

Prácticas de resistencia contra la frialdad: caso Portal Resistencia 2021

YERALDIN OMAIRA ROJAS VILLA

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

FACULTAD DE EDUCACIÓN

MAESTRIA EN EDUCACIÓN

BOGOTÁ D.C.

2025

Prácticas de resistencia contra la frialdad: caso Portal Resistencia 2021

Trabajo de grado para obtener el título de Magister en Educación

YERALDIN OMAIRA ROJAS VILLA

Código: 2022287549

Directora

Jeritza Merchan Diaz

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

FACULTAD DE EDUCACIÓN

MAESTRIA EN EDUCACIÓN

BOGOTÁ D.C.

2025

**FACULTAD DE EDUCACIÓN**  
**DEPARTAMENTO DE ESCUELA, INFANCIAS Y SABER PEDAGÓGICO**

Yo, Yeraldin Omaira Rojas Villa, declaro que este trabajo de grado titulado: Prácticas de resistencia contra la frialdad: caso Portal Resistencia 2021, elaborado como uno de los requisitos para obtener el título de Maestría en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional, es de mi entera autoría. Que no copio, que no utilizo ideas, formulaciones, citas integrales o ilustraciones diversas, extraídas de cualquier obra, artículo, memoria, etc. (en versión impresa o electrónica) sin mencionar, excepto en donde se indique lo contrario debidamente presentado su origen, tanto en el cuerpo del texto como en la bibliografía. También declaro que este documento no ha sido sometido para su calificación en ninguna otra institución académica.

## DEDICATORIA

**A mi hija,**

por ella aprendí a seguir,

incluso cuando escribir dolía,

incluso cuando el cuerpo decía basta.

Por ser raíz, horizonte y sentido.

Porque en su presencia encontré una forma distinta de mirar el mundo.

Porque en su risa hallé la fuerza para escribir, y en su mirada la certeza de que

otro mundo es posible.

Por enseñarme que la ternura y el amor también son una forma de resistencia, y que

valen toda la lucha.

**A mis padres,**

por el amor constante,

por los silencios que acompañan,

por sostenerme en los momentos difíciles.

Por creer en mí cuando la duda era más grande que la palabra.

**Y a mí,**

por no rendirme.

A la que tembló, pero no se detuvo.

A la que busco, entre el caos, una voz propia.

A la que se atrevió a nombrar, pensar y sanar.

Y supo, en medio de todo, que escribir también es un modo de volver a casa.

## **AGRADECIMIENTOS**

### **A mi hija,**

por su infinita paciencia y ternura. Aunque aún pequeña, ha sabido acompañarme en cada momento de este proceso, entendido a su modo que, a veces, mamá debía estar frente a la pantalla y no a su lado. Gracias por regalarme esas miradas de complicidad y por mostrarme, desde su inocencia, la importancia del amor y la esperanza. Este trabajo también es para ti, para que crezcas en un mundo más justo y lleno de cuidado.

### **A mis padres,**

por su amor, su compañía constante y su infinita paciencia, incluso cuando el tiempo de esta tesis se alargó más de lo esperado. Gracias por sostener sin presionar, por confiar en que llegaría, a mi modo y a mi ritmo.

### **A mis tías y hermanas,**

por su presencia generosa, por cuidar a mi hija cuando yo necesitaba escribir, pero también por ayudarme a nombrar lo que dolía, a poner límites, y a comprender que acompañar también es una forma de sanar.

### **A mi directora, la profesora Jeritza Merchan Diaz,**

por su guía generosa, por la paciencia con la que acompañó en este proceso, incluso en los momentos en que me desconecté o me sentí lejos de la tesis. Gracias por estar ahí firme, con respeto y claridad, ayudándome a retomar el camino sin juicios y con total compromiso. Su acompañamiento hizo posible que este trabajo continuara cuando sentí que ya no podía más.

### **A quienes hicieron posible la rebelión social en Colombia en 2021,**

en especial a los y las jóvenes que resistieron con valentía y dignidad, porque sus acciones y su deseo de transformación social marcaron profundamente la orientación y el sentido de esta investigación.

### **A la Universidad Pedagógica Nacional y a la Maestría en Educación,**

por brindarme herramientas, marcos y espacios que me permitieron tensionar certezas, cuestionar creencias y fortalecer mi compromiso ético y pedagógico.

Finalmente, agradezco a quienes, de forma directa o indirecta, aportaron ideas o inquietudes que nutrieron este trabajo. Algunas semillas se sembraron en compañía, aunque este proceso ha sido principalmente un camino personal y de autodescubrimiento.

## PRÓLOGO

Comencé esta tesis con una inquietud teórica, pero pronto me di cuenta de que el tema que estaba investigando -la frialdad como indiferencia instaurada en los vínculos humanos- no era algo lejano ni puramente abstracto. Reconocí que el objeto de estudio me tocaba de cerca, no solo por experiencias personales, sino porque vivimos en un sistema que nos empuja a desconectarnos del dolor del otro, a competir, a endurecernos como forma de supervivencia.

Esta investigación no busca solo describir la frialdad socialmente producida, sino explorar cómo puede tensionarse a través de las prácticas de resistencia, del reconocimiento del otro como semejante, como alguien con quien construir apoyo mutuo. En ese gesto también aparece una forma de pedagogía situada: una pedagogía del cuidado y del reconocimiento, que nos permite mirar a ese “otro” que también somos nosotras mismas, cuando el sistema nos ha llevado a extrañarnos, a juzgarnos, o a exigirnos como si fuésemos objetos para rendir. Escribir fue también una forma de resistir, de pensar, y de reaprender a mirarme y a mirar a los demás desde un lugar menos endurecido.

Como licenciada en matemáticas, durante mucho tiempo cargué con la creencia -propia y ajena- de que quienes venimos de disciplinas asociadas a la racionalidad matemática somos personas frías, calculadoras, incapaces de vincularnos con lo emocional o lo político. Al iniciar esta maestría, sentí que debía “desaprender” ciertos modos de pensar y busqué ampliar mis perspectivas y conocimientos, tomando más cursos de los exigidos, con el objetivo de comprender mejor la historia, la política y el tejido social colombiano.

Con el tiempo, entendí que esa frialdad también había sido internalizada como exigencia hacia mí misma, como una forma de desconfianza, de silencio, o incluso de autoexclusión. Esta tesis, entonces, también es un intento de reconciliación, entre el pensamiento lógico y el afectivo, entre la razón y la sensibilidad, entre lo que aprendí a ocultar y lo que hoy me permito nombrar.

## Tabla de contenido

Introducción .....	8
Capítulo 1. La frialdad en la sociedad contemporánea .....	16
<b>1.1 La frialdad instaurada desde la globalidad</b> .....	16
<i>1.1.1 Condición humana</i> .....	16
<i>1.1.2 Tolerancia</i> .....	18
<i>1.1.3 Frialdad</i> .....	20
<b>1.2 Las prácticas de resistencia que rompen con la frialdad</b> .....	50
<i>1.2.1 Conciencia de clase</i> .....	51
<i>1.2.2 Resistencia</i> .....	53
<i>1.2.3 Apoyo mutuo</i> .....	68
<b>1.3 Rebeliones sociales como prácticas de resistencia ante la frialdad</b> .....	70
<i>1.3.1 Latinoamericano</i> .....	70
<i>1.3.2 Nacional</i> .....	83
<i>1.3.3 Local</i> .....	91
Capítulo 2. Portal Resistencia entre el frío y el calor de la rebelión .....	98
<b>2.1 Contexto social y simbólico</b> .....	98
<b>2.2 El frío contra el portal</b> .....	100
<b>2.3 Cocinando al calor</b> .....	101
<i>2.3.1 Organización de la Primera Línea</i> .....	102
Capítulo 3. Para que el conjunto no se vuelva a romper debemos trabajar en... ..	113
<b>3.1 Hacer memoria sobre las prácticas de resistencia en contra de la frialdad</b> .....	114
<i>3.1.1 Pedagogía liberadora</i> .....	114
<i>3.1.2 Memoria</i> .....	117
<b>3.2 El calor y el frío: un clima de rebeldía, una lectura desde la teoría de conjuntos</b> .....	127
Conclusiones .....	140
Referencias .....	143

## Introducción

El mundo actual parece estar caracterizado por una constante contradicción: la presencia de una gran desigualdad social y la indiferencia de muchos frente al sufrimiento ajeno. Esta contradicción no responde a dinámicas aisladas ni a rasgos particulares de ciertas sociedades, sino que se inscribe en un sistema económico, político y cultural que produce y normaliza la desigualdad y el distanciamiento afectivo como formas de relación social. Es decir, vivimos en sociedades atravesadas por este sistema, donde la desigualdad se manifiesta en diversos aspectos de la vida cotidiana, pues al salir a la calle nos encontramos con niños trabajando, adultos mayores en condiciones indignas, personas que sobreviven en las calles, reciclando o recurriendo al hurto por falta de trabajos dignos o estables. En países como Colombia, esta situación empeora con el desplazamiento forzado de comunidades campesinas e indígenas que, tras escapar de la violencia o de la pobreza, se ven obligados a buscar refugio en las grandes ciudades, donde con frecuencia son invisibles<sup>1</sup> para el resto de la sociedad formada y moldeada por las lógicas del sistema.

Lo más preocupante es que, a pesar de ser testigos de esta desigualdad y sufrimiento, muchas personas han sido formadas<sup>2</sup> culturalmente para mirar hacia otro lado y pasar de largo frente a las realidades de quienes viven en situaciones de extrema vulnerabilidad. Así pues, la indiferencia se ha instalado como una práctica social normalizada, de modo que, incluso ante el sufrimiento de los demás, las personas continúan su camino sin prestar atención a lo que ocurre a su alrededor. Este fenómeno de indiferencia colectiva no es espontáneo, sino que perpetua el ciclo de desigualdad e injusticia, porque la indiferencia es también una forma de complicidad, pues con ella no se genera la presión y lucha necesaria para implementar cambios estructurales en las relaciones culturales e interpersonales y las políticas sociales y economías. En palabras de Einstein (2017) “El mundo no es amenazado por las malas personas, sino por aquellos que permiten la maldad.” Por lo tanto, el silencio, la falta de acción, y la indiferencia son los grandes enemigos de la injusticia social. Si realmente quisiéramos un cambio, se hace necesario comprender y activar formas de acción colectiva, mirar al prójimo con empatía y comprometernos a transformar esa

---

<sup>1</sup> Siendo excluidos, marginados y olvidados.

<sup>2</sup> Aunque no por libertad propia, sino por el condicionamiento impuesto por el sistema de la competencia.

realidad tan desigual. Por lo cual, es de suma importancia la acción colectiva y la conciencia social frente a las injusticias que afectan a las comunidades más vulnerables.

