



La celestina, óleo sobre tela, 1943 | 89 x 75.3 cm
FRANCISCO AMIGHETTI | MAC-0024, COLECCIÓN MUSEO DE ARTE COSTARRICENSE (COSTA RICA)

TRANSCURRIR DE UN PROCESO REFLEXIVO: EL SABER QUE TRANSFORMA*

TRASCORRER DE UM PROCESSO REFLEXIVO: O SABER QUE TRANSFORMA

PASSING OF A REFLEXIVE PROCESS: KNOWLEDGE THAT TRANSFORMS

Humberto Cubides Cipagauta**

Este texto muestra la construcción de la reflexividad como objeto de estudio de forma simultánea a la emergencia y consolidación de un colectivo de investigación. Se cuenta cómo, desde la línea de pensamiento sobre la relación entre comunicación y educación, se fue definiendo lo reflexivo en la medida en que el trabajo se desplazó al afuera de dicho “campo”. Para finalizar, se desarrollan algunas reflexiones sobre la transformación subjetiva de “investigadores” e “investigados”, tomando como referencia dos investigaciones sobre las prácticas de colectivos sociales contemporáneos.

Palabras clave: reflexividad, saberes, subjetividad, diferencia social, resistencia.

Este texto mostra a construção da reflexividade como objeto de estudo de forma simultânea à emergência e consolidação de um coletivo de investigação. Conta-se como, desde a linha de pensamento sobre a relação entre comunicação e educação, se foi definindo o reflexivo na medida em que o trabalho se deslocou para fora de dito “campo”. Para finalizar, são desenvolvidas algumas reflexões sobre a transformação subjetiva de “investigadores” e “investigados”, tomando como referência duas pesquisas sobre as práticas de coletivos sociais contemporâneos.

Palavras-chave: reflexividade, saberes, subjetividade, diferença social, resistência.

This text shows the construction of reflexivity as an object of study simultaneously with the emergence and consolidation of a research collective. It tells how, from the point of view of the Iesco’s research group that’s thinking between the communication and education relationship, the definition of reflexivity take place to the extent their own work moved outwards its “field”. Finally, the author elaborates some thoughts over the subjective transformation of “researchers” and “researched”, using as reference two investigations on the practices of contemporary social groups.

Key words: reflexivity, knowledge, subjectivity, social difference, resistance.

* Este artículo toma como referencia investigaciones de los últimos cinco años, pero, principalmente, las dos más recientes financiadas por la Universidad Central de Bogotá: “Prácticas comunicativo-educativas en Bogotá y la región del altiplano” (2012) y “Reflexividad y producción de conocimiento” (2013). Agradezco la lectura, comentarios y aportes de Uriel Espitia, Sonia Rojas, Helena Sutachán y Alexander Montealegre, integrantes del colectivo de investigación Re-existencias, quienes participaron de esta discusión durante el último período.

** Psicólogo y Magíster en Filosofía. Docente e investigador del Iesco-Universidad Central, Bogotá (Colombia). E-mail: hcubides@ucentral.edu.co

Este escrito busca dar cuenta de la experiencia de construcción de un objeto de investigación: la reflexividad como posibilidad de saberes que transforman, experiencia simultánea a la constitución de un colectivo de investigación, que ha emergido como una especie de “multiplicidad”, esto es, como una curva que integra distintos puntos singulares —correspondientes a los sujetos que intervienen en dicha experiencia— y a las fuerzas con que éstos se relacionan.

La construcción de este objeto obedece a varias circunstancias: el antecedente del trabajo dentro de una línea de pensamiento que a partir de bosquejar un campo relacional (concretamente, el que emerge del entrecruce entre procesos comunicativos y educativos), fue definiendo ejes de análisis que confluyeron en un interés por estudiar la conformación de subjetividades políticas¹. En este camino, la realización de varias investigaciones fue definiendo una perspectiva crítica, transformando la idea de *campo* como sistema homogéneo que se explica por sí mismo, para pensar en sus tránsitos y en la presencia de otros ámbitos que lo determinan, empezando por el de la cultura². Y, quizás más importante, permitió la generación de puntos singulares (“sujetos investigadores”) que en el proceso mismo fueron esbozando cierto modo de integración.

Se sucedieron, entonces, varios momentos prominentes: el reconocimiento de la serie de limitaciones y contradicciones en las cuales la formación política de la escuela en Colombia se ejercía³; más adelante, y en sentido contrario, la decisión de estudiar la riqueza con la cual se manifestaban otras formas de actuar político, principalmente por parte de los jóvenes en la ciudad⁴, y, más específicamente, explorar las modalidades de la producción audiovisual, vinculadas con dicho actuar⁵; un poco después, el proceso llevó a la necesidad de reconocer la potencia del actuar colectivo, más concretamente, la manera de dar cuenta de la emergencia de modos de relación en contravía con los presentados en las formas institucionales y convencionales de organización⁶. Finalmente, en la etapa más reciente de este transcurrir, se empezó a indagar por las prácticas de producción cultural y de conocimiento realizadas por colectivos pertenecientes a movimientos sociales contemporáneos que trabajan para ejercer la diferencia en

distintos ámbitos (lo comunitario, las luchas de género, la defensa del medio ambiente, y, en general, el ejercicio de modos que intentan distanciarse del consumo, el utilitarismo y del dominio sobre los demás); prácticas en las que un “ejercicio” sobre sí mismos resultaba inevitable para desplegar la potencia de sus acciones⁷.

En lo que tiene que ver con la conformación del grupo, el proceso alude a la consolidación de varias trayectorias individuales que se fueron sumando y poniendo en juego colectivamente a partir de los eventos distintos de investigación ya referidos. Allí, el grupo se fue ampliando con nuevos investigadores: jóvenes con una mirada más fresca y flexible sobre el trabajo investigativo; otros relativamente distanciados del lugar de la academia, pero con una rica experiencia en procesos de “intervención” social; algunos más con intereses distintos y posturas menos ortodoxas frente a las ciencias sociales y al tema de la producción de conocimiento, etcétera. Paradójicamente, el equipo inicial de la línea no había logrado consolidar un espacio desde el cual reconocer sus perspectivas, los hallazgos de sus estudios, sus expectativas y sus distintas intuiciones⁸, pero en un momento clave tuvo la lucidez de reconocer este hecho y darse cuenta de que la necesidad de desbordar el “campo” estaba asociada con pensar desde el afuera, asumiendo la experiencia de establecer relaciones directas con agrupaciones no académicas, sujetos, estos sí, que lograban poner en tensión modos de abordaje de lo colectivo y problemas como los mencionados: la política, lo social, lo cultural, lo comunicativo, lo educativo, y el tema de la formación de individuos, entre otros asuntos.

Estas trayectorias, individuales y colectiva, han alcanzado distintos niveles de cambio, de acuerdo con la forma como los participantes se han visto afectados por el proceso mismo de la investigación (en lo que tiene que ver con los conceptos que se discuten y asumen, con las decisiones metodológicas tomadas, con las formas de apropiación de los resultados investigativos y con la producción académica que ello conlleva) y por la conducta de otros, y dependiendo de hasta qué punto han sido capaces de autoafectarse, generando nuevos pliegues subjetivos con base en esa experiencia. Aquí tuvo lugar, particularmente, el hecho de empezar a esclarecer la apuesta epistemológica y metodológica del

trabajo, en el momento en el cual el proceso de reflexión sobre el “campo” de la comunicación-educación desbordó la dimensión interior de un equipo de investigación y fue lanzado al vacío del afuera, olvidando o dejando de lado sus certezas. Casi desde ese momento, su discurso “científico” dejó de tropezar en el marco de un pensamiento interiorizado, para volcarse al exterior, tratando de crear un lugar en el cual emergiera la idea de algo común entre la experiencia propia, nuestro cuerpo y la experiencia y cuerpo de otros, cuyas prácticas en dicha problemática resultaban más evidentes⁹.

Así, pareció claro que un trabajo sobre las prácticas resultaba muy sugerente. Pero cuando hablábamos de *prácticas* no implicaba dirigir nuestra atención exclusivamente a aquello que la gente hace (para el caso, los grupos que hicieron parte del estudio); siguiendo a Foucault, se trataba, en primer lugar, de dar cuenta de los modos de actuar y de pensar que tornan inteligible la constitución correlativa de sujetos y objetos de conocimiento. De allí la importancia de reconocer las formas en las cuales las agrupaciones estudiadas agenciaban saberes distintos en su acción colectiva. De manera más general, dirigirse hacia las prácticas, o mejor, a las reglas o el régimen que las conformaba, implicaba develar el “modo de racionalidad” política de ese actuar¹⁰. Desde esa perspectiva, partimos de la consideración de que tales prácticas “despliegan un sentido de resistencia a los proyectos hegemónicos de la sociedad, y se vinculan, al menos parcialmente, con formas novedosas de imaginar y entender el mundo, lo mismo que con otro tipo de normas, saberes, opiniones y valores éticos y estéticos”¹¹.

Al mismo tiempo, nos valíamos de las nociones de *diferencia* y *resistencia* para comprender los distintos sentidos en que emergen dichas prácticas, con la afirmación de que

[...] al tensionar las formas de relación entre lo comunicativo y lo educativo, sugieren nuevas definiciones de este ámbito y, en consecuencia, otra manera de comprender la formación de los individuos, que ya no se centraría en la cualificación de un ser humano económico (*homo oeconomicus*), idóneo para el intercambio, capaz de producirse a sí mismo y ser fuente de sus propios ingresos¹².

Sino, por el contrario, en impulsar la constitución de individuos solidarios, dispuestos a cooperar, a preservar

los recursos naturales y a cuestionar el afán consumista actual. En fin, nuestro interés era el de dar cuenta de otra modalidad de conformación, estético-política, de los sujetos en cuestión.

EL PROCESO PRÁCTICO DE OBJETIVACIÓN-SUBJETIVACIÓN-REFLEXIVIDAD

LOS COMIENZOS

La preocupación inicial desde la cual surgieron los primeros modos de apropiación del concepto de *reflexividad* en el grupo de investigación, tenía que ver, predominantemente, con cierta atención epistemológica y metodológica dirigida a superar obstáculos formales frente al proceso de producción de conocimiento. De allí el énfasis en esclarecer y, hasta cierto punto, asumir ciertos postulados de la investigación de “segundo orden”¹³. En particular, al aceptar los modos en que el contexto teórico, cultural y político, así como el compromiso del intelectual, afectan lo que éste investiga y su relación con el “otro”. De igual manera, la consideración sobre la naturaleza reflexiva del sujeto actor de la construcción de conocimiento, desde dos dimensiones: como sujeto sujetado por las condiciones socioculturales y como sujeto que modifica el objeto social (Ibáñez citado en Mejía, 2002).

