerza de la “marea verde”. En este contexto, tanto desde estructuras de poder estatal, religioso y académico-científico, como desde una parte importante de la sociedad, se organizaron y movilizaron en contra de la ley del aborto. Fue la emergencia de esta fuerza opositora por parte de diversos colectivos de la organización civil, que nos interpeló para pensar si toda movilización en oposición a un cambio puede entenderse como práctica de resistencia. Nos preguntamos cómo entender al movimiento “Con mis hijos no te metas”⁴⁴ ¿Cómo interpretar sus prácticas de oposición y/o resistencia?

En los análisis, advertimos que varios elementos teóricos presentes en las conceptualizaciones sobre resistencia se cumplan. Un sector social veía vulnerados sus derechos y,

43 En el año 2020 se vuelve a presentar el proyecto de ley, en diciembre logró los votos y fue aprobado por las cámaras de diputados y senadores. Ley N° 27610.

44 El movimiento “Con mis hijos no te metas” se va conformando desde sectores conservadores frente a la implementación de políticas públicas en relación con la Educación Sexual Integral y diversas demandas feministas y de las disidencias.

ante esa fuerza externa, buscaba actuar en su defensa. Dentro de este sector, una parte importante se encontraba respaldada por instituciones, cuyas acciones podían interpretarse en términos de estrategias de dominación y ejercicio de poder para conservar privilegios. Sin embargo, la acción colectiva involucró a actores independientes, de diversas clases sociales, condiciones, géneros y religiones, en una demanda basada en sus propias convicciones. La coyuntura alcanzó un nivel de conflictividad que impulsó la movilización en el espacio público, donde recrearon símbolos representativos como los pañuelos celestes. Comprendimos que también existen resistencias que pueden ser funcionales a las hegemonías que controlan, hambreadan, violentan y oprimen, pero que igualmente resisten frente a alguna posición que intenta cuestionar ese poder, ese orden establecido. Pensamos estas fuerzas como contrarresistencias.

Las experiencias de la “marea verde” y los “pañuelos celestes”, además, nos permitieron entender que estas resistencias, aun siendo genuinas por parte de quienes ponen el cuerpo, pueden ser capitalizadas por estructuras de dominación-opresión, a partir de la fragmentación de la organización social. Esta situación de enfrentamiento entre los de abajo y de diversas movilizaciones sociales nos

obligó a adjetivar la categoría “prácticas de resistencia” como “transformadoras”. Nos implicó profundizar en definiciones específicas que pudieran dar cuenta de experiencias colectivas que accionan y/o se organizan frente a una vulneración, con un objetivo político emancipador en orden a transformar desigualdades y ampliar derechos individuales y colectivos. La dignidad humana es el eje estructurante de estas prácticas políticas.

Algunas reflexiones finales

Escribimos el cierre de este artículo recuperando un proceso de nueve años. Habiendo atravesado, como humanidad, la pandemia de Covid-19, y en un contexto donde nuevamente las derechas extremas han logrado llegar al poder por voto popular en las elecciones de 2023. En Argentina, un momento en el que las políticas de ajustes, la destrucción de lo público, la profundización de los discursos de odio y las prácticas de exclusión han llegado a niveles difíciles de imaginar.

En esta coyuntura, consideramos sumamente relevante complejizar el estudio desde las Prácticas de Resistencia Transformadoras y los Diálogos de Vivires, en sus posibilidades y tensiones. Pensar las resistencias nos da

herramientas para entender la organización social y popular, con sus símbolos, lenguajes, discursos y creatividades particulares; sus continuidades y rupturas.

La resistencia es una estrategia fundamental de colectivos, grupos o movimientos sociales que buscan desafiar y cambiar las relaciones y estructuras de poder dominantes. Con sus acciones, no solo se oponen y rechazan la dominación a la que están siendo sometidos, sino que también, cuestionan la lógica injusta y arbitraria del poder para transformarla. Un poder que establece una jerarquía y una verticalidad en la construcción de los sentidos a partir de los cuales se comprende la realidad y las relaciones entre los grupos.

Investigar las Prácticas de Resistencia Transformadoras nos permite comprender y analizar estas relaciones, las formas en que éstas operan, las negociaciones y tensiones entre quienes dominan y quienes son dominados. Abordarlas como una categoría política nos invita a mirar críticamente esa relación, desde la complejidad que supone y no solo de una manera binaria y lineal. Nos resulta de gran valor comprender de qué forma las resistencias, las contrarresistencias y las estructuras de poder, van tensionando o negociando en la dinámica social y política, no

como un juego de iguales, pero sí en la potencia de los grupos en su capacidad de colectivizar las luchas.

Con el contraste de la realidad, fuimos viendo que las Prácticas de Resistencia no siempre suceden para transformar estructuras, sino que también existen algunas que se muestran como resistencias conservadoras o contrarresistencias. ¿Son entonces resistencias? A entender de nuestro Proyecto sí, consideramos que se resiste no sólo contra el poder dominante, sino también contra lo que se entiende como una amenaza del orden conocido, de lo considerado “correcto” y “verdadero”.

Asumimos que las Prácticas de Resistencia Transformadoras son procesos dinámicos y contradictorios, que se dan en el marco del desarrollo de la cultura. Por ello, la comunicación, los lazos de solidaridad y los referentes identitarios son dimensiones constitutivas de los mismos. Nos permiten construirnos como sectores populares o en resistencia desde diversas condiciones de subalternidad, haciendo posible las luchas de larga duración.

Con la certeza que es colectivamente desde donde podremos crear posibilidades de futuros otros, justos y dignos, reafirmamos la apuesta por construir teóricamente el Diálogo de Vivires como una categoría política que cuestiona

los modos en que se produce el conocimiento y los procesos de organización social. En el mismo sentido, las Prácticas de Resistencia Transformadoras constituyen guías de la acción colectiva frente a las diversas y múltiples estrategias de dominación que el sistema genera para reproducir y conservar el poder.

Las Prácticas de Resistencia Transformadoras se configuran en esos espacios en los que podemos reconocer lo común existente y lo común deseado, por encima de las diferencias; donde podemos crear los discursos ocultos que son la urdimbre de las tramas para las resistencias visibles y coyunturales. Nos permiten fortalecer las subjetividades políticas y rebeldes, sabiéndonos parte de distintas luchas con un mismo horizonte de igualdad de vidas dignas.

Referencias

- Abatedaga, N. (2008). Comunicación. Epistemología y metodologías para planificar por consensos. Ed. Brujas.
- Fals Borda, O. (1990). El problema de como investigar la realidad para transformarla por la praxis. Ed. Tercer Mundo Editores. Colombia
- Foucault, M. (1991) El sujeto y el Poder. Carpediem Ediciones.
- Fraser, N. (2023). Capitalismo caníbal. México. Siglo XXI.
- Giroux, H. (1995): Teoría y resistencia en educación. Editorial Siglo XXI. México.
- Maturana, J. (2012). A Propósito de la Resistencia como propuesta teórica del estudio histórico. Tiempo y Espacio. 28, 7-22.
<http://revistas.ubiobio.cl/index.php/TYE/article/view/1791/1735>
- Melto, L. (2024) Comunicación y Diálogo de Vivíres en las tramas de la construcción colectiva. Actas del XXV Congreso REDCOM. Icardi, M.; Bron, M. y Moreno Castro, L. (Comp). EUDELAR.
- Merçon, J., Camou-Guerrero, A., Núñez Madrazo, C. y Escalona Aguilar, M. A. (2014). ¿Diálogo de saberes? La investigación acción participativa va más allá de lo que sabemos. Revista Decisio, (38), 30-33. Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos

en América Latina y el Caribe (CREFAL).
<https://www.crefal.org/decisio/>

Scott, J. (2000) Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos. 1 ed. en español. Ed. Era. México.

Rivera Cusicanqui, S. (2014). Conversa del mundo. Rivera Cusicansqui, S. y de Sousa Santos, B. AICES CES (Centro de Estudios Sociales. Universidad de Coimbra).

Rivera Cusicanqui, S. (2015). Sociología de la imagen. Miradas Ch'ixi desde la historia andina. Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente. Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2019). Micropolítica andina: formas elementales de insurgencia cotidiana. Curso de posgrado “De La Historia Oral a la Epistemología Ch'ixi. Una Trayectoria de Conocimiento”. UNSL.

Universidad Trashumante (2015). Cuadernos de educación popular autónoma. N° 1. Ediciones El Quirquincho.

Tercera Parte

**Experiencias del caminar
colectivo**

Tejer la experiencia: sentires, conocimientos, prácticas y vivires

Ivana Hodara y Ana Masi

Desde sus comienzos, nuestro grupo de investigación buscó asumir el desafío de amalgamar los desarrollos teóricos en torno al diálogo de saberes, primero y al diálogo de vivires, luego, con las prácticas y experiencias que les integrantes desarrollamos en diversos espacios y organizaciones. Las lecturas y reflexiones compartidas nos permitieron identificar la necesidad de profundizar la formación en la temática de investigación. Esas búsquedas generaron un conjunto de prácticas.

Las siguientes páginas recorren los cursos y actividades que organizamos, las participaciones en encuentros y el acompañamiento a otras grupalidades. En cada una de

ellas aprendimos, encontramos respuestas y nuevos interrogantes, asumimos el trabajo desde la mayor horizontalidad que nos fue posible; conscientes de que cada paso hacia la formación colectiva es valioso en los tiempos que corren.

Resulta oportuno señalar que en este escrito recuperamos los desafíos que asumimos como colectivo de investigación. Cronológicamente fueron los siguientes:

- Curso de Posgrado y Extensión “Seres, saberes y luchas ¿es posible el diálogo plural en el Sur?, dictado por Mgter. María Cecilia Iglesias en 2018.
- Curso de Posgrado y Extensión “De la historia oral a la epistemología ch’ixi. Una trayectoria de conocimiento”, desarrollado por la Dra. Silvia Rivera Cusicanqui en 2019. Esta actividad se enmarca en el reconocimiento como Doctora Honoris Causa de la Universidad Nacional de San Luis.
- Participación en la Muestra fotográfica documental del Archivo del Orgullo y registro fotográfico de la Marcha del Orgullo en San Luis, en 2019.
- Mateada temática “Diálogo de vivires y resistencias para ensayar redes de apoyo” en el marco del Encuentro Nacional de Psicología Comunitaria y Primer

Encuentro Provincial de organizaciones sociales populares y comunitarias, organizado por la Facultad de Psicología de la UNSL, co-organizado este último por el Centro de Prácticas Pedagógicas y Sociocomunitarias en 2022.

1. Curso “Seres, saberes y luchas ¿es posible el diálogo plural en el sur?”

La primera experiencia formativa que realizamos fue el Curso de posgrado y extensión “Seres, saberes y luchas. ¿Es posible el diálogo plural en el Sur?” a cargo de la Mgter. María Cecilia Iglesias, profesora en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UCAM), realizado en agosto de 2018. Esta decisión de presentarlo como posgrado y extensión responde a la intención de compartir con organizaciones sociales, estudiantes, artistas y todas aquellas personas que se sintieran convocadas por la temática. Así, durante los encuentros la discusión se enriqueció a partir de la diversidad de voces y experiencias que fue facilitada por la dinámica propuesta: una combinación de lecturas, exposiciones, trabajo en grupos y expresiones que integran emociones, cuerpo y mente.

La buena recepción que tuvo la propuesta entre quienes la vivenciaron, vino a corroborar nuestras ideas iniciales como grupo de investigación, respecto a hacer dialogar y legitimar otros lenguajes además del académico, como arte, literatura, música y saberes que circulan entre las organizaciones comunitarias sobre la vida misma. Los ejes organizadores del curso fueron, por un lado, colonialismo, modernidad y colonialidad como lógica hegemónica opresora y, por el otro, las respuestas que surgen de los movimientos de resistencia desde otras cosmovisiones y epistemes del Sur. Los contenidos abordaron la crisis civilizatoria y epistémica que cuestiona los conceptos centrales de la modernidad -progreso, desarrollo, tiempo lineal, estado-nación-; conceptos que han impregnado todas las esferas del conocimiento.

A la par es posible encontrar una matriz descolonizadora, que en la academia eclosiona en los años 60 con la teoría de la dependencia, el subdesarrollo estructural, el racismo, las múltiples experiencias feministas y la dominación del saber occidental. A finales de los '80, tanto mujeres como pueblos originarios y otras identidades empiezan a nombrarse y narrarse con impronta propia y se hacen visibles las vinculaciones entre clase, etnia, género y su carácter

interseccional. Es desde el interior de estas luchas que brotan otros saberes.

Algunas ideas que invitan a pensar

Creemos que resulta interesante traer la voz de María Cecilia sobre algunos de los temas abordados porque nada mejor que recuperar el sentido de las palabras como fueron dichas. Compartimos a continuación algunos fragmentos de pasajes que muestran las temáticas abordadas.

Sobre la construcción de teorías desde el Sur

“Estamos asistiendo históricamente a un cambio de paradigma civilizatorio que trasciende lo meramente económico del neoliberalismo. Para comprender este escenario fueron necesarias las acciones políticas en territorio desarrolladas por el movimiento zapatista y los movimientos antiglobalización”.

“SUR es un concepto geopolítico, más que geográfico, que permite identificar las condiciones de opresión configuradas en los territorios; considerando no a los países enteros sino la existencia de sures dentro de los nortes y

nortes dentro de los sures. La idea de Norte siempre tuvo una connotación de hegemonía y una posición dominante. Pensar de este modo nos da la posibilidad de identificar luchas, seres, saberes y experiencias de contextos diferentes (África, Corea del Norte) con quienes compartimos el lugar en el reparto del planeta para usufructo del capitalismo y que no hubiera sido posible sin el colonialismo; de este modo algunos quedamos en los sures”.