A partir de lo expuesto anteriormente, cabe la posibilidad de preguntarnos ¿por qué las personas han aprendido -o se les ha inculcado- a ser indiferentes ante el dolor de los demás? ¿Qué ha llevado a los ciudadanos socialmente integrados a hacerse cada vez más indiferentes ante el sufrimiento de sus semejantes? Una posible respuesta se encuentra en los cambios mundiales que ocurrieron después de la caída del muro de Berlín y la Guerra Fría. Pues, la globalización significó que el sistema capitalista, diseñado al principio como un modelo económico, se propagara, difundiera y fortaleciera como sistema social dominante. Es por ello que conforme se expande también lo hacen las ideologías que lo sostiene, las cuales no solo operan en el plano de las ideas, sino que se expresan en prácticas sociales concretas que orientan las formas de acción, relación y sensibilidad de los individuos, permitiendo su perpetuidad.

El sistema capitalista es un modelo económico que se mantiene actualmente y que se maneja bajo la implantación de la competencia como única lógica válida. Este modelo, al expandirse, se amplía a lo social, lo político y lo cultural, produciendo y reproduciendo violencia constantemente y de forma dirigida. Pero ¿esta violencia es escondida o se le puede ver a diario? La violencia estructural “son todas aquellas condiciones que permiten crear y reproducir la violencia, sin importar su tipo de manifestación. (...) Ya que, el hambre, la desigualdad, la explotación y la miseria son características necesarias para el funcionamiento del capitalismo.” (Garzón, 2024, p. 41). Así pues, las consecuencias de la violencia estructural pueden ser observadas cotidianamente y son justificadas bajo los parámetros de competencia y supervivencia darwinianos.

La competencia tiene una estrecha relación con el individualismo, ya que promueve que las luchas y los horizontes de los ciudadanos sean, en su mayoría, de carácter individualista. En este sentido, si cada individuo lucha únicamente por sus intereses personales y no por el bienestar común, se forma lo que podríamos denominar “la sociedad de la zancadilla”. En este tipo de sociedad, la competencia desmedida se transforma en algo “normal” y cotidiano, y las personas se ven forzadas a aplastar a los demás para lograr sus propios fines, sin tener en cuenta los intereses comunes. En palabras de Maiso (2016) “Ante la sociedad cuya capacidad de inclusión se encoje y nunca ha mostrado demasiado miramientos con la población que declara “sobrante”, el miedo

agudiza la fiera lógica de la competencia y la vida se convierte en un “sálvese quien pueda.” (p. 62). Por consiguiente, este modelo de competencia fomenta un ambiente de rivalidad persistente y desconfianza, donde las personas generalmente ven a los demás como impedimentos para su éxito personal. En consecuencia, se debilita el sentimiento de comunidad y apoyo mutuo, y los ciudadanos compiten buscando alcanzar su interés particular en lugar de trabajar juntos.

Es decir, se justifica que las personas que están viviendo la violencia estructural “se lo merecen”<sup>3</sup> por no haber sido lo suficientemente competitivos para evitar dichos sufrimientos (el hambre, la desigualdad, la explotación, etc). En este sentido, el sistema capitalista ha logrado que las personas normalicen e interioricen esta violencia, volviéndose indiferentes ante el sufrimiento del otro. En palabras de Valido (2024) “A la luz del momento histórico tan tumultuoso y belicoso que se ha estado desarrollando en los últimos años se ha hecho visible, de forma innegable, la capacidad que tienen los sujetos de mostrarse completamente indiferentes al retrato de la violencia hacia el otro.” (p. 3). Por lo tanto, esta insensibilidad no se lograría si el sistema no hubiese generado e interiorizado en el imaginario colectivo una indiferencia -ante el sufrimiento del otro- que llamaremos *frialdad*. Como lo menciona Eisenberg citado en Maiso (2016) “La frialdad externa del universo de la competencia en el que los individuos viven, y en el que tienen que afirmarse si quieren evitar la muerte social, se reproduce en el interior de los hombres como frigidez física, embrutecimiento moral e indiferencia” (p. 58). Es así como la *frialdad* funciona como mecanismo de control interno de las emociones y permite que se desarrolle el sistema de la zancadilla con un pensamiento netamente individualista.

Ahora bien, al evidenciar esta *frialdad*, es preciso cuestionar las formas en que el sistema capitalista se administra y legitima a través de gobiernos que operan bajo marcos democráticos. Puesto que estos no constituyen el origen del problema, sino que gestionan y reproducen las lógicas del sistema, propiciando la continuidad de la violencia estructural. En vista que el sistema capitalista atraviesa y configura la sociedad, esta no actúa como cómplice voluntaria, sino que es formada, habituada y normalizada dentro de estas lógicas, aun cuando es testigo de las injusticias que produce. En palabras de Thoreau (2008) “son miles los que en opinión se oponen a la esclavitud y a la guerra y que, sin embargo, no hacen nada para ponerle fin” (p. 21). No obstante,

---

<sup>3</sup> En Colombia esta deformidad de la realidad se entiende con la siguiente frase “el que es pobre es pobre porque quiere”.

este mismo autor propone un modelo de resistencia pasiva dentro de los marcos del Estado, con el fin de quitarle poder al gobierno de manera paulatina. Si bien esta forma de resistencia permite cuestionar la acción gubernamental, resulta limitada frente a un sistema capitalista que excede al Estado y se reproduce en múltiples dimensiones de la vida social.

Por otra parte, durante el siglo XX, las banderas de la lucha popular se enfocaron en principios universales como la libertad, la justicia social y la dignidad, así como en proyectos políticos abiertamente antisistémicos y anticapitalistas. Por lo cual, las luchas, fueron organizadas por movimientos obreros, campesinos o estudiantiles, ya que compartían una orientación común: la transformación de las estructuras económicas, sociales, políticas y culturales. Sin embargo, con el progreso del sistema capitalista, estas banderas de lucha no han desaparecido, sino que se han reconfigurado, dando lugar tanto a demandas identitarias o locales como a otras luchas que continúan cuestionando y enfrentando los sistemas de opresión.

Esto no significa que las luchas por la libertad, la justicia y la dignidad hayan desaparecido, sino que han dejado de ser el eje principal de las movilizaciones, esto debido a la falta de una organización global en la que todas las clases populares se sientan recogidas. Por el contrario, se presenta una fragmentación entre ellas que les impide tener un horizonte común y universal. No obstante, dicha fragmentación ha permitido una diversidad de luchas, lo que permite evidenciar nuevas formas de acción colectiva que, en muchos casos, pareciera que rompen con la lógica de la frialdad promovida por el sistema capitalista.

Si bien no todos los movimientos sociales contemporáneos no se movilizan necesariamente por la justicia global, algunos de ellos, a partir de sus formas organizativas y las relaciones que contribuyen en el proceso muestran un rechazo a la competencia individualista, la indiferencia social y las jerarquías<sup>4</sup> impuestas. Estos movimientos, presentes en distintas partes del mundo, si bien persiguen objetivos diferentes – como la luchas por el clima, derechos laborales, justicia racial, entre otros-, comparten es sus prácticas colectivas ciertas orientaciones comunes hacia el apoyo mutuo, la solidaridad y el cuidado comunitario, lo que abre la posibilidad de pensar en tensiones, fisuras o cuestionamientos de la frialdad como norma social, más que una ruptura total con ella.

---

<sup>4</sup> Diferente a las luchas establecidas antes de la caída del muro de Berlín, las cuales, eran dirigidas por movimientos jerarquizados.

Desde una lectura situada, estas tensiones con la frialdad pueden observarse con fuerza en distintos procesos de movilización social en Latinoamérica, especialmente en países como Chile, Ecuador, Colombia, Perú y Bolivia. En estos contextos, si bien las rebeliones sociales no articularon de manera homogénea ni respondieron a una única causa, muchas de sus expresiones emergieron de forma contestataria frente a situaciones locales de injusticia, como el alza del precio del transporte (Chile en 2019), reformas tributarias (Colombia en 2021), decisiones gubernamentales arbitrarias (Perú en 2019) o crisis en la representación política (Bolivia en 2019). Esto no implica desconocer que, para diversos sectores y colectivos, estas luchas también estuvieron atravesadas por críticas estructurales al modelo económico y político vigente. A pesar de sus diferencias, en estos procesos se expresó un rechazo al abandono estatal, a la represión y al modelo económico neoliberal. Además, en el marco de estas rebeliones, surgieron espacios de cuidado colectivo, autodefensa barrial y otras formas de vida comunitaria que permiten leer, desde este trabajo, prácticas que tensionan la lógica individualista del “sálvese quien pueda”, sin reducir el sentido histórico y político más amplio de estas luchas.

Así pues, a pesar de que los horizontes de lucha actualmente no se definan como globales, sí parecen representar un contrapeso frente a la frialdad que ha sido socialmente implantada. Por lo tanto, las rebeliones en su diversidad, se transforman en acciones de reconocimiento de lo humano, lo afectivo y lo colectivo, en tanto se despliegan en prácticas situadas y cotidianas, permitiendo recordar que aún existen memorias vivas capaces de reconstruir el vínculo sociales en los territorios y contextos concretos donde estas luchas emergen.

Este fenómeno se hizo particularmente visible durante la rebelión social en Colombia en 2021, y de manera relevante en el caso Portal Resistencia en Bogotá. Allí, las actividades diarias marcadas por el individualismo comenzaron a disminuir, ya que, algunos manifestantes llagaban solos, otros en pequeños grupos, con trayectorias, intereses y experiencias diferentes. Pese a estas diferencias, cuando la confrontación se intensificaba y el enemigo se convertía en gigante y común -la represión policial y el abandono estatal- fue necesaria la unión y el apoyo mutuo para cuidarse en conjunto y actuar colectivamente.

Por esta razón, en ciertos momentos y en contextos específicos de movilización social, el individualismo interiorizado –ese que suele presentarse como indiferencia ante el dolor ajeno– parece debilitarse, como si se “descongelara”, no de manera definitiva, sino como si la frialdad

socialmente impuesta perdiera fuerza temporalmente, dando lugar a prácticas de apoyo mutuo, cuidado colectivo y reconocimiento del otro.

Este debilitamiento no ocurre de forma espontánea, sino que se produce a través de prácticas concretas de resistencia. Analizar lo ocurrido en el Portal Resistencia permite observar cómo, en un contexto latinoamericano específico, mediante las prácticas de resistencia, se expresaron y reactivaron formas organizativas y sentido comunitarios que cuestionaron directamente esta lógica de la frialdad. Allí cada individuo aportaba desde donde podía: desde sus capacidades económicas, su posición ética, su capacidad física y desde sus miedos, los cuales fueron enfrentados y transformados colectivamente.

