



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 117-133  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

# Descolonizar la filosofía: apuntes en torno a una experiencia de investigación colaborativa con el 15M

*Decolonizing philosophy: notes on a collaborative research experience with the 15M*

Antoni AGUILÓ

<http://orcid.org/0000-0003-0553-6683>

[antoniaguilo@ces.uc.pt](mailto:antoniaguilo@ces.uc.pt)

*Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal*

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4003216>

### RESUMEN

En el presente artículo se comparten algunas reflexiones generadas a partir una experiencia de investigación-colaboración con el movimiento 15M. En particular, se abordan los principales retos, las tensiones, los obstáculos y los aprendizajes metodológicos y epistemológicos que surgieron durante el proceso y cómo se enfrentaron. De acuerdo con los postulados de las epistemologías del Sur, se defiende la importancia de construir teorías de retaguardia con metodologías de investigación colaborativa capaces de contribuir a la descolonización colectiva de las actividades de investigación y producción de conocimiento, en este caso de la investigación en filosofía política.

**Palabras clave:** filosofía; investigación colaborativa; 15M; epistemologías del Sur, descolonización.

### ABSTRACT

This article shares some reflections generated from a collaborative research experience carried out with the 15M movement. In particular, the main challenges, tensions, obstacles and methodological and epistemological learnings arose during the process and how they were faced and addressed. In accordance with the postulates of the epistemologies of the South, the importance of constructing rearguard theories with collaborative research methods capable of contributing to the decolonization of research activities and knowledge production, in this case of research in political philosophy, is defended.

**Keywords:** philosophy; collaborative research; 15M; epistemologies of the South; decolonization.

Recibido: 15-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



Sin revolución de la academia (o sin prescindir de ella) es impensable *otra* ciencia social realizada abajo, con enfoques dictados por los de abajo, trabajados y procesados con ellos y en su beneficio, y no programada por la clase académica, sino por los actores sociales: los niños de la calle, los movimientos populares, los campesinos, indígenas, huelguistas, peones, etc. [...] Así como el mando zapatista manda obedeciendo, o como el maestro freireano enseña aprendiendo, así el científico social de abajo investiga escuchando (u observando) y resuelve investigando.

Andrés Aubry (2007, p. 116)

## INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo es presentar algunas reflexiones metodológicas y epistemológicas surgidas lo largo de una experiencia de investigación-colaboración con el 15M, popularmente conocido como el movimiento de los “indignados”, a fin de contribuir a la descolonización del conocimiento y de la práctica filosófica. La investigación se llevó a cabo en el marco del proyecto “ALICE: espejos extraños, lecciones imprevistas: definiendo para Europa una nueva manera de compartir las experiencias del mundo”, que se desarrolló entre 2011 y 2016 en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra, bajo la coordinación del profesor Boaventura de Sousa Santos y con la financiación del Consejo Europeo de Investigación (ERC).

ALICE fue un macroproyecto desarrollado en once países: Bolivia, Brasil, Ecuador, Francia, India, Italia, Mozambique, Portugal, España, Reino Unido y Sudáfrica. Contó con un equipo investigador formado por veintiuna personas y una red de ciento nueve investigadores asociados. Sus principales objetivos fueron repensar el conocimiento científico social y generar nuevos paradigmas de transformación social a la luz de las epistemologías del Sur planteadas por Boaventura de Sousa Santos (2009a, 2017, 2019). Estos objetivos se persiguieron en cuatro grandes áreas temáticas: 1) democratización de la democracia, centrada en el estudio de formas de democracia de alta intensidad que interpelan a la democracia liberal. 2) Constitucionalismo transformador, interculturalidad y reforma del Estado, que incluye el estudio de formas de constitucionalismo experimental y descolonial con origen en las luchas populares que rompen con los presupuestos de uniformidad y homogeneidad del Estado moderno. 3) Otras economías, que se ocupó de estudiar formas de organización económica no capitalistas en el horizonte de una economía plural. 4) Otras gramáticas de la dignidad humana, encargada de explorar diferentes concepciones de la dignidad desde una perspectiva intercultural.

Lo que sigue no pretende ser un análisis exhaustivo ni sistemático del trabajo de campo. Se trata, más bien, de una selección de algunos (des)aprendizajes epistémico-metodológicos realizados desde una práctica de investigación-colaboración que se alinea con los presupuestos normativos de las epistemologías del Sur: “Aprender que existe el Sur; aprender a ir hacia el Sur; aprender a partir del Sur y con el Sur” (Santos, 2009a: 287)<sup>1</sup>.

Mi investigación se centraba en el estudio las gramáticas democráticas del 15M desde la filosofía política. La finalidad principal era conocer algunas de las ideas y prácticas participativas del 15M que trascendían el marco de la democracia representativa liberal y su espacio institucional, identificando emergencias desde los movimientos sociales en el ámbito de los procesos de democratización política y social. El trabajo de campo se desarrolló en dos momentos consecutivos en la ciudad de Madrid, por ser el lugar de origen y epicentro

---

<sup>\*</sup> Esta publicación ha sido posible gracias al apoyo financiero de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) a través de su concurso público para la concesión de becas individuales de investigación de postdoctorado 2014, que cuenta con un presupuesto compartido por fondos del Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior de Portugal y el Fondo Social Europeo con cargo al Programa Operacional Capital Humano (POCH).

<sup>1</sup> El Sur se concibe aquí desde una doble condición: por un lado, como metáfora del sufrimiento, la exclusión y el silenciamiento provocados históricamente por el capitalismo, el colonialismo y el heteropatriarcado, entre otros sistemas de dominación, y por el otro, como metáfora de los retos epistemológicos necesarios para reparar la injusticia causada por ellos (Santos y Meneses: 2014, p. 10). Como dice Juan Obarrio (2013, p. 7): “El ‘Sur’ constituye, más allá de espacios geográficos concretos, un haz de relaciones socioeconómicas: el Sur como relación. Se trata de dinámicas que reproducen estrategias de poder global y que poseen nodos tanto en el ‘Norte’ como en el ‘Sur’”.

de dispersión del 15M, cuya descentralización hacia barrios y pueblos contribuyó a la formación de una cultura política que abrió camino a la construcción de democracia desde abajo, de tejido social comunitario y de nuevos escenarios de lo público más allá de la fase inicial de acampadas en mayo de 2011. El primer periodo tuvo lugar entre abril y julio de 2013 y el segundo entre enero y abril de 2014.

Mi punto de partida era mi experiencia como participante ocasional en algunas asambleas del 15M cuando en mayo de 2011 se dio la explosión del movimiento en las plazas. Sin embargo, como investigador empírico, mi experiencia era nula. Fui formado en filosofía en una universidad occidental, donde en general, y salvo honrosas excepciones, los esfuerzos por comprender la realidad privilegiaban los enfoques teóricos y conceptuales, por lo que una investigación sobre el terreno, en contacto directo con las organizaciones y los actores sociales involucrados en procesos de cambio social, se percibía como una práctica ajena a la metodología de investigación filosófica heredada, basada en la investigación bibliográfica, la lectura crítica y el análisis hermenéutico de obras de los maestros más destacados. Así, al separar el pensar del actuar y establecer la superioridad del primero sobre el segundo, la concepción predominante de la filosofía académica reproducía el dualismo jerárquico entre investigación teórica y trabajo práctico. Me encontré, pues, con el hecho de que gran parte lo que había aprendido en los libros de metodología de la investigación filosófica no me aportaba nada e incluso estorbaba.