“La idea es que tenemos que ir creando los conceptos a medida que vamos haciendo las acciones políticas, porque hay que situarlos. Hemos asumido teorías críticas cimentadas en la matriz eurocéntrica y esto ha restringido los horizontes emancipatorios de América Latina. Se hace necesario crear otros conceptos tales como diversificar la idea de revolución e incorporar la interseccionalidad tan propia de nuestras realidades”.

“La mirada descolonial permite entender que el indigenismo, negritud, mestizaje y otras identidades que atraviesan a nuestra América han vivido subsumidas por la hegemonía blanca”.

Sobre el colonialismo, interculturalidad y multiculturalidad

“Cuando se pierde una lengua no se pierde solo un modo de hablar, se pierde un modo de ver el mundo: la riqueza de poder ver el mundo de otras maneras. Una civilización negada es lo más fuerte que ha vivido este continente. Porque para poder ser ciudadano del proyecto de Estado nación occidental, hay que negarse porque todos los que no son occidentales son extranjeros”.

“Para poder pensar en la interculturalidad en América Latina tenemos que tener en cuenta que se construye una nación sobre las naciones existentes”.

“A partir de la constitución del estado nación se niega lo que somos, o se folkloriza, y este concepto de mestizaje nos ubica en una situación de orfandad de proyectos emancipatorios”.

“Para pensar multiculturalidad e interculturalidad tendría que buscar qué es lo que hacemos y poner en diálogo algunos saberes para generar la discusión y visibilización de las opresiones, a fin de desmontar la esencia del colonialismo moderno y su carácter interseccional (clase, etnia y género)”.

“El estado nación y su búsqueda de homogeneidad cultural como proyecto de nación, genera ese borramiento u orfandad identitaria que opera a nivel epistémico y produce la jerarquización de sujetos y de seres. Esa es la colonialidad que sitúa en lugar de objeto a los sujetos, a partir de la invisibilización, inferiorización, racialización, como negación del ser humano y cultural”. Argumento asentado en las vivencias de sus propias experiencias de aprendizaje con personas de comunidades indígenas.

Sobre seres, saberes y luchas

“En esta enorme diversificación de desventajas, donde juega lo económico, lo indígena, la orientación sexual, el género, no podemos reducir a una sola categoría nuestras luchas; porque las estrategias necesitan abordar todas, por eso el concepto de interseccionalidad aportado por los feminismos decoloniales permiten ampliar las miradas y proyectos emancipatorios”.

“En la discusión de la interculturalidad, diversidad cultural, etnocentrismo y eurocentrismo lo que se discute en el fondo es la legitimidad de los saberes.”

Sobre la posibilidad del diálogo

“En los pueblos primeros, los pueblos antiguos, hay un silencio para el cual no tenemos alfabeto para interpretarlo, para hacer que salga esa voz. No es un tema de metodologías, esto está reprimido desde hace siglos, hay como una amnesia, y es un gran desafío despertar eso dormido. Entonces tenemos que pensarnos autocríticamente con nuestras opresiones y desde nuestros privilegios para poder entrar en diálogo”.

“Izquierda y derecha son dos opciones occidentales. ¿Qué capacidad de diálogo tenemos quienes decimos que estamos de este lado (en referencia a la izquierda)? Es interesante reflexionar en torno a esto”.

Voces que entraman conceptos y experiencias

Luego del recorrido por las nociones compartidas, pudimos establecer relaciones dentro de un gran mapa, que permite comprender la vinculación entre ellas conformando las condiciones de desigualdad, sometimiento y negación que habitan identidades y espacios del Sur. Resultó un ejercicio de reflexión interesante dialogar en torno a los modos en que los conceptos trabajados en el

curso se ponen en juego en distintas experiencias de organizaciones de San Luis y Argentina en las que participamos los asistentes⁴⁵.

Entre estos pensares estuvieron los siguientes:

- “Participo de una feria que se inscribe en la economía social solidaria y las mayores tensiones aparecen entre los tiempos que demanda hacer una construcción colectiva y el ser eficientes. Es difícil explicar a la gente nueva que entra, la necesidad de sostener lo poco que hay de construcción colectiva porque aparece la tensión con las matrices occidentales, los tiempos, la producción. No todos ven como resistencia lo colectivo”.
- “Hay familias de pueblos originarios que han sido “compradas” por la lógica del estado-nación, les hicieron hospitales, pusieron el gas. Otras familias han quedado afuera porque querían otra cosa: el reconocimiento de que las tierras son propiedad de ellos y el reconocimiento de su identidad”.

45 Aclaramos que las voces que se transcriben en este apartado pertenecen a personas que asistieron al curso y que aportan sus reflexiones desde su lugar, ya sea porque forman parte o acompañan a organizaciones y grupalidades diversas.

- “Que el Centro de Prácticas Sociocomunitarias de la FCH brinde un espacio de trabajo en distintas líneas -barrio, economía social, interculturalidad- es bastante bueno, porque se pretende crear un horizonte compartido. Pero sucede que se intenta ser democráticos en términos occidentales. Un ejemplo es que estaba funcionando el Consejo del cual los Huarpes participan, y querían invitarnos al año nuevo de ellos, para hacerlo dieron un rodeo muy grande, llevó mucho tiempo y dejó claro que la visita no se negocia porque es parte de la cosmovisión. Alguna gente tuvo que irse por lo largo de la explicación. Entonces pienso que es difícil construir sentidos, cuando lo indicado sería destruir el tiempo occidental”.
- “El tiempo para ellos es vivencial y emocional, entonces no puede fragmentarse con el tiempo reloj del capitalismo. Repensar el tiempo lineal es algo fundamental para entablar diálogo de saberes, el convivir con el otro, poder escuchar cuando te dicen ‘quiero que vengan y compartan una comida’. Es un desafío que se abre, pero hay que estar con una vigilancia epistémica acerca de cómo estamos construyendo al otro en el imaginario”.

- “Lo interesante son las representaciones que la universidad tiene sobre los pueblos indígenas, existe un paternalismo, que se mueve entre la idealización y la defenestración al considerar que se venden al estado. La racionalidad que opera en la universidad es preocupante”.
- “Me quede pensando en lo que conversamos ayer y creo que no se puede pensar la interseccionalidad del saber sin la intraseccionalidad del ser, no puedo interpelar otros saberes, sino percibo en mí los saberes que me han atravesado. Es muy difícil porque en casi ninguna experiencia uno puede escapar de la institucionalidad del estado. En el frente Darío Santillán donde participo, decidieron aceptar los planes Trabajar en la cooperativa, y eso fue como una explosión. A nosotros esos vínculos con el estado se nos vuelven laberínticos, en la coyuntura nos perjudicó un montón si llenas la planilla, si vos viniste o no, si llevamos la plata o no... eso nos reventó en el trabajo territorial. Es difícil sostener otras banderas, otras querencias y ternuras. Lo brutal del afuera se metió adentro y ahora quedamos atrapados porque el camino de ida con el estado no es tan fácil de volver para atrás”.

- “En el sindicalismo, y en el último tiempo en el feminismo vemos que está todo bien con los reclamos, pero no tienen que ser violentos. El Estado se vuelve cada vez más violento y brutal, pero todas nuestras estrategias de resistencia tienen que ser pacíficas. Todo bien mientras circulemos los caminos de la institucionalidad, pero si te rebelas un poquito, ahí aparece el no, no, no”.
- “El sentir incómodo está bueno porque es un indicador de que hay un montón de cosas que estás haciendo mal, y ahí, en esa sospecha de incomodidad, es que andábamos buscando con el proyecto de investigación. Desde un lugar de lectura hacia adentro, dijimos no es diálogo de saberes y pudimos llegar al diálogo de vivires. Creo que, si vamos trabajando hacia adentro, encontramos pistas que nos arriman a la deconstrucción que tenemos que hacer nosotros y también tiene que hacer el otro, porque nadie es puro de la lógica occidental. Nos tenemos que animar a mirarnos, criticarnos. Cuando no tenemos nada claro, es bueno guiarnos por sospechas e incomodidades”.
- “Me parece valioso que estemos en la búsqueda haciendo, pensando y viviendo juntos, sabiendo que nos

vamos a equivocarnos, pero que estas herramientas conceptuales nos pueden ayudar en un mejor hacer. Frente a este mundo occidental capitalista es bueno que nosotros nos sintamos vivos y estemos haciendo algo. Justamente eso es lo que no quiere lo occidental... me parece bonito mover los cuerpos, el sentir, el vivir”.

- “Hace siete años que esa búsqueda nos llevó a la Escuelita Trashumante, nos venía pasando que no podíamos llegar a los sectores populares de los lugares y eso nos cuestionó las prácticas, a su vez teníamos prácticas territoriales de educación popular. Invitamos a las compañeras de los barrios a parar la pelota y con otros tiempos, repensar lo ideológico, lo político, lo metodológico y transversalmente lo actitudinal y artístico. Así, tuvo lugar una construcción colectiva de la organización de círculos. Un círculo dura dos años, tiene cuatro encuentros de tres días y se realiza en lugares alejados. Esos talleres invitan a soltar *la lengua*, contar su propia historia, buscando sanar procesos dolorosos. En el primer círculo compas de la comunidad qom-caia-mocoví nos tiraron un montón de preguntas y habitaron cierta ritualidad de los

encuentros, la participación de estos colectivos resignificó esta mística. Este año estuvo Susy Shock y el hermane de Diana Sacayan y esos cuerpos trans nos dieron otra posibilidad de modificar todo lo que pensábamos. En la escuelita se nombra de otras formas los conceptos, los cuerpos que la habitan dan la pauta, así sistematizamos y creamos colectivamente los conocimientos”.

Reflexiones desde el proyecto

Haciendo una lectura en retrospectiva, la organización de este Curso de Posgrado y Extensión fue una experiencia que marcó un salto cualitativo en varios sentidos. En primer lugar, la contribución de las categorías teóricas del curso nos aportó nuevos horizontes en las búsquedas que veníamos haciendo desde 2016. Por medio de lecturas y discusiones en torno a los términos del proyecto. Esta práctica compartida entre los integrantes había permitido pasar de la noción de diálogo de saberes a diálogo de vivires, pero ahora se nutría de otras ideas como colonialidad, interseccionalidad, etnocentrismo, que permiten complejizar el contexto en donde acontece el diálogo de vivires. En segundo, abrir el espacio a otras personas por fuera del

proyecto, escuchar otras experiencias, amplió el horizonte teórico a la vez que complejizó la práctica dialógica porque trajo perspectivas y miradas del mundo de otros diferentes. En tercer término, fue todo un desafío dialogar desde otros lenguajes como son las actividades corporales y artísticas propuestas como metodología, porque nos permitió vivenciar el cuerpo, la mirada, los sentidos como elementos cruciales del encuentro con los otros, poniendo en acción los distintos vivires.

2. Silvia Rivera Cusicanqui en San Luis

En aquellas primeras reuniones, cuando nos estábamos conformando como un grupo de investigación y queríamos encontrar pistas de pensamiento que fortalecieran nuestras búsquedas iniciales, en 2016 dimos con el material audiovisual “Conversa sobre el mundo”⁴⁶. Este video reúne en diálogo a Silvia Rivera Cusicanqui con Boaventura

46 Disponible en https://www.google.com/search?q=conversa+sobre+el+mundo+rivera+cusicanqui+de+sousa+santos&rlz=1C1PRFI_enAR872AR872&oq=conversa+sobre+el+mundo+rivera+cusicanqui+de+sousa+santos&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOTIHCAEQIRigAdIBCTlyODE0ajBqN6gCALACAA&sourceid=chrome&ie=UTF-8#fpts-tate=ive&vld=cid:62d5f726,vid:xjgHfSrLnpU,st:0

De Sousa Santos⁴⁷, allí, con un fondo de paisaje andino, se ponen de relieve dos lógicas diferentes: la crítica occidental del pensador portugués y las culturas andinas aymaras vividas desde el mestizaje en la voz de la socióloga boliviana.

Ese primer contacto con su palabra y su pensamiento nos conmovió y nos permitimos soñar que era posible invitarla a San Luis para compartir sus conocimientos. Como soñar no tiene límites, hicimos la apuesta de que podíamos gestionar para su visita el mayor reconocimiento que tiene la UNSL, el Doctorado Honoris Causa. Y ya que la única forma de concretar los sueños que conocemos es organizarnos y trabajar, pusimos cuerpo y esperanza para lograrlo.

Después de largas gestiones, Silvia Rivera Cusicanqui llegó a nuestra universidad en agosto de 2019. En estas páginas queremos compartir pasajes de lo vivido principalmente

47 En el momento en que utilizamos éste y otros materiales del autor, aún no se conocían las situaciones de acoso sexual por las que luego fue denunciado, cuestión que nos interpela y genera contradicciones respecto a seguir recurriendo a sus ideas. Sin embargo, reconocemos que fue un aporte importante en esa etapa inicial de la investigación.

en dos instancias: cuando recibió el reconocimiento Doctora Honoris Causa y durante el curso “De la historia oral a la epistemología ch’ixi. Una trayectoria de conocimiento”.

Conferencia en la entrega del Doctorado Honoris Causa

Este Doctorado Honoris Causa reconoce la contribución teórica de una mujer, boliviana, mestiza, socióloga, que desde un pensar contextualizado en el mundo aymara, otorga visibilidad a la cosmovisión indígena largamente silenciada en la academia. Consideramos esta distinción como un acto de justicia epistémica. Compartimos aquí el mensaje que dio en esa oportunidad.

“Estoy muy emocionada y conmovida de la calidez y del cariño que han manifestado las palabras del Dr. Félix y de nuestra querida amiga Decana. Voy a quedar posiblemente muy corta para poder responder a esas palabras, pero voy a iniciar mi intervención con unas anécdotas.

Un príncipe árabe, cuenta la leyenda, tenía tres hijos e hizo un gran concurso para ver quién podía ser el más hábil y el que podía heredar su reino. El más fuerte de todos no llegó a pasar las pruebas, el segundo más fuerte también fracasó en las pruebas y, el último, el más pequeñín y el más débil logró por una serie de elementos del destino ser

el elegido. Su nombre era Serendip. La historia cuenta que luego esta palabra llegó a ser traducida como casualidad.