En este territorio se hizo visible la acción colectiva como práctica situada, así como los afectos compartidos y el apoyo mutuo, permitiendo poner en práctica otro modelo de relación social, donde la competencia individualista fue momentáneamente desplazada por formas de cooperación y cuidado. En palabras de Scott (2000) “la resistencia no siempre es ruidosa ni visible, pero cuando se manifiesta abiertamente, expresa con fuerza la capacidad de los subordinados de articular su rechazo frente a un orden impuesto” (p. 116). En este caso, esa expresión abierta tomó la forma de ollas comunitarias, comités de salud, redes de apoyo, autodefensa barrial y muchas otras prácticas, que cuestionaron las ideas hegemónicas impuestas por el sistema -aquellas que normalizan la frialdad- y habitaron, aunque de manera situada y temporal, otras maneras de vivir, cuidarse y resistir en comunidad.

En consecuencia, parece pertinente plantear la siguiente pregunta: ¿cómo se configuraron y agenciaron prácticas de resistencia que tensionaron la frialdad como norma relacional en el marco de las rebeliones sociales?

En este sentido, la investigación toma como caso específico lo ocurrido en el Portal Resistencia en Bogotá, Colombia, durante la rebelión social de 2021, desarrollada en medio del contexto de pandemia, el confinamiento y una fuerte represión estatal. De este modo, la investigación busca dar una respuesta tentativa a la siguiente pregunta: ¿cómo se configuraron prácticas de resistencia –como el apoyo mutuo– que tensionaron la frialdad socialmente impuesta durante la rebelión social colombiana en el Portal Resistencia en el año 2021?

Para ello será necesario llevar a cabo los siguientes objetivos:

*Objetivo general:*

Comprender cómo se configuraron prácticas de resistencia –principalmente el apoyo mutuo– que tensionaron la frialdad socialmente impuesta y las lógicas del individualismo durante la rebelión social colombiana en el Portal Resistencia en el año 2021.

*Objetivos específicos:*

- Comprender la frialdad como indiferencia socialmente producida por el sistema capitalista, atendiendo a su instalación en las relaciones sociales, pedagógicas y cotidianas del sujeto contemporáneo.
- Contextualizar histórica, social y territorialmente la rebelión social de 2021 en el Portal Resistencia, como marco para el análisis de las prácticas de resistencia y las tensiones frente a la frialdad socialmente impuesta.
- Analizar las prácticas de resistencia desplegadas en el Portal Resistencia –como el apoyo mutuo– como experiencias pedagógicas situadas que posibilitan aprendizajes colectivos y otras formas de relación social frente a la frialdad.

En este sentido, en el primer capítulo se busca comprender la frialdad como una categoría subjetiva instaurada en la sociedad capitalista, entendida como un orden social que promueve la competencia, el individualismo y la indiferencia frente al dolor ajeno. Para ello, se inicia planteando la teoría de la condición humana, la cual permite comprender la interiorización de la tolerancia y la frialdad en el imaginario y en el sentir colectivo, como elementos necesarios para la producción, el sostenimiento y la reproducción del sistema capitalista. Desde ese enfoque, se presentan las prácticas de resistencia y las acciones colectivas como una posibilidad humana que surge en momentos de crisis, en especial en escenarios de movilización social, con el fin de contrarrestar la indiferencia ante el dolor ajeno mediante el apoyo mutuo, los afectos colectivos y las formas de organización comunitaria.

Luego, se realiza una contextualización de las rebeliones sociales que ocurrieron en América Latina, enfatizando en el caso chileno, entendido como una respuesta a décadas de desigualdad e injusticia social asociadas al modelo neoliberal. A pesar de las diferencias locales, surgen acciones comunes de descontento ciudadano frente a políticas estatales y formas de gobernanza que profundizan la desigualdad y la exclusión social. Esto da paso al caso colombiano,

especialmente en la rebelión del año 2021, caracterizada por su fuerza, duración y creatividad en las prácticas de resistencia. Así, este capítulo busca mostrar cómo los contextos locales se encuentran vinculados a dinámicas regionales e históricas más amplias.

Posteriormente, en el segundo capítulo se presenta el caso del Portal Resistencia en Bogotá, como lugar simbólico resignificado por los manifestantes durante la rebelión social del 2021. Aunque allí se presentaron múltiples enfrentamientos entre los manifestantes y la represión estatal, en este contexto se expresaron y reactivaron diversas formas organizativas colectivas que tensionaron la lógica de la frialdad. Por ello, en este capítulo se presentan los relatos de memorias vivas desde los cuales se busca aprehender las prácticas de resistencia que dieron lugar a expresiones de apoyo mutuo, permitiendo comprendiendo cómo, en medio del conflicto, emergen otras formas de vínculo social y político que resisten a la indiferencia instaurada por el sistema capitalista.

Por último, se presenta el concepto de memoria como una herramienta política y pedagógica, con un carácter transformador, que permite reconstruir el vínculo social y generar procesos de formación colectiva. Desde esta perspectiva, las prácticas de resistencia no solo se limitan a denunciar las injusticias, sino que también se constituyen en espacios pedagógicos que promueven el apoyo mutuo, el pensamiento crítico y el aprendizaje colectivo. En este sentido, estas prácticas, enmarcadas en la pedagogía de la memoria, permiten comprender la resistencia como un acto educativo en sí mismo, que desafía la frialdad impuesta por el sistema y abre la posibilidad de construir nuevas formas de vínculo social. Por tanto, se reconoce que en las ollas comunitarias, los comités de salud o las redes de apoyo mutuo no solo fueron una respuesta a la crisis, sino que también se produjeron aprendizajes, valores, saberes y modos de vida alternativos. Finalmente, el capítulo termina con el apartado *El calor y el frío: un clima de rebeldía, una lectura desde la teoría de conjuntos*, en el que se reflexiona acerca de las condiciones que permiten tensionar la indiferencia y dar lugar a prácticas sociales y pedagógicas transformadoras.

## **Capítulo 1. La frialdad en la sociedad contemporánea**

A continuación, se presenta el marco teórico que sustenta esta investigación, el cual aborda las nociones de frialdad, prácticas de resistencia y apoyo mutuo como categorías analíticas para comprender las dinámicas sociales involucradas. Estas, junto con rebelión social y otras categorías relacionadas, posibilitan una lectura crítica orientada por un horizonte pedagógico, con el fin de reflexionar sobre las formas de exclusión y los procesos de transformación social.

### **1.1 La frialdad instaurada desde la globalidad**

#### ***1.1.1 Condición humana***

Para comprender la lógica de la frialdad que caracteriza a nuestras sociedades contemporáneas, es preciso comenzar por examinar la condición humana como una estructura abierta, incompleta y fuertemente influenciada por la cultura.

La condición humana, desde un punto de vista filosófico, no se limita a una definición biológica del ser humano, sino que se forma a raíz de su separación del saber instintivo, su incorporación al lenguaje y su inevitable relación con la cultura. Según Garzón (2024), esta condición implica que el sujeto “le da la espalda al saber instintivo al pasar por el lenguaje, y queda en un estado de ignorancia total” (p. 19), creando así un vacío que tiene que ser ocupado por la cultura. A diferencia de los animales, que satisfacen sus necesidades básicas enfocándose en objetos en concreto, los seres humanos requieren no solo objetos materiales, sino también vínculos interpersonales y reconocimiento del otro, lo que los convierte en sujetos profundamente dependientes desde el nacimiento. “Los humanos son sujetos demandantes que necesitan del otro para su satisfacción” (Garzón, 2024, p. 19). Esta dependencia no es solo física, sino también simbólica, pues surge de una falta constitutiva que será abordada por la cultura, la cual introduce normas, límites y mediaciones en la búsqueda de la satisfacción. Esta mediación cultural no ocurre en lo abstracto, se concreta en relaciones sociales, apoyo mutuo y estructuras colectivas que organizan la vida cotidiana. Por tanto, la condición humana es filosófica y biológica, pero también sociológica, pues se manifiesta en cómo los individuos interactúan, resisten y sostienen la vida en su contexto social.

En este sentido, Freud (2015) plantea que “la cultura (...) impone una elevada carga de renuncia a la pulsión sobre los hombres” (p. 53). El proceso de civilización exige que el sujeto reprima impulsos, aplase sus satisfacciones y se someta a normas externas impuestas por la cultura.

Así, el ser humano no solo se forma biológicamente, sino también como resultado de la cultura que lo moldea, regula y lo contiene. Este costo subjetivo, necesario para la integración social, provoca una serie de malestares que se inscriben en el cuerpo y la psique de las personas. Por tanto, Bustamante (2019) enfatiza que “la cultura no es un simple conjunto de contenidos, sino un sistema de prácticas que moldea el cuerpo, el deseo y el pensamiento” (p. 45). De esta manera, la cultura es la que media cada relación que el sujeto establece con los demás y consigo mismo, es ella donde se construye la subjetividad humana.

La cultura se presenta como un espacio simbólico que moldea al sujeto, pues, como señala Garzón (2024) “tiene que entrar a restar ese impulso para que el sujeto alcance la satisfacción no sólo en objetos sensibles e inmediatos, sino que también lo haga en objetos inteligibles con un largo proceso de trabajo” (p. 20). En palabras de Bustamante (2019), la formación humana no puede comprenderse fuera de los procesos culturales, pues es precisamente la cultura la que interviene sobre el deseo y el cuerpo para producir subjetividades. Así, se establece una condición humana impregnada de simbolismo, en la que la cultura no es un complemento, sino el medio por el cual el sujeto se humaniza (p. 44). Esta mediación cultural, aunque permite la vida en común, también introduce formas particulares de gestionar las emociones y de relacionarse con los otros. Por lo tanto, para comprender cómo se construyen culturalmente ciertas actitudes, como la tolerancia o la frialdad<sup>5</sup>, es necesario indagar los procesos formativos que configuran al sujeto en sociedad.

Bustamante (2019) afirma que “la formación, relacionada con la condición humana, subyace en el arreglo que una sociedad es capaz de orquestar en pro de algo como la educación” (p. 45). Esto significa que la carencia cognitiva del ser humano se construye y se aborda a través de procesos culturales y formativos, los cuales también determinan su modo de desear, relacionarse y sentir.