El desafío estaba servido: había que transgredir los cánones de la investigación filosófica instituidos en la academia, había que ir de la realidad a los libros y no viceversa porque “una parte muy importante del oficio intelectual se adquiere a través de modos totalmente prácticos”<sup>2</sup> (Bourdieu y Wacquant: 1992, p. 193). Las epistemologías del Sur me invitaban a salir de mi zona de confort y a marcar distancia respecto a determinadas categorías y prácticas tradicionales de análisis. Ello implicaba algo más que sacar la filosofía a la calle; exigía, sobre todo, *surearla*<sup>3</sup> e *indisciplinarla*.<sup>4</sup> Me asaltaron serias dudas sobre la viabilidad del enfoque: ¿cómo transformarlo en acción? ¿Qué hacer metodológicamente? ¿Qué implicaba el reto de aprender con el Sur? ¿Cuál era la función teórica, metodológica y política de la filosofía en el contexto actual? ¿Cómo construir condiciones para la emancipación social fuera de los muros de la academia? Y en definitiva, investigar: ¿para qué, contra qué, desde dónde y hasta dónde?

El artículo no ofrece respuestas concluyentes a estos interrogantes, pues las epistemologías del Sur están constituidas por una pluralidad de enfoques teóricos y metodológicos que no se ajustan un determinado canon de investigación social preestablecido por la academia. En lugar de ello, responden al conjunto de orientaciones anteriormente mencionadas, que forman un horizonte normativo dentro del cual pueden coexistir diferentes metodologías. Por esta razón, el artículo recoge algunos (des)aprendizajes que se fueron haciendo evidentes durante el trabajo de campo, poniendo de manifiesto dificultades y oportunidades de la práctica sobre el terreno. Estos (des)aprendizajes permiten fortalecer una mirada desde el Sur social y epistemológico y contribuir a la producción de conocimiento más allá (y a menudo en contra) de las lógicas académicas predominantes.

---

<sup>2</sup> La traducción es mía.

<sup>3</sup> Surear (*sulear*, en portugués) es un neologismo empleado por Paulo Freire (1996, p. 199) para denunciar las formas de conducción eurocéntricas presentes en la colonialidad del ser, del saber y del poder que impiden al Sur “superar su dependencia, comenzar a ser también sujeto de su búsqueda; a ser un «ser para sí» y no «para el otro»”. El término se opone a *nortear*, que los diccionarios de lengua portuguesa, en virtud de una convención puramente ideológica, recogen con el significado de orientar, guiar, encaminar, mostrar la dirección o el camino a seguir. Según Arturo Andrés Roig (2002, p. 18), en lengua castellana surear fue empleado por Horacio Cerutti (2000) para reforzar el compromiso con las luchas y las necesidades del Sur como *locus* y referente político y epistemológico.

<sup>4</sup> Categoría desarrollada de modo particular por Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (2002), quienes la identifican como parte de una epistemología descolonial capaz de visibilizar perspectivas epistémicas negadas y de romper con la concepción de las disciplinas como compartimentos estancos. La indisciplinariedad interpela las maneras, los métodos y los lugares de construcción del conocimiento e invita a aprender del Sur global en beneficio de miradas más amplias que buscan diálogos y confluencias entre la academia y la calle. Se trata de una iniciativa igualmente extensiva a las humanidades.

## FILOSOFAR DESDE LA RETAGUARDIA

En *Los perros guardianes* (1932), Paul Nizan lanza un desafío a quienes entienden la filosofía como un saber replegado en sí mismo, purificado de todo interés y desligado de las condiciones económicas y sociales que lo producen:

La Filosofía tiene esta misión universal, una misión basada en la suposición de que la mente guía al mundo. En consecuencia, los filósofos piensan que están haciendo una gran acción para la especie terrestre a la cual pertenecen (ellos son la mente de esta especie). Ha llegado la hora de ponerlos bajo análisis, de preguntarles qué opinan sobre la guerra, el colonialismo, los adelantos en la industria, el amor, las variedades de muerte, el desempleo, la política, el suicidio, las fuerzas policiales, el aborto (en una palabra, todas las cosas que realmente ocupan las mentes de los habitantes de este planeta). Definitivamente ha llegado la hora de preguntarles en qué posición se ubican. Ya no debe permitírseles más que enloquezcan a la gente, que jueguen un doble juego (Nizan: 1973, pp. 42-43).

La reivindicación de una filosofía forjada a la luz de la confrontación social ya había sido planteada por Karl Marx, que en sus *Tesis sobre Feuerbach* (1845) reacciona contra la vacuidad de la filosofía que se mueve en el terreno de las ideas puras para concebirla como una actividad estrechamente ligada a las luchas populares y la transformación de la sociedad: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx: 2006, p. 59). Es más, como portadora de un potencial emancipador frente a injusticias y opresiones, la filosofía, para Marx, podía convertirse en “arma de la revolución”, según la expresión de Louis Althusser (2008). También Antonio Gramsci (1971, pp. 75-76), retomando la problemática de la praxis suscitada por el marxismo, señala la estrecha conexión entre filosofía y política: “La filosofía debe devenir política para realizarse, para continuar siendo filosofía; la ‘tranquila teoría’ debe ‘realizarse prácticamente’, debe convertirse en ‘realidad efectiva”.

El reto de Nizan de hacer una filosofía desde abajo sigue tan vivo hoy como entonces. Parafraseando a Max Horkheimer (1986, p. 48), los filósofos no pueden olvidar que a su alrededor se mata todos los días. ¿Cómo hacer de la filosofía una práctica comprometida con las luchas de liberación? ¿Qué sentido tiene filosofar en las actuales sociedades neoliberales globalizadas, donde responsabilidad social equivale a iniciativa emprendedora, y en las cuales la filosofía es percibida como un lujo cultural o, en el mejor de los casos, como un recurso explotable por el mercado de cirugías del alma? ¿Transformar la sociedad desde qué criterios y en qué dirección? Recuperando la pregunta que se hacía León Rozitchner (1993, p. 51): “¿Qué significa «hacer» filosofía entre quienes tenemos el privilegio de mantener la vida cuando tantos otros la perdieron?”

Son preguntas que exigen examinar críticamente el lugar común que asume el supuesto escapismo de la filosofía, presentándola como un saber enrevesado y ocioso (en el sentido peyorativo del término). En el *Teeteto*, Platón (2000, p. 196) cuenta que el impulso fundacional de la filosofía consiste en lo que los griegos llamaron *thaûma*: la capacidad de asombro o admiración ante el mundo. Y es que originalmente, quienes se dedicaban a la filosofía no se percibían como elementos decorativos ni como seres iluminados encerrados en torres de marfil. No concebían la filosofía como un campo de especulación abstracta y estéril, sino que la vivían en conformidad con sus ideas y principios éticos (Hadot, 2000). Ya Epicuro definía la filosofía como una actividad discursiva pero con una finalidad práctica orientada a la vida feliz (Empiricus: 2000, p. 28). De hecho, la filosofía occidental nació como arte callejero de conversar. Su espacio embrionario fue la naturaleza, como lo demuestra el interés de los presocráticos por la *physis*, pero también, y sobre todo, la filosofía nació vinculada a la vida social y política que discurría en gran medida en la calle, en el ágora, la plaza pública. Después, con la fundación de la Academia y el Liceo, se produjo la institucionalización de la

*episteme* filosófica. Hoy, y desde la creación medieval de las primeras universidades en Europa, ese espacio institucional privilegiado sigue siendo la universidad.

Lo cierto es que, desde sus orígenes, el quehacer filosófico viene atrayendo a gentes cuyo modo de estar en el mundo pasa por actuar y tomar partido. El empeño de Sócrates en las calles de Atenas por forjar una cultura del diálogo, la rebelión antipatriarcal de Olympe de Gouges, la lucha de Rosa Luxemburgo por la emancipación proletaria, el compromiso de Walter Benjamin con la esperanza de los vencidos, el activismo antirracista de Frantz Fanon o la solidaridad militante de Ignacio Ellacuría con los empobrecidos, entre otros ejemplos, muestran que la filosofía también es denuncia y vociferación, choque y sorpresa, ruptura y transformación de esas vidas de “tranquila desesperación” de las que habla Henry Thoreau (1989, p. 25).