Serendipia en realidad es una palabra castellana, que hace referencia a esta remota historia de la cual ya nada se sabe. Y obviamente los traductores de Google no tienen la más remota idea y traducen serendipia como casualidad. Y no hay casualidades. Y es alguna razón de la pacha, de las estrellas, de la tierra la que me ha traído a mi aquí, y explorando estas posibles razones me he encontrado con más de una serendipia.

La primera, mencionar que me emociona profundamente y me conmueve, es el hecho de que el Dr. Mauricio López haya sido eliminado de nuestra tierra por la maldad y el odio, y fue otro Mauricio también el primer decano de la Facultad de Sociología de la Universidad en La Paz, el que murió acribillado por la dictadura el 21 de agosto de 1971; para mí eso no es una casualidad. No es una casualidad el hecho de que yo esté precisamente aquí, para mostrar de alguna manera el horror, el hueco de esas ausencias.

En una nota más personal, me parece sumamente significativo que antes que yo, haya habido un doctor, Doctor René Favalloro que recibió también el doctorado honoris

causa en esta universidad, y que fue un creador, un inventor, un personaje con una capacidad inmensa de generosidad y entrega a la colectividad, abandonando una posición destacada económicamente, volviendo a un país que no siempre fue grato con su gente. Bueno, mi padre que estoy segura que lo conoció, fue también un médico hecho en la guerra, fue un inventor también de remedios, de medicinas, de técnicas quirúrgicas que hasta hoy forman parte, aunque su nombre ya no se recuerde y, justamente va a ser que estando yo aquí voy a tener que recordar los 20 años de su partida; y hay también otra persona con la cual me siento muy hermanada que se llama Nora Morales de Cortiñas y que también estuvo en esta palestra recibiendo el mismo honor que a mí se me concede, y tiene conmigo también haber luchado por los derechos de los menos favorecidos, por la gente que ha sufrido, por los muertos, por los desaparecidos y para mí eso es una serendipia. Es decir, una capacidad de que la vida nos regale una situación nos regale el privilegio de compartir estas historias y de luchar contra el olvido. Y me parece que termino esta parte, con la mención de una mujer, porque no somos muchas las mujeres que recibimos este tipo de honores, cada vez somos más, y creo que además, estamos tomando la posta del pensamiento y de la reflexión

crítica, y yo puedo mencionar un puñado de mujeres que estamos en la primera línea, no soy la única, una compañera de Buenos Aires como Verónica Gago, una compañera de Sao Paulo Suely Rolnik, una hermana mexicana como Raquel Gutiérrez, una hermana maya como Gladys Tzul Tzul, y la gran Rita Segato, que si bien vive en Brasilia, está en permanente contacto con Tilcara, una tierra muy querida y muy cercana a Bolivia.

Creo que hay algo en común en todas estas historias, y que es cómo la experiencia vivida permite enraizar el pensamiento, cómo la experiencia que es también dolor y silencio le da peso, densidad a la palabra, hace de la palabra aquello que los pueblos indígenas nos han enseñado a hacer y es que, el saber, la palabra es un trato con lo sagrado y que no puede incubar mentira y engaño. Lamentablemente estamos totalmente rodeados y saturados de palabras engañosas y de mentiras, de ofertas que nos vuelven sonámbulos y nos vuelven consumidores inconscientes de todo lo que nuestros actos le hacen a la tierra, pero además, esas palabras mentirosas, esas palabras mesmerizantes, son las gestadoras de una política del olvido, y me parece muy importante que recordemos esa historia, que no nos contentemos con el día a día de la charra informática, con el gran hermano que tenemos todos

en el bolsillo llamado celular y que no nos dejemos marear y obnubilar con esa avalancha de mentiras y falsedades.

Entonces es la búsqueda de la memoria y de la raíz como experiencia, que nos permite pensar desde un modo de ser y de un modo de habitar el planeta, que tiene que ver con el territorio, pero con el territorio en tanto tejido y no en tanto mapa. Si uno va a la frontera norte y se encuentra con un pueblo como Santa Victoria se va a dar cuenta que una mitad esta de este lado de la frontera y otra mitad está del otro lado, esa es una franja de arbitrariedad, es una franja que implica una renta extractiva para quienes intentan cruzarla. Entonces pensar el mapa como tejido, es un gesto profundamente femenino, y creo que el tejido cuerpo y cuerpa es también un modo femenino de subjetividad para el cual estas mujeres que he mencionado han entrelazado ideas, experiencias, dolores y sobre todo conocimientos profundos de la realidad que subyace a los hechos sociales; un conocimiento que no busca la abstracción, sino lo concreto, el afecto, el abrazo, el cariño y la mirada cara a cara, el contacto visual. Por eso no soy capaz de dar cursos por internet como buena sochóloga me gusta dar cursos sentada, rodeada, dialogando, y esta forma de subjetividad es una resistencia al olvido, es una resistencia a que nuestras identidades, nuestras formas de

ser se conviertan en emblemas que adornen a los poderosos, en plusvalía simbólicas que nos sea arrebatada para alimentar un capital mal habido, que es el capital que les permite a los poderosos ejercer su dominación.

Esta idea de lo cotidiano asociado a prácticas descolonizadoras, muestra un hecho importante, que es que el colonialismo no solo es una estructura interna a nuestros países, que tampoco es solo una estructura de dominación y dependencia desde el exterior, es algo profundamente internalizado, al enemigo lo tenemos adentro; y ese reconocimiento, esa conciencia de lo interno que es ese colonialismo internalizado nos permite estar muy alerta, en el día a día, de nuestros procesos, de nuestros consumos, de nuestras relaciones, de nuestras indiferencias o de nuestros afectos. Y creo que es en ese tejido de afectos, de compromisos cotidianos que tienen que ver con la comida, con las ferias, con la artesanía, con el trabajo manual, de donde surge la posibilidad de un pensamiento propio, un pensar con nuestra propia cabeza, un recuperar la posibilidad de estar despiertos; en lugar de estar sonámbulos y convencidos de lo efímero dejando de lado lo profundo y lo pasado. Un pasado que en palabras de un aforismo aymara que dice “Qhipnayr uñtasis sarnaqapxañani”, quiere decir que nuestro pasado está al frente de nuestra

vista, “nayra” quiere decir ojos, también pasado, y está en “quipha” que quiere decir espalda, también quiere decir futuro. A mí eso me enseña mucho sobre la posibilidad de vivir nutriéndose de ese pasado, no de una manera nostálgica, de que todo tiempo pasado fue mejor, porque todos sabemos que el tiempo pasado fue el tiempo de la oligarquía, de la gran ganadería extensiva, de los desprecios a los migrantes recientes por parte de los más antiguos, etcétera, etcétera.

El pasado no es eso, el pasado está debajo de nuestros pies, en la tierra que pisamos, en el nombre de los cerros, en el cauce de los ríos, incluso en algunos lugares donde los ríos deciden esconderse de los humanos para sanarse por debajo de la tierra y donde los vientos también hacen oír sus palabras a los chamanes, a los yatiris y a los que todavía pueden dialogar con la raíz profunda de esta nuestra América, nuestro Abya Yala, nuestro continente, donde también tenemos estrellas en medio de la bruma y del smog, nosotros no las vemos pero ellas nos miran, y es a partir de eso que yo siento que no es casual mi presencia aquí y que estoy junto con mi papá, con mis ancestros, con mis hermanas y con mis hermanos. Muchas gracias”.

Curso de Posgrado: De la Historia Oral a la Epistemología *Ch'ixi*. Una Trayectoria de Conocimiento

Este encuentro tuvo lugar entre el 15 y 17 de agosto de 2019. Con su palabra profunda y serena, Silvia desplegó conceptos, vivencias, la historia de su pueblo, sus lecturas, su pensamiento; pareciera que trabaja con estos elementos del mismo modo en que trenza su cabello o amasa las arepas: con tiempo, con reflexión, uniendo en el hacer el sentir y el pensar, va hilando otro modo de presentar el mundo desde dónde habla. Traemos a estas páginas algunos pasajes de sus dichos:

Pensar situado

Trae a escena, con su palabra, diversos autores y obras para profundizar, ilustrar y mostrarnos los matices complejos de su pensamiento situado. Se posiciona diciendo: “yo no digo occidental”, ya que nuestro occidente, desde

nuestro continente, es China, India, y al oriente está Europa. Hay que situarse geográficamente para pensar desde el aquí ahora y desde nuestras coordenadas.

Sobre narración, memoria y olvidos

Nos cuenta la importancia que tienen los muertos, sus personas muertas, en la cultura chola, en el pueblo boliviano: ir al cementerio, hacer ofrendas, con las fotos, recordar aún a “aquellos que no hemos conocido”. Dice: “... evidentemente me he inventado mis abuelos, me los he inventado como para encajar con mis afinidades electivas, o sea los he vuelto más libres, más atrevidos, menos patriarcales, porque les he construido una narrativa con la que puedo dialogar”.

A lo largo del curso invita a les asistentes a construir la propia narrativa autobiográfica, a partir de las relaciones que cada quien tiene con las personas presentes o ausentes en su familia, en un tiempo y lugar personal que remite a diversos momentos de la historia. Construir un hilo narrativo a partir de elementos testimoniales, en los cuales cada una hallará procesos de identificación, huellas que han quedado. La intención es aportar a “su autorreflexividad y

capacidad de hacerse conscientes de una memoria o de un olvido”.

“Es un autoconocimiento de nuestras situaciones como seres instalados en un territorio, en un espacio, y por eso es que la narrativa tiene que filtrar, tiene que metaforizar, tiene que servirles de algo. Y la narrativa tiene una potencia de comprensión teórica que no reconocemos (...) Que haya esa cosa de relacionarse ustedes, del aquí ahora, con ese pasado. Es como decir, volver a visitar la tumba de un abuelo para hablar con esa persona”.

Para “hacer el puente pasado-presente de la memoria con el tema de la imagen”, entrama biografías e historia. Así se refiere a la guerra de Chaco (1932-1935) como un momento fundacional en el que prevaleció una lírica masculina, patriarcal, y una romantización de la muerte -ya que murió un gran porcentaje de la población-. Esto fue una limpieza étnica: se mandaron a primera línea de fuego a todos los líderes indígenas y a todos los dirigentes obreros.

“Se construyó la historia oficial sobre la base de ausencias, de la ausencia de mujeres y de indios. O lo que es peor incluso que la ausencia, el incorporarlos de un modo distorsionado. Entonces fue muy terrible ver ese anonimato colectivo (...) Y se viene forjando una lírica necrótica

de que es la guerra y la muerte las que dan origen a la conciencia de nación. O sea, la idea de la madre-vientre, llena de muertes es también una visión sumamente patriarcal del origen de la consolidación nacional, de un nacionalismo profundamente autoritario y que tiene muchos puntos oscuros”.

Miradas e imágenes

Se detiene entonces en analizar cómo se consume este proceso de olvido y el papel que tiene la imagen en dicho proceso. La imagen tiene dos caras: por un lado, la imagen en sí y el peso que tiene la mirada como fuente de toda una cultura oculocéntrica, en la que se destaca la atracción por la imagen. El sistema dominante aprovecha las pulsiones narcisistas que moviliza la imagen para capturar ya no solo la mirada, sino también el olfato, el gusto y demás connotaciones perceptivas de la imagen; lo hace a través de la propaganda, por ejemplo.

“Son estrategias de captura de la subjetividad, de colonización del imaginario. Y eso tiene para mí mucho que ver con el estudio y con la comprensión, quizás intuitiva o quizás científica, de la potencia de la imagen para capturar el inconsciente. Y por otro lado está la mirada panóptica, la mirada como estrategia de dominación. O sea, dominar

por la mirada. No necesitamos ir muy lejos para darnos cuenta de que somos mirados todo el tiempo (cámaras de vigilancia, seguimientos, perfiles de la gente)”.

Coteja los esquemas y epistemologías europeas y los modos de conocer a través del diálogo con las plantas, con los animales, los ciclos que rigen la vida de los pueblos: “Hay muchas cosas que aprender, pero lamentablemente se han creado todas las condiciones para la destrucción de la organicidad de esos saberes y la presencia europea ha impuesto una visión cosificadora que se expande en la mirada panóptica, en la mirada científica, en la mirada clínica (...) El momento en que la verdad se hace visible para el ojo científico es cuando la subjetividad y la singularidad de cada cuerpo deja de hacerle resistencia. Y ese momento es el momento de la muerte. Entonces el momento de la verdad es la autopsia. Y esa es la tremenda crueldad de la búsqueda de la ciencia”.

Revisa el papel de la fotografía, llamada a ejercer su función de control óptico de la realidad: como una prótesis que permite convertir los sujetos en objetos. Se objetiviza al otro, lo que implica un poco de despojo de su humanidad. “Hay un naturalismo de la fotografía, hacernos creer que es un pedacito de realidad, que es una metonimia,

pero en realidad la fotografía interpreta, y lo hace por varias vías: desde lo más técnico, por ejemplo, al congelar un instante de un flujo, permite ver cosas que no se ven; pero también el hecho de que la imagen de lo tridimensional se vuelve bidimensional, se aplana. Hay un factor engañoso ya que hay un hábito de observación absolutamente diferente, vinculado con la perspectiva sujeto-céntrica de mirar que se instala en el siglo XIX como modo dominante”.

Nos trae la potencialidad de subvertir la realidad a través de la imagen: que haga pensar, que lleve a resistir lo dado. Su análisis de los diversos y posibles usos de la imagen - ornamental, ilustrativo, narrativo y teórico- desemboca en la valoración de la obra de Huamán Poma quien construye conocimiento valiéndose de las imágenes.