Un rasgo fundamental de esta condición es la conciencia de la muerte: el ser humano es el único ser vivo que sabe que va a morir y aun así debe vivir teniendo esto presente. En esta conciencia de la finitud aparece una dimensión de trabajo, tiempo y creación de proyectos que no se presenta en otras especies, pues esta mediada por el lenguaje y la cultura. Sin embargo, esta

---

<sup>5</sup> Entendida aquí como la indiferencia ante el dolor ajeno instaurada en los vínculos humanos y reforzada por estructuras culturales y sociales.

condición no se expresa de forma homogénea, sino que se configura históricamente en el marco de relaciones sociales concretas. Desde la concepción hegeliana, esto representa el primer quiebre con el instinto y da paso a la subjetividad jerarquizada entre amo y esclavo. Es en la relación con la muerte donde las autoconciencias humanas se diferencian y se jerarquizan, no solo en términos individuales, sino también en la forma en que las sociedades distribuyen el reconocimiento, el poder y las condiciones materiales para proyectar la vida.

En conclusión, la condición humana no debe ser considerada una esencia fija o natural, en cambio debe ser vista como un proceso cultural e histórico. Esto se debe a que vivir desde una carencia, que no puede ser satisfecha de inmediato, obliga al sujeto a proyectarse, desear, relacionarse y participar de una cultura que regula y organiza su manera de habitar en el mundo. Aunque, esta mediación cultural hace posible la vida en sociedad, también establece formas concretas de relación con el otro. Por eso, resulta pertinente preguntarse si comportamientos como la tolerancia o la frialdad no son también consecuencias de esa formación cultural que regula la experiencia humana desde sus fundamentos más elementales.

### ***1.1.2 Tolerancia***

La tolerancia es entendida comúnmente como el respeto o la aceptación de las diferencias; sin embargo, es más que una simple actitud moral individual, pues implica una disposición política y social frente a aquello que se considera distinto, conflictivo o incluso amenazante. Esta idea ha sido especialmente promovida en el discurso de las sociedades democráticas modernas, aunque debates en torno a la tolerancia han estado presente en distinto momentos de la historia occidental y americana. No obstante, esta noción “positiva” puede volverse problemática cuando se utiliza de forma indiscriminada. En ese sentido, es necesario preguntarse qué tipo de tolerancia se está promoviendo, quién la defiende y con qué fines.

En una sociedad en la cual no se tenga plena conciencia crítica respecto a este concepto, es posible que genere una cultura de la tolerancia excesiva, donde se sataniza todo tipo de violencia. Sin embargo, parece que esto puede convertirse en un arma poderosa para el poder, manteniendo y reforzando fácilmente el statu quo<sup>6</sup>, puesto que subjetivamente se va a “tolerar lo intolerable”.

---

<sup>6</sup> Si bien es necesario que los niños y jóvenes aprendan a resolver sus diferencias por las vías del diálogo, también es indispensable que entiendan que hay cosas, acciones y situaciones que no se negocian. Donde la violencia es un instrumento necesario como medio para un fin.

Según Marcuse (2024) “La tolerancia misma está sujeta a criterios primordiales (...), está determinada y definida por la desigualdad institucionalizada -que ciertamente es compatible con la igualdad constitucional-, es decir, por la estructura de clases de la sociedad.” (p. 30). En otras palabras, la tolerancia forma parte de una coartada política con el fin de disimular ciertas formas de opresión. Pues, se educa a la ciudadanía -a través de la propaganda invasiva y los medios de comunicación- con un concepto distorsionado de tolerancia para que sean *fríos e indiferentes* ante las situaciones que merecen una oposición. “La tolerancia se extiende a políticas, condiciones y modos de comportamiento que no deben tolerarse porque impiden (...) las posibilidades de crear una existencia sin miedo ni miseria” (p. 29). De este modo, la dimensión política y social dominante determina la verdad sobre ciertos aspectos; en este caso determina lo que es tolerable y lo que no. Bajo el influjo de una ideología dominante, la ciudadanía acepta pasivamente la injusticia y la violencia estructural, mientras que toda forma de disenso es considerada como radical o extrema.

Por otro lado, para Marcuse (2024) la tolerancia debe comprenderse como “una noción y una práctica liberadora subversiva” (p. 27), es decir, una práctica activa y crítica ligada a la acción política. Aunque no es claro el límite entre lo tolerable y lo intolerable proporcionado por la tolerancia universal<sup>7</sup>, el autor insiste en que se actué cuando las condiciones o los hechos generen un sentimiento interno de desaprobación total, reconociendo que este concepto debe tratarse con cuidado porque puede promover las formas más duras de violencia e intolerancia. Además, el autor clama una forma de resistencia “violenta” a los hechos intolerables, siempre que vaya dirigida en busca de la libertad y una mejor condición para la humanidad. Esta violencia debe ser usada por sujetos autónomos que no busquen reproducir más violencia, sino acabar con la ya establecida.

En este sentido, un uso auténtico y emancipador de la tolerancia se da cuando los sujetos tienen conciencia política y subjetividad crítica. Pues no es simplemente aceptar todo por igual, sino de discernir qué prácticas deben ser toleradas y cuáles deben ser resistidas. Por tanto, la tolerancia, no debe ser una actitud pasiva, sino por el contrario convertirse en un herramienta ética y política para la transformación social. A diferencia de una tolerancia acrítica que, al normalizar toda práctica en nombre del respeto, puede desembocar en lo que aquí se ha denominado frialdad

---

<sup>7</sup> “La tolerancia universal se vuelve cuestionable cuando se administra a individuos manipulados y adoctrinados que repiten como propias las opiniones de sus amos”. Marcuse, H. (2024) Crítica de la tolerancia pura. Editorial Nacional. Madrid, España. Pág.35

—entendida como una forma de indiferencia estructural frente al sufrimiento ajeno—, la tolerancia crítica no supone distanciamiento ni neutralidad, sino posicionamiento. En palabras de Marcuse (2024) “La tolerancia que amplió el alcance y el contenido de la libertad fue siempre partidista: intolerante hacia los protagonistas del statu quo represivo” (p. 31). Entonces se trata de una tolerancia crítica, una intolerancia activa contra toda forma de violencia estructural, que no sostenga la opresión, sino que sirva para la emancipación social.

Aunque la tolerancia puede entenderse como la capacidad de convivir con los otros, respetando sus diferencias, en muchos contextos políticos y sociales esta tolerancia se vuelve limitada y condicionada. Pues, cuando el Estado y las estructuras de poder e incluso ciertas dinámicas sociales interiorizadas en la vida cotidiana imponen una tolerancia superficial que en realidad invisibiliza o minimiza las demandas sociales, se configura una forma de frialdad. Esta frialdad no es solo una actitud emocional, sino una disposición social que debilita los vínculos y fragmenta la posibilidad de la acción colectiva. Por el contrario, las prácticas de apoyo mutuo, inspiradas en la idea de Kropotkin (1946) sobre la cooperación como fuerza social, demuestran cómo los sujetos pueden sostenerse entre sí, proteger y resistir colectivamente frente a condiciones de abandono, desigualdad o represión. Por ello, analizar cómo la frialdad se instala y se reproduce en los contextos de protesta es fundamental para entender las prácticas de resistencia que buscan romper con esta indiferencia y activar los lazos de apoyo mutuo.

### ***1.1.3 Frialdad***

*“La frialdad actuaría como un disolvente de lo comunitario.”*

Silvia Valido

En este apartado se aborda el concepto de frialdad en el sujeto contemporáneo, tomando como base los trabajos de Maiso (2011, 2016) y Valido (2024), quienes exploran cómo la indiferencia y el endurecimiento afectivo se produce y reproduce socialmente. A partir de sus análisis, se examinan las formas en que estas dinámicas impactan en la vida cotidiana y en las relaciones interpersonales.

Es preciso preguntarse ¿por qué amplios sectores de la sociedad, especialmente aquellos que habitan posiciones de mayor estabilidad material, pueden vivir con relativa comodidad sin apropiarse de los problemas que afectan a otros grupos sociales, con quienes comparten un mismo territorio, pero no necesariamente las mismas condiciones de vida? Para dar una posible respuesta a esta cuestión, es necesario mencionar un concepto clave para comprender el sistema actual y la frialdad que este promueve y naturaliza. Este fenómeno ha sido abordado desde distintas perspectivas filosóficas, desde el racionalismo, que exaltaba el dominio de las pasiones; pasando por el estoicismo que valora la contención emocional; hasta el existencialismo y ciertas expresiones de la estética moderna, que exploran la indiferencia como una forma de relación con el mundo.

Sin embargo, aquí se propone pensar la frialdad como una actitud existencial inducida socialmente, que se expresa en comportamientos cotidianos de indiferencia ante el sufrimiento del otro, y que, en el capitalismo contemporáneo puede escalar hacia formas de crueldad normalizada y prácticas autoritarias. Esta actitud permite al individuo interiorizar los imperativos sociales, facilitándole el dominio emocional ante de una realidad marcada por la violencia estructural. Este elemento es un principio y rasgo básico de la subjetividad en la sociedad burguesa, este permite a los individuos adaptarse, a una realidad en medio de la barbarie, para lograr sobrevivir. En palabras de Hobsbawm (1998): “nos hemos acostumbrado a lo inhumano. Hemos aprendido a tolerar lo intolerable” (p. 51). Este aspecto es impuesto al individuo de modo inconsciente, como proceso interno que hará más fácil su conservación.

En este sentido, la frialdad es constitutiva de la vida social y no es natural al ser humano. Antes de la expansión del sistema burgués tal como lo conocemos, y antes de su consolidación en los siglos XVII-XVIII, en las sociedades rurales existían vínculos sociales más comunitarios o solidarios -como formas de ayuda mutua, redes familiares amplias, festividades colectivas o modos de producción cooperativa- que permitían que la relación sujeto-sociedad no fuese tan distante. Sin embargo, con el desarrollo del sistema burgués y la consolidación de las lógicas mercantiles, muchas de estas formas de relacionarse se vieron debilitadas. La relación entre el sujeto y su entorno social se volvió más instrumental y funcional, y las interacciones humanas tendieron a mediar en términos de utilidad y competencia.

El modelo capitalista tiende a privilegiar un tipo de subjetividad individualista, competitiva y emocionalmente contenida, lo que provoca que la relación sujeto-sociedad se distancie y todas las relaciones sociales se conviertan en vínculos mercantiles. A diferencia de otras formas de organización social (como los comunitarios, los sistemas de autogestión o las prácticas de apoyo mutuo), este modelo prioriza la utilidad, la propiedad privada y la competencia entre individuos. En este contexto, el sujeto menos apto para competir está obligado a enfrentar necesidades extremas. Así, cada individuo queda arrojado a una lucha feroz por la supervivencia personal, que lo lleva a tolerar el dolor ajeno de forma fría e indiferente. De este modo, la realidad se convierte en un mercado de consumidores dominados, que compiten entre sí por una supervivencia particular, dejando la sociedad a merced de las exigencias fluctuantes de un sistema monetizado, materialista y utilitario.