En virtud de ello, la filosofía cumple una función inseparable de la política, en el sentido que le otorga Alessandra Bocchetti (1996, p. 314), es decir, como “amor y cuidado del bien común y arte de estar juntos”. Deja de percibirse como una disciplina de élites enclaustrada en libros para convertirse en una actividad guiada por una perplejidad productiva que interviene en el presente desde el acompañamiento crítico y solidario de las luchas por la transformación emancipadora. Desde esta perspectiva, su función no consiste en mostrar el camino a seguir en un sentido vanguardista, sino en interrogar, cuestionar, dialogar, acompañar de manera crítica y solidaria, detectar contradicciones, señalar límites, posibilidades y desafíos, proponer alternativas basadas en la justicia y la democratización, permear el campo popular sin dejar de confrontarse con el campo dominante y potenciar las herramientas teóricas de las fuerzas por la apertura democrática. La filosofía puede, así, encuadrarse en lo que Santos llama teorías de retaguardia:

Trabajos teóricos que acompañan muy de cerca la labor transformadora de los movimientos sociales, cuestionándola, comparándola sincrónica y diacrónicamente, ampliando simbólicamente su dimensión mediante articulaciones, traducciones, alianzas con otros movimientos. Es más un trabajo de artesanía y menos un trabajo de arquitectura. Más un trabajo de testigo implicado y menos de liderazgo clarividente” (Santos: 2010, p. 30).

Y en otro lugar agrega:

En el sentido que yo le atribuyo, la teoría de retaguardia significa dos cosas. Por un lado, es una teoría que no guía con base en la deducción a partir de principios, leyes generales, porque supuestamente se rige por la totalidad histórica, sino con base en un examen constante, crítico y abierto de las prácticas de transformación social. Así, la teoría de retaguardia se deja sorprender por prácticas cambiantes progresivas, las acompaña, las analiza, intenta enriquecerse con ellas, y busca en ellas los criterios para profundizar y expandir las luchas sociales más progresistas. Por otro lado, una teoría de retaguardia mira en esas prácticas transformadoras tanto los procesos y actores colectivos más avanzados como los más retrasados, los más tímidos y al borde de la desistencia (Santos: 2009b, p. 23).

Resignificar la filosofía desde las epistemologías del Sur permitía superar el enfoque academicista-elitista y cuestionar los supuestos epistemológicos eurocéntricos predominantes (universalidad, neutralidad, entre otros) para vincular la filosofía a las teorías retaguardia, cuya potencialidad emancipadora reside en su posicionamiento crítico frente al orden establecido y su capacidad de desplegar energías transformadoras junto con los movimientos y las clases populares. Las epistemologías del Sur ofrecen una oportunidad para resignificar la filosofía como una teoría de retaguardia alternativa a la filosofía académica hegemónica y a sus métodos tradicionales de investigación, marcados por la falta de innovación y la subordinación jerárquica de la práctica a la teoría. Lo interesante, en este sentido, es la posibilidad que se abre de descolonizar la filosofía a partir de cinco ejes principales que aquí tan solo dejo apuntados: en primer lugar, la

problematización del colonialismo intelectual de la tradición filosófica eurocéntrica, que acaba legitimando la dominación ejercida sobre otros sujetos, pueblos y formas de vida mediante el establecimiento de líneas abisales que, de acuerdo con Santos (2009a, p. 167) dividen el mundo entre lo humano (lo racional, lo inteligible y civilizado) y lo subhumano (lo irracional, lo ininteligible y salvaje). En segundo lugar, la ruptura ontológica y epistemológica con la tradición filosófica eurocéntrica para abrir la filosofía a la pluriversidad epistémica y recuperar la interculturalidad inherente a la filosofía (Estermann: 2008, pp. 22-23). En tercer lugar, la redefinición del sentido y la función de la filosofía misma. En cuarto lugar, la ampliación del espacio propio de la filosofía para pedirle que rebese los confines de la academia y la universidad y penetre con más fuerza en el tejido social. Por último, el posicionamiento epistémico, ético y político del pensamiento filosófico del lado de la transformación emancipadora, en la línea de las “filosofías del sur” de Enrique Dussel (2015), de la “filosofía política situada” de Alejandro Auat (2011) o del “filosofar desde nuestra América” de Horacio Cerutti (2000).

### **APRENDIZAJES DESDE LA RETAGUARDIA**

Investigar desde la retaguardia plantea un cambio tanto de mentalidad como de método. La mayor parte de los conocimientos metodológicos contemporáneos han sido creados por la cultura académica occidental, por lo que las teorías de retaguardia, en su afán de descolonizar las formas hegemónicas de investigar y producir conocimiento, buscan problematizar las metodologías de campo habituales, tales como cuestionarios, entrevistas, la observación participante, los grupos focales, etc. Así, siguiendo la idea sobre la necesidad de teorías críticas de retaguardia que, más que guiar, acompañen los procesos transformadores, la investigación me condujo por un camino marcado por tres dimensiones complementarias:

*Observar:* mediante una dinámica de observación participante en asambleas locales del 15M (Moratalaz) y colectivos afines, como la Escuela Política “La Guillotina” del Barrio del Pilar, la Coordinadora 25S y la Marea Blanca en defensa de la sanidad pública. Esta técnica me permitió observar y analizar de manera contextual los repertorios discursivos sobre democracia del 15M (lemas, lenguaje de la protesta, análisis documental: actas de asambleas, comunicados, declaraciones públicas, manifiestos, etc.), los repertorios de acción (manifestaciones, asambleas, escraches, actos de desobediencia civil, marchas, entre otros) y la actividad cotidiana de algunos activistas como lugar de aprendizajes, de saberes prácticos y de experiencias importantes para la construcción de sentido.

*Conversar/escuchar:* las habilidades de hablar y escuchar forman parte del acto de creación colectiva del conocimiento. Las entrevistas semiestructuradas en profundidad y las largas conversaciones informales que mantuve con activistas y otros actores relevantes se revelaron como una técnica adecuada para compartir y aprender de las personas con las que desarrollé mi trabajo. Hablar de democracia, o de la falta de esta, de participación, de lo público, de institucionalidad, de libertad de expresión, de luchas comunes y dificultades personales puede ser un canal para conocerse y reconocerse, para detectar el potencial de rebeldía y las angustias de época.

*Colaborar:* investigar desde la retaguardia es un proceso que no solo exige rigor científico, sino también compromiso ético y social (Lunn, 2014). Partiendo de este principio, el trabajo de campo demandaba un posicionamiento ético y epistémico que, negando cualquier pretensión de imparcialidad, considerara fundamental investigar *con* (y no tanto *sobre*) a fin de promover el intercambio de saberes y experiencias, puesto que “el conocimiento, lejos de ser una entidad o un sistema abstracto, es una forma de estar en el mundo, relacionando saberes, experiencias y formas de vida” (Meneses: 2011, p. 33). Este punto se tradujo en la coorganización de un taller de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS) para tender puentes entre la academia y los movimientos sociales, tomando como fuente de inspiración los planteamientos conceptuales y metodológicos de Fals Borda (2009) sobre el conocimiento socialmente comprometido, de la investigación militante (Colectivo Situaciones, 2003; Shukaitis, Graeber y Biddle, 2007),

de la investigación activista (Hale, 2006; Speed, 2006; D'Souza, 2014), de la investigación descolonizada (Leyva y Speed, 2008), de la investigación colaborativa (Rappaport, 2007) y de la ecología de saberes de Santos (2006).