Una imagen habilita múltiples hipótesis; frente a una imagen interpretamos “esto podría ser, hay razones para pensarlo; pero también puede haber razones para pensar lo contrario; o sea, dejar abierta la posibilidad. Es mantener esa potencia de la imagen de decir varias cosas, y no una sola verdad”. Refiere además a la noción de fluidez de la imagen, su materialidad que hace que diga una cosa distinta hoy, o dentro de cien años, porque la imagen evoca y produce nexos de sentidos entre el pasado y el presente.

En su lenguaje se vale de alegorías como metáforas para el presente. Ver indios del siglo XVII, que muestran opresión interna, colonialismo interno, y ver “hoy un indio que oprime a una mujer india, y unos soldados indios que están golpeando también a otros indios (...), entonces todo lo internalizado sigue vigente, y lo que miras hoy te recuerda lo que pasó hace cuatro siglos: hay un poder evocador, de resignificación, que tiene la imagen”.

Diálogos finales con los asistentes

Cual caja de resonancia sus palabras quedaron flotando en el espacio compartido, por ello al finalizar el último encuentro se abrió un espacio de preguntas.

Asistente (A): Eso que dijiste, de resistir al esencialismo y al dualismo, si pudieras desarrollarlo un poco más.

Silvia (S): Gayatri Spivak habla de un esencialismo estratégico, es cuando un pueblo oprimido se levanta y defiende a rajatabla su diferencia -la considera una diferencia esencial, innegociable-. Puede ser un momento importante. Pero también he escrito que el esencialismo es fácilmente

capturable por el estado en su variante pluri o multicultural. Es decir, el multiculturalismo del Banco Mundial: al multiculturalismo neoliberal le interesan las esencias, porque le interesa mantener segregado y minorizado al grupo en cuestión. El esencialismo está vinculado a la construcción de mapas étnicos: los aymara aparecen como un “bolsoncito”, los antropólogos estudian y dicen “sí, este es indio”; son ellos los que reconocen la etnicidad. Cuando todos éramos kataríes no necesitábamos que nos dijeran cuánto de sangre india tienes. Se tiende a achicar lo que antes era una conciencia de mayoría.

Yo me identifico con esta raíz india, pero no significa que yo soy india (y al decirlo enfatiza la palabra soy) -fui a colegio privado, mi padre era médico-. La idea de identificación es mejor. Hay un devenir indio, que es un proceso de toda la vida. Pero además no se puede dejar de reconocer el aporte europeo a nuestra cultura. Sería como negarlo, decir “yo soy indio puro”, y decirlo en castellano, en tono patriarcal, con el dedo levantado. Eso ya es mezclar lo uno con lo otro.

Por eso, le interpongo la idea del esencialismo táctico: si voy a ser india, voy a comer como india, voy a comportarme con mi entorno material como lo indio. Entonces lo

indio se vuelve una episteme y un devenir, que tiene algunos rasgos: lo ch'ixi, lo indio es un devenir y una práctica de radicalización (si uno es indio, tiene que ser muy indio). De Europa, del horizonte que se instala con la revolución francesa, se pueden rescatar aportes importantes, como la idea de libertad y los derechos individuales de las personas. Pero si la libertad se reduce a escoger entre una hamburguesa y otra -que es a lo que la quieren reducir- esa es la mentira neoliberal capitalista: la libertad de elección reducida a la libertad de consumo; de hacer lo que tú quieras en detrimento de los demás. Hay que filtrar todo eso y recuperar lo que fue la comuna de París, la noción de libertad del movimiento anarquista. He optado por hacer un anarco indianismo no esencialista y reconocer un *taypi*, es decir un espacio intermedio en el cual habemos los manchados, las gentes impuras y los diferentes. Estamos en un proceso de depuración de esas herencias para convertir el choque en algo mucho más energizante: si no hay fricción cuando chocan dos rocas no hay electricidad. Es también limar asperezas: tener la disponibilidad de hablar con el otro u otra, de un modo igualitario. Limar asperezas para que el choque sea energizante. No cualquier contradicción es ch'ixi. Por eso es la defensa de ese espacio intermedio donde los contrarios se entretejen como una huaca, como

un gran cinturón donde el negro y el blanco se combinan en una forma armoniosa y bella como una alegoría.

Es un deseo de que las cosas sean así. Porque el esencialismo ha sido muy dañino en destruir la potencia. Ha habido un proceso enorme de desafiliación étnica cuando nos han empezado a encasillar. Lo étnico solo está en el campo. ¿Y qué hay de la diáspora? ¿Y de la gente que está como empleadas domésticas, todo ese mundo que está oprimido en las ciudades, si no se reclama para lo indio esas poblaciones y si se les niega? Eso es una táctica esencialista de cosificar lo indio. Eso es muy funcional al neoliberalismo y a la dominación.

A: Te quería preguntar lo del anonimato, que era distinto al poder. Si pudieras ilustrar un poco esta idea.

S: Por un lado, está el anonimato colectivo como algo que nos imponen; y hay otra cara que es el anonimato buscado que sirve para huir del radar del poder. Son las dos tácticas. El anonimato también puede ser una forma de resistir que te identifique. Y el anonimato puede ser una forma de colectivizar las luchas y no personalizarlas y convertirlas en patrimonio negociable políticamente. Los que ya hemos salido del anonimato no podemos volver atrás; podemos quizás sacar la cabeza para evitar que nos la corten. Nada

es perfectamente bueno ni perfectamente malo; todo está situado en esas correlaciones. Cuando es un anonimato colectivo impuesto, cuando a la gente se le niega su propia personalidad como personas, y como personas que han hecho historia -como a los líderes de los movimientos- y que se los registra como parte de una masa anónima, sin nombre ni apellido, es como una tumba, como una fosa común, donde nadie se acuerda ni qué hicieron, ni quiénes eran: ese es el anonimato impuesto. Pero hay un anonimato que uno busca como para protegerse de la opresión; es también una forma de resistir con ese mismo anonimato. Es darle la vuelta a la cosa, como lo que hicieron los negros cuando reivindicaron “lo negro es bello”; como cuando yo digo “soy india”, no soy aymara, ni indígena; soy india porque soy colonizada. Es como reconocer que esa es una categoría colonial, pero que le doy la vuelta.

A: ¿Cómo se puede pensar ese proceso de identificación sin transformarlo en la mistificación de ese proceso? A veces se tiene el cliché de ir construyendo esa identificación que tiene algunos momentos violentos. ¿Cómo identificarse con esos dolores y ausencias que marcaste de los pueblos? ¿Cómo no caer en la mistificación de esa idea?

S: Es un riesgo. Ese proceso de identificación es un riesgo que además toma toda la vida. No puedes andar en el vaivén de la moda, de las identificaciones: hoy me identifico con lo indio, mañana pasa de moda y me voy a otra cosa. Tienes todo el derecho de cambiar, pero el proceso de identificación es un proceso de construcción de tu propio perfil humano como perteneciente a algún lugar, algún tiempo y algún espacio, y buscando un referente colectivo para tus acciones. Eso es un proceso de construcción política, micropolítica. Hoy más que nunca esa identificación pasa por la tierra, por saber que está la minería destruyendo tu sobrevivencia y la de las futuras generaciones, que te está llamando para hacer algo, que está permitiéndote tener un lugar desde el cual enunciarte a ti mismo. Y en ese proceso, el espacio, el paisaje es fundamental para las identificaciones en todo este mundo en el cual se han perdido las referencias ancestrales. El paisaje mismo contiene esas referencias, poco a poco te habla, poco a poco te ubica. Creo que esa es la forma de no mistificar, y no convertir en eslogan, la etiqueta de “soy alternativo, mírenme”. Hay que ser bien humilde con la tierra, con los paisajes, con la naturaleza por lo que nos cobija, por aprender, porque eso transforma tu relación con el consumo.

Los gestos esencialistas y puristas son tremendamente funcionales; hay que tener la sensibilidad de no hacer alarde de tu diferencia y poder dialogar de un modo intercultural, pero en el sentido también de inter-edad, inter-región. Porque este tiempo es un tiempo de intolerancia, en que ser indio es tener una actitud determinada. Me pasa cuando entro a un espacio donde hay mucho LGBT, se ha multiplicado tanto que es segregacionista. Mientras tanto el poderoso, gana. Nos han venido ganando la partida durante muchos años. Esta intolerancia identitaria se ha vuelto en contra nuestro.

Esa es mi lectura contra el esencialismo: es necesario ubicarse en el tiempo y lugar para no perder la memoria y para tener un lugar situado desde el cual ser tú mismo en colectividad, que yo llamo comunidad. Y comunidad de afinidad, sobre todo. A veces la comunidad de parentesco puede ser profundamente opresiva (a veces la familia es así). Es posible trabajar afinidades electivas.

A: ¿Cómo se hace con todas estas experiencias micro, en las ciudades más grandes, donde prima la invisibilización, el anonimato forzado y la dominación sin caer en la impaciencia?

S: La ambición de transformaciones muy radicales y muy macro puede ser muy frustrante. Yo creo que lo micro tiene una virtud, siempre y cuando pueda sostenerlo en el tiempo, con metas relativamente modestas. Hay mucho que hacer en la ciudad, hay mucho conocimiento que trabajar en la ciudad en cuanto a muchas cosas: memoria, arquitectura, canales de desagüe y riego interno, formas de uso y de disposición de residuos. Puede ser que resulte funcional al sistema que tú te ocupes de tu propia basura, pero al sistema no le estás entregando las transformaciones que ese proceso genera en tu subjetividad o en tus consumos. Hay que trabajar ese aspecto con cierta modestia y darle expresión a lo alternativo, puede ser vía el arte o la comunicación. Yo admiro el sistema de educación pública de Argentina y de Uruguay, a pesar de estar tan golpeado, vapuleado o disminuido. Hay una cultura ciudadana de igualdad, de democracia, que es una memoria que no debería perderse.

(Silvia pregunta) -Tú ¿qué estudias? - Comunicación (le responde).

Puedo mostrar todo lo que se logra al ligar la comunicación con las necesidades de los colectivos y resistencias. Buscar cómo expresar las cosas en términos estéticos y comunicacionales. Poner esos saberes al servicio de la gente que

está luchando, es clave, porque si no cada uno se va a encerrar con su celular y con su autonomía. Complementar saberes, porque la suposición de que todos debemos saber todo nos hace muy ignorantes y muy desvalidos, que nos obliga a incumplir eso: no hay que tener vergüenza de no saber. Te entrenan para la ignorancia recurrente, te cambian el programa y te la pasas aprendiendo esas cosas informáticas -por eso estoy en un proceso de transición al software libre-.

Otro ejemplo es la doble jornada. Para las mujeres no es problema, que saben de tres jornadas para sobrevivir. El mejor triunfo contra el enemigo es sobrevivir, que es un deber de todo revolucionario.

A: ¿Conoce el trabajo de los iconoclastas?

S.: Sí. Se ha banalizado un poco. Cuando algo se difunde mucho se vuelve moda. Los conozco personalmente, me gustaron mucho algunas cosas que han hecho, tengo sus manuales que publicaron con el Colectivo Situaciones. Hay muchas generaciones, que en algunos casos han banalizado, lo han vuelto un protocolo: paso 1, paso 2, paso 3... y hacen intervenciones muy puntuales. He visto en Montevideo un grupo que estaba trabajando con migrantes, los han hecho felices durante cinco horas y no volvieron más.

Queda todo ahí: los migrantes, carteles, mapeos colectivos. Todo eso no cuaja para generar una sustentabilidad. Da mucha frustración. Solo queda la foto, actas del evento, y para que cada uno muestre cuán importante es uno. Yo creo que el tema es ético. Como dice Suely Rolnik, descolonizar el inconsciente. Hay un inconsciente colonizado incluso en esos espacios. Hay que reconocer los propios errores; no es tan grave, no se nos mueve el piso. ¿Qué será de los originales iconoclastas? A veces el éxito tiene su otra cara.

A: Quisiera que ampliaras el concepto de yuxtapuesto. Lo que sucede cuando hay instancias históricas o procesos históricos que se yuxtaponen.

S: Es como una resistencia a la idea de fusión y a la idea de híbrido. Una mezcla. Una resistencia al tipo de discurso que ha acompañado al mestizaje. El mestizaje es una mezcla que ha conducido a un tercero: la raza cósmica de Vasconcelos de México; el mestizo como el ciudadano ideal del populismo en Bolivia; que permite olvidarse. Es como una política del olvido. Entonces, mantener yuxtapuestos y no fusionados los elementos antagónicos, nos hace recordar. Un proceso de fusión también puede ser la negación. Y siempre hay un lado más débil: el lado indio, el

lado discriminado, que tú mismo eres agente de reproducir, mantener lo indio a flote como algo distintivo, que está en choque, en fricción, y que tiene que vérselas y negociar con los elementos de la libertad, de la individualidad. La comunidad y la individualidad se yuxtaponen; no es que tengas que fusionarlas. Hay momentos, hay circunstancias, en que tienes que defender el derecho a lo individual; y otras en que la comunidad es lo único que puede funcionar. Hayaporías, contradicciones, pero es importante intentar mantener la fuerza de los dos polos, sin disminuir uno.

Estoy hablando de cosas que al final son utópicas. No es que se pueda poner en práctica así nomás como una receta. Es un proceso que cada quien tiene que transitar a su manera; son herramientas para entender y son dudas: yo lo afirmo, pero soy un bolsón de grandes dudas. Me pongo a dudar si sobreviviremos a estas crisis recurrentes. Estamos muy mal como sociedad colectiva. Parece que nos están ganando la batalla; ojalá que no nos jodan.

A: Cuando hablaste de yuxtaposición y mestizaje hiciste un comentario sobre el marxismo, como que tampoco podía argumentar o interpretar.