El individuo se ha acostumbrado a vivir en medio de la barbarie, mostrándose cada vez más indiferente frente al dolor ajeno, guiado por imperativos sociales de competencia y supervivencia. Este contexto produce y reproduce seres, cada vez más, fríos, que toleran la violencia, no como una excepción, sino como una norma de la “civilización”. Dicho lo previo, es necesario indagar sobre las diferentes formas de lucha que pueden ser efectivas para el apaciguamiento de la frialdad y la indiferencia. Maiso (2016) menciona a Adorno:

Todas las tentativas de luchar contra la frialdad que penetra por todas partes están condenadas al fracaso mientras no se dirijan a sus raíces sociales, es decir, al sistema social que produce y reproduce la frialdad. Si algo puede ayudar contra la frialdad como condición de la desgracia es la comprensión de las condiciones que la hacen posible. (p. 51)

Las luchas contra esta frialdad no serán efectivas si no se abordan las raíces sociales, es decir, al sistema capitalista y sus lógicas de organización. En este sentido, mientras no se cambien las condiciones será difícil transformar las formas de relacionarse entre los sujetos y fomentar prácticas éticas como el apoyo mutuo y sus expresiones solidarias, así como la cooperación.

### **1.1.3.1 Introducción a la problemática de la frialdad**

#### ***1.1.3.1.1 La frialdad en la sociedad contemporánea***

En la actualidad, nos encontramos inmersos en una forma de socialización marcada profundamente por la frialdad. Este no es un fenómeno individual o anecdótico, sino una condición estructural, una respuesta funcional ante un entorno social dominado por la violencia sistemática, el despojo y la competencia generalizada. Como lo menciona Valido (2024) el embotamiento de las subjetividades no se produce por desinterés o apatía individual, sino como una necesidad de supervivencia pues “nos obliga a deslindarnos de lo que nos es ajeno, no ya por desinterés, sino por una mera supervivencia” (p. 9). En este sentido, la frialdad no es una elección, sino un mecanismo de defensa ante la constante exposición a un entorno profundamente hostil.

La violencia estructural y simbólica se presentan como una constante en la vida cotidiana. Debido a que, a través de los medios de comunicación y las redes sociales, se ha naturalizado el consumo masivo de imágenes cargadas de sufrimiento. El dolor ajeno se vuelve paisaje, fondo de pantalla, algo que sucede “allá afuera”, pero que no interpela directamente a los sujetos. Como lo menciona Maiso (2016), se requiere un tipo de subjetividad muy particular para sostener este espectáculo cotidiano, pues una subjetividad “totalmente entumecida emocionalmente” (p. 52), capaz de convivir con la barbarie sin quebrarse. La normalización del horror (que antes escandalizaba) hoy parece ser condición para habitar el presente.

Ante esta realidad, el sufrimiento afectivo se convierte en una estrategia adaptativa. Como sostiene Valido (2024), el sujeto debe encontrarse “en una situación de completo embotamiento” (p. 9), para soportar tanto las imágenes desgarradoras y la brutalidad del sistema que las produce. Así, la frialdad funciona como anestesia social, pues permite continuar con las tareas asignadas dentro del engranaje capitalista sin derrumbarse emocionalmente. En palabras de Maiso (2016), se trata de un “rasgo antropológico generalizado” en las sociedades capitalistas, que “permite a los individuos adaptarse a las relaciones de fuerza vigentes con la funcionalidad precisa -y con consecuencias potencialmente fatales” (p. 3).

Esta frialdad no solo afecta el plano emocional del individuo, sino que disuelve todo vínculo comunitario. Las relaciones sociales se tornan cada vez más instrumentales, impersonales y medidas por lógicas mercantiles. Ya que, la frialdad actúa, así como un disolvente de lo común,

una fuerza que “atomiza” los vínculos y hace imposible la construcción de la verdadera comunidad. Por ejemplo, se puede celebrar diversos festivales, torneos de deportes y reinados de belleza mientras se comete genocidio y se bombardea a la población Palestina; se puede consumir contenido de entretenimiento mientras se desplaza, encarcela o extermina a miles de personas y pueblos enteros; se puede coexistir con la barbarie sin que esta produzca un verdadero cuestionamiento ético o político de las acciones violentas y la indiferencia social.

Es por esta razón, no es extraño que las salas de espera para atención en salud mental estén al punto del colapso. En palabras de Valido (2024), allí se aglomeran “asociaciones de afectados por la lógica del capital” (p. 10). No se trata de una crisis psicológica individual, sino del malestar estructural producido por un sistema que exige al individuo adaptarse a cualquier costo, incluso al costo de su sensibilidad. De hecho, aquel que no logra completar su proceso de enfriamiento queda paralizado, incapacitado para seguir el ritmo que impone la vida social. En palabras de Maiso (2016) “Quien no es frío o no se hace frío (...) debe sentirse condenado” (p. 3), no por algún juicio moral aislado, sino por la presión social que castiga toda vulnerabilidad y penaliza a quienes no se ajustan emocionalmente a las exigencias del sistema. En otras palabras, la condena proviene de una estructura que trasforma la sensibilidad en incapacidad y la humanidad en una falla funcional.

Ahora bien, es importante recordar que esta frialdad no se impone desde un mandato externo evidente, sino que opera como forma inconsciente, inscrita en la subjetividad, en los modos de sentir y relacionarse. Es un producto de la socialización capitalista, un modelo de construcción del yo que, como sostiene Maiso (2016) “no es solo un mecanismo de adaptación a una realidad regida por la violencia, sino que ha cristalizado como un modelo de contricción del Yo” (p. 3). Así, la frialdad contemporánea no es solo síntoma de un problema emocional, sino condición de posibilidad del actual orden social. Puesto que, sin la frialdad, sin la indiferencia, sin la desconexión afectiva generalizada, este sistema no podría sostenerse.

La frialdad en tanto estructura psíquica y social, no debe ser entendida únicamente como una defensa frente al sufrimiento o una insensibilidad casual. Más bien, constituye el resultado de un largo proceso de socialización interna, profundamente vinculado a las condiciones históricas y materiales de la vida bajo el capitalismo. Como lo menciona Maiso (2016), este fenómeno evidencia que “la socialización es también un proceso interno, que cala en el carácter de los individuos, y establece interdependencias y precarios equilibrios entre la vida externa y la interna”

(p. 4). De este modo, lo que se manifiesta como frialdad subjetiva es, en realidad una adaptación estructural a una forma de vida que ha hecho de la competencia y la indiferencia sus principales organizadores.

Maiso (2016) hace referencia a Adorno, al mencionar que esta frialdad ha llegado a convertirse en un “universal antropológico” (p. 4), es decir que es un rasgo constitutivo de las relaciones sociales contemporáneas. La imposición histórica del capitalismo ha disuelto todos los vínculos previos, dejando como única forma de relacionarse “el frío interés, cruel pago al contado” (p. 4). En este sentido, los sujetos no se vinculan desde el afecto, el reconocimiento o la reciprocidad, sino desde relaciones impersonales mediadas por el dinero, la mercancía y la lógica instrumental.

Así pues, este proceso ha dado lugar a una configuración social marcada por la atomización. La sociedad ya no se concibe como una totalidad solidaria, sino como un “agregado de competidores atomizados que luchan todos contra todos” (Maiso, 2016, p. 4). En este contexto, la frialdad deja de ser un síntoma para convertirse en un requisito de funcionamiento, la subjetividad se moldea para poder sobrevivir en un entorno en el que la economía impone su lógica sobre todas las demás formas de vida, subordinando incluso la vida emocional a los imperativos de la valorización del capital.

Sin embargo, lejos de conducirnos a un horizonte de mayor libertad, estas posibilidades se ven canceladas por la imposición de una lógica que aparece como una nueva necesidad natural. En palabras de Maiso (2016), los individuos “se encuentran atomizados y arrojados a una lucha despiadada por la supervivencia” (p. 5), bajo condiciones de creciente desigualdad. Por lo cual, la tensión entre el individuo y la sociedad no solo persiste, sino que se agudiza. Pues la categoría del individuo moderno, que en apariencia representa autonomía y libertad, en realidad es “mera forma refleja de las relaciones de propiedad” (p. 5). La existencia misma del sujeto queda atada a un proceso social que le es ajeno y que, sin embargo, determina sus posibilidades materiales y afectivas.

Por lo tanto, esta tensión estructural convierte la frialdad en una necesidad psíquica. Para poder actuar, para poder conservarse, el individuo debe reprimir su sensibilidad y modular sus emociones en función de los ritmos que le impone el sistema. En palabras de Maiso (2016), “funciona como un mecanismo de adaptación: favorece una relación con la realidad externa que

reduce las posibles fuentes de sufrimiento y ansiedad” (p. 7). Así, se interioriza la lógica de la autoconservación como única forma de ser posible.

En este sentido, se comprende por qué el egoísmo, la indiferencia y la ausencia de remordimiento no son meras faltas morales, sino efectos estructurales. Lejos de ser desviaciones (es decir, lejos de ser comportamientos anómalos respecto a una supuesta “naturaleza humana” más solidaria o empática), estas actitudes se construyen como “fuerza social activa”, permitiendo a los individuos navegar una realidad donde solo quien se adapta (quien es útil, que es rentable) merece existir. Así, la vida social se convierte en una “lucha perpetua regida por la ley natural del devorar y ser devorado” (Maiso, 2016, p. 7), y cualquier gesto de solidaridad, cualquier afecto no instrumentalizable, aparece como irracional o incluso peligroso. Por tanto, la frialdad se vuelve la cara subjetiva de una lógica objetiva que excluye, castiga y fragmenta. En ella se cristaliza la importancia de los individuos para transformar su mundo y la violencia de un sistema que los empuja a convertirse en cómplices pasivos de su propia deshumanización.

La frialdad contemporánea no se limita a un mecanismo emocional, sino que se proyecta como una estructura moral negativa, es decir, una forma de organización social en la que la indiferencia hacia el otro (particularmente al excluido) se convierte en norma funcional y políticamente aceptada. Uno de los mejores ejemplos que permite explicar esta situación, es el trato hacia los sin techo, aquellos que han sido literalmente expulsados del espacio social, reducidos a la pura supervivencia marginal. Como señala Helmut Dahmer, citado por Maiso (2011), estos parias urbanos no representan una amenaza directa, no delinquen ni recurren a los servicios del Estado, y aun así despiertan una mezcla de miedo, rechazo y agresividad. No es su peligrosidad lo que incomoda, sino su pura existencia, que funciona como un espejo de lo que cualquiera podría llegar a ser si deja de cumplir las exigencias del sistema.

