

“La educación como práctica de la libertad”

Nuevas lecturas posibles

Claudia Korol*

Cuando tenía quince años, un maestro me regaló el libro de Paulo Freire: *La educación como práctica de la libertad*. No sabía entonces que ese libro marcaría mi vida hasta tal punto... Lo supe muchos años después.

En la dedicatoria, mi maestro, un joven de pelo largo, con rulos y sueños a tono con la época, hablaba del “hombre nuevo”. No era común entonces hablar de “la nueva mujer”. No teníamos -al menos muchas de las militantes y los militantes de entonces- la crítica del lenguaje necesaria para proponer esta apertura.

Nosotras, mujeres, aspirábamos a ser algún día... “hombres nuevos”. Lo intentamos con pobres resultados por variadas razones (no necesariamente biológicas).

A pesar de aquellos límites, ha sido valioso el intento de atravesar el discurso político e ideológico con un compromiso que implicaba a nuestros cuerpos, que nos obligaba a una actitud cotidiana que pretendía ser coherente con los valores del “mundo nuevo” que soñábamos. Era el intento de revolucionar no sólo la superestructura política, no sólo la estructura económico-social. Tratábamos de revolucionarnos también a “nosotros mismos” para volvernos sujetos de la historia, superando la alienación política, económica, social, cultural que nos deshumanizaba.

* Coordinadora del Equipo de educación popular Pañuelos en Rebeldía.

Sin embargo, era escasa la reflexión sobre la dimensión política de la vida cotidiana. Las organizaciones populares, especialmente las que se consideraban revolucionarias, se volvían conservadoras a la hora de establecer sus códigos morales, de mediar en las relaciones interpersonales, de construir jerarquías, de ordenar conductas.

La “sociedad de hombres libres” que propusiera Marx, sería la coronación de nuestras luchas, y se realizaría plenamente después de “LA REVOLUCIÓN”, de la victoria final de *los pobres del mundo*, de *los trabajadores*, de *los explotados*, de *los oprimidos* (según cual fuera el grupo que caracterizara el horizonte deseable de la victoria). Después de la liberación de los oprimidos, tal vez podríamos pensar en la emancipación de las oprimidas...

Había quienes sostenían que la sociedad de hombres libres incluía ya a las mujeres libres (innecesarias de nombrar por “economía del lenguaje”). Había quienes sospechaban que la libertad de la mitad de la humanidad, requeriría de algunas luchas más, que se proponían honestamente asumir... después de terminar con la explotación “del hombre por el hombre”.

Tanto en la versión de la “liberación automática” de las mujeres, como en la idea de posponer esas batallas para después de la revolución socialista, subyacían enfoques que limitaban nuestras teorías y nuestras prácticas emancipatorias. El economicismo, el determinismo, la subestimación del lugar de la subjetividad en la transformación histórica, el mecanicismo, eran funcionales a la perpetuación de la cultura patriarcal.

Postergada la emancipación de las mujeres para “después de LA REVOLUCIÓN”, resultaba utópico pensar en transformar a las organizaciones portadoras de esos proyectos, que se tornaban en un factor conservador y disciplinador de la personalidad, de los cuerpos, de las relaciones sociales.

Las dicotomías propias del pensamiento Occidental y del positivismo impregnaban nuestras concepciones. La *contradicción principal* (capital-trabajo en la visión marxista clásica; imperialismo-nación en las posiciones que se reivindicaban como nacionalistas revolucionarias), se convertía casi de manera imperceptible en la *contradicción única*. Establecer cuál era la contradicción principal podía volverse un duelo sagrado, ya que de ahí se desprendían las acciones prácticas posteriores y tu identidad en el mundo.

Eras internacionalista o nacionalista, clasista o feminista.

Los “hombres nuevos” que queríamos ser teníamos demasiado de hombres viejos. Se sostenía un concepto de familia fuertemente asociado a la cultura patriarcal. La familia era el sostén del “revolucionario”, su apoyo, el lugar “del descanso del guerrero”. Las mujeres en las organizaciones políticas tenían un lugar secundario, de apoyo logístico, o valorizado por “ser la excelente compañera de...”. En el mejor de los casos, se admitía que una compañera audaz, valiente, era capaz de “luchar como un hombre”. Éste era uno de los grandes elogios a los que podíamos aspirar las mujeres que queríamos ser “hombres nuevos”.