S: Es que el marxismo es hijo de la Ilustración, o sea tiene una visión teleológica, tiene la visión de que la cosa camina como un tren hacia el desarrollo de las fases productivas, una visión de progreso indefinido que comparte con el neoliberalismo. Y que esta visión de progreso puede destruir el ecosistema está fuera del horizonte del marxismo. Muchos ecologistas están rescatando los cuadernos económicos y filosóficos de Marx para sacar un Marx ecologista.

En muchos sentidos el marxismo ha sido una camisa de fuerza: el que no lo es, termina siendo estigmatizado como reaccionario o gente que está en contra de la revolución. Hay que superar los horizontes de izquierda y derecha, porque estos no eran más que los lugares donde se sentaban los representantes constituyentes durante la Revolución Francesa. Son ideas muy eurocéntricas. Para mí, centro y margen serían metáforas más interesantes. Yo me ubico en el margen porque toda forma de centralización es una forma de opresión. En lo plural reside la riqueza de la posibilidad de adaptarse y de crear cosas que no sean absorbidas por una lógica totalitaria.

Esas cosas no le interesan al marxismo porque busca la totalización -está en esta lógica de totalizar, racionalizar, normalizar-. Para mí, esos son los límites del marxismo.

Aparte de que es un “macho”, de lo peor, que tuvo un hijo con la empleada doméstica; muy detestable. “El abrigo de Marx” es un texto que muestra la cara humana de Marx: él empeñaba su abrigo cada cierto tiempo y lo desempeñaba para poder ir a la biblioteca en Londres para seguir sus investigaciones; entonces era el momento de empeñar la vajilla de su mujer. Me parece muy tierno como hicieron para sostener su escritura; ese Marx empobrecido que entre la vajilla y el abrigo sostuvieron la escritura de “El capital”. Pero cuando llega la Primera Internacional ya me peleo con él.

A: Tengo dos preguntas: cuando hablaste de doble vida, o triple vida en el caso de las mujeres, un aspecto era sobrevivir ¿y el otro? La otra pregunta es sobre la fortaleza de la micropolítica, ¿qué implica eso?

S: La doble vida tiene unas posibles interpretaciones un poco fregadas, por ejemplo, cuando se trata del hombre que tiene doble vida con su amante; pero es doble moral lo que no hay que meter. La doble vida es como la doble jornada: es una vida de sobrevivencia, no te queda otra si no puedes vivir con lo que creas (produces, haces, construyes); tienes que sobrevivir, sostener una práctica. Hacer

otra cosa fuera de tus horas de salario, luchar, por ejemplo. Son como burbujitas que te dan espacio de respirar, en el cual es posible pensar otra cosa, hacer otra cosa.

Suely Rolnik en “Esferas de la insurrección” habla de la descolonización del inconsciente donde hay que combinar la macropolítica con la micropolítica. Yo no, no me da el tiempo; yo me ocupo de la micropolítica. Hay una micropolítica reactiva y una micropolítica activa. Eso sí puede vincularse con el esquema que hice de los ciclos, que es pasar de una micropolítica reactiva a una micropolítica activa. El mundo de las mujeres presenta muchos ejemplos de esas tácticas de sobrevivencia. Tú tienes la cosa reactiva mientras puedas, mientras tengas que sobrevivir a unas estructuras patriarcales muy invasivas; pero vas labrándote el caminito de la manumisión doméstica, y vas a salir a cocinar, por ejemplo, pero cocinar por ti, para ti, para tu colectivo, para gozar de la vida y no ya por mandato patriarcal. Eso muestra el margen de maniobra que hay entre lo activo y lo reactivo dentro de la micropolítica.

En el caso boliviano la macropolítica ha capturado todos los términos y conceptos que hasta es preferible quedarse callados. Felizmente tengo espacios donde hablar fuera, pero si no, dices una cosa y el estado lo usa para encubrir prácticas que van en contra. No creo por el momento en

puentes entre la macro y la micropolítica, pero sé que hay lugares donde ese puente es posible, por ejemplo, desde el movimiento de mujeres. Desde la gran inteligencia que tuvieron las mujeres en este país, de no hacer encuentros feministas sino encuentros de mujeres, sin la camisa de fuerza de una ideología, de un “ismo”. Esas inteligencias colectivas son fantásticas para enseñarnos qué hacer. Pero igual nos están matando, nos están acabando. Las reacciones patriarcales en manos de militares en toda América es un poder muy siniestro y muy escondido. Por eso cuidar la micropolítica me parece fundamental.

A: Tus modos de hablar son sorprendentes, cómo integrar los conceptos, la teoría con la realidad, con las prácticas cotidianas. A veces ese trabajo en el barrio, uno se acerca con conceptos, teorías, y en esta cuestión formadora de la universidad, profesionalizante, a veces toma esa identidad y termina siendo un obstáculo en la comunicación y en el diálogo con la gente. No sé si tendrás alguna experiencia, ¿cómo ha sido para vos esta integración y el diálogo con otros y otras?

S: Yo tengo poca pretensión de ser alguna luz, ni de liderazgo; entonces es más fácil abandonar los pedestales. En eso hay que aprender la humildad de la gente, de “hacerse

pepa” cuando viene la dificultad y no hacer siempre del discurso el único espacio. Quizás una práctica más humilde, ese día a día que permite el acompañamiento. Creo que hay en la universidad pública felizmente una apertura a la gente de la sociedad, hacia mirarlos con cariño. La gente de los barrios aspira a que sus hijos se parezcan a ti; como que tú proyectas ciertos deseos de la gente. Y eso quizás abre -a diferencia de que estuvieras como un investigador de una universidad que pudiera ser muy elitista. Pero también la actitud, hay el aprendizaje del idioma, todos hablamos idiomas distintos -a pesar de creer que hablamos el mismo idioma-, es distinto el acento, el gesto corporal. Y creo que el trabajo manual ayuda para acercarse: el compartir el tejido, las “guaguas” que siempre se entienden con más facilidad. Ya verán los hombres; otra cosa es compartir para ellos, ¿no? (Risas)

En cada circunstancia hay que ir construyendo. Yo creo en la labor de la hormiga: de poco en poco y a mediano plazo (no es que vas a lograrlo en unos pocos días). También el hecho de que alimentes mediante tus saberes aquello que la gente necesita, necesitamos muchas cosas de tecnología, del entender, de defendernos. Creo que ahí los universitarios tienen la posibilidad de dotar de elementos a la gente.

Reflexiones desde el proyecto

Desde el comienzo del proyecto de investigación nos propusimos acercar el mundo académico a otras voces y cosmovisiones. Encontramos en Silvia una perspectiva que nos multiplicó interrogantes e inquietudes. Su pensar mestizo y su sentir aymara se articulan en ideas disruptivas frente a las ciencias sociales conocidas. Ese fue el objetivo que nos animó a concretar su visita, para que el conocimiento situado nos llegara a través de su testimonio más allá de los libros.

Fue una grata sorpresa que a medida que difundíamos el programa de actividades, nos escribieran personas y organizaciones de los más diversos lugares. Habíamos logrado que el curso fuera gratuito, esta condición facilitó que muchos pudieran viajar y que se diera un encuentro con variadas experiencias, luchas y saberes.

Tuvimos la suerte de compartir esos días con Silvia. Más allá del curso y los reconocimientos, acompañarla fue entender que ella vive como piensa y como siente. Ver esa implicación en su cotidiano no dejó de sorprendernos. Su discurso cargado de sentido afectivo entre vivencias y conceptos acerca categorías nuevas. En tiempos de pantallas y virtualidades, compartir su presencia fue vivenciar lo

chíxi, ese entramado de elementos opuestos que coexisten, contradictoriamente, en constante movimiento, que por momentos pareciera uno pero que mantiene a la vez lo múltiple. Comprendimos, entonces, que el mundo de lo social tiene infinitas formas de interpretarse, puede valerse del pensar, del sentir, del mirar, del vivir.

3. Registro Fotográfico de la Muestra y Marcha del Orgullo San Luis

En el 2019, un integrante del proyecto de investigación que participa del Archivo del Orgullo fue parte de la Comisión Organizadora de la Marcha del Orgullo de San Luis, una actividad que se desarrolla cada mes de noviembre. Nos comentó: “junto con la marcha quisimos hacer una Muestra para conmemorar los diez años de Marcha LGBT+ en San Luis. A través de una convocatoria pudimos recopilar fotografías digitales que se imprimieron, tres atuendos con un testimonio respecto a qué había significado usar ese atuendo en la marcha; también sumamos unos videos que encontramos de la prensa y YouTube, noticias tanto digitales como escaneadas de diarios”. En ese contexto, y contando con la Sede del gremio docente SIDIU para realizar la exposición, la Comisión organizadora trazó puentes

con algunas grupalidades cercanas como “una forma de acompañar que no fuera invasiva, que no fuera extractivista y que contara con algunos cuerpos y equipamientos necesarios”.

Teniendo en claro esas condiciones es que el proyecto de investigación aceptó colaborar. Comenta nuestro compañere: “se nos ocurrió que alguien del proyecto con la cámara fotográfica registrará tanto la muestra como la cobertura de la marcha”. Otra acción que propusimos desde el proyecto fue el armado de un dispositivo a partir de la pregunta “¿qué pensaste y sentiste durante el recorrido de la muestra?”. Se dispusieron papeles para ser completados y amurados a una pizarra al final, con la intención de plasmar en una reflexión todo lo movilizador que hubiera resultado el recorrido.

Fue alentador observar la participación de les visitantes, que compartieron opiniones, emociones y sentimientos. A partir de ello, surge un primer intento de sistematización. Las respuestas giraron en torno a las siguientes categorías: a) posibilidad de conocer/ comprender, b) recuperar la memoria, c) visibilizar la lucha, d) reivindicar derechos y luchas de las disidencias.



Figura 2 “Muestra LGBTTTIQ+”

Dentro de la *posibilidad de conocer-comprender* encontramos expresiones tales como: “conocer al otro”, “que lindo ver tanta historia y lo mucho que se lucha”, “pensé en la evolución y la cantidad de personas que logran informarse

y conocerse, sentirse y amarse”, “muy interesante la demostración, divertido y educativo. Me hizo recordar cómo era la cosa antes. Se siente bien saber que las cosas han cambiado algo”; “me fui enterando de muchas cosas, me fui sorprendiendo y conmoviendo por la valentía de tod@s frente a un mundo que no comprende”.

Respecto a *recuperar la memoria*, algunas de las expresiones fueron: “emociona recordar un recorrido de luchas, pero también la memoria reafirma la importancia y el deseo de seguir marchando”, “emoción, orgullo y mucha fuerza de ver lo recorrido, recordar compañeros que no están, momentos de lo vivido y lo luchado”, “una hermosa retrospectiva emocional sobre nuestra historia”, “lo importante que es la memoria colectiva, porque nos hace más fuertes, te compromete, te convoca, Me resultó muy interesante. Recuperé historias y personas que formaron parte de nuestra historia”.

En cuanto a *visibilizar la lucha*, podemos leer: “Muchas gracias por esta muestra. ¡Los trajes, las fotos!”, “me quedé pensando en la frase de ‘la visibilidad es nuestra responsabilidad’”, “me gusta mucho que hayan hecho esta muestra y que se le dé importancia y visibilidad al pasado del colectivo y más el de acá porque es difícil encontrar a alguien

que te cuente todo esto”, “mucha emoción por el registro y el recorrido del movimiento LGBTTTIQ+ en San Luis”.

Entre las palabras que tienen que ver con *reivindicar derechos y las luchas de las disidencias* encontramos: “me sentí un poco más completo al conocer la historia de las personas y grupos que vienen luchando incansablemente por los derechos de nuestra comunidad”, “mucho orgullo de tener historia de lucha disidente en una provincia tan conservadora y opresora como ésta. Feliz del sentir de filiación en una lucha que se entrelaza con los años y las nuevas generaciones”, “emociona ver las organizaciones que surgen desde abajo, desde necesidades, sentidos, sensación, rebeldía y resistencias necesarias ante los sistemas que nos oprimen”.

La Marcha de ese año merece algunas apreciaciones en particular, ya que fue muy significativa en cantidad de asistentes, amplio recorrido y performances que se realizaron. Creemos que la muestra -inaugurada días antes- y la amplia convocatoria que hizo la comisión organizadora, fueron generando una expectativa importante y una disposición a participar de ella.

Se realizó en el centro de la ciudad de San Luis⁴⁸, en horario de la tarde. La concentración fue en Plaza Independencia y, desde allí, se desplegó la bandera gigante con los colores que identifican al colectivo. La marcha se dirigió a calle San Martín, luego, hasta la Plaza Pringles. Continuó por Avenida Illia hasta Avenida Lafinur, para luego retornar por la misma avenida. Culminó en Rivadavia y Pringles, frente a la Iglesia Catedral. El recorrido total de, aproximadamente, veinte cuadras, logró una visibilización esperada al ampliar los circuitos habituales de otras marchas.

48 Sugerimos visitar el link construido por Giuliana Moriena como parte de sus prácticas preprofesionales de comunicación social [https:// archivo-orgullosl.wixsite.com/archivoorgullosl](https://archivo-orgullosl.wixsite.com/archivoorgullosl)



Figura 3 “Marcha LGBTQQ+”

Debe tenerse en cuenta que la zona céntrica presenta un formato colonial, alrededor de una plaza central se ubica la Iglesia catedral, el banco, las escuelas. En un radio de

cinco cuadras se concentran: la plaza fundacional (Independencia) frente a la cual encontramos la ex casa de gobierno, el poder judicial, una iglesia, la antigua cárcel y la Municipalidad de San Luis. Además, la Avenida Illia, por su parte, representa un sector tradicional y de élite, que con el tiempo se ha ido configurando como zona de bares, hoteles y gastronomía.

El sentido de detalle dado, respecto al recorrido de la marcha pretende dar cuenta de cómo las disidencias ocuparon el espacio público disruptivamente.