Allí se anunciaba una fuerte inquietud por el papel ético y político de la investigación y su capacidad para impulsar transformaciones sociales¹⁴. En todo caso, dicha preocupación tomaba un carácter bastante racional, de manera que se decantaba, principalmente, en extensas reflexiones sobre el papel del investigador social en nuestro tiempo¹⁵. Sin embargo, no dejaban de aparecer otras preguntas que derivaban de reconocer la presencia de otras maneras de conocer, asociadas con la preeminencia de los medios de comunicación, con el lugar predominante de la imagen y con elementos relacionados con nuevas formas de sensibilidad que conducen a la fragmentación de las identidades contemporáneas¹⁶.

Una exploración específica en este sentido, realizada posteriormente, buscó integrar la generación de conocimiento y la reflexión al hecho de la producción

audiovisual conjunta entre “investigados” e “investigadores”¹⁷, bajo dos consideraciones: la posibilidad que existe de “pensar con imágenes”, de construir con éstas nuevas formas de saber, de decir otras cosas y, en consecuencia, de transformar la condición subjetiva de los participantes. La segunda, reconocer cómo el uso de los recursos audiovisuales permite vislumbrar y comprender —tanto a los propios actores como a los “observadores”— la potencia de actuación de los colectivos, el sentido de sus prácticas y sus modos de relación¹⁸. Esto en razón de que pensábamos que

[...] la capacidad de hacer visibles ciertas cosas habitualmente pone en juego complejos multisensoriales de los sujetos, es decir, conjuntos de acciones y de pasiones relacionados con su potencia de afectación y con su disposición para ser afectados, mediante los cuales permiten dejar salir a “la luz”, aparecer, ciertos modos particulares de comprensión del mundo¹⁹.

Pero era claro que de esta postura emergía un reto epistemológico, tal como lo advirtió más adelante la profesora Rocío Rueda: superar la idea de que el análisis y la comprensión consisten exclusivamente en “traducir” una evidencia visual dentro de un conocimiento verbal, cuando se trata, más bien, “de explorar una relación entre lo visual y otras formas de conocimiento” (Rueda, 2012: 12). En ese momento, no lográbamos esclarecer el difícil problema de la relación, o mejor, de la no-relación entre enunciados y visibilidades, aun así, sospechábamos la primacía de los primeros, conocíamos el hecho de que las visibilidades no se definen únicamente por la vista sino que tienen que ver con complejos multisensoriales, presumíamos la heterogeneidad entre unos y otras y, más específicamente, la necesaria presencia de una tercera instancia que permitiera elucidar tal vínculo²⁰.

EL LUGAR DE LAS PRÁCTICAS: “RE-EXSISTENCIAS”

Más adelante, buscando legitimar institucionalmente nuestro papel como investigadores de modo que pudiéramos mantener un espacio en el cual nuestra reflexión tuviera lugar, propusimos un proyecto sobre prácticas comunicativo-educativas, que permitió, por primera vez, contar con un ámbito de discusión de todo el colectivo de la “línea”, e incluso de vinculación con otras líneas de investigación. La fuerza de este grupo consis-

tía, en primera medida, en su voluntad de subsistir en medio de los requerimientos sobre la pretendida necesidad de encontrar fuentes de financiación para la Universidad, y de que era indispensable acomodarse a la agenda de investigación de las entidades financiadoras del orden nacional. Para decirlo de manera resumida, buscamos fortalecernos impulsando nuestros propios intereses académicos, antes que plegarnos a agendas de afuera o reducir nuestro papel a ser funcionarios que persistían en una docencia repetitiva. Pero a lo anterior se sumaba el vigor que producía la convergencia de afectos e intereses en el grupo, que empezaban a ser impulsados por la relación con colectivos gestores del valor político de ejercer la diferencia.

Con el tiempo, logramos entender que dicho valor aludía a la emergencia de otra imagen del mundo y del pensamiento, distante de aquéllas de la modernidad —tal como lo plantea Edgar Garavito (1999a)—, que lleva a estos movimientos a constituir un territorio en el cual efectúan su diferencia desde sus preocupaciones dirigidas a enfrentar problemas agudos del mundo y de nuestras sociedades²¹, es decir, a hacer frente a lo intolerable, a lo que afecta la vida de la mayoría de la gente²². Aceptamos que tal diferencia tiene que ver con la singularidad, con lo único, con aquello que no puede ser sustituido por otra cosa y, en ese sentido, se opone a lo general, a lo que es común a muchos. Si bien en algunos de los casos que entonces estudiamos pudimos encontrar ideas o modos de comportarse que se asemejaban a otros, o se asociaban con la reproducción de prácticas convencionales, entendimos que ello se relacionaba con la forma paradójica en que se conforma la “identidad”: los procesos de individuación resultan del encuentro de dos órdenes de magnitud, entre los cuales se “dispara” una intensidad, es decir, potencialidades²³. Desde esta perspectiva, el individuo “no es un ser estable sino el resultado de un encuentro de procesos, de operaciones y de formas, un encuentro de energías diferenciales entre ‘afectos, perceptos y emociones’” (Dosse, 2009: 210). Nos dimos cuenta de que en esa especie de doblez, que constituyen las prácticas de los grupos, empiezan a aparecer rupturas que les permiten gobernar sus propias acciones y formas de regulación independientes de normas o códigos morales de las instituciones y del orden social en general. Estos procesos conllevan reflexiones de



Boceto Las Toninas, tinta china sobre papel, 1945 | 14 x 21 cm.

FRANCISCO NARVÁEZ | CÓDIGO: TCH-009, COLECCIÓN FUNDACIÓN FRANCISCO NARVÁEZ (VENEZUELA)

distinto nivel, pliegues en los cuales los saberes y los “haceres” de los grupos comienzan a constituir modos de ser, estilos de vida singulares.

Concretamente, en la experiencia investigativa sobre las prácticas de comunicación y educación, vimos que la diversidad de acciones, modos de relación y formas de pensamiento que fueron capaces de crear y efectuar las agrupaciones, confirmaron la idea de que una verdadera existencia se da con el ejercicio de la diferencia. En últimas, como se evidenció a través de sus discursos y acciones, para ellos, existir es resistir, en otras palabras, atreverse a generar una forma nueva de existencia implica siempre resistir aquello que amenaza o reta la disposición a existir de otra manera²⁴. En ese sentido, puede afirmarse que la producción comunicativo-educativa desplegada por estos grupos abre paso a la existencia de nuevas posibilidades de vida y de saber, y, en cierta medida, permite la emergencia del poder de invención y de efectuación del *socius*, es decir, la generación de otras formas de socialización.

Algo parecido empezaba a suceder en el equipo de investigación; el encuentro de diversos puntos de vis-

ta y la afectación resultante del trabajo con otra clase de agrupaciones y otras ideas, encarnadas en prácticas efectivas de resistencia, hacía pensar en la posibilidad de encontrar vías para resolver la escisión entre teoría y práctica, no sólo en las metodologías del conocimiento, sino en nuestra experiencia vital. Propiamente, no buscamos asumir una teoría de la práctica intelectual e incluirla como componente y condición necesaria para desarrollar una teoría social más “objetiva” y de mayor alcance científico, a la manera de Bourdieu²⁵, por el contrario, comenzamos por preguntarnos qué había detrás de nuestro interés por conocer el sentido del comportamiento de otros.

Esta inquietud no estaba muy distante de la pregunta que se formula Sloterdijk cuando indaga acerca de las influencias sospechosas y los asuntos cuestionables que se encuentran en la genealogía del pensar. Siguiendo a Nietzsche, este autor plantea examinar hasta dónde las virtudes teóricas proceden en realidad de debilidades encubiertas, por compensación de defectos, “o incluso en la mórbida incapacidad de asumir los hechos de la vida sin disimulos ni evasivas” (2013: 57)²⁶. Esto conduce a Sloterdijk a analizar las condiciones concretas



Jinete, modelado (arcilla), Ca. 1949 | 27,1 x 20 x 8cm

LUIS ALBERTO ACUÑA TAPIAS / LADRILLERA DE PANTALEÓN GAITÁN

REG. 2316, COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA

FOTO: © MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA / ERNESTO MONSALVE PINO

que permiten pensar el hecho de que el ser humano capaz de *epojé*²⁷ llegue a ser característico de Occidente; el examen preliminar de estas prácticas mostró al teórico alemán que fue necesario, como primera medida, ejercitar una postura de abstinencia que facilitara la observación. En resumen, para Sloterdijk, una antropología histórica del sujeto del ejercicio cognitivo deja ver que las condiciones de posibilidad de la emergencia del teórico se presentan cuando el “observador ha aparecido” (2013: 82).

En nuestro caso, intentamos distanciarnos de esa especie de ascetismo del observador, formulando una estrategia participativa de modo que al involucrarnos en la producción cultural conjunta con los otros grupos que hacían parte del estudio, se construyeran espacios de diálogo de saberes entre ambos y fuera posible diseñar otros recursos de indagación²⁸. No obstante, desde el comienzo de la investigación se insinuaban serios inconvenientes frente a este propósito: nos comportábamos atados al papel de investigadores y difícilmente compartíamos de verdad la elaboración de los productos culturales, pues habitualmente las tareas se repartían

entre quienes, supuestamente, sabían y hacían, y entre quienes simplemente opinaban o aprobaban lo realizado²⁹. En últimas, todo esto ponía de presente la manera como se originaron las modernas ciencias humanas cuando se empezaron a preocupar por el ser humano: esta inclinación asumió, “naturalmente”, la forma general de conocimiento. De allí que Foucault plantee el cuestionamiento de por qué y quién decidió hacer pasar al hombre al lado de los objetos científicos, es decir, qué motivó que dicha preocupación asumiera tal modalidad. Y aun cuando el mismo autor reconoce que “en ciertas actitudes estéticas y políticas actuales” existe —por oposición a una hermenéutica del sujeto basada en el principio del “conócete a ti mismo” y en la idea del sujeto de conocimiento— una cierta “cultura de sí mismo”, es decir, la inquietud por una estética de la existencia, señala que tras esa voluntad de “liberación” se presenta un grave peligro de neutralización: “[...] la idea de que este ‘uno mismo’ resulta ser un objeto enteramente dado que, antes de cualquier otra cosa, es preciso *conocer*” (Morey, 1990: 38)³⁰.