Este recorrido metodológico me llevó a realizar una serie (des)aprendizajes de la mano de un Sur global no institucional, complejo y poliédrico. Se trata de aprendizajes en el sentido que le otorgan Santos y Aguiló (2019) porque se basan en el reconocimiento igualitario de la alteridad con un doble objetivo. Por un lado, desnaturalizar el discurso colonialista, caracterizado por actitudes deshumanizantes, y por otro, construir historias y conocimientos desde los márgenes, desde las periferias, desde el Sur global. Son aprendizajes que plantean desafíos que pueden contribuir al desarrollo de modalidades subalternas de investigación, de teorías activistas que apuestan por la producción colectiva de conocimiento emancipador, de nuevos espacios de investigación-acción, de diálogo, de intercambio y de convivencia capaces de poner las ciencias sociales y humanas al servicio de los procesos de liberación.

### **El cuidado de lo ausente y lo emergente**

Por inercia, y sin caer en la cuenta, empecé diseñando una investigación que reproducía el vicio de la metodología colonialista que otorga al investigador el privilegio ontológico de definir lo que existe y lo que no (Suárez-Krabbe, 2011). Este privilegio resulta de una actitud que, consciente o inconscientemente, ejerce poder epistémico sobre otros. Así, el proyecto planeaba trabajar con las asambleas y los colectivos en la órbita del 15M que se habían mostrado interesados en mi propuesta de investigación.

No obstante, a media que fui entrando en contacto directo con el terreno, fui derrotado por la experiencia. Abandonos repentinos de personas que se habían comprometido verbalmente a participar, asambleas sin actividad real o en proceso de desarticulación, procesos paralelos emergentes no previstos que interpelaban la investigación, entre otras circunstancias, hicieron que me percatara de que estaba circulando por territorios fluidos e informales que podían adquirir formas imprevisibles. Superado por la realidad, el privilegio ontológico de acotar el trabajo de campo a los grupos inicialmente delimitados perdía todo el sentido. En efecto, había diseñado una investigación con un criterio positivista muy poderoso que presuponía un orden estable y reducía lo existente a los colectivos con los que había contactado previamente. Es más, sin darme cuenta había asumido idea de la existencia un sujeto colectivo preexistente convertido en un *a priori* esencial, al estilo del *eidós* platónico trascendente. Desde sus orígenes, el pensamiento filosófico occidental se preocupó por buscar regularidades, esencias inmutables y leyes científicas por encima de las apariencias y los fenómenos caóticos con el propósito de hacer el mundo comprensible, mensurable, predecible y, en conformidad con la racionalidad baconiana, dominable. La ontología de Parménides, que proclama la inmutabilidad y la unidad del ser, es ejemplar al respecto. El orden, de acuerdo con los dispositivos ontológicos y epistemológicos dominantes, se ha venido considerando la condición de inteligibilidad de lo lógico y lo existente. La metodología del orden que había asumido reificaba el 15M como un objeto compacto y monolítico, cuando en esencia se trata de un complejo y dinámico ecosistema en transformación. Mi investigación, por tanto, estaba reproduciendo una metodología que producía la misma invisibilidad que en teoría procuraba combatir, ocultando las contradicciones, las tensiones y autotransformaciones que se daban en el interior del propio 15M.

La constatación del hecho de estar trabajando con una red-movimiento implicaba un cambio de actitud respecto a la manera de enfocar la investigación. Si quería contribuir a fomentar los procesos de transformación social, primero tenía que cambiar modelos mentales profundamente arraigados. Un desaprendizaje clave al respecto consistió en dejar de percibir la realidad como un continente de cosas para pasar a verla como un campo abierto de relaciones y posibilidades. Las prácticas metodológicas de retaguardia no podían inmovilizar los procesos de cambio que acontecían en la red de acción común que era el 15M. Me vi, pues, en la necesidad de adoptar estrategias metodológicas capaces de trabajar con ausencias y emergencias en el contexto de mi propia investigación, alejándome de los reduccionismos que simplifican

la unidad de estudio (llámese movimiento social, comunidad, etcétera) y otorgan al investigador el privilegio de decidir unilateralmente y de antemano a quiénes estudiar, dónde y de qué forma.

La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias propuestas por De Sousa Santos (2019) fueron las herramientas que me permitieron situarme en la zona fronteriza entre lo visible y lo invisible, en la que se produce la tensión entre lo posible y lo imposible, lo instituido y lo instituyente. Se trataba, por un lado, de ampliar el campo de lo visible identificando lógicas de producción de invisibilidad y valorando experiencias sociales sistemáticamente desperdiciadas por las formas de pensamiento dominantes. Por otro, de detectar emergencias, señales de posibilidades futuras todavía no consolidadas que la sociedad va dando. Sin un compromiso con esta perspectiva analítica y metodológica, corría el riesgo de reproducir el academicismo que actúa como muro de contención al desarrollo de teorías y prácticas de retaguardia. Con frecuencia estas se encuentran invisibilizadas dentro de la academia, sobre todo en el actual contexto de mercantilización neoliberal de la educación superior, donde la universidad se revela como un espacio de lucha por el control del conocimiento en el cual el pensamiento crítico enfrenta serios problemas, como la separación entre la academia y la sociedad o la desarticulación del pensamiento comprometido con la emancipación (Santos, 2007; Verger, 2010).

Vincular la sociología de las ausencias y de las emergencias a la perspectiva rizomática<sup>5</sup> de Deleuze y Guattari (2002) me llevó a complejizar la práctica investigadora en el interior de un tejido reticular marcado por el flujo y el cambio constante. Me ayudó, sobre todo, a percibirme como un sujeto inserto en un campo relacional regido por los principios de discontinuidad, complejidad, conectividad y experimentalidad sobre los que se configura la red-movimiento 15M. Como conjunto de ramificaciones subterráneas imprevisibles que se manifiestan exteriormente en forma de planta, el rizoma revela que “no son los movimientos en sí mismos los que mueven las escenas y los procesos, sino sus vínculos y relaciones” (Villasante: 2014, p. 129). Desde esta óptica, abordar el 15M como una red-movimiento rizomático sujeto a diversas metamorfosis implicaba dejar de verlo como una suma aritmética de partes para dirigir la mirada hacia el dinamismo de sus redes, conexiones y desconexiones con el fin de reconocer, de este modo, “los movimientos como espacios y procesos en los que el conocimiento es generado, modificado y movilizado por actores diversos” (Casas, Osterweil y Powell, 2011, p. 515). Esta vinculación entre la concepción rizomática de Deleuze y Guattari y la “epistemología de la visión” de Santos (2003, p. 81) no solo permitía desnaturalizar una metodología del orden, de la linealidad y la previsibilidad que invisibiliza sujetos y procesos imprevistos, sino *en-redarme* con los movimientos sociales, adentrarme en el interior de procesos multidireccionales, inestables y constitutivos de espacios en los que circulaban otras prácticas de conocimiento y otras maneras de existir. La confrontación con la realidad me enseñó que la fuerza y la efectividad de las luchas desde abajo a menudo radica en su carácter espontáneo y sorprendente, descuidado o minusvalorado por enfoques que no distinguen prácticas cotidianas de reificaciones académicas. De todo ello se desprendía una enseñanza epistemológica y metodológica clave para las teorías de retaguardia: el trabajo de campo debía ser flexible, exigía vigilancia epistemológica constante y había que dejarse sorprender por lo ausente y emergente en la red.