Al culminar frente a la Iglesia Catedral se realizaron cánticos y performance; luego se convocó a acompañar a la madre, al padre y hermana de Azul Montoro -mujer trans asesinada en octubre de 2017 en Córdoba- a descubrir una placa como homenaje y recordatorio⁴⁹. Con tristeza y respeto, les presentes evocaron la pérdida a los 23 años de

49 La placa fue vandalizada a finales del 2020. Luego de arrancarla de la glorieta de Plaza Pringles. Uno de sus fragmentos fue lanzado en la puerta de Casa Azul. Periferia del arte, espacio cultural donde se realizan distintos eventos artísticos del colectivo LGTTTTIQ+. Los culpables quedaron imputados en marzo del año 2024 como parte de la indagatoria de la Justicia Federal. Noticia:

<https://elchorrillero.com/nota/2024/03/10/448476-quedaron-imputados-los-tres-hombres-acusados-por-los-ataques-de-odio-y-persecucion-a-la-casa-azul/amp/>

Azul. Es interesante destacar que el proceso sobre su asesinato fue el primer juicio que reclamó la figura de femicidio para una persona trans, sentando un precedente judicial muy importante para casos similares.

Nos damos el permiso para realizar, a continuación, una reflexión más en torno a la Muestra y la Marcha LGBTTTIQ+ en relación con contexto donde ambas se desarrollaron. Lo hacemos porque incluye una variante interesante: la multiplicidad de sentidos y miradas de nuestra sociedad respecto al colectivo en cuestión.

Reflexiones desde el proyecto

La Muestra, si bien era pública, se circunscribió a un espacio cerrado. Quienes asistimos lo hicimos porque teníamos inquietudes e interés en conocer más sobre el devenir del colectivo. No obstante, el ámbito era privado. La Marcha, por el contrario, ocupó el espacio público, recorriendo la ciudad, bajo la mirada de quienes la transitan. Sobra decir que la sociedad puntana es bastante conservadora y religiosa, por tanto, las miradas en muchos casos eran de reprobación, enojo, sarcasmo. Hubo algunos insultos, ventanas que se cerraban, gestos de burla por parte de

hombres y conductas de evitación de madres con hijos pequeños. Estas situaciones evidencian -al menos- la falta de diálogo y discusión sobre temáticas como identidad de género, derecho al respeto, reconocimiento a las demás como personas, Educación Sexual Integral (ESI) entre otras.

Podría aventurarse una hipótesis más que solo quedará planteada, ya que amerita otro tipo de análisis y tiene que ver con el siguiente interrogante: ¿cómo instalar en el ámbito público temáticas que se consideran, en la sociedad, como perteneciente a lo privado? Esto no remite solamente a la visibilidad del colectivo LGTBTTIQ+, sino también a la violencia contra mujeres y niños (considerada como doméstica), al maltrato de las personas mayores, al abandono de personas con discapacidad y usuarios de salud mental. Todas estas problemáticas sociales deberían ser asumidas y abordadas como un tema de Estado y de todos. Acompañar la Muestra y posterior Marcha del orgullo LGTBTTIQ+, fue una experiencia singular, ya que nos permitió trabajar cooperativamente con otras organizaciones a la vez de invitarnos a “poner el cuerpo” además de la razón.

En el trabajo académico -ya sea docente o de investigación- el quehacer cotidiano se estructura a partir de darle prioridad al razonamiento mediante la escritura y la lectura, principalmente. Conscientes o no, vamos escindiendo los saberes, sentires y sensaciones que atraviesan nuestro cuerpo a favor del pensar.

Freire⁵⁰ decía que “la lectura del mundo precede a la lectura de la palabra”. Esa lectura proviene de la experiencia; mirar, oler, escuchar el mundo, la naturaleza y el encuentro con otros. Vivenciar el mundo es condición necesaria para la reflexión y el análisis sobre él, por ello la extensión, el hacer barrial, habilitar la expresión a través de juegos y bailes, caminar la calle en una marcha, nos permite una aprehensión diferente de la realidad y la emergencia de un saber nuevo que resume una verdadera praxis.

4. Mateada temática en el encuentro de psicología comunitaria

En el segundo semestre del 2022 -postpandemia-, fuimos invitadas a participar del VII Encuentro Nacional de

50 Freire, P. (1991), La importancia de leer y el proceso de liberación, México, Siglo. XXI Editores.

Psicología Comunitaria y I Encuentro Provincial de Organizaciones Sociales, Populares y Comunitarias realizados los días 18, 19 y 20 de noviembre en San Luis que se organizó desde la Facultad de Psicología en forma conjunta con el Centro de Prácticas Pedagógicas Sociocomunitarias de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNSL.

Destacar que fue postpandemia resulta un dato importante, porque luego de un año y medio de restricciones a la presencialidad, no fue fácil restablecer las reuniones frecuentes del equipo de investigación, organizar actividades colectivas o recuperar los encuentros de lectura y reflexión que otrora vivimos tan enriquecedores. Por ello sumarnos como colectivo a participar representó un nuevo desafío.

La modalidad de participación que ofrecimos fue una mateada temática, entendida por la comisión organizadora del VII encuentro como un espacio de intercambio y debate sobre quehaceres y problemáticas comunitarias. En nuestro caso, la mateada propuesta fue sobre “El diálogo de vivires y prácticas de resistencia para ensayar redes de apoyo”, cuyo objetivo fue intercambiar estrategias, tensiones y prácticas con otros espacios de trabajo como

programas de salud comunitaria, estudiantes, extensionistas y docentes.

La idea de la mateada nos pareció más que acertada, porque en nuestras tierras del Sur, el mate constituye un elemento cultural fuerte que facilita compartir, sentarse a escuchar, darse tiempo para el encuentro y sobre todo, hacer lugar a que tanto el mate como la palabra circulen.

El desafío asumido fue poner en acción el diálogo de vivires a fin de construir conocimientos situados que permitieran recuperar y leer la realidad desde y para las experiencias vividas.

La propuesta fue bien recibida, se acercaron a participar personas pertenecientes a distintos espacios: Centro Integral “Puentes” de Guaymallén (Mendoza); una ONG que trabaja conjuntamente con la Secretaría de Jóvenes y Niñez en Villa Siburo (Córdoba); Centro de Salud de Arguello (Córdoba); Programa de acompañamiento de Jóvenes sin cuidado parental (Mendoza); Merendero del Barrio La República (San Luis); Centro de Salud del B° 1° de Mayo (San Luis); Psicología comunitaria y extensión crítica de la UDELAR Sede Paysandú (Uruguay); Centro de Prácticas Socio Comunitarias de la Facultad de Ciencias Humanas (San Luis); Disidencias sexo- genéricas (San Luis). También se

sumaron profesionales, docentes, practicantes de psicología y referentes barriales.

Las discusiones y debates están analizados en el apartado “Las ‘Prácticas de Resistencia Transformadoras’ en el marco de nuestros recorridos como Proyecto de Investigación”, escrito por Cristian Reveco Chilla.

Finalmente se propuso como cierre la construcción colectiva de un collage que intentó sintetizar lo compartido.

Reflexiones desde el proyecto

La organización de la Mateada Temática nos permitió retomar un “hacer juntas”, pensar la consigna, distribuir tareas, coordinar. Las actividades fueron planteadas como interrogantes y bienvenidas por quienes asistieron, ya que sus experiencias en distintas organizaciones están atravesadas por las mismas dudas.

Se identificó como característica común de los contextos una gran brecha entre las respuestas institucionales y las necesidades de las personas, tanto de quienes habitan los territorios que son los más vulnerados por el sistema, como de las trabajan con ellos.

Como consecuencia se desplegó una diversidad de estrategias para sostener los espacios durante la pandemia priorizando la sobrevivencia y también la permanencia a modo de red de apoyo.

Reflexiones finales

El concepto central de nuestra propuesta investigativa ha sido construido como una amalgama de lecturas y reflexiones que expandieron el horizonte desde los saberes a los vivires. De esta forma, fue posible incorporar otras dimensiones del conocimiento que surgen de la experiencia. Muchas de las prácticas colectivas recuperadas han sido esclarecedoras para orientar la construcción teórica, además tuvimos el plus de haber compartido las experiencias junto a personas cuyo pensamiento, enseñanzas y experiencias nos abrieron un universo.

Otra riqueza que emerge al hacer memoria es todo lo que implicó organizativamente cada una de estas instancias. Nos permitieron no sólo pensar desde lo conceptual sino desde la complejidad de cada situación.

Con este hacer colectivo pudimos vivenciar el desplazamiento desde el diálogo de saberes, que estaba en un plano conceptual, al diálogo de vivires que implica no dar

nada por supuesto sino detenernos, pensar, actuar con otros. Habilitar posibles transformaciones que serían inexistentes si no hubiéramos hecho estas prácticas.

Al compartir esta reflexión viene a nuestra memoria esos comienzos de leer juntas, cuando encontramos un pequeño párrafo en uno de los textos⁵¹ que aludía al diálogo de vivires; término que representaba un salto desde el diálogo de saberes porque permitía integrar emociones, intuiciones, memorias corporales. Esta idea nos desafiaba, pero aún resultaba acotada; fue a partir de vivenciar lo colectivo, con sus conflictos, que pudimos hacer crecer este concepto y discutirlo teóricamente para ponerlo a disposición. Siempre como un saber provisorio que va siendo.

En ese sentido, construir colectivamente contrarresta la impronta de la investigación científica neoliberal que concibe el conocimiento como bien individual, sin reconocer cuánto hay en él de saber y vivir acumulado proveniente de prácticas sociales y políticas grupales sin autorías definidas. Nos interesa asumir una vigilancia en relación con

51 Mercon, J., Camou-Guerrero A., Nuñez Madrazo C. y Escalona Aguilar M. (2014) *Revista Decisio 38 Saberes para la acción en la educación de adultos. ¿Diálogo de saberes? La investigación acción participativa va más allá de lo que sabemos*. Recuperado en: <http://decisio.crefal.edu.mx>

posibles extractivismos, sobre todo cuando se recuperan voces de personas que no pertenecen a la academia. En ocasiones, las ciencias sociales hacen una apropiación indebida para proponer categorías teóricas que se alejan del contexto que les otorga sentido.

La diversidad de acciones y propuestas recuperadas en este escrito nos dio la posibilidad de entramar nuevas categorías para abordar realidades complejas y enriquecer la lectura del mundo, renovando así los modos de intervenir en él. Desafiarnos a construir estas experiencias de formación refieren al compromiso de intentar generar conocimientos a partir de diferentes lecturas de la realidad que nos permitan intervenir en ella y que recuperen lo que somos.

Experiencias en torno al diálogo de vivires y las prácticas de resistencia en los procesos de creación teatral de mujeres de pie

Cristian Reveco Chilla

En este trabajo narro el proceso de acompañamiento a la agrupación Mujeres de Pie de la ciudad de San Luis, en su relación con las construcciones políticas, teóricas y metodológicas compartidas en el Proyecto de Investigación “Diálogo de vivires y prácticas de resistencia transformadoras”. Recupera⁵² procesos, hitos, aprendizajes y desafíos compartidos como integrante de los equipos de

52 Este trabajo reconstruye comunicaciones anteriores publicadas en las actas de las “XI Jornadas de Investigación en Educación: “Disputas por la igualdad: hegemonías y resistencias en educación” UNC-2019, en Claudia Montero y Ximena Goecke (2022). “Entramado desafiante: memoria, feminismo y arte” y en Revista Argonautas. Año 6, nº 6 (2016).

trabajo constituidos en esta trayectoria: talleres de promoción y fortalecimiento de la salud comunitaria⁵³ y prácticas docentes del profesorado en música popular latinoamericana⁵⁴ (UNSL) entre los años 2018 y 2019.

Los saberes construidos hasta el momento, a partir de la colaboración en Mujeres de Pie como en el proyecto de investigación, permiten orientar el relato hacia: en primer lugar, la circulación de los vivires en los diálogos posibles entre dos espacios como son la agrupación y trayectos de práctica docente; en segundo, hacia la reconstrucción de la dimensión de las prácticas de resistencia por parte de Mujeres de Pie en el proceso de acercamiento, exploración y creación en torno al teatro comunitario; finalmente, algunas reflexiones sobre los desafíos implicados como colaborador de este proceso de acompañamiento desde esta perspectiva.

53 Junto a la Dra. Mariela Vanesa Ávila, Psicóloga comunitaria de la asociación Mujeres de Pie y docente responsable del espacio curricular “Promoción de Actividades Comunitarias de la carrera de Licenciatura en Comunicación Social (Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Luis).

54 Junto a la Esp. Adriana Alejandra Arce, Docente responsable del espacio curricular “Práctica I: el arte en contextos no formales” de la carrera de Profesorado en Música Popular Latinoamericana (Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Luis).

Mujeres de Pie

El proceso de abordaje comunitario con la Asociación “Mujeres de Pie” surge en el año 2014 producto de actividades sociales promovidas por referentes institucionales del barrio Pucará, Centro Vinculación Comunitaria y Centro de Salud Julio Bonna. Articulado, desde el comienzo, con estudiantes y profesores de la UNSL, desde donde se colaboró y acompañó a partir de las necesidades y/o problemas que se iban planteando por el grupo.

El objetivo era realizar actividades que permitieran apoyar y consolidar la conformación del espacio grupal. Tras dos años de trabajo, las mujeres que participaban decidieron bautizar el espacio con el nombre de “Mujeres de Pie”. De este modo desde sus inicios hasta la actualidad el objetivo principal del grupo es desarrollar actividades de promoción y fortalecimiento de la salud, erradicación de las violencias y desigualdades de género. Las modalidades y/o estrategias de abordaje han ido cambiando conforme al proceso y situación del grupo. Sin embargo, todas parten de la decisión y deliberación colectiva donde las mujeres son las protagonistas.