Se reproducía en los códigos morales aceptados, la normatividad heterosexual. Las expresiones que se apartaban de la misma quedaban debidamente “controladas” y silenciadas, vueltas prácticas clandestinas o directamente negadas al interior de las organizaciones. Vale recordar que en ese momento experiencias cuestionadoras de estos mandatos culturales como el FLH (Frente de Liberación Homosexual), o las propuestas de pequeños grupos de feministas, resultaban poco toleradas y en muchos casos banalizadas por las organizaciones de izquierda, revolucionarias, que cultivaban entre sus valores centrales “la virilidad”.

Aún cuando la libido estaba a flor de piel, cuando aprendíamos al mismo tiempo la revolución y el sexo, los y las militantes de aquel tiempo éramos subsidiarios/as de la cultura androcéntrica. Creábamos organizaciones desde la lógica patriarcal, heterosexual, atada a una moralidad pacata, que recibía la influencia directa de los mandamientos de la religión, fuera ésta católica o una profesión de fe atea. Nuestras iglesias/organizaciones, salvo excepciones, tenían sus verdades infalibles, sus dogmas, sus Papas, sus Inquisiciones.

Se podría argumentar, para tranquilizar nuestra memoria y anclarla en el lugar de certezas de los gestos heroicos... ¡que éramos muy jóvenes!

Y verdaderamente éramos muy jóvenes, lo que nos obliga a pensar por qué, siendo jóvenes, y coexistiendo con otros y otras jóvenes, tan jóvenes como nosotr@s, que intentaban probar el gusto de la libertad en la forma de vivir su sexualidad, o en organizaciones de vida comunitarias, cuestionando las concepciones tradicionales de familia o de escuela, tuviéramos tanta distancia unos de otros, unas de otras, mirándonos con desconfianza desde las respectivas trincheras de “verdades”.

Claro que ésta es sólo una de las muchas miradas posibles. En toda historia hay más de una versión sobre los temas constitutivos de nuestra subjetividad. Es por lo tanto una propuesta abierta al diálogo con otras miradas que apunta a pensar, crítica y autocríticamente, cómo eran los procesos de formación política en nuestras organizaciones, en los que unos pocos depositarios del saber “iluminaban” a los militantes de base con la luz de sus creencias; suponiendo que estos militantes de base ya iluminados, tendrían como misión a su vez iluminar al pueblo. (Después fuimos sabiendo que el iluminismo es una concepción y una metodología que refuerza la alienación de quienes se supone que habitan en la “oscuridad de la ignorancia”, desvalorizando sus saberes, sus experiencias, sus prácticas sociales y reproduciendo sistemas de autoridad, en los que quienes están en la cúpula de la pirámide, saben, pueden, piensan, dicen, ordenan, y quienes están abajo no saben, no pueden, hacen, callan, obedecen).

Es cierto que no había entonces crisis energética. La luz se desparramaba por todos los rincones, y nos encandilaba. Quien miraba al sol, no podía después observar las sombras, los matices, la diversidad de colores y de definiciones que habitaban nuestro camino y nuestra meta socialista. Pero además de este encandilamiento, había un proceso más complejo de invisibilización de aspectos completos del pensamiento y de la práctica de los propios revolucionarios o revolucionarias que nos precedieron.

Así como en la historia oficial liberal, también en nuestras versiones las mujeres no aparecían más que por casualidad en los relatos. En el mejor de los casos se recordaban algunas frases de August Bebel o de Federico Engels para hablar de la emancipación de la mujer. No era sencillo conocer, y menos reconocerse, en figuras históricas como Flora Tristán, Rosa Luxemburgo, Alexandra Kollontai, Clara Zetkin, Frida Kahlo. El “marxismo oficial” las borraba o las dejaba como una mención, como una nota de color dentro de las biografías dignas de ser estudiadas. Tampoco era posible pensar en el aporte de las muchas mujeres del pueblo hacedoras de la historia, o en la creación colectiva de hombres y mujeres no célebres.