### La relevancia de lo cotidiano

A finales de abril de 2013 acudí a una reunión ordinaria de la Comisión de contenidos de la Coordinadora 25S Rodea el Congreso. A pesar de haber mantenido contacto electrónico previo con alguno de los miembros del grupo motor e informarle de mis propósitos, cuando llegué nadie me esperaba. Me dirigí a mi contacto para presentarme, quien me recibió con cierta suspicacia. Mi interlocutor me pidió si podía exhibir el Documento Nacional de Identidad, que observó con detenimiento, pero sus dudas parecían no disiparse. Me

---

<sup>5</sup> En palabras de Deleuze y Guattari (2002, pp. 25-26), el rizoma “no está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda. [...] El rizoma está relacionado con un mapa que debe ser producido, construido, siempre desmontable, conectable, alterable, modificable, con múltiples entradas y salidas, con sus líneas de fuga”.



preguntó si disponía de otros documentos identificativos. Le mostré una tarjeta de visita académica que me identificaba como investigador universitario. Ese fue mi salvoconducto. Lo que a simple vista podría parecer una anécdota sin mayor trascendencia, fue todo un baño de realidad que me obligaba a reconocer las condiciones específicas desde las cuales se crea conocimiento. Una realidad que revelaba uno de los ingredientes básicos de la cotidianidad social y política de los movimientos sociales: la vivencia del miedo en un clima de criminalización de la protesta social, más aún teniendo en cuenta que pocos días antes se había producido una nueva convocatoria de movilización con el respaldo de la Coordinadora 25S bajo el lema "Asedia el Congreso".

Tender puentes entre teoría y práctica, entre diferentes formas y espacios de conocimiento, exige articular lo epistemológico y lo político también en el ámbito de lo cotidiano, una de las dimensiones de la vida más subestimadas por el modelo positivista hegemónico de producción de conocimiento. Ha sido sobre todo en el campo de la sociología<sup>6</sup> donde lo cotidiano viene siendo objeto de importante revisión y análisis. Por su parte, la relación de la tradición filosófica occidental con la cotidianidad ha estado marcada, a grandes rasgos, por la ambivalencia, la sospecha y la contradicción (Santos Herceg, 2014). Sócrates, por ejemplo, al entablar un diálogo filosófico con un campesino, hablaba de aspectos que formaban parte del día a día para, a partir del sentido común dominante, llegar a través de la mayéutica a otro tipo de conocimiento, el filosófico. Creía, por tanto, que para alumbrar el parto de ideas había que partir de lo cotidiano.

La inserción en lo cotidiano, percibido, en palabras de Humberto Giannini (2004, p. 29), como "lo que pasa cuando no pasa nada", obliga a cuestionar la idea de su aparente insignificancia- El reto era tomar como referencia metodológica la perspectiva de lo que ocurre en los márgenes de los escenarios y procesos más visibles de la acción colectiva, convencido de que las operaciones de observación (incluyendo tanto la observación participante como el posterior trabajo de interpretación) no son algo distinto o separado de las lógicas que operan en la cotidianidad social. Al asumir una perspectiva de observador "externo", buena parte de los estudios sobre movimientos sociales tiende a privilegiar las manifestaciones más visibles de la acción colectiva (movilizaciones, actos formales, huelgas, etc.), en detrimento de esas experiencias diarias "invisibles" en las que "no pasa nada". De este modo, metodológicamente reproducen la dicotomía sujeto-objeto y el consecuente postulado de la neutralidad de valores (Massó, 2010). Mi investigación pretendía apartarse de este binarismo de la tradición científica occidental para adentrarse en lo cotidiano desde dentro y desde abajo, planteándolo como un campo en el que se manifiestan habilidades y saberes. Quería, así, desvelar la trama de lo cotidiano invisible. La cotidianidad dejaba de ser un conjunto de rutinas dadas que poco o nada aporta al análisis de la dinámica social para convertirse en una fuente de aprendizajes imprevistos que de otro modo, probablemente, no se habrían producido.

El propósito de investigar desde lo cotidiano y junto a sus protagonistas me llevó a establecerme temporalmente en el barrio madrileño de Moratalaz. Fue una decisión tan sustancial como estratégica con el objetivo de trabajar de cerca con la Asamblea Popular del 15M, en concreto con el Grupo de trabajo sobre Política y Economía. No se trataba únicamente de investigar, hacer entrevistas y participar en asambleas locales, sino también de adoptar una metodología capaz de valorar los saberes de lucha y aprendizajes que se llevan a cabo en la vida diaria, y para la cual lo cotidiano no representaba un campo inferior y opuesto al conocimiento científico. Esto significó una ruptura con la metodología positivista que considera impropio relacionarse con el "objeto" de estudio más allá de lo estrictamente necesario, pues se argumenta que las relaciones personales podrían contaminar o restar objetividad al trabajo de campo. Por el contrario, trabajar desde la retaguardia me permitió aprender desde la experiencia de la convivencia cotidiana, creando relaciones de confianza e interés mutuo. Ello me permitió reajustar los objetivos, el alcance e incluso los contenidos de la investigación.

---

<sup>6</sup> Véase Heller (1987), Lefebvre (1972) y Maffesoli (1993).

Desde el principio, los activistas del 15M de Moratalaz me acogieron con excepcional cordialidad y pusieron todas las facilidades para poder participar en sus actividades, realizar entrevistas y tener conversaciones informales. Desde la lógica de las teorías de retaguardia, las entrevistas asumieron la necesidad de descolonizar las relaciones de investigación, desafiando las jerarquías integradas en la estructura de las ciencias sociales desde sus inicios decimonónicos. En este sentido, evitaban reproducir las relaciones de poder entre el investigador y los sujetos investigados, vistos por la metodología colonialista como elementos pasivos sobre los que realizar prácticas extractivas (la sustracción, como si se tratara de la explotación de una mina o un yacimiento) de datos e informaciones en beneficio del investigador, de lo que resulta un ejercicio de despojo intelectual (Leyva y Speed, 2008; Santos, 2019).

Reconociendo las diferencias que atraviesan las relaciones de investigación, se planteó un escenario de diálogo horizontal. El enfoque del diálogo no estaba basado en la mayéutica, o diálogo socrático, a través del cual el investigador asume el papel activo de guía que ayuda a gestar y dar a luz las ideas que apuntan el camino a seguir. Se inspiraba en el “arte de conversar” del que habla Michel de Montaigne (1998, p. 367), donde “la palabra es mitad del que habla y mitad del que escucha”. Desde esta óptica, conversar se convirtió en una manera de compartir, coincidir, disentir y comprender al otro. La finalidad del ejercicio de conversar no era descubrir una verdad objetiva, sino construirla intersubjetivamente desde una postura antidogmática capaz de reconocer las propias limitaciones y observar “las cosas por todas sus vertientes para descubrir en cualquier problema o práctica los diferentes aspectos, pues el foco siempre cambiante mantiene moderado el ánimo de la gente” (Sennett: 2012, p. 389). Tal vez es por ello por lo que Montaigne comprendió que una de las principales tareas del filosofar de retaguardia es aprender conversando y, sobre todo, escuchando en contacto e interacción con la vida cotidiana.

### **La importancia de los afectos, del amor y la solidaridad para generar potencia transformadora**

Presenciar un intento fallido de desahucio me ayudó a comprender mejor la importancia de las emociones en los fenómenos histórico-políticos y los movimientos sociales. A lo largo del trabajo de campo pude comprobar que esta capacidad tiene un valor altamente politizable, menospreciado por la racionalidad política instrumental de la modernidad occidental, que aparta las emociones del espacio público y les niega cualquier politicidad (Aguiló, 2019). Me refiero a su potencial para, en un ejercicio de sociología de las ausencias, rescatar lo invisibilizado y silenciado, pero también para crear solidaridad y colectividad entre historias de sufrimiento, supervivencia y dignidad frente a la opresión institucionalizada.

Para ser visto y oído en los espacios de la política y del poder hegemónico, a menudo los afectos compartidos son la herramienta más poderosa para recuperar la voz y la visibilidad pública. La filosofía occidental está moldeada por el logocentrismo de impronta griega, así como por una dicotomía de oposición entre razón y emoción, entre cuerpo y alma, que lleva la marca de la racionalidad cartesiana moderna. Este binarismo privilegia la razón, la visión y la palabra en la producción de conocimiento en detrimento de otras fuentes, como la imaginación o la intuición, de dudosa credibilidad para el método científico.