¿“ACOMPañAR”... IMPULSAR O SER

PARTE DE UN MOVIMIENTO?

En todo caso, cuando el grupo de investigación llegó a preguntarse por la especie de límite al cual se aproximaba al intentar asumir una actitud distinta a la de ser meros sujetos de observación³¹ y decidió acompañar las prácticas de otros, reconocer los saberes que éstos ponen en juego y entender cómo se articulan con la decisión de transformar sus condiciones de vida, de cierta manera asumió una conducta que intentaba apartarse críticamente de un quehacer interesado en desarrollar una “analítica de la verdad”, centrada en responder preguntas acerca de lo que son las cosas. Esta posición resultaba consistente con la inquietud que estaba en la base de una nueva propuesta investigativa, la cual, en realidad, daba continuidad al trabajo sobre prácticas comunicativo-educativas: reconocer la importancia cada vez mayor de la emergencia de los nuevos movimientos sociales³² con miras a buscar la interpelación entre la experiencia investigativa y la experiencia de algunos de estos grupos sociales, y elaborar un propuesta metodológica reflexiva que llevara a impulsar la producción crítica de conocimiento.

Se trataba de trabajar con agrupaciones que intentaban ejercer modalidades novedosas de ejercicio

colectivo, asociadas con una nueva figura de la política, cuya acción suponía la producción y movilización de múltiples saberes, lo cual les permitía desplegar formas reflexivas sobre sus prácticas. Con base en el estudio anterior, presumimos que las prácticas de estos colectivos estaban mediadas por otro tipo de estrategias de conocimiento y de tecnologías de producción y aplicación del saber. Algunas de éstas desplegaban modalidades pedagógicas de formación en la búsqueda de transmitir ciertos saberes o para dotar de determinadas cualidades o capacidades a los sujetos, en tanto que otras adoptaban estrategias diferentes, al intentar que la transmisión o creación de verdades tuviera también por objetivo modificar el modo de ser del sujeto al cual estaban dirigidas.

En particular, la propuesta formulaba una pregunta específica, suficientemente compleja: ¿qué formas de racionalidad se ponen en juego para generar un conocimiento autónomo... qué clase de estrategias, de procedimientos metodológicos o técnicos permitirían alcanzar otras modalidades de verdad?, y más concretamente, ¿qué transformaciones subjetivas y sociales se requieren para que esto se presente? En el centro de este cuestionamiento se encontraba una inquietud que apareció por primera vez en un trabajo de reflexión filosófica que realizamos sobre la idea de *cuidado de sí* de Michel Foucault³³, cuando entendimos que el asunto del gobierno pone de presente los “conflictos y complementariedades, entre las técnicas que aseguran la coerción y los procesos a través de los cuales el ‘uno mismo’ es construido y modificado por sí mismo” (Morey, 1990: 34)³⁴. Desde este enfoque, las técnicas o tecnologías aluden a la dimensión estratégica de las prácticas, en otras palabras, a la eficacia de las modalidades de gobierno o autogobierno de los individuos (Castro-Gómez, 2010). Si bien Foucault analizó principalmente las técnicas específicas del moderno gobierno de las poblaciones desde la correlación entre el incremento de la individualización y el reforzamiento de la totalidad, abre paso para pensar otros modos de subjetivación al considerar que somos más libres de lo que creemos, y que existen muchas cosas que podemos romper con miras a liberarnos de nosotros mismos, siempre que se asuma el “coraje de la verdad” y se comprenda que “no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad

nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra”³⁵.

Al respecto, algunos de los trabajos de Sloterdijk intentan rescatar “en toda su amplitud” el concepto de *ejercicio*, según el autor, olvidado por la modernidad teórica como consecuencia de establecer una distinción absoluta entre “activo” y “pasivo”, negando así “un amplio contexto de comportamiento humano que no es ni meramente activo ni meramente contemplativo: yo lo llamo ‘la vida ejercitante’” (2013: 17). Claro está, para el mismo autor, el resultado del ejercicio aparece en la actualidad como el “estado de capacitación del ejercitante” y, según el contexto, “se describe como hábito, virtud, virtuosidad, competencia, excelencia o *fitness*” (Sloterdijk, 2013: 17-18)³⁶.

La decisión práctica que tomó el grupo de investigación al comienzo del nuevo estudio buscó darle cuerpo al nombre *re-existencias* con el cual se había querido llamar el anterior proyecto, y al espacio virtual diseñado para difundir sus resultados. Se trataba de empezar a actuar como un colectivo que comparte una serie de prácticas, valores y conocimientos mediante los cuales entra en relación con otros, en la perspectiva de encontrar formas alternas de construir verdades y, en consecuencia, de formar sujetos. Dicho compartir, que se empezó a explicitar con la realización del proyecto anterior y más adelante en la concepción del nuevo, encontró entonces espacios para una mayor consolidación, los cuales no se redujeron a la oportunidad de discutir y apropiarse una serie de conceptos o al hecho de tomar y efectuar ciertas decisiones metodológicas, más bien, lo que encaminó al “equipo” a establecer otras lógicas de relación fue la presencia conjunta en algunos eventos convocados por otros grupos, compartir algunas de sus celebraciones, relativamente informales, tener espacios de encuentro más “familiares” y acogerlos en nuestro espacio institucional³⁷. Sin embargo, todo esto terminó siendo muy incipiente, al punto de que, cuando se quiso responder colectivamente a la serie de interrogantes que como investigadores planteamos para intentar dar cuenta del modo de subjetivación particular de los grupos participantes en el estudio, fueron evidentes las evasivas y postergaciones para responder la tarea. Aún más significativo resulta la percepción realizada por parte de algunos de los

integrantes de los demás grupos, en el sentido de que veían más el apoyo individual a sus labores por parte del investigador “de turno” que la presencia del colectivo de investigación³⁸. Todo esto sugiere que constituir un grupo y ponerlo en movimiento demanda más que compartir unos objetivos o un conjunto de principios o tareas; supone, sobre todo, asumir verdaderamente otra forma de vida, en la que cuidar de todos sea concomitante con el coraje de decir la verdad y adoptar una actitud y conductas en las cuales la preocupación por los otros y por el mundo en general sean auténticas. De igual manera, hacer presencia, acompañar, e incluso ayudar a otros grupos, no implica necesariamente contribuir con su movimiento subjetivo, pues ello exige que se torne cierta la posibilidad de hacer “máquina reflexiva” con esa otredad, a partir de realizar una crítica de la relación entre sus ideas, sus prácticas y su modo de existencia, y también a partir de mostrarse de manera franca y directa ante ellos. En otras palabras, este modo de reflexividad exige dar cuenta de las mutuas afectaciones entre los participantes del proceso y cómo acontece un devenir intensivo entre ellos.

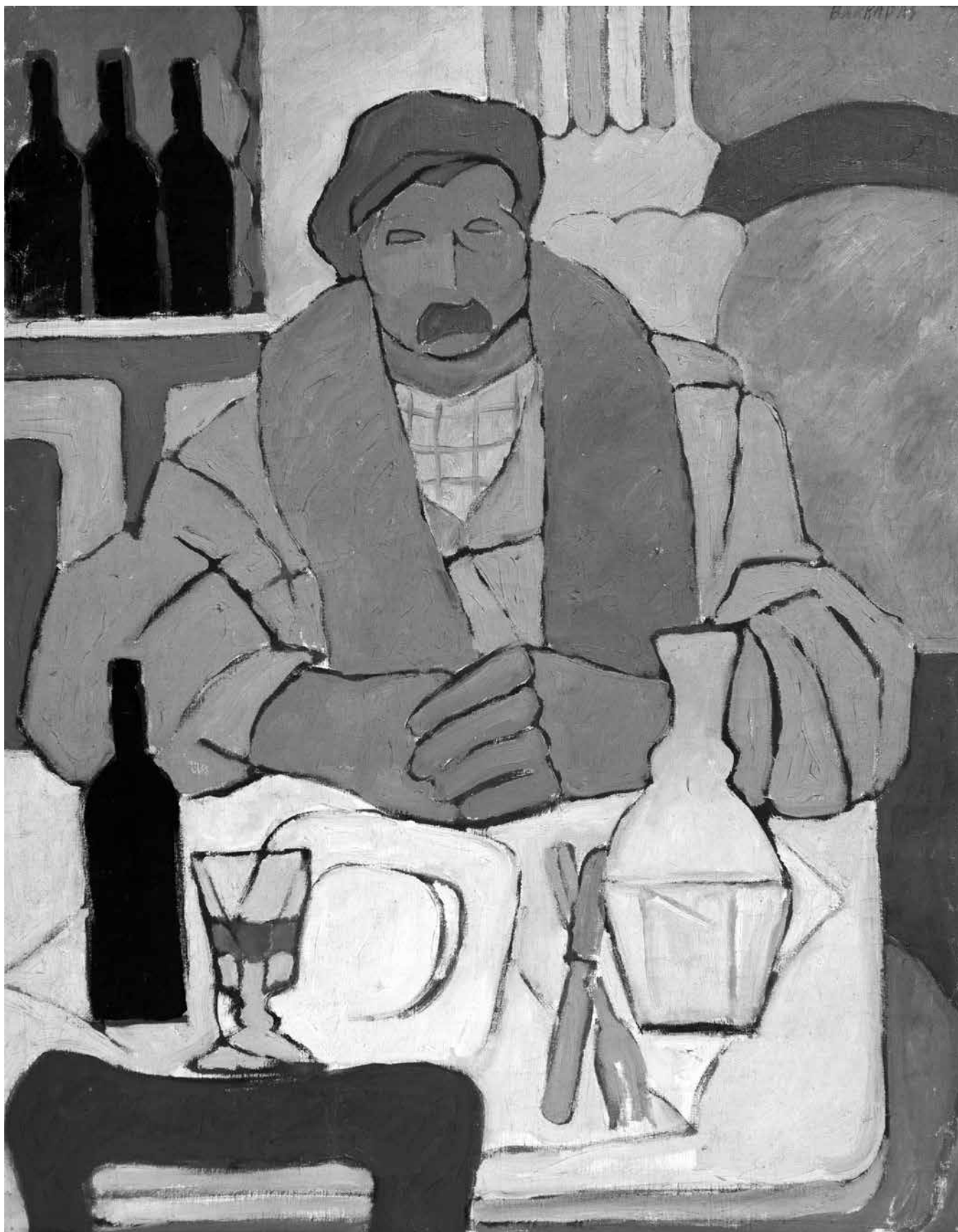
Vemos ahora que un reto como el anterior requiere un trabajo permanente que, para el caso de la investigación institucional, reclama desbordar o replantear algunos de sus límites. El primero, romper con la temporalidad y la estructuración en la que un proyecto se define: la forma como se conciben los términos de sus “etapas”, el alcance de sus objetivos, la entrega de sus resultados, el trámite y uso de sus recursos, sumado a las políticas institucionales en las cuales se inscribe su realización, etcétera; la mayoría de las veces todo eso riñe con el proceso real de la investigación, y, en particular, con los ritmos vitales de los “sujetos” con los cuales se trabaja. El segundo reto es el de enfrentar las rutinas y hábitos investigativos tradicionales que, a cambio de permitir a los estudiosos estar a tono con los acontecimientos que se suceden en el “objeto” de estudio y en las relaciones establecidas con los otros, los lleva a ampararse en formas seguras de proceder, en el uso de recursos, formatos y herramientas que se consideran indiscutibles. Finalmente, superar la “comodidad” individual del investigador, empezando por la seguridad que ofrece sustentarse en ciertas perspectivas o ideas inamovibles, pero también