Había una colonización cultural que reforzaba el eurocentrismo y un relato de la historia hecho como una sucesión escalonada de “grandes machos”, poseedores de aquello que las mujeres jamás podríamos tener.

Estos procesos de formarnos y deformarnos nos marcaron, condicionaron nuestras prácticas, dejaron sellos indelebles de dogmatismos, rigideces, subproductos de un sistema de pensamiento dicotómico y jerarquizado, que en algunos casos llega acriticamente hasta nuestros días y hasta nuestras consignas.

El “mundo nuevo” que soñábamos entonces se miraba en múltiples espejos “realmente existentes”, en los que quedaban demasiados reflejos de la alienación que criticábamos. Demasiados “hombre viejos” dirigiendo sus destinos, demasiadas huellas de la cultura patriarcal. Las experiencias que se nombraban como socialistas, o los procesos de liberación nacional, no habían planteado en su complejidad la batalla cultural contra el patriarcado. La “liberación de la mujer” se traducían en estas sociedades en la conquista de derechos que permitían un acceso más igualitario al trabajo, a la educación, a la salud; el cuidado de los hijos e hijas a cargo del Estado -en algunas ocasiones- y otros logros relevantes, pero que no alcanzaban para cuestionar a fondo los mandatos construidos milenariamente por una visión androcéntrica del mundo.

Pensar y tratar de crear una “nueva mujer” hubiera implicado un cuestionamiento profundo al matrimonio por conveniencia entre el capitalismo y el patriarcado.

A pesar de estos límites, vale la pena colocar entre lo ganado en aquellos esfuerzos, la percepción de que las revoluciones no requieren sólo de grandes teorías para ser realizadas, sino que nos desafían a crear personas libres, que conjuguen actos y palabras, teorías y prácticas, ideas y valores opuestos a los que reproducen la dominación. Personas libres y colectivos libres, no agrupados por el miedo, no unidos por el espanto o por mecanismos coercitivos de control. Personas y colectivos entramados en la complicidad y en la voluntad de escribir solidariamente una nueva manera de estar en el mundo.

La pedagogía del “sálvese quien pueda”

El librito de Paulo Freire está todavía en mi biblioteca. Burló el allanamiento policial, en el que sin embargo quedó secuestrado *Rojo y negro*, de Stendhal...

La educación como práctica de la libertad jugó a las escondidas en mi biblioteca, mientras se desarrollaba una catástrofe de pér-

dida de libertades, de sentidos, de creencias diversas. Después de tanta luz, comenzamos a andar a tientas en la más profunda oscuridad. Otra vez y por otras razones, no había posibilidad de percibir los matices ni los colores. Casi todo era sombras, y a las sombras las nublaban aún más el miedo.

¿Quién oyó alguna vez el ruido ensordecedor del miedo? Te aturde, te espanta. Es un chirrido desafinado que lastima los oídos y la memoria.

¿Cómo fue la formación de militantes en retirada? ¿Cómo fueron los intentos para que aquella angustia ensordecedora, para que los silencios impuestos, para que la hipocresía multiplicada en los límites de la complicidad civil, no hundieran todo resto de convicciones, toda “práctica de libertad”?

La pedagogía de la dictadura era para l@s militantes la ley del garrote, “la letra con sangre entra”, la pedagogía del terror; y para las mayorías: “el silencio es salud”, “sálvese quien pueda”, desconfía y vencerás.

Entre l@s sobrevivientes, quedaron heridas que aún lastiman nuestras posibilidades de acción colectiva: el miedo, la desconfianza, las máscaras. En esos años se fraguaron nuevas rigideces, escudos anestésicos, falsas teorías.

Muchos y muchas en ese tiempo aceptaron, después de la garroteada, que había que asumir “el fin de la historia”. El dogmatismo ayudaba tanto como el cansancio y el miedo, como la necesidad de reconocimiento personal y el deseo de olvidar. Se cambiaba el final feliz del socialismo por la cajita feliz de la privatización de nuestros sueños.

La pedagogía del “sálvese quien pueda” fue un núcleo central de la contrarrevolución conservadora que se extendió en el mundo en los 80 y 90, acompañando las ideas del “fin de las ideologías”, del triunfo definitivo del capitalismo.