Las experiencias que vivimos están imborrablemente inscritas en nuestros cuerpos, condicionan nuestras emociones e impactan sobre el modo en que nos relacionamos con nosotros mismos y los demás. En cuanto instrumento de transformación, las epistemologías del Sur no pueden analizar los mecanismos de poder y opresión como algo separado de los cuerpos que los padecen. Como recuerda Gloria Anzaldúa (2007, p. 97): “Sólo a través del cuerpo, arrancando la carne, el alma humana puede ser transformada. Y para que las imágenes, las palabras, las historias tengan este poder de transformación, tienen que surgir del cuerpo humano –carne y huesos– y del cuerpo de la Tierra –piedra, cielo, líquido, suelo”.<sup>7</sup>

Esta sabiduría de los afectos es una invitación a transformar nuestras formas de ser y actuar para “sentipensar” y reivindicar el poder de la afectividad como clave de otro conocimiento apegado a la materialidad de la vida (Fals Borda, 2009). Un conocimiento resultante de la acción comprometida que

<sup>7</sup> La traducción es mía.

aprenda la importancia de “corazonar” (Guerrero Arias, 2010) y acompañe las luchas emancipadoras desde la “empatía radical” con los vulnerables y desprotegidos (Valverde, 2015). En este sentido, el pensamiento de Baruch Spinoza puede encuadrarse entre las filosofías de retaguardia. La filosofía de Spinoza recupera lo que Jesús Martín Barbero (2003, p. 32) llama saberes estéticos, aquellos que forman parte de “los modos y de las estructuras del sentir”; enseña a cultivar las pasiones alegres<sup>8</sup>, que fortalecen nuestro poder de acción y aumentan nuestras ganas de vivir; borra las divisiones a través de las que sistemas de dominación<sup>9</sup> como el capitalismo, el colonialismo y el heteropatriarcado hieren nuestros cuerpos; y además posibilita crear alianzas con los activismos que buscan conciliar la política con las preocupaciones cotidianas: los que rodean congresos y bancos, los que paran desahucios, los que agitan las manos para buscar consensos, los que tienen el coraje de decir no y de gritar “¡ya basta!”, los que forman mareas humanas para defender los servicios públicos, los que cantan en medio de las cargas policiales, los que se desnudan y exhiben la fragilidad del cuerpo humano golpeado por los recortes, los que ante las porras amenazantes se sientan en el suelo para pedir pacíficamente la paz y la palabra, entre otros.

Del mismo modo, al contrario de lo que pretende el saber académico convencional, el amor no existe en oposición al conocimiento y a la razón. El amor es más que un sentimiento: es fuerza vital, potencia unificadora y capacidad de entrega, por lo que puede desempeñar un papel fundamental en los procesos de transformación social. Responde a un sentir comprometido que vence el aislamiento para ser con los demás. En palabras de Paulo Freire (2005, p. 108), consiste en “un acto de valentía, nunca de temor; el amor es compromiso con los hombres. Dondequiera exista un hombre oprimido, el acto de amor radica en comprometerse con su causa. La causa de su liberación”. Precisamente es este el significado que le otorga Camilo Torres (2010) cuando habla del “amor eficaz” como praxis revolucionaria.

### La unidad de reflexión y acción

Entre los días 14 y 16 de junio de 2013 se celebró en la granja-escuela La Esgaravita (Alcalá de Henares) el taller de la UPMS “La reconstrucción del pensamiento democrático: la democracia en Europa”. La finalidad principal era intercambiar conocimientos y experiencias entre académicos, activistas y artistas a favor de la profundización y la radicalización democrática en el contexto marcado por la ofensiva neoliberal en los países del continente, sobre todo en el sur de Europa.

El taller se enmarcaba en la iniciativa “Cartas a los europeos”, eje de las actividades hasta entonces llevadas a cabo en Europa. La iniciativa fue lanzada por Boaventura de Sousa Santos en el ámbito del proyecto ALICE como parte del objetivo de renovar el conocimiento científico y social a partir de saberes invisibilizados. La idea surgió en julio de 2012 y desde septiembre el equipo facilitador<sup>10</sup> comenzó a mandar invitaciones a movimientos sociales y organizaciones europeas en lucha contra la exclusión social para escribir una carta a los europeos. La pregunta-desafío era la siguiente: “Si Europa pudiese aprender con la experiencia del mundo, ¿qué lecciones concretas le serían más útiles?” Los movimientos, organizaciones, académicos y artistas que aceptaron el desafío eligieron a quién dirigirse y los temas tratados. Partiendo de las cartas escritas por las organizaciones y movimientos, el taller se desarrolló entre sesiones formales de

---

<sup>8</sup> Spinoza (1999, p. 207) concibe la alegría como una afición que aumenta la potencia vital, en concreto la define como “una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección”.

<sup>9</sup> Anibal Quijano (2000, p. 343) destaca la relación entre estos sistemas de dominación/explotación y la responsabilidad histórica de muchos de los grandes pensadores de la modernidad occidental en la elaboración de “un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización (u *objetivación*) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la *naturaleza* y entre aquellas respecto de ésta, en especial la propiedad de los recursos de producción. Dentro de esa misma orientación fueron también, ya formalmente, *naturalizadas* las experiencias, identidades y relaciones históricas de la colonialidad y de la distribución geocultural del poder capitalista mundial”.

<sup>10</sup> El equipo facilitador del taller de Madrid estuvo integrado por Boaventura de Sousa Santos y Antoni Aguiló en representación del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra y del proyecto ALICE, Juan Carlos Monedero por la Universidad Complutense de Madrid y Segundo Tercero como representante del Instituto de Estudios Políticos para África y América Latina (IEPALA).

trabajo y momentos de ocio y convivialidad, de manera que el diálogo y el interconocimiento atravesaron todo el taller.

En el marco de este desafío, confluyeron una treintena de movimientos y entidades de la sociedad civil de países fundamentalmente del sur de Europa, en concreto España, Portugal e Italia, pero con diferentes vínculos con Ecuador, Bolivia, Brasil y México. Entre las organizaciones y movimientos congregados se encontraban, entre otros, asambleas populares del 15M, la Marea blanca, la Marea verde, Juventud Sin Futuro, la Coordinadora 25S, Ecologistas en Acción, la Plataforma Gueto, el Patio Maravillas, el colectivo Hetaira, Basurama, SOS Racismo Portugal, el Movimiento Cinco Stelle, YoSoy132, la Coordinadora Nacional de Ecuatorianos en España, la Asamblea de Apoyo a Bolivia, la Plataforma de Afectados por la Hipoteca y TRES Social (Teatro Revolucionario para el Empoderamiento Social).

Como método en el que se cruzan la cuestión epistémica y la cuestión ético-política, la UPMS ofrece la posibilidad del acompañamiento crítico y solidario por el que abogan las teorías de retaguardia, dando lugar a la posibilidad de articulaciones entre la academia y el activismo. En el taller de Madrid dicho acompañamiento se tradujo en dos procesos: por un lado, en la ruptura de la relación educando-educador y, por otro, en la creación de inteligibilidades recíprocas entre el quehacer académico y el activismo más allá de las formas de colonialidad inscritas en los cánones metodológicos e intelectuales dominantes.