la que se asocia con un estilo de trabajo que no afecta su modo de vida y sus compromisos, los resultados que él mismo se impone, y, aún más problemático, el lugar formal que ocupa dentro de un grupo de trabajo con funciones diferenciadas.

LO QUE PONE DE PRESENTE LA “EXPERIENCIA” REFLEXIVA MÁS RECIENTE

En este apartado nos centraremos en aquello que, por ahora, nos motiva a pensar desde la última experiencia investigativa, en las circunstancias en las cuales ésta se ha desarrollado, y de manera más concreta, en algunos de sus resultados investigativos y prácticos.

El primer aspecto por destacar en la relación investigativa que adelantamos recientemente fue la casi permanente desubicación de los investigadores cuando participan de las prácticas de otros, situación correlativa a determinado grado de distanciamiento que imponen los grupos sociales al papel del investigador. Esta falta de lugar se traduce, en el primer caso, en incomodidad, incertidumbre acerca del significado del quehacer investigativo, y, en general, ausencia de certeza sobre el valor del conocimiento individual, y del conocimiento en general para comprender e impulsar tales prácticas; en cuanto a los investigados, la actitudes van desde la indiferencia, pasando por la expectativa frente al ejercicio de la experticia investigativa, hasta entablar una especie de reto para que el estudioso se ubique en el lugar que considere más adecuado o en el que resulte de mayor utilidad para el proceso. No obstante, entendimos que en la medida en que “el observador” logra implicarse en el proceso generado por otros, poniendo en juego su capacidad para ser sensible a sus conductas, y procede en relación con lo que los demás hacen, demostrando que, de verdad, se preocupa y cuida de ellos, parcialmente deja de ser extraño; todo esto, a su vez, impulsa la generación de otras percepciones sobre el ejercicio investigativo y, en el mejor de los casos, a que determinadas ideas y procedimientos investigativos se vinculen con las prácticas de las agrupaciones. Pero, no hay duda de que este tipo de “aproximación sensible” entre unos y otros requiere el uso de estrategias de trabajo más flexibles, colaborativas, y con mayor orientación respecto al contenido concreto de las prácticas sociales, de modo que se favorezca la construcción de algo común. Es necesario,



Hombre en la taberna, óleo sobre lienzo | 106 x 84 cm

RAFAEL BARRADAS | NO. INVENTARIO: 1611, COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE ARTES VISUALES (URUGUAY)

además, que esta forma de mutua afectación en la que se propicia una conveniencia entre el cuerpo del “investigador” y el cuerpo del “investigado” se traduzca en impresiones o nociones comunes acordes con la práctica específica. En este sentido, e independientemente del “tipo” de investigación asumida, se trata de no separar arbitrariamente la investigación de la acción; en primera instancia, porque es evidente que la primera es siempre una acción de reflexión. Pero más allá, cuando se traduce en aportes útiles en relación con la vida práctica de los demás, adquiere otra relevancia, facilitando la integración (también parcial) del investigador con el proceso social respectivo. Ciertamente esto depende de que surjan nociones e ideas que se vuelvan parte del transcurrir conjunto, las cuales al comienzo pueden ser extremadamente prácticas, pero permiten “recubrir” la positiva afectación. De otra parte, en la medida en que dicho transcurrir conforma un “tercer cuerpo”³⁹ como expresión de esas ideas, provocará tránsitos, cambios en la relación, transformaciones que, en últimas, tienen que ver con descubrir que existen más cosas que se comparten entre unos y otros, “investigadores” e “investigados”, las cuales suponen modalidades de conocimiento. No obstante, falta preguntarse por qué en ciertos casos el investigador permanece inamovible en su rol, a pesar de no buscarlo conscientemente o no desearlo; entonces, habría que interrogar su capacidad para abrirse sensiblemente a los demás, para quebrar y desbordar sus prejuicios y conceptos previos, y para ser consciente de lo que acontece en una relación práctica con otros distintos; igualmente, preguntarse hasta dónde la actividad de los grupos sociales se vuelve rutinaria, copa tiempos y espacios que impiden condensar su experiencia y se aferra a nociones que opacan su capacidad para vislumbrar lo nuevo. Pero, tal vez más importante, esta cuestión tenga que ver con la posibilidad de que los investigadores hagan parte, de verdad, de un “colectivo intelectual”⁴⁰, capaz de producir conocimiento independiente de la actuación individual; igualmente, con el hecho de reconocer cómo un grupo de investigación puede convertirse en algo más que la suma de sus integrantes, y hasta qué punto tiene la disposición de relacionarse colectivamente con otros grupos sociales en términos de igualdad, o a partir de darse cuenta de su desigualdad.

Otra manera en que el carácter colectivo del proceso de reflexividad se reafirma, tiene que ver con la cla-

se de prácticas investigativas que se proponen. Una primera resulta de intentar establecer un diálogo que permita la emergencia de las diferencias de perspectiva entre los actores involucrados, de modo que se expliciten y comprendan la clase de mundos diferenciales y la singularidad de prácticas de unos y otros⁴¹; otra distinta aparece del hecho de compartir o producir experiencias que lleven a una afectación mutua de los individuos y traigan como consecuencia cierto nivel de “conciencia” sobre los acontecimientos. Pero, con seguridad, se requiere plantear estrategias más sistemáticas de acción que tengan una intención clara y que cuenten con una evaluación de lo que provocan. En esa perspectiva, una disposición de experimentación implica disponer herramientas específicas para las circunstancias en donde se despliegan las prácticas de las agrupaciones; asimismo, estar atento a lo que éstas producen y sugerir conclusiones que puedan ser controvertibles por todos los que hacen parte del proceso. Para que una propuesta semejante sea completa, el investigador necesita involucrarse en la propia experimentación, indagando también qué sucede con él, a partir de la reacción de los otros involucrados⁴².

Igualmente, llegamos a comprobar que toda experiencia genera saber, incluso cuando parte de la ignorancia de los participantes, pues el aprendizaje siempre es un asunto de la práctica⁴³. Si bien es cierto, en un comienzo puede primar una actitud “pasiva”, receptiva, por parte del investigador, una vez reconocida esta afectación conduce de manera inmediata a saber algo, a un darse cuenta de cómo se es afectado⁴⁴. De otro lado, aceptamos que, con seguridad, siempre hay quienes “saben” un poco más sobre algo, pues ese saber alude a un fragmento de la realidad que implica a los sujetos diferencialmente, de acuerdo con cómo éste los afecta. De manera que para que “se haga” una experiencia colectiva, es necesario transmitir y traducir la experiencia personal para otros; compartir y sopesar conjuntamente contenidos e informaciones sobre el asunto que convoca a los participantes; vislumbrar las circunstancias y condiciones de los actores, de modo que esto permita dar cuenta del valor de su diferencia; y que con ello se tensionen las perspectivas habituales de las que se parte.

Aquí surge la pregunta acerca de qué relación puede darse entre conocimientos generales, es decir, teóricos,

y aquellos asociados con las necesidades prácticas de los sujetos, y hasta dónde persisten los destiempos del aprendizaje mutuo. Igualmente, indagar los motivos por los cuales algunos grupos parecen preferir tomar distancia del ejercicio de la investigación, o mejor, de la producción formal de conocimiento. Comprendemos que el carácter de un saber específico es múltiple, no se reduce a ideas generales, informaciones, datos, etcétera; incluye, también, sensibilidades e iluminaciones que provienen de otros “paisajes” que sobre lo social elaboran los colectivos. En particular, para el ejemplo de aquellos grupos que centran su práctica en temas relacionados con la producción estética⁴⁵, es importante considerar la idea de Rancière (2009a) acerca de lo que él denomina el *régimen estético del arte*, el cual no se distingue propiamente por las maneras de hacer, sino, sobre todo, por la distinción característica de un modo de ser sensible, peculiar a los productos del arte; según esta perspectiva, dicho régimen identifica al arte en singular, con lo cual lo desvincula de toda regla, de toda jerarquía respecto de los temas que aborda, de los tradicionales géneros y de “las artes” en general, gracias a su pertenencia a un *sensorium* diferente del de la dominación⁴⁶. De otra parte, supone considerar, como lo plantea Zepke, que el objeto estético, en su “aislamiento” y singularidad, expresa las relaciones afectivas y éticas que lo construyen; al ser resultado de la creación, más que un acto cognitivo, constituye un segmento autosuficiente del acontecimiento unitario y abierto del ser, pues no significa otra cosa que el poder existencial de la afirmación que torna posible la capacidad productiva de las relaciones sociales “a través de la creación de nuevos colectivos afectivos” (Zepke, 2006: 164). En ese sentido, aunque no aparezca un explícito interés por el conocimiento de parte de quienes realizan distintos tipos de creación, ello no significa la imposibilidad de reconocer y entrar en diálogo con los saberes que evidentemente producen, lo cual exige que el investigador tenga la capacidad de transformar sus lenguajes y percepciones, así como la manera en que sus ideas se expresan y adquieren consistencia práctica⁴⁷, y demanda también la aplicación de herramientas que permitan al otro investigado ser la causa adecuada de sus afecciones, esto es, realizar un trabajo reflexivo que conlleve la instauración de un deseo autónomo y activo⁴⁸. Si aceptamos que la potencia del arte se encuentra en su capacidad para sugerir lo que está en suspenso, en esa especie de in-

minencia para hacer una revelación, la cual más que un estado es una “disposición crítica y dinámica” (García, 2010: 28)⁴⁹, es indudable que los investigadores necesitamos crear herramientas que permitan visualizar y dar consistencia a los saberes artísticos, o más propiamente, realizar una práctica investigativa “artística”.