La figura del sin techo encarna así el reverso de la promesa meritocrática, pues no es simplemente un “fracasado”, sino es el recordatorio constante de que el fracaso no solo es posible, sino altamente probable en un sistema que deshecha a quienes ya no son útiles para su reproducción. En palabras de Maiso (2011), “representan para los demás lo que no son, aquello de lo que huyen” (p. 15), y es en ese temor proyectado donde se gesta la violencia más irracional, el odio hacia los más vulnerables como forma de reafirmación de la propia normalidad precaria.

Ahora bien, la ausencia de un hogar (más allá de algo material) implica la falta de un refugio simbólico, de un espacio que garantice un mínimo de seguridad e intimidad. En ese sentido, “la piqueta propia” se convierte en creencia de la autonomía, y su pérdida es equivalente a la pérdida de toda protección frente a la intemperie social. En un contexto de bienestar relativo, los sin techo no solo incomodan, sino que “despiertan la agresividad comprimida” (Maiso, 2011, p. 16) de quienes temen compartir su destino. Se les convierte así en un objeto de violencia física y estructural, no por lo que hacen, sino por lo que representan.

Este fenómeno no es nuevo, pero su radicalización en el presente señala el grado de descomposición de los lazos sociales y la instrumentalización de la indiferencia. Otro ejemplo de ello es lo ocurrido en Auschwitz, pues como lo menciona Maiso (2011), no es solo el horror del exterminio sino algo aún más inquietante, es “una sociedad que desata sin miramientos todo su potencial de violencia”, ejecutada por “individuos socializados en la frialdad e indiferencia, en el puro endurecimiento” (p. 16). Auschwitz no fue una anomalía histórica, sino la consecuencia lógica de un proceso social en el que el otro ha dejado de importar, en el que la frialdad ya no es solo defensa, sino la única forma viables de estar en el mundo sin ser destruido por él.

En definitiva, la frialdad no solo nos atraviesa, sino que nos constituye, y su función va mucho más allá del ámbito psicológico, pues es una condición estructural de la subjetividad moderna, marcada por el auge del capitalismo. Nos permite funcionar, producir, competir, sobrevivir, entre otras, pero al precio de una creciente incapacidad para vincularnos, para conovernos, para construir comunidad. En su forma más extrema, la frialdad se vuelve un anestésico colectivo que disuelve el lazo social, que convierte la injusticia en paisaje y el sufrimiento ajeno en ruido de fondo. En ese paisaje, cada vez más sombrío, no resulta extraño que la violencia se vuelva habitual, la empatía excepcional y la vida un campo de batalla silencioso, regido por la ley impuesta de devorar o ser devorado.

#### ***1.1.3.1.2 Subjetividades enfriadas: lógicas de producción afectiva en el capitalismo***

La emergencia del sujeto enfriado, caracterizado por la indiferencia y el endurecimiento afectivo, no puede entenderse sin considerar las condiciones materiales y simbólicas que configuran su formación en la sociedad contemporánea. Un factor decisivo radica en la pérdida

progresiva de espacio de sublimación<sup>8</sup> y reflexión auténtica, sustituida por la actividad no racionalizada y la instrumentalización cultural, como sucede con la música, pues “lo realmente interesante recae en su evaluación del uso de la música en la radiofonía como destruida hasta tal índole que ya no constataría un lugar para la sublimación sino para la actividad no racionalizada” (Valido, 2024, p. 18). Esta desarticulación de lo simbólico impulsa una condición subjetiva marcada por la falta de profundización y conexión emocional genuina.

Por otra parte, el acceso masivo y acelerado a tecnologías como el smartphone y la televisión introduce los procesos de dominación en etapas tan tempranas como la infancia, afectando la conformación del sujeto desde su raíz más vulnerable. La inmersión inmediata y constante de estos dispositivos en la vida cotidiana “permea en las etapas más tempranas de la vida de forma inmediata los procesos de dominación que interpelan ya no solo al adulto sino a los infantes” (Valido, 2024, p. 18). Esto implica una socialización en la que la mediación familiar se ve deteriorada y la imposición autoritaria concreta se disuelve en un entramado social abstracto, probando al sujeto de la posibilidad de canalizar sus frustraciones hacia una figura específica. Como resultado, “la familia ya no funciona como mediadora entre el niño y el conjunto social” y “queda arrebatado de esta imposición de una autoridad concreta en el desarrollo del sujeto” (Valido, 2024, p. 20).

Esta pérdida de mediación concreta genera una fractura en la formación subjetiva, pues la dominación social se vuelve una fuerza impersonal, difusa y abstracta, y la frustración resultante no se puede dirigir hacia un objeto singular. En consecuencia, “al ser el conjunto social abstracto, y no una figura singularizada como los padres, lo que impone la dominación sobre el sujeto, el desengaño que surge en el individuo no puede estar virado hacia una sustancia concreta, lo que impulsa que lo vuelva a virar hacia sí mismo” (Valido, 2024, p. 20). Esta frustración sin objeto claro se traduce en la pérdida de identidad y en la desazón absoluta que conduce al aislamiento emocional y al encierro en sí mismo, rasgo distintivo del sujeto enfriado.

Por otra parte, a esta dinámica se le suma la desaparición progresiva de imágenes culturales portadoras de sentido y comunidad. En palabras de Maiso (2011), “cuando Adorno da cuenta de

---

<sup>8</sup> Entiéndase sublimación por el proceso por el cual una pulsión (por ejemplo, el deseo sexual, la agresión, etc.) se desvía de su objetivo primario y se dirige hacia un fin más elevado, como el arte, la ciencia, la creación intelectual o la acción política.

la carencia de imagen no intenta apelar a una de cualquier tipo sino a aquella que tiene en sí misma el peso de la cultura. Más bien apunta a la cuestión del imago, en la que se condensa el sentido de las relaciones sociales y comunitarias, así como el lugar del individuo en ellas” (p. 7). Por tanto, la pérdida de estas imágenes esenciales para la comunicación y el sentido compartido va de la mano con la decadencia del lenguaje y la capacidad de autoexpresión, pues “junto con la pérdida de las imágenes decae también el lenguaje y su expresión. La preocupación del autor en este caso cae sobre cómo nos hablamos a nosotros mismos” (Valido, 2024, p. 19). Sin estas bases simbólicas sólidas, la subjetividad se vuelve incapaz de sostener vínculos y relaciones auténticas.

Por último, la relación que los individuos mantienen con los objetos también cambia radicalmente en este contexto. Pues, más que objetos de uso o de valor simbólico, se convierte en mercancías subordinadas a la lógica de la rentabilidad, lo que implica una adaptación cada vez más brutal a la tecnificación y la automatización, que Valido caracteriza como “una subordinación al ordenador y al teléfono móvil” con el fruto de “sometimiento de doble grado, tanto físico como psicológico, a la tecnología” (Valido, 2024, p. 20). La división estricta del trabajo también actúa como factor alienante de primer orden para la conciencia, configurando un entramado social donde la subjetividad queda constreñida y fragmentada.

En suma, los sujetos enfriados emergen de la combinación de erosión simbólica, mediación social debilitada, dominación abstracta y una relación con la tecnología y los objetos que profundiza la alienación. Esta configuración subjetiva no solo explica la frialdad afectiva y la indiferencia hacia el otro, sino que señala hacia la imposibilidad de desarrollar formas de comunicación verdaderas en el presente.

Lo que resulta particularmente novedoso en la experiencia del sujeto contemporáneo no es la mera existencia del sufrimiento, el hambre o la violencia, pues estos fenómenos han acompañado a la humanidad a lo largo de su historia, sino la naturalización y la aceptación resignada de estos como parte de la “vida normal”. En palabras de Maiso (2016)

(...) lo novedoso no es, ciertamente la existencia del hambre, las guerras y una cantidad ingente de sufrimiento socialmente provocado-y por tanto evitable-, sino quizá el hecho de que convivir cierto grado de atrocidad haya pasado a formar parte del business as usual: como algo que resulta sin duda indeseable, pero lo que hemos

terminado por acostumbrarnos, con resignación, indiferencia y a menudo con hastío.

(p. 2)

Esta resignación se instala en el imaginario social, desgastando la capacidad de indignación y acción colectiva frente a las injusticias.

Un ejemplo claro de esta dinámica (que menciona el autor), se encuentra en la historia de los pescadores de Portopalo, quienes, sometidos a la presión feroz de la ley del mercado, se vieron obligados a “callar, en un pacto de silencio que aseguraba, por encima de razones humanitarias y sagradas tradiciones fúnebres, la supervivencia confortable de las familias, dependientes del turismo y la pesca” (Maiso, 2016, p. 2). La convivencia con el horror, lejos de ser producto de maldad, se configura como una estrategia de supervivencia en el contexto de competencia feroz y precariedad constante. Esta complicidad se extiende más allá de las acciones explícitas, hasta llegar a una “mímesis del matar” donde ni siquiera la muerte queda fuera de la lógica brutal de la autoconservación.

Así pues, la coexistencia de paraísos terrenales y auténticos infiernos sociales, con una línea divisoria cada vez más difusa, refuerza esta atmósfera de exclusión y miedo. Maiso (2016) menciona que

pese al enorme grado de sofisticación alcanzado en la satisfacción de las necesidades, la amenaza de quedar excluido de la riqueza social pesa sobre cada vez más individuos y les arroja a una atroz lucha por la supervivencia entendida exclusivamente en clave individual. Eso les lleva a tolerar el horror que padecen los otros y les cualifica como ciudadanos de una era de barbarie. (p. 3)

Esta fragmentación social alimenta la indiferencia y el endurecimiento afectivo que caracteriza al sujeto enfriado, obligado a protegerse a costa de cualquier vínculo o empatía.

En definitiva, se trata de una violencia que cada individuo debe interiorizar para poder vivir, una renuncia permanente que se expresa en un sufrimiento callado y difuso. En palabras de Maiso (2011) “Se trata de una violencia que cada uno tiene que interiorizar para poder vivir, al precio de un grado siempre creciente de renuncia y de un sufrimiento a menudo mudo”. Esta interiorización forma parte de la lógica social que convierte la existencia en un círculo de “devorar

y ser devorado” (p. 2), donde la sumisión al imperativo brutal de la “selección natural” de que los organismos más aptos pueden sobrevivir y reproducirse, genera una atomización extrema.

Por tanto, la consecuencia última de esta lógica es la conformación de un individuo aislado y competitivo, incapaz de establecer relaciones de solidaridad genuina. En palabras de Maiso (2011), “comprender la imposición de este modo de existencia social requiere analizar la constitución moderna del individuo como mónada, como competidos aislado que debe perseguir sin contemplaciones sus intereses particulares en abierta competencia”. La neurosis y la violencia se presentan como sistemas exclusivos de relación, donde “la adaptación en la única posibilidad de supervivencia, la obediencia una práctica y la demencia el resultado final” (p. 5).