Con respecto a la ruptura de la relación educando-educador, la UPMS obliga a replantear el papel del académico/científico. Esto exige abandonar la autorreferencialidad del intelectual (a menudo percibido como portador de una forma superior de saber) para participar en un diálogo de saberes horizontal con quienes habitualmente son tratados como objetos de investigación. En este contexto, el papel del investigador no es practicar concepción depositaria del conocimiento, al estilo de la "educación bancaria" criticada por Paulo Freire (2005, p. 91). Por el contrario, lo que se pretende es contribuir a crear las condiciones necesarias para que se produzcan de manera colectiva conocimientos útiles para las luchas, conocimientos contrahegemónicos que no solo cuestionan o matizan nociones preestablecidas, sino que también tratan de traducir y articular políticamente distintas prácticas y saberes. La UPMS, de este modo, como metodología de investigación colaborativa, pone en cuestión la supuesta neutralidad académica y resignifica la producción de saber desestructurando las jerarquías y dicotomías existentes. Lo hace sin ocultar la parcialidad de todo punto de vista y mediante una metodología artesanal que exige paciencia, diálogo y trabajo en común (Barriga y Henríquez, 2004). De este proceso surgen saberes comprometidos con la acción emancipadora que no son el resultado de una mera aplicación mecánica: saberes no lineales, no acumulativos y no unívocos que no responden a recetas preconcebidas ni a modelos universales, sino saberes que se van entretejiendo con un elevado grado de indeterminación, apertura y flexibilidad; saberes unas veces en complementariedad y otras en tensión, cuya potencialidad radica en su capacidad de innovación, experimentación y confrontación con lo complejo.

Respecto a la creación de puentes que vinculan colaborativamente el quehacer académico y el activismo, el intercambio dialógico entre los participantes promovió la producción de inteligibilidades entre diferentes experiencias. Esta adquirió la forma de una ecología de saberes en los términos en los que la plantea Santos (2006), es decir, como una epistemología basada en el reconocimiento de la diversidad epistemológica, la autonomía de cada saber, la autocrítica de las prácticas, la posibilidad de aprender de otras experiencias y su articulación dinámica y horizontal, lo que amplía las posibilidades de construcción de agendas comunes entre el conocimiento académico y el conocimiento activista forjado en las luchas sociales. Por estos motivos, más que como una universidad, la UPMS funciona como una "intersidad" en la que conviven epistemologías, modelos de vida y cosmovisiones, es decir, como un espacio de aprendizajes democráticos que, más allá de sus limitaciones, contribuye a (re)conocerse en la diversidad, superar dogmatismos e identificar los problemas y necesidades reales (Estermann y Tavares, 2015).

Sirva un ejemplo para ilustrar el caso. Al inicio del momento "¿Las convergencias entre las luchas: ¿qué nos une y qué nos separa?" se propuso al colectivo, en base a conversaciones informales generadas el día anterior, y aprovechando la presencia de una parlamentaria del Movimiento Cinco Stelle, dialogar sobre las

distinciones o no entre izquierda y derecha, así como sobre rehusar definirse de izquierda o derecha. Se generó un diálogo sumamente interesante que mostró la pluralidad de perspectivas, así como los puntos en común de los participantes. Se alcanzó un consenso sobre la necesidad de revisar las teorías hegemónicas de la democracia, de matriz liberal, y generar una ruptura con su significado institucional. Las preocupaciones comunes de los movimientos sociales suponían una interpelación a la academia, particularmente un desafío en la búsqueda de teorías contrahegemónicas de la democracia que sitúen la academia como espacio de resistencia, de transgresión y transformación, como escenario de construcción y reproducción de marcos democráticos alternativos a la democracia liberal representativa. Ello es posible, al rescatar, por ejemplo, la noción de “demodiversidad” y, con ella, la posibilidad de un diálogo epistemológico (Santos y Mendes, 2017). De esta manera, la transformación de la academia se produce junto con los movimientos sociales (no sobre ellos o a costa de ellos), mientras que estos, a su vez, se pueden nutrir del diálogo con los enfoques críticos que los acompañan.

## CONCLUSIONES

Como en *Alicia a través del espejo*, las epistemologías del Sur me llevaron a cruzar los espejos metodológicos convencionales para abrir una puerta hacia lo insospechado. Atravesar el espejo es un osado acto epistemológico que puede implicar una ruptura o interrupción más o menos profunda con las narrativas y los *habitus* naturalizados que dificultan comprender y actuar de otro modo. El cruce al otro lado del espejo hizo que me replanteara las grandes preguntas que atraviesan la relación entre la teoría y la práctica de las ciencias sociales y humanas: quiénes somos, dónde estamos, hacia dónde nos dirigimos, qué queremos, cómo vivimos, qué pasiones nos mueven, contra qué luchamos, qué tipo de conocimiento está a nuestro alcance, cómo educarnos a nosotros mismos, con qué armas contamos, con qué aliados y cómo construir alianzas (Santos, 2017). Son interrogantes que nos invitan a la reflexión y nos obligan a romper con el presupuesto de la neutralidad académica para tomar partido.

A la luz de algunos aprendizajes generados durante una experiencia de investigación colaborativa con el 15M, en este trabajo he tomado partido por lo que he llamado una filosofía de retaguardia inspirada en las epistemologías del Sur. Estos aprendizajes proporcionan pistas para construir conocimientos y metodologías capaces de transgredir viejas fronteras disciplinarias; reconocer el caos y la imprevisibilidad que pueden afectar al quehacer investigador; apostar por un conocimiento situado, involucrado en lo cotidiano, solidario, que reconozca sus límites, comprometido con lo social y abierto a la conectividad y a la transversalidad; promover experiencias de articulación política que aumenten el poder colectivo y fomenten el intercambio de saberes. Todo ello obliga a reconsiderar el papel de la filosofía no solo como un instrumento de reflexión y esclarecimiento, sino también como teoría de retaguardia capaz de abrazar y acompañar la diversidad. En este sentido, hago mías las palabras de Foucault (1991, p. 88) cuando declara que concibe cada uno de sus trabajos como “cajas de herramientas” que pueden utilizarse como un “destornillador” o unos “alicates” para “cortocircuitar, descalificar o romper los sistemas de poder”. Precisamente el apoyo que la filosofía puede brindar desde la retaguardia a las luchas populares fue captado de manera brillante por el 15M cuando desde las calles pedía “menos policía, más filosofía”.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUILÓ, A. (2019). "Amar también es de izquierdas", *Público.es* (5 de noviembre). Recuperado de: <https://blogs.publico.es/dominiopublico/29998/amar-tambien-es-de-izquierdas/> (acceso: 26/3/2020).
- ALTHUSSER, L. (2008). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.
- ANZALDÚA, G. (2007). *Borderlands: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- AUAT, A. (2011). *Hacia una filosofía situada*. Buenos Aires: Waldhuter.
- AUBRY, A. (2007). "Los intelectuales y el poder. Otra ciencia social", *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, n.º 8, marzo-agosto, pp. 111-116.
- BARRIGA, O. y HENRÍQUEZ, G. (2004). "Artesanía y técnica en la enseñanza de la metodología de la investigación social", *Cinta de Moebio*, n.º 20. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10102005> [acceso: 25/3/2020].
- BOCCHETTI, A. (1996). *Lo que quiere una mujer: historia, política, teoría. Escritos, 1981-1995*. Madrid: Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer.
- BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. (1992). *Réponses: pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil.
- CASAS, M. I., OSTERWEIL, M. y POWELL, D. (2011). "Fronteras borrosas: reconociendo las prácticas de conocimiento en el estudio de movimientos sociales", en: AAVV. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado (tomo II)*. Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima: CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM, pp. 513-549.
- CERUTTI, H. (2000). *Filosofar desde Nuestra América*. México: CCYDEL-UNAM.
- COLECTIVO SITUACIONES (2003), "Sobre el militante investigador". Recuperado de: <http://transform.eipcp.net/transversal/0406/colectivosituaciones/es/print.html> [acceso: 26/3/2020].
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2002). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- D'SOUZA, R. (2014). "Las cárceles del conocimiento: investigación activista y revolución en la era de la «globalización»", en: Santos, B. S. y Meneses, M. P. (eds.). *Epistemologías del Sur (perspectivas)*. Madrid: Akal, pp. 121-143.
- DUSSEL, E. (2015). *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*. Madrid: Akal.
- EMPIRICUS, S. (2000). *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*. Oxford: Clarendon Press.
- ESTERMANN, J. y TAVARES, M. (2015). "Hacia una intersubjetividad de saberes: Universidad e interculturalidad", *Revista Lusófona de Educação*, n.º 31, pp. 65-83.
- ESTERMANN, J. (2008). *Si el sur fuera el norte: chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. Quito: Abya Yala.
- FALS BORDA, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre-CLACSO.
- FOUCAULT, M. (1991). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- FREIRE, P. (1996). *Cartas a Cristina. Reflexiones sobre mi vida y mi trabajo*. México: Siglo XXI.
- FREIRE, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