De otra parte, es claro que en la relación investigador-investigado no dejan de aparecer aspectos que aluden a un “uso” instrumental, interesado, de unos hacia otros. Esto se manifiesta ya sea cuando se busca obtener información “útil” para entregar resultados no necesariamente relevantes para los afectados, ya sea cuando se quiere posicionar institucionalmente a quienes apoyan, financian o realizan los estudios, ya sea para sacar ventajas individuales del proceso (lograr mayor reconocimiento, obtener retribución económica, alcanzar o afirmar autoridad, tener influencia o mando sobre otros, incluso “pares”, etcétera). Los sujetos “investigados” saben esto de antemano y actúan en consecuencia, no siempre de manera inocente y no necesariamente revelando sus intereses. Una salida ética a esta circunstancia está vinculada a saber reconocer cuál es el valor social y la importancia para los grupos sociales de adelantar un proceso de estudio, y dilucidar hasta qué punto la investigación debe permanecer en primer plano cuando entran en relación colectivos “académicos” y no académicos⁵⁰. Igualmente, comprender hasta dónde dichas mezquindades individuales llevan a malograr procesos y a impedir una construcción de conocimiento más compleja, matizada y rica; en qué sentido se convierten en debilitamiento o dispersión para los propios grupos, en descreación de lo social y en hechos que afectan la generación de nuevas regulaciones⁵¹. Sin embargo, creemos que el reto de desinstrumentalizar y desjerarquizar la producción de conocimiento es, principalmente, un problema práctico; esto implica siempre estar atentos a la manera como ello sucede, a las consecuencias imprevisibles de un proceso investigativo y a cómo éste puede afectar negativamente a los demás.

SOBRE LOS EJERCICIOS UNIDOS A EXPERIENCIAS VITALES Y DE INVESTIGACIÓN

Específicamente, en relación con la clase de ejercicios que permiten dar mayor fuerza y eficacia a las acciones de los grupos con los cuales trabajamos, su manifestación



Paisaje, óleo sobre tela, 1940 | 70 x 66 cm

RAFAEL NARVÁEZ | CÓDIGO: OL-150, COLECCIÓN FUNDACIÓN FRANCISCO NARVÁEZ
(VENEZUELA)

e incorporación es diversa. En buena medida, el origen y consolidación de los colectivos artísticos dependen del hecho de compartir y perfeccionar durante largo tiempo algunas prácticas⁵². En esa actividad van emergiendo ideas y propósitos compartidos, así como el establecimiento de algún grado de organización y la búsqueda de recursos para mantener la actividad, encontrar los espacios en donde ésta pueda hacerse efectiva y alcanzar suficiente calidad, de modo que pueda ser reconocida y apoyada por otros individuos o grupos. Muchos de estos ejercicios comienzan por imitación: poco a poco se pasa de la reiteración de una idea a adquirir un lengua-

je y estilo propios; cierta especialización que inevitablemente aparece, lleva a asumir papeles diferenciales y a una relativa división del trabajo, con el peligro de que quienes se vuelvan más diestros empiecen a apartarse del grupo, ensayando su propio camino. En otros casos, la autonomía alcanzada se traduce mecánicamente en un “mensaje” o en asumir códigos inamovibles cuyo contenido opaca la forma artística; en otros más, luchar por alcanzar posibilidades de existencia lleva a los grupos a negociaciones, a ofertar servicios y tener presencia en convocatorias que a veces terminan por homogenizar la práctica al ingresar en lógicas oficiales o mercantiles que debilitan el sentido de su actuar. De igual manera, en ocasiones, la búsqueda de recursos conlleva una competencia con otros colectivos, fragmentando las redes de apoyo, solidaridad o afecto que ellos mismos han contribuido a generar; en otras circunstancias, propicia la fragmentación grupal o la separación de algunos de los integrantes. No obstante, todas estas experiencias están relacionadas con aprendizajes distintos, más o menos sistemáticos: la mayoría dirigidos a mantener y cualificar la práctica mediante un saber-hacer; otros, a darle un contexto para presentarla de una manera más general, más “cultura” o más radical; algunos más, propician saberes necesarios para consolidar el trabajo del grupo en un territorio o en medios sociales o culturales específicos. En fin, todo esto habla de un proceso de consolidación subjetiva, individual y colectiva, en

donde capacidades y voluntades singulares interactúan y se juntan con el fin de construir experiencias vitales comunes y para imaginar y crear mundos nuevos⁵³.

En aquellos grupos organizados alrededor de explorar formas de “buen vivir”, ya sea en la lucha por el cuidado de la naturaleza, por la defensa de recursos nativos o para la generación de mejores condiciones físicas y sociales en territorios específicos de la ciudad⁵⁴, el intercambio de saberes propios acerca de prácticas agrícolas tradicionales y para la conservación de la tierra, el agua, los bosques, las semillas, etcétera, así como de modali-

dades de gestión política social y cultural, lo que buscan es ejercer un control local del territorio para enfrentar el dominio corporativo y estatal que de éste y de la vida en general se intenta hacer. En ese sentido, ejercicios permanentes de trueque, talleres de producción y procesamiento de alimentos, prácticas de economía solidaria y familiar, laboratorios urbanos de iniciativa independiente y colaborativa se convierten en recursos metodológicos que con el tiempo van siendo cualificados. Todo ello en medio del desánimo que conlleva el consumismo desbordante de la sociedad en general, la apropiación utilitaria de los recursos por parte de otros, las regulaciones estatales en favor de corporaciones transnacionales o de empresas poderosas, las presiones económicas a que se ven abocados estos sectores “minoritarios” y la afectación que proviene de las acciones individualistas y mercantiles propias de la gente en general, que a veces resultan en prácticas hegemónicas dentro de las mismas agrupaciones. En el curso de estas trayectorias son usuales los altibajos en la acción organizativa y personal, al punto de que los grupos se reconfiguran y dividen constantemente, y, con frecuencia, no son capaces de mantener o reconstruir su experiencia y de rescatar el sentido esencial de sus prácticas. Al mismo tiempo, sus saberes novedosos ocasionalmente pierden fuerza o terminan siendo capturados o diluidos por discursos de moda que intentan darle un tinte local o de identidad a propuestas de talante desarrollista.

¿Frente a las anteriores contingencias, cómo evolucionó la práctica investigativa del colectivo de investigación? Es evidente que la voluntad de apertura hacia el conocimiento de otras prácticas culturales y sociales fue apenas un primer paso en el empeño por liberar nuestro deseo de conocer, paso que se mostró insuficiente cuando la experiencia de trabajo se limitó a hacer un acompañamiento observador a tales prácticas, aun cuando este se tiñera de ejercicios corporales, afectivos, que llevaron a implementar dispositivos de registro y análisis que sobrepasan los medios en donde la razón y la escritura lógicas predominan. Cada vez más el transcurrir de nuestro estudio cuestionó las rutinas habituales de un equipo de investigación en cuanto a la planeación de las actividades, la distribución de funciones, el orden en el trabajo y la segmentación general del proceso investigativo; rutinas que, además, se apuntalan en lógicas académicas que la mayoría de veces no convergen con las lógicas

administrativas y de operación práctica de una institución universitaria. Más allá de lo anterior, el ánimo de vinculación con otros tuvo dificultades para concretarse en iniciativas propias que impulsaran el proceso reflexivo, de manera que, en general, nos atuvimos a apoyar (sobre todo desde la sensibilidad e intuición individual) la realización de actividades ancladas en sus dinámicas, tratando de estar alerta a los acontecimientos, sin un esfuerzo de direccionarlos, aunque sí en disposición de orientar y, ocasionalmente, de criticar. El paso más exigente tuvo que ver con traducir ideas o conocimientos que desde ciertas especialidades se consideran verdaderos, por ejemplo, frente a una producción audiovisual, a un hacer práctico conjunto en donde circunstancias distintas trastocaban el esquema previsto para la producción; aquí los propósitos de entrada, el rigor puesto en el procedimiento, la sistematicidad de cada operación, la articulación necesaria de los elementos, etcétera, fueron constantemente cuestionados por las nociones de los otros, sus deseos, su saber-hacer práctico, y, en general, por la “improvisación natural” de su actuar. Aprendimos entonces que no basta con compartir una motivación, pues la dinámica de realización de un proyecto y la eficacia que este alcance suponen convertir este deseo en una afirmación colectiva en donde conocimientos y afectos confluyan hasta lograr que el deseo se cumpla.

Ahora, con miras a concluir, requerimos ir más allá de la experiencia referida, en parte para contar con recursos que permitan responder al propósito general que nos impusimos con la investigación: elaborar una propuesta metodológica que impulse la producción crítica de conocimiento, de modo que satisfaga los requerimientos de “pertinencia” e “impacto” que de este tipo de trabajos demandan las instituciones de financiación, en parte para entregar a los grupos con los que nos relacionamos un procedimiento que sea de utilidad para cualificar sus procesos, pero, sobre todo, para aclarar el sentido vital de nuestra futura actividad como estudiosos.