La disolución de muchas de las organizaciones populares producida en aquellos años, tiene en su base no sólo ni principalmente las diferencias políticas, sino la derrota que nos produjo la cultura neoliberal. En estos años, la militancia fue transformándose o bien en una “carrera política” hacia un lugar en el aparato del Estado; o bien hacia un puesto rentado en alguna ONG (Organización No Gubernamental).

La profesionalización de la militancia fue una de las modalidades con que se desarrolló la cooptación de amplias franjas de los movimientos populares, que ingresando a este camino en fun-

ción de “las necesidades de la sobrevivencia”, fueron adaptando sus políticas a las determinaciones de “lo posible”, de los cambios aceptables y digeribles, de acuerdo a los marcos impuestos por la financiación de los proyectos por parte de las fundaciones internacionales o de los Estados.

Aún sabiendo que existen muchos matices en estas afirmaciones, y que las mismas no implican una valoración individual de cada una de las decisiones asumidas por los colectivos o las personas que “profesionalizaron” su actividad militante, es necesario, sin embargo, poner en discusión los mecanismos con que el poder manejó estos recursos, y poder evaluar las estrategias de resistencia, así como la fuerza (o la debilidad) que hemos tenido para modificar estas políticas, ya sea desde adentro o desde afuera de las mismas.

Este debate es también de actualidad, cuando pensamos qué tipo de pedagogía realizamos, qué formación política, qué valores, qué límites, qué desafíos.

La cultura de sobrevivencia desarrollada por los sectores populares en los años en que las políticas neoliberales llevaron al máximo la exclusión, agudizaron la búsqueda de resquicios donde poder penosamente respirar. Los seres humanos creamos branquias para respirar bajo el agua, ahogados como estábamos por políticas que nos negaban como personas, que nos desaparecían socialmente.

Estas formas de sobrevivencia estaban marcadas por el cortoplacismo, el pragmatismo, la inmediatez. Los cursos de formación fueron sustituidos por rápidas capacitaciones para oficios básicos que nos permitieran... comer, vestirse. “Cómo hacer un horno de barro”, “cómo hacer una panadería”, “cómo hacer una huerta orgánica en la ciudad”. Cómo reciclar nuestras vidas, consideradas descartables por el poder. Adaptarse era la clave para no morir. Y sobre la base de nuestra subjetividad lastimada por la dictadura, se formaron nuevas maneras de comprender la militancia, que a su vez realimentaban las políticas clientelares, compensatorias, asistenciales. Era una política “de sobrevivencia”, que en no pocos casos resultó funcional al poder, delegando en las organizaciones populares las tareas que el Estado neoliberal ya no estaba con interés de asumir. Las nuevas generaciones de militantes, sobre todo en la última década del siglo 20, se formaron en esas lógicas que acentuaban el “sálvese quien pueda”; y, también, la subordinación de la mujer (a

partir de la feminización de la pobreza), incrementando los prejuicios sexistas, la discriminación a l@s diferentes, la pérdida de solidaridades y de libertades.

Una pedagogía popular feminista

Paulo Freire criticó -años después- aquel primer libro suyo *La educación como práctica de la libertad*, considerándolo idealista. El texto ponía demasiado énfasis -decía Paulo- en el poder de la educación para el cambio social. Había resabios iluministas en la idea de que desde la educación se podían realizar los cambios revolucionarios necesarios para asegurar una auténtica práctica de libertad.

A partir de esa reflexión autocrítica, Paulo Freire fue ampliando su propuesta y por eso, tal vez, su libro más significativo no fue aquel primero, sino *Pedagogía del Oprimido*. Resultó sorprendente para muchos de sus seguidores que 25 años después de editada *Pedagogía del Oprimido*, Freire la relejera autocríticamente en su libro *Pedagogía de la Esperanza*.

Uno de los temas que pudo revisar, precisamente en los últimos años de su vida, era lo que subyacía de machismo en su concepción de la lucha emancipatoria de los oprimidos.

Criticar una y otra vez las propias creencias parece ser el único camino para que nuestras ideas y nociones del mundo puedan ser vitales, fértiles, transformadoras. Quiero decir, revolucionarias.