- GIANNINI, H. (2004). *La "reflexión" cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- GRAMSCI, A. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- GUERRERO ARIAS, P. (2010). "Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia". *Calle14*, volumen 4, n.º 5, pp. 80-95.
- HADOT, P. (2000). *¿Qué es la filosofía antigua?* Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- HALE, Ch. R. (2006), "Activist Research v. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology". *Cultural Anthropology*, n.º 21 (1), pp. 96-120.
- HELLER, A. (1987). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- HORKHEIMER, M. (1986). *Ocaso*. Barcelona: Anthropos.
- LEFEBVRE, H. (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza: Madrid.
- LEYVA, X. y SPEED, S. (2008). "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor", en: Leyva, X., Burguete, A. Speed, Sh. (coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México D.F.: CIESAS-FLACSO, 65-107.
- LUNN, J. (ed) (2014). *Fieldwork in the Global South: Ethical Challenges and Dilemmas*. Routledge. Abingdon.
- MAFFESOLI, M. (1993). *El conocimiento ordinario: compendio de sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARTÍN BARBERO, J. (2003). "Saberes hoy: disseminaciones, competencias y transversalidades", *Revista Iberoamericana de Educación*, n.º 32, pp. 17-34.
- MARX, K. (2006). "Tesis sobre Feuerbach", en: Engels, F. y Marx, K. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach*. Madrid: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, pp. 57-59.
- MASSÓ, E. (2010). "El postulado de la neutralidad versus la afirmación de la crítica: meditaciones sobre antropología y epistemología". *Revista de antropología experimental*, n.º 10, pp. 93-109.
- MENESES, M. P. (2011), "Epistemologías del Sur: diálogos que crean espacios para un encuentro de las historias", en: Vianello, A. y Mañé, B. (coords.). *Formas-Otras: saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB, pp. 31-41.
- MONTAIGNE, M. (1998). *Ensayos III*. Madrid: Cátedra.
- NIZAN, P. (1973). *Los perros guardianes*. Madrid: Fundamentos.
- OBARRIO, J. (2013), "Pensar al sur". *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, vol. 3, n.º 3, pp. 5-13. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/5362/5806> [acceso: 27/3/2020].
- PLATÓN (2000). *Diálogos V: Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Madrid: Gredos.
- QUIJANO, A. (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-Systems Research*, n.º 6 (2), pp. 342-386.
- RAPPAPORT, J. (2007). "Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración". *Revista Colombiana de Antropología*, n.º 43, pp. 197-229.
- ROIG, A. A. (2002). "Pensar la mundialización desde el sur". *Huellas: búsquedas en artes y diseño*, n.º 2, pp. 15-20.

- ROZITCHNER, L. (1993), "Filosofía y terror". *Dialéctica. Revista de Filosofía y Teoría Social*, n.º 3/4, pp. 51-56.
- SANTOS, B. S. (2003). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- SANTOS, B. S. (2006). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.
- SANTOS, B. S. (2007). *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad*. La Paz: CIDES-UMSA, ASDI y Plural editores.
- SANTOS, B. S. (2009a). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI/CLACSO.
- SANTOS, B. S. (2009b). "¿Por qué Cuba se ha vuelto un problema difícil para la izquierda?". *Otra economía*, vol. 3, n.º 4, pp. 19-29.
- SANTOS, B. S. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plural Editores, CESU-UMSS.
- SANTOS, B. S. y MENESES, M. P. (2014). "Introducción", en: Santos, B. S. y Meneses, M. P. (eds.). *Epistemologías del Sur (perspectivas)*. Madrid: Akal, pp. 7-17.
- SANTOS, B. S. (2017). *Justicia entre saberes: epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Madrid: Morata.
- SANTOS, B. S. y MENDES, J. M. (2017). *Demodiversidad: imaginar nuevas posibilidades democráticas*. Madrid: Akal.
- SANTOS, B. S. (2019). *El fin del imperio cognitivo*. Madrid: Akal.
- SANTOS, B. S. y AGUILÓ, A. (2019). *Aprendizajes globales: descolonizar, desmercantilizar y despatriarcalizar desde las epistemologías del Sur*. Barcelona: Icaria.
- SANTOS HERCEG, J. (2014). "Cotidianidad. Trazos para una conceptualización filosófica". *Alpha*, n.º 38, pp. 173-196.
- SENNETT, R. (2012). *Juntos. Rituales, placeres y políticas de cooperación*. Barcelona: Anagrama.
- SHUKAITIS, S., GRAEBER, D. y BIDDLE, E. (eds.) (2007). *Constituent Imagination: Militant Investigations/Collective Theorization*. Oakland: AK Press.
- SPEED, S. (2006). "Entre la antropología y los derechos humanos Hacia una investigación activista y comprometida críticamente". *Alteridades*, n.º 16 (31), pp. 73-85.
- SPINOZA, B. (1999). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza Editorial.
- SUÁREZ-KRABBE, J. (2011). "En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales". *Tabula Rasa*, n.º 14, pp. 183-204.
- THOREAU, H. D. (1989). *Walden, la vida en los bosques*. Barcelona: Parsifal.
- TORRES, C. (2010). *El amor eficaz*. Buenos Aires: América Libre.
- VALVERDE, C. (2015). *De la necropolítica neoliberal a la empatía radical. Violencia discreta, cuerpos excluidos y repolitización*. Barcelona: Icaria.
- VERGER, A. (2010). "Quan l'educació superior esdevé mercaderia: transformacions dels sistemes universitaris en un món globalizat", en Aguiló, A. et al. (eds.), *Globalització: visions crítiques actuals*. Palma: Edicions UIB, pp. 29-52.



VILLASANTE, T. (2014). *Redes de vida desbordantes. Fundamentos para el cambio desde la vida cotidiana*. Madrid: Catarata.

WALSH, C, SCHIWY, F. y CASTRO-GÓMEZ, S. (2002). "Introducción", en: Walsh, C. Schiwy, F. y Castro-Gómez, S. (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Abya-Yala, pp. 7-16.

## **BIODATA**

**Antoni AGUILÓ**: filósofo, Licenciado en Filosofía y Doctor en Humanidades y Ciencias Sociales. Investigador del Centro de Estudos Sociais (CES) de la Universidade de Coimbra en el Núcleo de Estudios sobre Democracia, Ciudadanía y Derecho (DECIDe). Ha sido profesor en los programas de doctorado "Pós-colonialismos e Cidadania Global" y "Democracia no século XXI" del CES. También ha sido investigador del proyecto del European Research Council "ALICE - Espejos extraños, lecciones imprevistas: definiendo para Europa una nueva forma de compartir las experiencias del mundo", coordinado por Boaventura de Sousa Santos. Sus principales intereses de investigación abarcan las epistemologías del Sur como instrumento para la descolonización de la filosofía y la política, la producción de una politicidad de lo común en la época del neoliberalismo global y los nexos entre sexualidad y descolonialidad.