Es probable que tengamos que ampliar nuestra experiencia práctica con la realización de investigaciones más acotadas, más precisas, más innovadoras, más colectivas, entre otras cualidades, pero sentimos con mayor fuerza la necesidad de realizar un “pliegue” que permita afirmar, consolidar, lo ya trazado. Es evidente que, en su comple-

alidad, el proceso reflexivo es básicamente una práctica: se aprende *en él*, aun cuando no siempre integrándolo explícitamente. En ese sentido, comprendemos también que se hace necesario ligar el conocimiento con el afecto, tratar al primero como un afecto, de manera que ayude a esclarecer las circunstancias de las prácticas de los sujetos, para que desde allí deriven ideas comunes y afectos activos que propicien algún tipo de transformación personal y social. No obstante, frente a la pregunta acerca de cómo puede el conocimiento ponerse al servicio de un proyecto de transformación existencial, intuimos que se requiere una reduplicación de esa instancia de conciencia que hace que una idea signifique la presencia a sí de la modificación del cuerpo; de esta manera, el “conocimiento de sí” consistiría en “la reduplicación de la idea y su inserción en un sistema coherente de comprensión”,

organizado como conocimiento racional —en lo que, Misrahi (2007) denomina *idea ideae*—. Pero, quizás, alcanzar esto dependa de la capacidad de cada quien para implicarse junto con otros en acontecimientos significativos, de los cuestionamientos que logre provocar y resolver y de hasta dónde produzca autorreflexión. Para comenzar, se trata de atreverse y ser capaz de *reexistir* en nuestra relación con otros diferentes y con nosotros mismos. A cambio de una subjetividad cinética, propia del dispositivo de movilidad que predomina en la ciudad moderna (Sloterdijk, citado en Castro-Gómez, 2009), corresponde desplegar una especie de nomadismo que combine la “máquina de guerra” y el espacio liso que ésta conjuga, ocupa y propaga, apoyándose en esa clase de líneas de fuga cuya emergencia apenas queda esbozada desde este trabajo.



NOTAS

¹ Vale recordar que la primera pregunta que el grupo de entonces se planteó (quizás de una manera bastante instrumental e ingenua al mismo tiempo) fue la de qué clase de ciudadano formar, en el contexto de las transformaciones del momento (mediados de la década del noventa, cuando los cambios constitucionales recientes del país anunciaban una nueva etapa de modernización “democrática”, estado social de derecho, etc.).

² Hay que decir que muy pronto el grupo planteó la existencia de una serie de transformaciones culturales que incidían en la emergencia del “campo”, entre éstas las de los sistemas y procesos de comunicación e información, las de las prácticas de participación política y social, las de las identidades y las de los procesos de socialización y educación.

³ Los resultados de este análisis tienen que ver con el estudio sobre gobierno escolar y formación ciudadana, del cual fueron publicados algunos artículos como el aparecido en la revista *NÓMADAS*, No. 32, con el título “Trazos e itinerarios de diálogos sobre política con jóvenes contemporáneos de Bogotá” (Cubides, 2010a).

⁴ A ello responden las conclusiones del estudio “Jóvenes, participación política y formación democrática”, realizado entre el 2007 y el 2008 por la Universidad Central con el apoyo

de Colciencias, del cual da cuenta ampliamente el libro *Trazos e itinerarios políticos de jóvenes* (Cubides, 2012).

⁵ En esa perspectiva, tuvo lugar una corta investigación: “Jóvenes, producción audiovisual y subjetividad política” (2010), que buscaba generar procesos reflexivos sobre las prácticas de los colectivos que un grupo de jóvenes integraban y, con ello, potenciar su subjetividad política y sus formas de actuación en la ciudad. Aquí empieza a surgir un interés por estudiar los procesos de expresión, tomando distancia de la idea tradicional de *comunicación*.

⁶ Aquí se pueden referir las dos últimas investigaciones realizadas bajo la dirección del autor, con la participación relevante de miembros de la línea de Comunicación-Educación del Iesco. Sin embargo, existió un importante antecedente con la realización de una coinvestigación entre integrantes de la línea y dos colectivos sociales ubicados en la localidad de San Cristóbal de Bogotá y en el municipio El Carmen de Bolívar. Algunos de los resultados de este proceso se describen en los artículos de Uriel Espitia (2008) y Carlos Valenzuela (2008).

⁷ En los últimos dos años, el grupo desarrolló las investigaciones mencionadas al comienzo. La primera se centró en dilucidar el carácter de dichas prácticas, sus modalidades de agrupación y, principalmente, las formas de resistencia aso-

ciadas a éstas; la segunda, realizada a manera de continuidad de la anterior, buscó conocer los modos concretos de apropiación y producción de saberes de este tipo de grupos, y específicamente, los procesos reflexivos involucrados en dicha producción.

⁸ No obstante, un aporte valioso en esta discusión puede encontrarse en el artículo escrito por Uriel Espitia y Carlos Valderrama, titulado “Hacia una apertura política del campo comunicación-educación”, en donde se plantea superar los reduccionismos asociados con la comprensión de este ámbito relacional, promoviendo, precisamente, su apertura política, mediante el “examen reflexivo y crítico de la compleja mediación que existe entre prácticas sociales, dominios de poder y redes de saber” (2009: 171).

⁹ El apartado de justificación del proyecto “Prácticas comunicativo-educativas de Bogotá y la región del altiplano: subjetividades, colectivos y acciones sociales” iba en ese sentido. No sobra agregar que, previamente, el grupo de Comunicación-Educación había intentado ejecutar un proyecto editorial que diera cuenta de su experiencia de trabajo de más de diez años, propuesta que se aplazó en ese momento entre otras razones por la falta de un espacio “propio” y efectivo de discusión colectiva.

¹⁰ Foucault define el análisis sobre las prácticas como “el conjunto de los modos de hacer, más o menos regulados, más o menos reflexionados, más o menos finalizados a través de los que se dibujan a la vez lo que estaba constituido como lo real para los que intentaban pensarlo y dirigirlo y el modo como éstos se constituían como sujetos capaces de conocer, analizar y eventualmente modificar lo real” (Morey, 1990: 32). Al respecto, véase también el capítulo I del texto de Santiago Castro-Gómez (2010), *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*.

¹¹ Tomado del texto inédito “Diferencia, resistencia y prácticas comunicativo-educativas de nuevas agrupaciones sociales de Bogotá y la región del altiplano”, escrito por el autor del presente artículo.

¹² Véase nota anterior. Recordemos que Michel Foucault asocia la biopolítica con una forma de racionalidad del liberalismo económico y político centrada en el cálculo, que tiene consecuencias sobre las formas de gobernar y de abordar los problemas de la población. Según el mismo autor, el neoliberalismo norteamericano al crear la teoría de capital humano postuló que para gobernar al individuo, para incidir sobre su conducta, era necesario convertirlo en un *homo œconomicus*, en un sujeto de interés cuya acción tenga valor multiplicador; el *homo œconomicus* sería, pues, la interfaz del gobierno y el individuo (Foucault, 2007).

¹³ La ciencia social es vista como “de segundo orden” debido a que requiere tomar en cuenta las implicaciones del conocimiento del primer orden (“objetivo”) en el mundo social.

¹⁴ Un antecedente adicional de esta forma de abordaje se encuentra en el artículo “Epistemología, ética y política de la relación entre investigación y transformación social”, escrito por el autor conjuntamente con Armando Durán y publicado en la revista *NÓMADAS* No. 17 (2002), cuyo tema monográfico se denominó “Investigación y transformaciones sociales”.

¹⁵ Vale decir que esta preocupación es decididamente moderna. El filósofo alemán Peter Sloterdijk recuerda como “la sensibilidad por el tiempo, junto con la reflexividad, es la característica principal de la modernidad cognitiva” (2013: 38).

¹⁶ Jesús Martín-Barbero (2001), al hablar de las travesías de la cultura en la política que conlleva la crisis de esta última, destaca la obsolescencia de los objetos y el estallido actual de los relatos.

¹⁷ Metodológicamente, quisimos dar un paso adelante: desde una relación investigativa en términos de la realización de una etnografía reflexiva en la que observamos participando y “acompañando” la labor de los grupos de jóvenes, pasamos a un proceso en el que intentamos impulsar su producción comunicativa con base en un proceso formativo relacionado con el uso del lenguaje audiovisual.

¹⁸ Si bien desconocíamos la propuesta de Pavis (citado en Rueda, 2012), cuando se refiere al teatro tecnológico y a la cualidad impresiva que tiene la imagen al convocar dimensiones técnicas, estéticas y sociales, sí buscamos producir una especie de encuentro entre distintas subjetividades, distintos modos de percibir y construir el mundo y distintos soportes tecnológicos.

¹⁹ Tomado del texto “Producción audiovisual con jóvenes: emergencia de nuevos modos de saber y de ser”, escrito por el autor, texto que hizo parte del informe final del proyecto en referencia.

²⁰ De allí nuestra siguiente afirmación: “La reflexividad se revela entonces como un enriquecido proceso en el que se gestan y se liberan ideas y afectos, que finalmente se ponen en juego en la vida de los sujetos. Habiéndolos deseado o sentido, muchos de estos procesos no alcanzan a compactarse en imágenes o en palabras, como tampoco en actuaciones. Quizá la *reflexividad* sea el proceso de colocarse justo entre lo que ha sido dicho y lo que está por decirse; entre lo que ha sido sentido y lo que está por sentirse. En esa doblez de la experiencia que no se agota en su realización” (Cubides y Guerrero, 2008: 138-139).

²¹ Las ideas que respaldan las acciones y prácticas de las agrupaciones a las cuales acompañamos en esa investigación tienen que ver con una particular manera de entender y abordar asuntos como la diversidad sexual, la soberanía alimentaria, la crisis medioambiental, la producción estética, los problemas de comunidades particulares o locales, entre otros. Concretamente, nos relacionamos con cinco agrupaciones que actúan en Bogotá y la región del altiplano: Familia Ayara, (Bogotá), Transcolumbia (Bogotá), IBI-tekoa (Sopó), el Mercado Orgánico (Bogotá, Cundinamarca y Boyacá) y Cabildo Popular Mhuykyta (Funza).