Personalmente, sigo enamorada de aquella búsqueda todavía inmadura y limitada de Freire, que concebía a la educación como “práctica de la libertad”. Aún compartiendo su crítica a la misma, veo la oportunidad de recuperarla y recrearla, poniendo énfasis en nuestra experiencia político pedagógica en las batallas por la libertad, no sólo en el más allá deseado, sino en nuestra propia cotidianidad. La “práctica de la libertad” no se limitaría así a un discurso contra las formas opresivas y represivas del Estado burgués y patriarcal, de sus instituciones de reproducción de la cultura capitalista, androcéntrica, colonizadora. Es sobre todo la posibilidad de un ejercicio de lucha material y también subjetiva contra la enajenación, contra la mercantilización de nuestras vidas, la privatización de nuestros deseos, la domesticación de nuestros cuerpos, la negación sistemática de nuestros sueños, la

mutilación de nuestras rebeldías, la invisibilización de nuestras huellas, el silenciamiento de nuestra palabra, y la desemozada represión de nuestros actos subversivos.

Las cárceles, con muros, rejas y candados, son apenas la expresión más visible de un sistema que se encarga desde que nacemos, de aprisionar nuestra pasión, de encerrar en un lenguaje sexista y clasista nuestras ideas y sentimientos, de acallar nuestra indignación frente a un mundo que multiplica la barbarie en nombre de la civilización, que expande la muerte en los territorios bajo su control, que nos arranca a jirones la sensibilidad, despedazando nuestra piel y nuestros sentidos desde los grandes medios de incomunicación.

Es en esa perspectiva que vamos buscando claves de una pedagogía popular feminista. Estas claves que buscamos colectivamente, en nuestros talleres de educación popular tanto como en nuestras experiencias de resistencia, no son descifrables sólo por y para las mujeres. Intentan ser denuncias de las más diversas opresiones. Sería una manera de pensar una pedagogía de los oprimidos, oprimidas, de lxs ofendidxs de diversas maneras por la cultura capitalista, patriarcal, racista, homofóbica, imperialista, violenta; una pedagogía que nos permita volvernos sujetos de nuestra propia marcha, de su rumbo, de la renovación de sus metas y de las formas y ritmos que elegimos para caminar.

En esta perspectiva, falible, posible de ser criticada y modificada una y otra vez, que no aspira a ser universal ni válida para todo tiempo y lugar, la propuesta de “pedagogía popular feminista” actúa no como un límite, sino como una apertura. Es una manera de nombrar una posición en la batalla cultural, que cuestiona al conjunto de relaciones de poder.

Tomamos del feminismo varias pistas para pensar nuestras perspectivas políticas; entre ellas: 1) la crítica a la dominación capitalista y patriarcal; 2) el sistemático cuestionamiento a la cultura androcéntrica; 3) la reflexión que apunta a la deconstrucción de las categorías duales, binarias; 4) la búsqueda de horizontalidad y de autonomía; 5) la valoración del diálogo en la práctica política; 6) la radicalidad en la denuncia de los ordenamientos que pretenden disciplinar el campo de quienes resisten la dominación.

Nos ubicamos claramente en una perspectiva del feminismo que considera inescindible la posición clasista, el reconocimiento y la valoración de las culturas sometidas, la creación de una

relación con la naturaleza no de dominación sino de mutua complementariedad.

Aspiramos a ser partes de una pedagogía popular que tienda a desorganizar las relaciones de poder con un sentido subversivo, revolucionario. Una pedagogía que parte de los cuerpos para pronunciar palabras, recuperando el valor de la subjetividad en la creación histórica, y criticando, una y otra vez, las certezas del punto de partida.

Es una pedagogía que asume del marxismo su crítica del capitalismo y de la dominación, y su capacidad de volverse fuerza material en tanto filosofía de la praxis, metodología de análisis, guía para la acción; que asume de la teología de la liberación, la valoración de la mística en las luchas del pueblo, la crítica a una religión que oprime y refuerza la obediencia, y el intento de que las distintas religiosidades del pueblo puedan volverse fuerza material en las resistencias y en las emancipaciones; que retoma de los pueblos originarios su relación con la naturaleza.