Planificar el trabajo sobre la base de las necesidades sentidas por este grupo de mujeres ha permitido mantener la

experiencia en el tiempo e ir cambiando los modos de abordaje. Siempre fueron contruidos colectivamente e implican diferentes actividades: recreativas, de promoción de la salud, artísticas, deportivas, de economía social. El posicionamiento desde el que se enmarcan los problemas a abordar parte de la perspectiva del trabajo comunitario y desde una mirada de género.

El presente trabajo está centrado en el proceso de acercamiento al teatro comunitario por parte de Mujeres de Pie. Este trabajo tiene como antecedente la creación y estreno de una obra de teatro “El desafío de Dolores. La historia de una mujer de Pie” realizada por el grupo durante los años 2017 y 2018.

La obra de teatro surgió en el año 2017, producto del trabajo colectivo y articulado de la Asociación Mujeres de Pie con estudiantes y docentes de la Carrera de Licenciatura en Comunicación Social. A través de la obra, el grupo se proponía visibilizar el rol de la organización social en el acompañamiento y empoderamiento de mujeres. Problematizar desde el teatro la estructura patriarcal de la sociedad que niega a las mujeres la posibilidad de participar activamente en espacios públicos colectivos. A partir de esta crítica, el grupo busca fortalecer desde la praxis la sororidad entre mujeres. También, visibilizar el potencial

de transformación social cuando, desde la universidad pública, acompañamos las demandas y problemáticas sociales de nuestra comunidad. La obra de teatro muestra el proceso complejo de rupturas y crisis que implica para una mujer, representada por el personaje de “Dolores”, salir de la seguridad y reclusión de su hogar a encontrarse con otras y participar en actividades sociales que la llevan a moverse y problematizar el estereotipo de “vivir para otros”. Mediante este dispositivo se exige el derecho a ser sujetas que hablan en primera persona.

El espacio territorial donde se llevó a cabo el presente proyecto fue el Centro Comunitario Mujeres de Pie, ubicado en el barrio Pucará, de la ciudad de San Luis. Dicho centro nace a fines del año 2013 producto de un proyecto entre FAS (Fundación de Acción Social) y el Gobierno de la Provincia de la San Luis de crear una Red de Centros Comunitarios – CVC- en la ciudad. En la zona sur se pone en marcha un centro que recupera un espacio que había pertenecido a San Luis Agua, y que se encontraba en desuso: un lugar descampado, oscuro y en malas condiciones. El CVC contó, desde sus inicios, con promotores sociales que trabajaban en el mismo (estudiantes avanzados de psicología con formación comunitaria), quienes fueron los encargados de comenzar a generar talleres y actividades

recreativas y de ocio convocando a mujeres, adolescentes y niños de la zona, en articulación con instituciones del medio escuelas y Centro de Salud con la Universidad Nacional. A fines del año 2015, y ante el cambio de autoridades provinciales (Claudio Poggi entrega su mandato a Alberto Rodríguez-Saa), los CVC dejan de funcionar. El Centro de Vinculación Comunitaria Sur (como se llamaba en ese momento) fue el único que logró permanecer con sus puertas abiertas ya que el grupo de “Mujeres de Pie”, que participaba de actividades y talleres en dicho centro, comenzó a autogestionar el espacio para que éste no se cerrará.

Una experiencia en torno al lugar de los vivires en la relación universidad- comunidad

Durante el segundo cuatrimestre del año 2018 se realizó la articulación entre Mujeres de Pie y el equipo de la asignatura “Práctica Docente I: el arte en contextos no formales” del Profesorado en Música Popular Latinoamericana. El objetivo principal que se construyó a partir de las visitas y charlas con grupo de la asignatura fue generar dispositivos que permitan acompañar el momento del proceso creativo particular de la Asociación de Mujeres de Pie. Se planteó en términos específicos en la posibilidad de poder

presentar, dialogar y explorar en torno a la música y la sonoridad como aspectos poéticos de la obra “El Desafío de Dolores” en el marco de su proceso de creación desde el teatro comunitario.

Las preguntas principales que orientaron el desarrollo de las prácticas y las reflexiones y evaluaciones posteriores fueron las siguientes: ¿Qué condiciones son necesarias para establecer un diálogo de vivires en esta relación particular entre Mujeres de Pie y el espacio de la Práctica Docente? ¿Cómo se puede ir configurando este diálogo desde una perspectiva educativa?

El criterio principal que se definió sobre la base de la experiencia y saberes vividos por parte del grupo Mujeres de Pie fue que el espacio de reunión se articula en torno al *disfrute*. La conquista que ha significado para este grupo contar con su propio espacio y tiempo en un establecimiento comunitario se convierte en la condición principal para poder pensar grupalmente cualquier intervención, como en este caso, la práctica docente. En este sentido, el disfrute viene a significar aquel vivir, aquella sensación de bienestar como resultado de un proceso colectivo de conquista por parte de este grupo.

Es así como para promover un diálogo universidad-comunidad, una de las categorías centrales que orientaron el enfoque epistemológico y político fue la de Diálogo de vivires. Entendemos este concepto como la ampliación de las posibilidades que ofrece la parcialidad de la consideración solamente de los saberes para pensar el establecimiento de un diálogo, como “creación de la justicia epistémica” (Merçon et al, 2004, p.30). Un evento esencial en procesos participativos que incluye también los “sentires, creencias, sueños, preocupaciones, intereses, dudas, miedos, confianzas y desconfianzas, entre otras manifestaciones humanas”. Esta categoría nos permitió operativizar múltiples objetos de atención “silenciosos que constituyen el vivir presente: atención a los lenguajes corporales, a lo no dicho, a los dolores, a las intenciones, a las frustraciones, a las relaciones de poder, etc.”.

El disfrute, como aquel vivir relacionado al aspecto sensible de aquella conquista por parte de Mujeres de Pie, fue el criterio principal para poder articular con el espacio de la práctica docente en los siguientes aspectos: acercamiento hacia la constitución del grupo, primeras visitas para re-conocerse entre las personas involucradas, el diseño del dispositivo de acompañamiento y su realización.

Además, pensar esta intervención como diálogo de vivires en contexto supuso articular el disfrute con el intercambio de dos patrimonios culturales/artísticos que se presentan como lenguajes potentes para la realización de un diálogo de estas características, como son el teatro y la música.

Sobre la base de estas coordenadas: ¿cuáles son las condiciones necesarias para que se produzca este encuentro atravesado por el diálogo de vivires en el marco de la formación docente? Podemos comunicar que una de las condiciones necesarias consiste en la posibilidad de reconocimiento pleno del otre como sujeto portadore de una historicidad y en este caso de un patrimonio cultural en contexto. En este mutuo reconocimiento, la escucha atenta fue otra condición que reconocer el patrimonio del otre, atravesando las propias prácticas de quienes dialogan.

Es así como el objetivo general se plantea es presentar, dialogar y explorar en torno a la música y la sonoridad como aspectos poéticos de la obra *El Desafío de Dolores* dentro del teatro comunitario. Lo momentos principales de este dispositivo fueron los siguientes:

1. Escuchar a las mujeres sobre las inquietudes musicales y sonoras en relación con la propia obra que

se estaba construyendo. En este sentido, se decidió en conjunto incorporar una sonoridad particular que aportara dramatismo a alguna de las escenas. Se decidió entonces que la sonoridad sería el desarrollo gradual de una tormenta.

2. Los estudiantes diseñaron un dispositivo que consistía en la elaboración de instrumentos con objetos cotidianos para simular el sonido de la lluvia, viento y truenos. Este dispositivo tuvo su intención educativa en la medida que en los encuentros se enseñó su manipulación, coordinación y ensamble grupal.
3. Una vez terminada la intervención de los estudiantes, el grupo se apropia de este dispositivo y lo pone en juego con otros elementos que hacen a la obra teatral como la frecuencia e intensidad, en las escenas seleccionadas por el elenco Mujeres de Pie.

El desafío principal en torno a la propuesta de formación se relaciona con la posibilidad de establecer un diálogo democratizador entre las inquietudes (formulaciones, representaciones, propuestas, posturas, expectativas) de los estudiantes y la realidad de la agrupación Mujeres de

Pie: por un lado, sujetos que se asumen como portadores de un patrimonio cultural y artístico musical y, por otro lado, sujetas que habitan un espacio y patrimonio cultural particular (como es una obra de teatro) desde el disfrute y el empoderamiento tanto de sus experiencias como del espacio.

Buscar establecer un diálogo genuino supuso una tensión particular que se vivió en el primer encuentro del despliegue del dispositivo como tal. Les estudiantes pusieron el énfasis en la performance de un espectáculo musical y la instrucción de una técnica de ensamble sonoro. El perfil de esta intervención entra en contradicción con el espacio de las mujeres desde el disfrute y las actividades colectivas, manifestándose por parte de ellas la sensación de exposición individual que rompe con el encuentro grupal y la imposibilidad de apropiarse de una técnica de ensamble sonoro.

La tensión identificada supuso replantear las propias prácticas de su formación docente como disciplinar por parte de les estudiantes para poder ser parte de un proceso que pone el énfasis no en la performance de un espectáculo musical y la instrucción de una técnica de ensamble sonoro, sino en el lugar que ocupa el arte en contextos no

formales como parte del encuentro y posibilidades transformadoras que promueve el teatro comunitario en un contexto problemático en particular. En este caso, el disfrute como la dimensión sensible e intersubjetiva producto de una conquista que consiste, en términos generales, en el paso de lo privado a lo público y de lo individual a lo grupal.

Las reflexiones en torno a estos encuentros fueron modelando nuevos espacios de aprendizaje en este espacio de formación docente mediante la reflexión crítica de las propias prácticas cuando se acompañan procesos socio-creativos particulares como el que atravesaba Mujeres de Pie. Estos procesos desafían a redefinir el concepto de sujeta-poseedora de bienes culturales y artísticos en contexto, capaz de apropiarse de la musicalidad y sonoridad desde las poéticas que circulan en su patrimonio artístico concretado en la obra de teatro.

Sobre la base de estas reflexiones se reestructuró el sentido de las actividades que se orientaban hacia el objetivo propuesto inicialmente. Se prioriza la presencia de les estudiantes desde una escucha respetuosa y empática que ofreciera un diálogo de saberes-vivires artísticos que reposicionará el lugar de la música, la sonoridad y la *performance* de las mujeres en escena. El aspecto musical

se reposiciona y establece como un elemento más de la poética propia de un tipo de teatro, como es el teatro comunitario. Además, se re-estructura el proceso de sonorización propuesto por Mujeres de Pie. Ya no se piensa como una técnica a replicar sino como sucesivos encuentros de creación de aquellos instrumentos, tiempos e intensidades grupales que ofrecen una sonoridad colectiva en su proceso de creación de teatro comunitario.

Estas reformulaciones reposicionan el disfrute como un vivir en el marco de este tipo particular de práctica docente. Este vivir replanteó el lugar del docente en formación y el lugar de la música y la sonoridad en procesos de creación colectiva como parte de vínculos posibles entre la universidad y la comunidad.

Reflexiones sobre la dimensión de las prácticas de resistencia por parte de Mujeres de Pie en el proceso de construcción de su obra de teatro

En este apartado compartimos algunas reflexiones y marcos interpretativos dialogados en el Proyecto de Investigación que nos permitieron pensar ciertas herramientas y estrategias para acompañar el proceso de

resistencia de Mujeres de Pie para permanecer en su espacio comunitario. Este proceso de resistencia implicó a la actividad teatral misma como una forma para permanecer en el espacio, así como una actividad para denunciar una forma de hacer política partidaria que se transforma en opresiva.

El hacer teatro, entonces, se constituyó en el modo concreto de ocupar y resistir en el espacio desde un lugar transformador y crítico, lo cual permitió presentar sus voces, sus historias y defender su derecho a habitar espacios públicos.

Sobre las prácticas de resistencia transformadoras

Las prácticas de resistencia se pueden entender como “aquellos actos que tensionan de modo defensivo las lógicas impuestas por el poder que se viven como nocivas” (Massi et al., 2019). Se considera que “si bien las luchas pueden expresarse abiertamente en protestas, movilizaciones u otras expresiones de ataques al poder, también se expresan a través de formas capilares tejidas en las relaciones propias de la vida cotidiana” (Ibid.).

Destacándose las capas consideradas al momento de pensar y acompañar prácticas de resistencias, estas formas

capilares tejidas en la vida cotidiana aportan orientaciones para poder considerar experiencias en torno al teatro en el espacio barrial como una práctica de resistencia. Para profundizar en lo anterior, se retoman algunas de las orientaciones epistemológicas desarrolladas por Gutiérrez Aguilar (2017) para poder considerar una definición de prácticas de resistencia en contexto: la atención en la lucha, mirar desde la inestabilidad y la mirada sobre el horizonte político comunitario-popular. Así, “poner el centro de la atención en la lucha, esto es, en la manera en la que el antagonismo social, de manera polimorfa, se despliega en el cuerpo social exhibiendo su calidad desgarrada y presentando sus heterogéneos anhelos de transformación” (p. 23). Consideramos entonces la complementariedad de tácticas complejas que se ponen en juego en un contexto de desarticulación permanente, de agrupamientos que se posicionan desde la reconstrucción de tejidos sociales desarmados. Una aproximación desde la perspectiva de la inestabilidad consiste en desplazar la mirada totalizadora hacia una reconstrucción parcial de realidades. Este desplazamiento no se relaciona únicamente con la focalización en contextos particulares, sino la idea de horizonte o porvenir que “no habita un hipotético futuro, sino que se construye paso a paso disputando

el hoy y el ahora en múltiples niveles” (p. 26). Desde esta aproximación, se pone especial atención al “conjunto de polimorfos aspiraciones y prácticas políticas que habitan incómodamente el cuerpo social, ocultas y constreñidas por el orden dominante, que se resisten a ser nuevamente contenidas en formas políticas anteriores” (p. 26).