²² Dicha comprensión se apoyó en una noción de *diferencia* sugerida por Gilles Deleuze (2006), a quien interpreta Garavito (1999a, 199b), por la cual ésta, como razón de lo sensible, toma la forma de la intensidad, de la diferencia de intensidad. En esta perspectiva, así como existen diferencias cualitativas de efectuar la intensidad, emergen también formas distintas de las diferencias y, recíprocamente, ello implica igualmente que todas esas intensidades son diferenciales, son diferencias de diferencias. Así lo formula Gilles Deleuze en el capítulo V de su texto *Diferencia y repetición* (2006).

²³ Según Foucault (1991), en la modernidad la lucha por una subjetividad deriva de resistir dos formas de sujeción: la de individuarnos de acuerdo con las exigencias del poder y la de vincular a cada individuo a una identidad prefijada por una consciencia o autoconocimiento.

²⁴ El estudio mostró distintas modalidades de ejercer la diferencia: bajo la forma de una liberación del cuerpo que promueve tránsitos entre los géneros; al propagar hábitos distintos a los modos de consumo modernos, que permiten limpiar y cuestionar los cuerpos del desarrollo; impulsando espacios de relación como los festivales de alimentos sanos o las ferias de trueque; mediante el rescate de saberes ancestrales y formas de supervivencia y economía en contravía de las ideas de *ganancia* y *lujo*. Asimismo, describió modalidades de resistencia inmanente a las prácticas de los grupos desde el ejercicio de resistencias “ideológicas”; pasando por resistirse a producir con miras a generar un consumo de desecho; resistencia a formas de relación convencionales en el espacio doméstico; enfrenar el desperdicio de los recursos públicos; y, finalmente, distintas modalidades de resistencia artística respecto a prácticas culturales convencionales o anacrónicas. Véase el artículo “Diferencia y resistencias como alternativas a la biopolítica capitalista” (Cubides, 2013).

²⁵ Loïc Wacquant destaca esta condición de reflexividad epistémica en Pierre Bourdieu; se trata de “un programa epistemológico de acción para la ciencia social, y como corolario, una teoría de los intelectuales como ejecutores de una forma dominada de dominación”. Se define como una especie de “constructivismo estructuralista” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 66) que persigue la organización social de la ciencia social como blanco de una práctica transformadora.

²⁶ Sloterdijk se pregunta, además, por la ascendencia del ser humano capaz de *epoje*, si el *homo theoreticus* procede de una alta cuna “o es más bien un bastardo que quiere impresionar con falsos títulos”. Recuerda que cuando se enfoca un objeto desde la sospecha genealógica rige la ley de “quién lo necesita” (2013: 57).

²⁷ Noción filosófica que procede de los escépticos griegos, y que Husserl reintroduce para aludir a “un gesto de distanciamiento de la vida, en tanto sujeta a la pertenencia directa al teatro del mundo” (Sloterdijk, 2013: 36).

²⁸ La producción cultural se entendió como una manera de “ponerse en obra” mediante la realización de cosas, apoyada en el encuentro de saberes y en la promoción de formas de narrar vivencias y experiencias, y prácticas individuales y colectivas; se intentaba lograr una construcción conjunta de conocimientos que permitiera comprender dichas prácticas, conocer los medios y procesos de comunicación puestos en juego y las relaciones que se establecían con otros actores, instituciones y procesos. Todo esto se sustentaba en la observación participante y en la realización de entrevistas, diseñadas a manera de “encuentro de reflexividades”, y para dar cuenta de las situaciones en que se involucraban los actores. Así se formuló el proyecto “Prácticas comunicativo-educativas de Bogotá y la región de la sabana: subjetividades, colectivos y acciones sociales”.

²⁹ Así sucedió al construir historias o relatos de vida, producir un audiovisual sobre la experiencia y trayectoria de un grupo

y planear y sistematizar la realización de un foro sobre problemas de la sabana de Bogotá; entre otras razones, porque los grupos no dejaban de vernos como los “expertos”, los que conocían sobre la manera de hacer este tipo de cosas.

³⁰ Este tipo de desplazamiento implica dirimir “el sentido y valor de las cosas que (nos) pasan en nuestro presente” (Morey, 1990: 23); conlleva asumir una perspectiva ontológica e histórica sobre nosotros mismos, única, que permitiría resistir o rechazar lo que somos como investigadores que sólo pretenden conocer y establecer verdades.

³¹ Vale recordar que según Reckwitz (2002), Pierre Bourdieu, desde su teoría de la práctica, concluye que la teoría social moderna tiene la tendencia a presentar la acción humana como altamente reflexiva y como empresa formalmente racional, lo cual se asemeja mucho a las imágenes que de sí mismos tienen los intelectuales modernos y su forma de vivir en el mundo: de forma calculada o como agentes que, supuestamente, obedecen modos de conciencia, a la manera de “máquinas mentales”.

³² Juliana Flórez hace una crítica de este concepto y propone una serie de claves para realizar una lectura decolonial de los movimientos sociales latinoamericanos, que impida hacer un excesivo énfasis en la frontera analítica respecto a la novedad de los nuevos movimientos sociales. Sugiere asumir la hermenéutica del surgimiento a la manera de Boaventura de Sousa Santos: “[...] una perspectiva interpretativa que busca hacer más visibles y creíbles las diversas formas como las organizaciones, movimientos y comunidades están resistiendo el capitalismo al embarcarse en alternativas económicas fundadas en lógicas no capitalistas (equidad, solidaridad y protección de la naturaleza)” (Flórez, 2010: 103).

³³ Hacemos referencia al texto *Foucault y el sujeto político. Ética del cuidado de sí* (Cubides, 2006), en particular, a las inquietudes expuestas en el apartado final “Conclusiones”.

³⁴ Así lo referencia Miguel Morey (1990) al aludir a las conferencias que dictó Foucault en 1989 en la Universidad de Berkeley bajo el nombre “Truth and Subjectivity”.

³⁵ Así culminan las notas complementarias (no leídas por el autor) de la última lección del seminario que hizo Foucault en 1984 antes de su muerte, llamado “El coraje de la verdad” (Foucault, 2010).

³⁶ Sloterdijk se pregunta luego qué sucedería si extendemos esta idea para comprender la historia del arte, o la historia de la ciencia no “como historia de problemas, discusión o resultados [sino como] el surgimiento de ejercicios posibilitadores de ciencia” gracias a los cuales los “usuarios [...] de ‘lenguajes normales’ preteóricos entran en la confederación del pensar teórico” (2013: 22).

³⁷ Esta última estrategia buscaba hacer reflexiva nuestra manera de comportarnos, colocándonos en la mira de la observación de los otros. En todo caso, no se nos oculta el carácter paradójico de este tipo de hospitalidad. Jacques Derrida (1996), al examinar este tema, muestra que etimológicamente el término *hospitalidad* tiene una doble acepción: la del acogimiento en un lugar particular, en una determinada cultura, y la de lo hostil que tiene que ver con el rechazo a la diferencia que el otro representa, porque ser hospitalarios nos coloca, no en el lugar de anfitriones, sino en el de

rehenes de sus prácticas. Se requiere, entonces, indagar más profundamente cómo emerge esta tensión cuando se permite nuestro ingreso a las prácticas de los grupos, y lo contrario.

38 Es bueno aclarar que para facilitar la tarea de “acompañamiento” a las prácticas de los grupos, el proyecto decidió nombrar a uno de sus integrantes “responsable” del seguimiento a un grupo en particular, en tanto que otro ejercía como una especie de “suplente” de esta labor. Sólo en ocasiones excepcionales el grupo completo de investigación, o la mayoría de sus integrantes, hizo presencia colectivamente.

39 Para el caso de las dos últimas investigaciones realizadas, el grupo propuso como estrategia para adelantar el diálogo o encuentro de saberes entre investigadores e investigados, la realización conjunta de un producto cultural; definió esta producción como “ponerse en obra a través de la realización de cosas [...] que no pueden entenderse desligadas de los sujetos y, por ello, requieren de su reconocimiento” (tomado de la versión definitiva del proyecto “Reflexividad y producción de conocimiento”). Así, buscamos la manera en la cual ese “tercer cuerpo” emergiera materialmente, pero no hay duda de que ello implicaba una construcción conjunta de conocimiento.

40 Bourdieu es quien introduce esta noción, al destacar la necesidad de que el intelectual supere su aislamiento que lo convierte en un profesor encerrado en su “torre de marfil”, y entre a formar parte de colectivos con capacidad de influir políticamente como sujetos autónomos (Bourdieu y Wacquant, 2008: 89).

41 Como lo sugiere Tom Andersen, de lo que se trata es de averiguar “qué hay *dentro* de la expresión; *en* la palabra; *en* los sentimientos; *en* los movimientos” (2005: 55); según él, para todo eso, el “oyente” debe ver y oír lo que el otro ha expresado. Con esa intención, la investigación propuso ir de los síntomas a las palabras y viceversa. Esto en dos sentidos: para registrar y describir los comportamientos y “decires” de los actores, y para interpretar el querer, la voluntad que se encuentra detrás, o mejor, dentro de sus palabras y experiencias, su manera diferente de ser. Aquí nos valimos igualmente de la tesis de Deleuze, cuando afirma que “todo síntoma es una palabra, pero antes todas las palabras son síntomas” (1995: 108).

42 Tal actitud supone desplegar una especie de acto de “reflexión” que, como lo afirma Andersen, surge de trabajar en relación con el otro, acción en la que sería importante saber cómo participa el cuerpo en la creación de significados y cuando “percibe (siente) un cambio en el entorno, antes de que sea captado por la mente” (2005: 68).

43 De acuerdo con Jacques Rancière (2003), la clave para la apropiación y construcción de un nuevo saber está en el hacer, en la práctica que traduce un desconocimiento previo. Esto se puede interpretar como una fuerte crítica al conocimiento ilustrado o académico que niega otros saberes. Como afirma el mismo autor: “El explicador es el que necesita del incapaz y no al revés, es él el que constituye al incapaz como tal” (2003: 15).

44 No obstante, sabemos con Spinoza que cuando surgen meramente “pasiones tristes” (afectaciones negativas) no emerge

ninguna clase de saber, pues los cuerpos disconvienen sin componer nada en su relación (citado en Deleuze, 2007).