Es una pedagogía feminista que se vuelve inconveniente, que provoca al feminismo, lo cuestiona en sus teorías y sus prácticas, no porque crea tener más claridad que lo que se ha acumulado en la experiencia histórica de este movimiento, sino simplemente porque hace de la crítica y de la autocrítica un método fundamental; porque sabe que las preguntas abren más caminos que las respuestas y porque no teme al vacío que pueda crear una pregunta sin respuesta porque, tal vez, en ese espacio puedan multiplicarse nuevos ensayos sociales y culturales que no reproduzcan o, incluso, que desafíen las reglas del poder.

“Si la historia la escriben los que ganan, eso quiere decir que hay OTRAS HISTORIAS”

Durante los muchos años que anduve en talleres de educación popular fui comprendiendo el valor de la memoria histórica en la construcción de sujetos colectivos.

La memoria recrea desde el presente las identidades desgarradas por la cultura hegemónica del capitalismo. Por ello, en los últimos años, hemos asistido a verdaderas “batallas campales” que apuntan a “contar la historia” desde una u otra mirada, incluso dentro de las visiones de los vencidos y de las vencidas. Museos de la memoria, archivos de la memoria, libros de memo-

rias, van creciendo el campo de las interpretaciones posibles de la historia inmediata y mediata vivida en nuestro continente.

Hay una historia de los que ganan, como cantaba hace años Litto Nebbia. Pero no necesariamente la “otra historia” es la historia verdadera. Más bien existe un abanico de historias contra-hegemónicas constitutivas de nuestra memoria social. Y hay deudas, hay vacíos, hay espacios para la investigación, lugares para tomar conciencia de lo que nos niega una historia de sucesivos genocidios.

¿Quién contará la historia de aquellos pueblos originarios que desaparecieron casi por completo de nuestro continente?

¿Quién contará la historia de los pueblos afrodescendientes esclavizados, de los que no quedan más recuerdos que los grabados en algunos maderos fosilizados de los barcos que los condujeron prisioneros y prisioneras a nuestras tierras?

¿Quién nos contará sobre las mujeres desaparecidas de la escritura liberal y patriarcal de la historia, reducida en el mejor de los casos su visibilidad a un pequeño grupo de mujeres que pudieron actuar en las orillas del poder?

¿Quién contará la historia de aquellas mujeres que fueron borradas en su identidad por las mafias de la trata de personas?

¿Qué huellas de sus vidas destrozadas quedan en la memoria de resistencia de las mujeres? ¿Qué marcas de sus dolores lastiman nuestra identidad colectiva?

Sandra Cabrera, asesinada por la policía rosarina... ¿participa de nuestra subjetividad, es parte de la memoria de las clases subalternas? ¿En qué lugar de nuestra memoria colectiva están Nadia Echazú y todas la travestis muertas tan jóvenes, devoradas por un sistema que no les deja lugar, reconocimiento, que niega de tantas maneras su identidad? ¿O quedaremos también atrapadas en una historia de olvidos, silencios, negaciones?

La pedagogía feminista tiene una de sus claves en el encuentro de la memoria no sólo de las opresiones, sino también de las resistencias. Pedagogía que prefiere el testimonio al silencio de los textos. Testimonio colectivo, hecho de muchas memorias, capaces de afirmar o de cuestionar identidades.

En esta pedagogía recreamos las identidades colectivas, no como límites sino como puentes, no para quedar subordinadas desde ellas frente a la identidad hegemónica, sino como espacio de constitución de nuestras subjetividades, haciéndolas desafiantes del orden individualista organizado desde la dominación.

Una metodología de cuerpos, sueños, ideas, sentidos

La pedagogía planteada en nuestras búsquedas reúne en su metodología el diálogo, el estudio, las prácticas, la reflexión sobre las mismas, el juego, el deseo, el encuentro, el abrazo, la caricia. El análisis particular y el universal pueden encontrarse en un mismo proceso con la exploración de los sentidos y de los sentires. El saber académico dialoga con el saber popular. El intelectual del movimiento popular interactúa con el intelectual de la Academia. La ponencia se encuentra con la “dicencia”.

“En el mismo lodo” buscamos las pistas para la interpretación, el análisis colectivo, la transformación de nuestras prácticas sociales, la crítica de las mismas. La curiosidad, es un motor tan importante como la necesidad y el deseo; a pesar de las modas intelectuales impuestas.