Por lo tanto, la formación de sujetos enfriados es producto de un entramado social y económico que naturaliza la violencia y el sufrimiento, deteriora los lazos comunitarios y promueve la competencia individual como única estrategia viable. En realidad, es una invitación urgente a repensar las formas de subjetividad, solidaridad y resistencia frente a la brutalidad del capitalismo contemporáneo.

La consecuencia de esta dinámica social y económica es que “la experiencia básica del individuo moderno es estar completamente entregado a leyes ajenas e impenetrables, ajenas a él, que se imponen de modo inconsciente” (Maiso, 2011, p. 5). En esta condición, en miedo a perder lo poco se tiene (estatus, carrera o posibilidades de consumo) se convierte en una amenaza constante e intolerable. Si la realidad se reduce a la mera autoconservación, los individuos se ven obligados a concebir su existencia en términos de lucha por su fragmento de poder, seguridad y pertenencia, aun si ello implica actuar sin miramientos no consideración por los demás. Esta situación conduce a una “atomización extrema que elimina todo vínculo de los individuos con la realidad externa a ellos mismos” dando lugar a “la generación de un narcisismo malsano” (Maiso, 2011, p. 5).

Así pues, bajo el peso de la coacción a la conformidad, las personas aprenden a vivir con la desigualdad y la injusticia cotidianas. Se reconoce que nuestra supervivencia depende de una compleja división internacional del trabajo que, paradójicamente, incluye el hambre, la tortura y condiciones brutales para una gran parte de la humanidad. Esta distancia geográfica y simbólica hacia los contextos de explotación, especialmente en relación con bienes básicos como la alimentación o la vestimenta, permite disociar nuestra participación en dichas injusticias, evitando

que la vida cotidiana se vuelva insoportable. Sin embargo, al enfrentarnos a imágenes claras y directas de sufrimiento, la experiencia se vuelve casi intolerable, revelando la profunda contradicción en la que vivimos. Esta paradoja se apoya en una división dicotómica entre cuerpo y materia, que sustenta la civilización y alimenta una ambivalencia respecto a las manifestaciones crudas del cuerpo.

El proceso de socialización cumple la función de enseñar a los individuos a contemplar estas diferencias sociales como si fueran naturales, inculcando la idea de que no todos los seres humanos merecen el mismo trato bajo los ideales culturales dominantes. Así, se establecen “los límites de la apatía” (Maiso, 2011, p. 6), que permite clasificar a ciertos seres humanos como “extraños” y justificar la desigualdad, la cual de otro modo sería intolerable e incluso amenazante. Esta división de la apatía facilita la aceptación y perpetuación de las injusticias sociales.

Ahora bien, en la infancia las experiencias de desigualdad social suelen ser percibidas como un shock inmediato, dada la incapacidad del niño para normalizar o racionalizar la injusticia. En ese momento, la violencia social y su arbitrariedad se hacen palpables, y la pregunta atónita del niño ante la injusticia queda sin respuesta justificable. Este proceso provoca una reacción afectiva profunda donde la furia se transforma en llanto, y donde la identificación con el agresor se expresa en la idea de que “se lo merecen”. Esta internalización precoz de la injusticia señala la compleja relación entre violencia, dominación y formación subjetiva.

Conforme el niño crece y se convierte en sujeto (en el “Yo”), esta explosión afectiva afecta inicial ante la injusticia es controlada progresivamente y sometida a las exigencias del principio de realidad, un proceso que marca el endurecimiento subjetivo. Los ideales modernos que se vinculan con las demandas de lucha cotidiana por la supervivencia, funcionan como mecanismos para interiorizar la violencia inherente a la socialización. Estos ideales intentan compensar la negación de los propios afectos y emociones, constituyendo un momento crucial en la formación del Yo.

Así pues, las emociones en este contexto se presentan como una amenaza para la estabilidad del sujeto cuando no están sometidas a la inhibición guiada por el principio de realidad. En palabras de Maiso (2011), “las emociones se presentan con aceptación de la voluntad consciente y, cuando no están sometidas a la inhibición guiada por el principio de realidad, amenaza la estabilidad del sujeto; no en vano, cuando alguien muestra abiertamente sus afectos, se dice que “ha perdido el

control”” (Maiso, 2011, p. 7). Esta constatación refleja cómo la expresión emocional es permitida para preservar una aparente estabilidad funcional, en un mundo que demanda contante autocontrol y adaptación.

En este sentido, la frialdad emerge como una modalidad despiadada y automática de relacionarse con la realidad externa. Esta frialdad canaliza las propias emociones para ajustarlas a las exigencias del principio de realidad y las demandas de autoconservación. Según Maiso (2011), “la frialdad permite al Yo ganar estabilidad, reducir las posibles fuentes de sufrimiento y ansiedad, si bien precio del endurecimiento y la pérdida de flexibilidad. La consigna implícita de este endurecimiento es la estoica indiferencia hacia el dolor propio y ajeno.” (p. 8). esta forma de ser implica una paciencia entendida como la capacidad de soportar el dolor y la renuncia lo largo del tiempo, lo que a su vez genera resentimiento y frustración acumulados. Dichas emociones reprimidas encuentran, en ocasiones su expresión externa, pues “quien es duro consigo mismo adquiere el derecho de ser duro con otros, y se venga así por las emociones que no le estuvieron permitido mostrar, que tuvo que reprimir” (p. 8).

Esta dinámica se apoya en una transformación radical del cuerpo, que la civilización contemporánea convierte en mara cosa, puro “material” desprovisto de su naturaleza como sujeto de pasiones, placer y dolor, que en ultimas instancia resulta incontrolable y por ende debe ser proscrito. Esta negación del cuerpo se refleja en fenómenos como el dopaje de los deportistas, el uso cotidiano de sustancias que reducen las pulsaciones del corazón para afrontar intervenciones públicas, o la necesidad de anestesiarse a los soldados para que puedan soportar las atrocidades bélicas. Así, el cuerpo deja de ser territorio de experiencia subjetiva para devenir en un instrumento funcional, controlado y manipulado.

Los imperativos económicos y sociales parecen haberse autonomizado completamente, liberándose de toda voluntad individual, y transformando las vidas humanas en meras funciones destinadas a garantizar la reproducción social. En sentido, los individuos se ven obligados a someter hasta el último rincón de su vida anímica a estas demandas, adaptándose sin margen para la acción o decisión autónoma. En palabras de Maiso (2011), “la capacidad de acción y decisión se limita a responder a las exigencias de los imperativos sociales, optando por el mal menor y buscando huecos que les permita garantizar, al menos por un tiempo, la subsistencia” (p. 10). Además, la necesidad constante de adaptación a contextos cambiantes genera un comportamiento

fragmentado, donde conceptos como razón o continuidad de la experiencia pierden todo significado, desdibujando la coherencia subjetiva, lo cual se expresa de manera concreta en territorios como el Portal de la Resistencia, donde la vida cotidiana de los sujetos se ve atravesada por la precariedad, la violencia y la urgencia de sobrevivir, condicionando sus posibilidades de acción, decisión y proyección colectiva.

#### ***1.1.3.1.3 Sujetos desactivados: la aniquilación de la singularidad***

En la sociedad capitalista contemporánea, la vida del sujeto se encuentra absolutamente intervenida por las relaciones de poder que sostiene el sistema. No hay espacio ni momento de escape a este dominio, ni siquiera la vida privada; el individuo es consumido por la maquinaria social que determina no solo sus horas de trabajo, sino también su tiempo libre, que debe servir al sistema productivo. Así, la conquista total del sujeto por la sociedad capitalista implica que no exista una sola grieta de autonomía ni posibilidad para la reflexión genuina, aunque en ciertos procesos sociales y comunitarios emergen fisuras que tensionan este dominio. Cualquier tiempo que no esté dedicado a la productividad o el consumo se percibe como un crimen, pues podría propiciar un peligroso autoconocimiento que revele las condiciones de precariedad que atraviesa la cotidianidad.

Esta imposición va más allá de la esfera laboral, para adentrarse a los espacios más íntimos. La casa, ese supuesto refugio se reduce a un simple espacio para dormir unas pocas horas y realizar actividades de relleno, el descanso y la vida autónoma son devorados por la lógica del consumo y la competencia. Los seres humanos se transforman en simples funciones dentro de la monstruosa maquinaria social, atrapados en una exigencia donde la independencia real se vuelve cada vez más escasa y frágil.

Por tanto, para que un sujeto pueda existir como tal, debe ser capaz de reconocerse en su singularidad y enfrentarse a la totalidad, entendiendo su separación y rompimiento con el conjunto social. Sin embargo, el capitalismo fragmenta esta posibilidad, construyendo categorías y arquetipos que homogeneizan a las personas. En lugar de un proceso de individuación, el yo se convierte en un reconocimiento administrado y superficial, dictado por herramientas como los tests de personalidad que marcan quién debemos ser y qué patologías o diferencias debemos cargar. En este contexto, el autoconocimiento auténtico es remplazado por una identidad impuesta, donde la

disidencia se neutraliza y los sujetos terminan siendo meras ejemplificaciones de arquetipos que aparentemente siempre estuvieron en ellos.

Esta homogeneización es profundamente violenta, porque borra lo propio y reduce la experiencia humana a lo “normal” convirtiendo la normalidad en la verdadera enfermedad social. El sistema exige una felicidad reforzada y un estado de ánimo óptimo para sostener la productividad, invisibilizando el descontento y patologizando cuando aparece. De este modo, cualquier malestar se convierte en un problema individual, mientras que la raíz de la opresión permanece intacta y fuera de cuestionamiento.

Por si fuera poco, el entorno competitivo que promueve el sistema económico genera relaciones interpersonales agresivas y deshumanizadas, donde el otro se vuelve un objeto de consumo un mero trámite burocrático. La comunicación pierde su calidez y se vuelve una economía del tiempo, un intercambio utilitario donde el egoísmo impera como forma de supervivencia. Así, la capacidad de ver al otro como un ser humano con plena dignidad se atrofia, y la interacción se reduce a un frío y necesario intercambio para mantener la maquinaria en marcha.

En este sentido, intentar abogar por una verdadera comunicabilidad parece absurdo, porque el sistema no contempla la existencia del otro más que como medio para un fin. Entonces, la amabilidad no es más que una máscara que disfraza la realidad de un mundo cada vez más frío y deshumanizado, donde la auténtica conexión queda enterrada bajo capas de indiferencia y control.