45 Aquí nos referimos, como ejemplo, a dos grupos de transexuales a los cuales seguimos en el estudio: Mujeres al Borde que centran su actividad en el teatro y en la producción audiovisual y Entretránsitos, quienes acuden a realizar literatura de ficción, con la cual apuntalan sus prácticas educativas; igualmente, a Luna Ondulante, un grupo de jóvenes que realizan circo popular y acciones de objeción de conciencia contra el servicio militar.

46 Rancière agrega que la autonomía estética no es la autonomía del hacer artístico que la modernidad ha propiciado: “Se trata de la autonomía de una forma de experiencia sensible” (2009b: 10), en sí misma política.

47 En cuanto a cómo mantener algo “tan simple” como el diálogo, nuestro grupo otorgó gran importancia a elaborar diarios de campo, memorias de reuniones y notas analíticas usando narrativas que acudieran a un estilo literario o de ficción, con la intención de impulsar una sensibilidad abierta a los demás y al acontecimiento. Acerca de técnicas de verbalización semejantes, que con la influencia del cristianismo terminaron por predominar en las ciencias sociales, Foucault afirma que allí se presenta una fuerte correlación entre la revelación del yo, de manera dramática o verbal, y la renuncia al yo; no obstante, éstas han sido reinsertadas en un contexto diferente por las (nuevas) ciencias humanas “para ser utilizadas sin que haya renuncia al yo, pero para constituir un nuevo yo”. Concluye este mismo autor: “Utilizar estas técnicas sin renunciar a sí mismo supone un cambio decisivo” (Foucault, 1990: 94).

48 Spinoza plantea que el control de la vida y del deseo consiste en un control de los afectos: “Si podemos ser la causa adecuada de una de estas afecciones (*affectio*), entiendo entonces por afecto (*affectus*) una acción, en los otros casos entenderemos por afecto una pasión” (citado en Misrahi, 2007: 121).

49 Este mismo autor agrega: “Las experiencias estéticas apuntan, así, a crear un pasaje inédito de lo visible, nuevas subjetividades y conexiones, ritmos diferentes de aprehensión de lo dado. Pero no lo hacen al modo de la actividad que crea un *nosotros* con recursos de emancipación colectiva” (García, 2010: 30). Al generar un tejido disensual, al mismo tiempo el arte está asociado con una especie de indeterminación e indecibilidad de los efectos que produce.

50 Valga anotar que en buena parte de los colectivos sociales se encuentra la presencia de académicos o profesionales; es claro que también en su interior se despliegan otro tipo de prácticas intelectuales, más o menos determinadas por la trayectoria académica de sus integrantes.

51 En contravía con esta dificultad, se encuentra el anhelo de generar procesos novedosos como los que sugiere uno de los líderes del grupo de jóvenes Luna Ondulante: “[...] la organización juvenil plantea la posibilidad de construir sujetos sociales ‘realizados’, porque encuentran en este lugar el espacio para desarrollar sus motivaciones, para expresar, para hacer, con el ideal utópico de cambiar su realidad, sin ataduras, sin cuestionamientos, sin la norma, planteando la posibilidad de procesos reactivos y consumos emergentes que

no están ligados al capital, que se pueden encontrar en el compartir y el eterno ideal de lucha que da un sentido especial a la vida” (tomado del Informe de Práctica que permitió la obtención del título de especialista en Comunicación Educativa en la Universidad Minuto de Dios al estudiante Widmar Guevara, dentro del marco del proyecto que adelantamos).

⁵² Aludimos a ejercicios de gimnasia, de destreza física alrededor del *break dance* o la *caporeira*, de acrobacia, del manejo de instrumentos musicales, todo lo cual confluyó en el arte circense para el caso de Luna Ondulante; igualmente, de ejercicios de expresión vocal y teatral, así como prácticas en la fotografía y en la realización audiovisual, en el ejemplo de Mujeres al Borde; finalmente, de ejercicios de creación literaria,

bajo la forma de narrativas autobiográficas y de ficción, en lo que se refiere a Entretránsitos.

⁵³ Tal es el ejemplo de Mujeres al Borde que se define como “un grupo de disidentes de las normas de género y la sexualidad, de sus múltiples violencias”, que se apoya “en las posibilidades del arte y la micropolítica para generar redes de afecto y creación colectiva capaces de revolucionar el mundo”. Su escuela audiovisual (mezcla de arte y activismo) busca conectarse “afectiva y políticamente para imaginar y crear junt@s mundos y vidas libres” (Escuela Audiovisual al Borde, 2012).

⁵⁴ Nos referimos a los grupos Ibi-Tekoa, Mercado Orgánico Consciente y Solidario y Arquitectura Expandida.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSEN, Tom, 2005, “Proceso de reflexión: actos informativos y formativos”, en: Steven Friedman, *Terapia familiar con equipo de reflexión. Una práctica de colaboración*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 39-69.
- BOURDIEU, Pierre y Loic Wacquant, 2008, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, 2009, *Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- _____, 2010, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre/Pontificia Universidad Javeriana/Universidad Santo Tomás.
- CUBIDES, Humberto, 2006, *Foucault y el sujeto político. Ética del cuidado de sí*, Bogotá, Universidad Central-Iesco/Siglo del Hombre.
- _____, 2010a, “Trazos e itinerarios de diálogos sobre política con jóvenes contemporáneos de Bogotá”, en: *Nómadas*, No. 32, abril, Bogotá, Universidad Central-Iesco, pp. 59-80.
- _____, 2010b, “Jóvenes, producción audiovisual y nuevas subjetividades”, informe final de investigación (sin publicar), Universidad Central-Iesco.
- _____, 2012, *Trazos e itinerarios políticos de jóvenes*, Bogotá, Universidad Central-Iesco.
- _____, 2013, “Diferencia y reexistencias como alternativas a la biopolítica capitalista”, ponencia presentada en el IV Coloquio Latinoamericano sobre Biopolítica, Bogotá, septiembre.
- CUBIDES, Humberto y Armando Durán, 2002, “Epistemología, ética y política de la relación entre investigación y transformación social”, en: *Nómadas*, No. 17, Bogotá, Universidad Central-Iesco, pp. 10-24.
- CUBIDES, Humberto y Patricia Guerrero, 2008, “Reflexividad en la investigación cualitativa: narrar, visualizar y dialogar”, en: *Nómadas*, No. 29, octubre, Bogotá, Universidad Central-Iesco, pp.128-141.
- DELEUZE, Gilles, 1995, *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama.
- _____, 2006, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____, 2007, “Spinoza y la certidumbre de la creación” (Anexo), en: Gilles Deleuze, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus, pp. 277-290.
- DERRIDA, Jacques, 1996, *Cosmopolitas de todos los países: ¡un esfuerzo más!*, Valladolid, Cuatro.

16. DOSSE, François, 2009, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
17. ESCUELA Audiovisual al Borde, 2012, *Artivismo contra-sexual en América del Sur*, Asunción, Proyecto Al Borde Producciones.
18. ESPITIA, Uriel, 2008, “Producción de conocimiento, prácticas intelectuales y reflexividad”, en: *Nómadas*, No. 29, octubre, Bogotá, Universidad Central-Iesco, pp. 96-111.
19. ESPITIA, Uriel y Carlos Valderrama, 2009, “Hacia una apertura política del campo comunicación-educación”, en: *Nómadas*, No. 30, abril, Bogotá, Universidad Central-Iesco, pp. 164-179.
20. FLÓREZ, Juliana, 2010, *Lecturas emergentes. Decolonialidad y subjetividad en las teorías de movimientos sociales*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
21. FOUCAULT, Michel, 1990, *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós Ibérica.
22. _____, 1991, *El sujeto y el poder*, Bogotá, Carpe Diem.
23. _____, 1997, *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pretextos.
24. _____, 2010, *El coraje de la verdad*, México, Fondo de Cultura Económica.
25. GARAVITO, Edgar, 1999a, “La actualidad y la diferencia”, en: *Escritos Escogidos*, Medellín, Universidad de Antioquia, pp. 201-208.
26. _____, 1999b, “La imagen del pensamiento”, en: *Escritos Escogidos*, Medellín, Universidad de Antioquia, pp. 55-116.
27. GARCÍA, Néstor, 2010, “De qué hablamos cuando hablamos de resistencia”, en: *Revista de Estudios Visuales*, No. 7, Murcia, Cendeac, pp. 16-37.
28. MARTÍN-BARBERO, Jesús, 2001, “Transformaciones culturales de la política”, en: Martha Herrera y Carlos Díaz, *Educación y Cultura política: una mirada multidisciplinaria*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, pp. 15-28.
29. MISRAHI, Robert, 2007, “La reflexividad de los afectos y la libertad”, en: Eugenio Fernández y María de la Cámara (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, pp. 119-130.
30. MOREY, Miguel, 1990, “Introducción: la cuestión del método”, en: Michel Foucault, *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Ediciones Paidós Ibérica, pp. 9-44.
31. RANCIÈRE, Jacques, 2003, *El maestro ignorante. Cinco lecciones para la emancipación intelectual*, Barcelona, Laertes S. A.
32. _____, 2009a, *La división de lo sensible. Estética y política*, disponible en: <<http://poderesunidosstudio.files.wordpress.com/2009/12/jacques-ranciere-la-division-de-lo-sensible1.pdf>>.
33. _____, 2009b, “Políticas estéticas”, en: *Fotocopioteca*, No. 13, Cali.
34. RECKWITZ, Andreas, 2002, “Toward a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist Theorizing”, en: *Europal Journal of Social Theory*, Vol. 5, No. 2, pp. 243-263.
35. RUEDA, Rocío, 2012, “Investigación social y reflexividad audiovisual: una mirada desde las agrupaciones juveniles”, en: *Trazos e itinerarios políticos de jóvenes*, Bogotá, Universidad Central-Iesco, pp. 7-21.
36. SLOTERDIJK, Peter, 2013, *Muerte aparente en el pensar*, Madrid, Siruela.
37. VALENZUELA, Carlos, 2008, “Coinvestigación: organizaciones populares y nuevas prácticas de saber”, en: *Nómadas*, No. 29, octubre, Bogotá, Universidad Central-Iesco, pp. 112-127.
38. ZEPKE, Stephen, 2006, “Resistiendo el presente: Félix Guattari, arte conceptual y producción social”, en: *Nómadas*, No. 25, octubre, Bogotá, Universidad Central-Iesco, pp. 156-167.