¿Se puede hablar de la caricia como parte de una metodología de investigación o de análisis? No tengo dudas de que el abrazo y la caricia, el reconocernos en una mirada, el sentirnos en una piel, producen posibilidades de “conocimiento” tanto o más fecundas que otras formas de estudio o de investigación. No me refiero a la caricia programada, ni al abrazo paternalista realizado desde un lugar de saber o de poder, de contención o de sostén. Me refiero a la caricia y al abrazo que nacen en el momento exacto del encuentro de las historias de opresiones que nos identifican. La caricia y el abrazo que forman parte de una ética feminista del acompañamiento, del caminar codo a codo, de transitar los dolores y hacernos cómplices de nuestros deseos.

Cuando hablamos del juego en la educación popular, lo vivimos como la dimensión lúdica de las acciones que cambian al mundo y a nuestras maneras de estar en él. Es el juego en el que nos jugamos, intentando quitarnos máscaras, reaprender la risa, transformar una lágrima en una fuente de encuentros.

En esta metodología, creemos en la historicidad de los procesos y en la posibilidad de rehacer los caminos... buscando las piedritas que los fueron marcando, para que no se trate siempre de volver a empezar.

Pedagogía en movimiento

En los procesos de educación popular que hoy desarrollamos, vuelven entonces a plantearse los debates acumulados en nuestros esfuerzos militantes.

Un tema fundamental es definir el objetivo y el sujeto de los procesos emancipatorios. En el contexto actual, en el que la dominación se ha encargado de presentar a las experiencias de educación popular como una sumatoria de técnicas dinamizadoras de los debates, o de juegos recreativos que favorecen la manipulación, o como apoyo de las políticas compensatorias estatales; nos resulta imprescindible volver a las definiciones que proponían a la educación popular como una pedagogía *de* los oprimidos y las oprimidas, y no *para* los oprimidos y oprimidas. Es una creación popular, en la batalla emancipatoria, en su organización; y no un instrumento del Estado para la domesticación y el control de las rebeldías.

La crítica a las políticas de cooptación de los movimientos populares desde los gobiernos y desde el Estado, a la utilización del lenguaje emancipatorio para reforzar las dominaciones (sea el lenguaje feminista, el de la educación popular, el de la participación, etc.), es necesaria para advertir los límites que nuestras propuestas han tenido, y que las han hecho fácilmente asimilables en las lógicas del poder.

Hay algunas trayectorias del feminismo que han pasado del feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia, al feminismo de la indiferencia. Me refiero a miradas que jerarquizan la defensa de cuotas de participación subordinada de las mujeres en el sistema por sobre su transformación, que no consideran parte de sus prácticas críticas las batallas contra la pobreza, contra la flexibilización laboral, por aumento de salarios, contra el desempleo, contra la invasión a países, contra el desprecio a otros pueblos y culturas. Un conjunto de opresiones quedan en el cono de sombras de la indiferencia.

Es un feminismo que hace de la diferencia biológica una representación política; y se vuelve instrumento de relegitimación del poder burgués, opresor, y de sus políticas de gobernabilidad.

En nuestra perspectiva, es central la consideración de que son los movimientos populares los sujetos de la transformación histórica. Son las fuerzas organizadas del pueblo, es el poder popular, donde se acumulan las transformaciones culturales que per-

miten desafiar la cultura enajenante de la dominación capitalista y patriarcal. Por eso nuestra prioridad es el trabajo en los movimientos populares.

Los cambios que queremos construir, el “nuevo mundo posible”, el socialismo feminista, popular, antiimperialista, o como llamemos a nuestros proyectos políticos, tienen hoy la posibilidad de crecer y de imaginarse precisamente en los espacios de acción colectiva, en los que se reinventa la militancia.

La pedagogía con la que esos movimientos populares formen a sus integrantes, es también un gigantesco ensayo de nuevas prácticas y propuestas contrahegemónicas. Es en esa dirección que quisiéramos aportar con estos debates, para que, junto a muchas más miradas, podamos revolucionar nuestras actuales convicciones.

La educación como práctica de la libertad está en ese camino que estamos proponiendo, planteado como un diálogo abierto, como un ensayo, como un sueño colectivo del que no queremos despertar.