La tercera de las orientaciones que recuperamos de Gutiérrez Aguilar es el horizonte político comunitario-popular, donde la atención se dirige hacia las posibilidades de “la reapropiación colectiva de la riqueza material disponible, de la posibilidad de decisión sobre ella, es decir, de su gestión y usufructo” (p. 36). Este horizonte lo recuperamos no en la medida, como aclara la autora, de luchas que se centren en la ocupación del estado, sino en la posibilidad que tienen estas luchas de cuestionar las limitaciones de lo público y sus usos posibles en el marco de democracias neoliberales que restringen los espacios de reuniones, en nuestro caso, de sedes vecinales urbanas.

Ensayar la obra en el salón

Este apartado se concentra específicamente en las formas de resistencia por parte de las mujeres desde una práctica teatral, que a la vez, las habilita a construir espacios y roles

de socialización que modelan el tránsito de lo privado a lo público.

Entre los años 2018 y 2019 podemos afirmar que ensayar la obra “El Desafío de Dolores” se convierte en una práctica de resistencia a las formas de hostigamiento por parte de referentes de la política provincial, que se hace carne cotidianamente en la figura de la puntera política, con la que se tiene que compartir el espacio.

Esta forma particular de cristalizar el antagonismo social en el día a día ofrece la posibilidad de acercarse a estas prácticas de resistencia que se ven como tales en la medida que consideran el paso a paso, el *aquí y ahora* de Mujeres de Pie en el espacio, en este caso, en cada uno de los encuentros teatrales que se realizaban semanalmente.

Frente al hostigamiento para dejar el espacio, las mujeres, en defensa de su espacio en el salón, deciden resistir ensayando. Junto con los talleres de manualidades que realizaban algunos días a la semana, ensayar su obra en el espacio reconfigura la resistencia de las mujeres en su obligatoria convivencia con las otras personas que aseguran la pertenencia política hegemónica del espacio.

Ensayar es una de las formas de ocupar el espacio y las características asignadas al acontecimiento teatral definen

prácticas políticas polimorfos. La intimidad y privacidad asociada al momento del ensayo, que no siempre se cumplió por el tránsito de personas por los bordes del espacio asignado para las mujeres, fue configurando una serie de concesiones por parte de los y las vigilantes del espacio. El paulatino abandono por parte de estas personas del salón para respetar los ensayos de la obra permitió la reapropiación parcial, momentánea en el día a día, de las mujeres en el salón.

Asimismo, las numerosas oportunidades en que las personas vigilantes designadas por el oficialismo provincial invaden el espacio por variadas razones, supuso un desafío para Mujeres de Pie que revitalizaba micropolíticamente el antagonismo de fondo.

Otra de las formas en las que el teatro reconfigura esta arena de lucha fue en su aspecto convivial. En el día a día, los distintos ensayos devinieron en espectáculos espontáneamente abiertos, donde las personas vigilantes, al compartir el mismo espacio, devenían espectadores y espectadoras espontáneos/as. Gracias a la destacada comicidad y capacidad de improvisación del elenco de Mujeres de Pie, se habilitaba un convivio con un público espontáneo y aleatorio que, entre risas, se otorgaba licencias de su rol de vigilancia y hostigamiento.

Su permanencia resistente mediante los ensayos de su obra de teatro, que a la vez es emancipadora y creativa, acusa la reducción de lo que se entiende en la actualidad como lo público en el contexto local. Ensayar, entonces, acusa las limitaciones de las democracias neoliberales que se traducen en restricciones y hostigamientos políticos cuando se manifiestan formas de reunión y ejercicio político alejados de las propuestas oficialistas. Ensayar, por su parte, supuso una práctica artístico-política en contexto que no solo supone resistencia, sino que, en su complejidad, habilita espacios de empoderamiento, disfrute, creación artística que desafía el binomio de lo público y lo privado en sus trayectorias, en las políticas barriales y en el teatro como acontecimiento.

Algunas reflexiones como colaborador del proceso creativo de Mujeres de Pie

Aquí pretendo compartir algunas reflexiones a partir de la experiencia que ha significado acompañar a Mujeres de Pie en su trayecto teatral. Puntualmente, reflexionar desde el lugar como colaborador desde la identificación como el “profe de teatro” en las prácticas de resistencia recién desarrolladas.

Una de las expresiones que me gustaría compartir para comunicar estos aspectos, es poder ver este proceso de acompañamiento en ebullición. Con esta expresión quiero hacer referencia a los desafíos de atravesar procesos donde lo político y lo artístico no resiste división categorial alguna. Uno de los desafíos que implicó acompañar a Mujeres de Pie fue poder estar a la altura de las circunstancias, con una cabeza particionada en cada una de las categorías que se ponen en juego en un trabajo con estas características.

Una de las estrategias que encontré para poder acompañar este proceso en ebullición fue encarnar la dimensión y el ritmo de las resistencias que se condensa en un aquí y un ahora. Las herramientas construidas por el proyecto de investigación favorecieron la negociación en torno a los tiempos y las dimensiones de este proyecto político/artístico situado. Desandar el binomio de lo político y lo artístico, lo público y lo privado para encontrarnos en una práctica de resistencia atravesada por vivires dinamizados, en esta oportunidad, por el teatro comunitario.

Otro de los desafíos se relaciona con la consideración de una dimensión de los vivires que hasta el momento no había sido interpelada como colaborador: la intimidad y

privacidad de los ensayos teatrales. ¿Cómo acompañar positivamente a Mujeres de Pie cuando en mi formación teatral los ensayos han sido un espacio íntimo, sagrado e intocable? Dimensionar como parte de mi oficio la relación entre diálogo de vivires y prácticas de resistencia transformadoras ofreció claves para poder incorporar, en esta ebullición, aquel lenguaje corporal propio y colectivo cuando el ensayo es público, como parte de un entramado de poder explícito y cotidiano que atraviesa lo no dicho.

Es así como, en esta tentativa, pongo en duda el carácter sagrado del ensayo y me dispongo a un diálogo con las múltiples posibilidades que ofrece la filosofía del teatro cuando piensa la dimensión convivial del teatro como acontecimiento. El convivio es “la reunión de cuerpo presente, sin intermediación tecnológica de artistas, técnicos y espectadores en una encrucijada territorial cronóptico (unidad de tiempo y espacio) cotidiano (una sala, la calle, un bar)” (Dubatti, 2010, p 2). La experiencia del convivio:

implica estar con el otro/los otros, pero también con uno mismo: dialéctica del yo-tú, del salirse de sí al encuentro con el otro/con uno mismo. Importa el diálogo de las presencias, la conversación: el reconocimiento del otro y del uno mismo, afectar y

dejarse afectar en el encuentro, generando una suspensión de la soledad y el aislamiento (p. 2).

Gracias a la amplitud que permite esta noción, pude apreciar las relaciones entre sujetos en el acontecimiento teatral, que se caracterizan por una convivencia política amplia, donde se puede desdibujar, en esta oportunidad, lo que se entiende por lo público y lo privado del régimen de trabajo que implica la actividad teatral. En otras palabras, dimensionar que “como espectadores vamos al teatro a habitar zonas de subjetividad alternativa, que ponemos en juego dentro y fuera del teatro. Campos de habitabilidad que organizan nuestra política cotidiana” (p. 3).

Es así como, ampliando una concepción acotada sobre la habitabilidad propia del teatro como organizador de la política cotidiana, puede trastocar, en ebullición, aquellas nociones de ensayo/privacidad, para poder acompañar una experiencia convivial amplia, que reúne a distintos sujetos desde una ocupación de los espacios públicos en términos políticos cotidianos en prácticas de resistencia concretas.

Algunas palabras finales

Esta comunicación se presentó como una reconstrucción que permite compartir diversos aprendizajes en el acompañamiento a un grupo particular como Mujeres de Pie, considerando las orientaciones ofrecidas por el diálogo de vivires y las prácticas de resistencia transformadoras. Estos atravesamientos en diálogo promovieron la reflexión crítica de las propias prácticas cuando se acompañan procesos socio-creativos particulares como el que atravesaba Mujeres de Pie, que desarman estructuras de poder sedimentadas a partir de procesos creativos en contexto.

A partir de esta reconstrucción es que entendemos al diálogo de vivires como un acontecimiento fundamental en procesos participativos que incluye también los sentires, creencias, sueños, preocupaciones, intereses, dudas, miedos, confianzas y desconfianzas (Merçon et al., 2004, p. 30). Esta categoría permite, cuando se la piensa desde la formación docente, la extensión, la investigación y el activismo, realizar un encuentro en ebullición vigilante mientras se ponen en juego los vivires, el arte y la política en contexto.

Referencias

- Dubatti, J. (2010). Filosofía del Teatro: fundamentos y colorarios. En Revista Gestos N° 50: 53-81. Estados Unidos
- Gutiérrez, R. (2017). Horizontes comunitario-populares. Traficantes de Sueños. Madrid.
- Massi, A. M., Rodríguez, M., Navarro, L., Melto, L., Enríquez, P., Hodara, I., Reveco, C., Vannucci, L., Gomez, S., y Arce, A. (2019). “Diálogo de vivires y prácticas de resistencia en organizaciones sociales y educativas”. Anuario de Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas N° 1 (pp. 35-41). Argentina: Universidad Nacional de San Luis.
- Merçon, J., Camou-Guerrero, A., Núñez Madrazo, C. y Escalona Aguilar, M. A. (2014). ¿Diálogo de saberes? La investigación acción participativa va más allá de lo que sabemos. Revista Decisio, (38), 30-33. Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL). <https://www.crefal.org/decisio/>

Palabras finales

Al iniciar el proyecto, pensamos que el “diálogo de saberes” nos ayudaría a rescatar las prácticas no académicas desarrolladas en diversos grupos y organizaciones. Sin embargo, pronto advertimos que la dimensión de lo vivido ponía en jaque tanto nuestra investigación como nuestra militancia. Esa incomodidad nos acompañó al caminar.

Además, descubrimos que el diálogo de saberes que nació con un profundo sentido transformador ha sido apropiado por los sectores de poder para mantener el orden. La academia lo desnaturalizó y los organismos internacionales vaciaron su sentido político.

En cambio, la noción de “diálogo de vivires” nos ofrece un camino para reconocer y legitimar los saberes de las organizaciones populares con las que trabajamos. Nos permite recuperar la dimensión política, tensionar las lógicas universitarias y ampliar los modos hacia un pensar diverso. El

diálogo de vivires es una categoría que entrelaza múltiples dimensiones de la experiencia humana. Reconoce el saber del cuerpo y lo sensible. Incluye los sentires, las emociones, las cosmovisiones y los distintos modos de habitar el mundo. Valora los conocimientos que emergen de la experiencia, lo cotidiano y lo afectivo, dando lugar a una comprensión más rica y situada de la realidad. Incorpora lo conflictivo como parte de las relaciones sin buscar armonías ficticias. La diferencia, lejos de ser un obstáculo, es su mayor potencia transformadora, porque invita a escuchar, respetar y disentir sin romper el diálogo. Nos iguala desde el no saber. En ese terreno compartido donde nadie tiene todas las respuestas, se genera una oportunidad genuina de encuentro. Es una forma de correr del lugar del que “ya sabe” desarmando jerarquías, para entrar con humildad en el territorio de quienes desean aprender con otros.

A lo largo de nuestro trabajo exploramos expresiones tan diversas como la poesía, la narrativa, la música y otros saberes vinculados a lo sensible y lo emocional. Ahí ya latía ese enfoque. Otro movimiento significativo que hicimos fue pasar de la idea de “prácticas de resistencia” a “prácticas de resistencia transformadoras”. Esto nos permitió comprender que las resistencias no se limitan al

plano material, sino que también habitan en lo simbólico y se entretajan en lo cotidiano.

Transformar no es un suceso aislado, sino un proceso que se despliega en capas y matices. Los pequeños cambios que podamos generar son reflejos sutiles de esa transformación en marcha que, tal vez, algún día se concrete plenamente. Nuestra apuesta por las prácticas de resistencia transformadoras no se ancla en la seguridad de la certeza, sino en la incertidumbre y esperanza de la proyección cargada de posibilidades.

En este tiempo de descubrimientos compartidos, quienes integramos la investigación resignificamos en la experiencia lo que discutíamos teóricamente. En ese sentido, nuestro ser no ha sido ajeno a este proceso ya que ha atravesado los modos de estar en las aulas y en las organizaciones. El latir de ese pulso es el motor que anima la construcción colectiva de estas reflexiones que convidamos a quienes se animen a dudar de sus certezas.

Este libro se terminó de editar en DICIEMBRE de 2025
en los talleres gráficos de
MiTo Estudio de Diseño
• San Luis, Argentina •

mariacelestedominguez@gmail.com

Delia Bianchi, en el prólogo, afirma que este libro actualiza nuestras posibilidades de aprender de los vivires dignos, conflictivos y sagrados invitándonos a ingresar en una urdimbre tejida con hilvanes y suturas concernientes a procesos colectivos de aprendizajes.

Urdimbre fabricada a través de preguntas construidas al amparo de vínculos profundos y sostenida en las temporalidades logradas del hacer en común.

Este libro tejido con respuestas provisorias, reúne la construcción de conocimiento gestada en el marco del Proyecto de Investigación Diálogo de Vivires y Prácticas de Resistencia Transformadoras, desarrollado entre los años 2016 y 2025.

En la primera parte se aborda la producción de conocimiento en torno al Diálogo de Vivires dando cuenta de las reflexiones que permitieron llegar a esa conceptualización.

En la segunda parte, se desarrollan de manera reflexiva las Prácticas de Resistencia Transformadoras, como una categoría teórico-política que fue construida y reconstruida colectivamente. Este recorrido, permite hilar núcleos relevantes que fueron sosteniendo nuestro pensar.

En la tercera sección se narra, en clave de diálogo de vivires y resistencia transformadora, los cursos, actividades y experiencias que se realizaron desde el proyecto a lo largo de estos ocho años que entranan sentires, conocimientos, prácticas y vivires.