Formar parte, aunque sea de manera parcial de algún grupo o sistema es preferible a quedar completamente excluido o desechado por la sociedad. Sin embargo, esta inclusión tiene un costo alto, pues la normalidad, que debería ser un estado común, se vuelve la verdadera enfermedad. Como menciona Valido (2024) citando a Adorno, “la enfermedad actual consiste precisamente en la normalidad” (p. 16). El sujeto que se ajusta a la norma social está condenado a una falsa felicidad, un estado emocional impuesto y vigilado que le exige no solo una productividad constante, sino también un ánimo permanente y optimista. La norma no acepta el descontento y cualquier manifestación de malestar es rápidamente estigmatizada como un problema individual, nunca como una falla del sistema que estructura y controla la vida de los sujetos.

Por tanto, esta dinámica no es inocente, pues la estructuración del sistema económico en torno a la competencia feroz convierte las relaciones humanas en encuentros agresivos, donde impera la lógica del más fuerte. Entonces, la responsabilidad por el fracaso o la frustración personal recae únicamente en el individuo, que debe cargar con la culpa de no haberse realizado plenamente. En este sentido, la posibilidad de un trabajo asalariado digno queda reservada solo para quienes no pueden arriesgarse, mientras que la idea de ser “dueño de sí mismo” funciona como una trampa que neutraliza la precarización y la exclusión.

En un territorio tan hostil, el encuentro genuino con el otro se vuelve prácticamente imposible y siempre está atravesado por la violencia simbólica o directa. Esto se evidencia en la pérdida de la comunicabilidad intersubjetiva, donde el otro es reducido a un objeto funcional. Esta objetivación no nace simplemente de la ignorancia o el desconocimiento de la otredad, sino que es un acto consiente de egoísmo y supervivencia, pues despojar a la comunicación de su calidez es una forma de ahorrar tiempo, de optimizar la economía del propio tiempo a costa del encuentro humano.

Así, el otro se convierte en un mero trámite burocrático, en un valor de uso que puede ser consumido. La capacidad de ver a las personas como sujetos completos, con su dignidad y complejidad se atrofia, como lo señala Adorno, citado por Valido (2024), “la capacidad de ver a estas (las personas) como tales (...) se atrofia” (p. 17). Este frío convierte cualquier intento de comunicación profunda en un gesto absurdo. Abogar por la comunicabilidad intersubjetiva en este contexto resulta, más que ingenuo, violento pues intentar disfrazar la crudeza de un mundo donde “el otro no es más que un medio para un fin y entendiendo la lógica capitalista no puede ser nada más que eso” (p. 18). La amabilidad misma se vuelve cómplice de esta injusticia, un barniz superficial que oculta la frialdad real, pues “La propia amabilidad es participación en la injusticia de dar a un mundo frío la apariencia de un mundo en el que aún es posible hablarse” (p. 18).

En este sentido, Maiso (2016) retoma la idea central de Adorno: el miedo es la raíz de la frialdad universal que impera en la sociedad. En una carta a Walter Benjamin, Adorno escribió que el objetivo de una sociedad emancipadora debería ser la eliminación del miedo, porque “con el miedo y su funcionamiento desaparecería quizá también la frialdad. El miedo es en la frialdad universal la figura necesaria de la maldición sobre los que la padecen” (p. 13). Este miedo es el

que sostiene las relaciones de poder y dominación que aniquilan al sujeto, bloqueando cualquier posibilidad de encuentro, autonomía o liberación.

La precarización de la vida no solo afecta a quienes están fuera del sistema productivo, pues la propagación de personas que aun teniendo empleo sus ingresos no son suficientes para cubrir las necesidades básicas (working poor), evidencia que ni siquiera tener un empleo asalariado garantiza un mínimo de condiciones dignas para existir. En palabras de Maiso (2016), “la proliferación de working poor revela que ni siquiera el acceso a trabajo asalariado garantiza ya un mínimo para la existencia” (p. 13). Esto expone la falsa promesa del trabajo como vía segura de integración y supervivencia, mostrando un sistema que reconoce a los individuos como “sujetos monetarios”, restringiendo cualquier acceso al dinero a través de la explotación laboral.

Este escenario fragmenta el tejido social, ya que, cada persona se ve obligada a defender “con uñas y dientes su precaria posición frente a todos los demás” (Maiso, 2016, p. 13), instalando una lógica de competencia feroz y egoísta donde la solidaridad se vuelve un lujo. De hecho la exigencia social de desarrollar competencias emocionales y sociales no es un llamado al cuidado o la empatía, sino una forma de aprender a manipular y regular las emociones propias y ajenas para maximizar intereses personales dentro del sistema. La supervivencia se convierte así en una constante gestión instrumental de las relaciones, donde la confianza y el compromiso se diluyen.

Este mismo proceso dificulta cada vez más la posibilidad de construir vínculos sólidos y proyectos colectivos. La inestabilidad laboral y social “dificulta la posibilidad de establecer relaciones estables y duraderas, horizontales de vida común, luchas y proyectos compartidos” (Maiso, 2016, p. 14). En consecuencia, el individuo contemporáneo se reduce a un puro “punto de intersección entre las tendencias de los mercados” (p. 14), abandono de sí mismo, sin arraigo ni límites que moderen su accionar, y sumido en la lucha constante “por sí mismo y contra los demás” (p. 14).

Ahora bien, este sistema no solo fragmenta y atomiza, sino que incrementa la pobreza y la exclusión. El crecimiento económico capitalista va de la mano con la expansión de la marginación y el abandono de la llamada población “sobrante”, que es arrojada a agujeros sociales donde se revelan “el secreto oscuro y bochornoso de toda producción” (Maiso, 2016, p. 14). Así, la retórica oficial celebra unos pocos éxitos mientras excluye a la mayoría, esto es una muestra de que las relaciones capitalistas solo pueden sostenerse mediante una exclusión cada vez más radical y

selectiva, funcionando en “una escala de cada vez más insular, con una capacidad de inclusión cada vez menor” (p. 14). Esta realidad es brutalmente clara para todos, pues “todos saben lo que les ocurre a los que quedan estigmatizados como perdedores” (p. 14) y la supervivencia cotidiana implica aceptar como inevitable la existencia de “vidas sobrantes, desechadas, desperdiciadas y desahuciadas” (p. 14). La interdependencia social, lejos de generar cooperación, “requiere hoy un nuevo grado de complicidad” (p. 2) y al mismo tiempo, impone una violencia constante que cada individuo debe asumir para sobrevivir.

Así, el sujeto contemporáneo se encuentra no solo aniquilado en su capacidad de autonomía y reflexión, sino también sumergido en un contexto donde la competencia, la exclusión y la violencia es neutralizada, y donde cualquier esperanza de comunidad o solidaridad se vuelve un acto casi heroico, un desafío contra la lógica implacable que no quiere solo, dócil y funcional.

Sin duda, el hambre, la tortura y el asesinato no son fenómenos nuevos en la historia humana, sin embargo, lo verdaderamente novedoso (y profundamente inquietante) es cómo estos horrores se han naturalizado hasta volverse parte táctica de la “vida normal y cotidiana”. En palabras de Kertész, citado en Maiso (2011), “habituarse a la situación, acostumbrarse al miedo, junto con la resignación, la indiferencia y hasta el aburrimiento, es un invento nuevo e incluso muy reciente” (p. 2). Esta aceptación silenciosa del sufrimiento desarma cualquier posibilidad de rebeldía o esperanza, instalando una cultura de frialdad que permea todas las relaciones sociales.

Ahora bien, no basta con condenar la indiferencia y el distanciamiento afectivo, es indispensable comprender que estas conductas cumplen una función social concreta, pues permiten al individuo soportar y perpetuar un sistema que impone cada vez mayores grados de violencia y autonegación. La pregunta clave radica en cómo se socializa esta violencia y cómo los sujetos interiorizan los imperativos sociales, sobreviviendo al precio de endurecerse y renuncias a sí mismos. Esta situación genera una ansiedad constante, un sentimiento de insuficiencia y frotación, pues la sociedad exige más de lo que puede ofrecer, creando resentimiento y un modelo de renuncia e indiferencia. Este modelo exige sumisión y produce una pasividad resignada, una especie de encogimiento de hombros ante la ilusión de libertad que se les presenta. En suma, el sujeto contemporáneo está atrapado en un estado de despersonalización y aniquilación que desarma cualquier posibilidad de rebelión auténtica.

El único modo de vivir con una realidad que ofrece cada vez menos gratificación es a través del endurecimiento y la indiferencia ante el destino de los otros, en un intento individualista de sobrevivir como sea. De las viejas cualidades de la subjetividad burguesa parece haber sobrevivido únicamente la frialdad, que se impone como modelo de comportamiento favorecido por el sistema económico, pues es como el “tiburón agresivo, calculador, prototípicamente viril, sin miramientos, frío” (Maiso, 2016, p. 13). Pero incluso estos individuos endurecidos experimentan la vida como insostenible y asfixiante, marcada por una atomización y aislamiento extremos, que los vuelve incapaces de relacionarse con algo fuera de sí mismos, condenados a un estado permanente de frustración emocional.

Este vacío afectivo, es el resultado de la falta de compasión por el dolor ajeno, se llena con un nuevo grado de autocompasión. En los modelos de socialización del capitalismo avanzado, la constitución del Super-Yo se ve aminorada, pues para los sujetos debilitados, inseguros y atemorizados, tanto el Super-Yo como el Yo dejan de ser instancias internas para convertirse en modelos externos, adscritos a grupos, figuras o roles sociales que adoptan sin reservas como estrategia de adaptación.

Decenas de experimentos en psicología social evidencian cómo, bajo la apariencia de autoridad, los individuos liberan impulsos sádicos que usualmente la sociedad reprime mediante tabúes. En este contexto, la violencia hacia el otro no solo se ejerce, sino que la indiferencia hacia ella se ha vuelto un rasgo estructural, un enfriamiento progresivo de la sensibilidad humana frente al sufrimiento ajeno. Este fenómeno no es reciente, sino que se ha ido gestando desde que los sistemas de dominio capitalista se impusieron y atravesaron la totalidad de la experiencia social.

Así pues, la frialdad emerge no solo como un síntoma, sino como un elemento constitutivo de la subjetividad contemporánea, un mecanismo de supervivencia dentro de un orden social que aniquila la empatía y la posibilidad misma del encuentro humano auténtico.

### **1.1.3.2 Manifestaciones de la frialdad**

#### ***1.1.3.2.1 Indiferencia organizada: la frialdad como norma social***

La experiencia cotidiana de la violencia y el sufrimiento ajeno pareciera configurar una socialización marcada por una infinita repetición de dolor, que en su exposición constante termina por volverse soportable y hasta naturalizada. En palabras de Valido (2024), “una socialización

cargada de infinita violencia” (p. 21) genera en los sujetos un proceso de habituación donde el dolor se vuelve un escenario que se observa más que se siente. Esta dinámica no solo es producto de la brutalidad misma, sino también del modelo en que los medios de comunicación retransmiten el conflicto, convirtiendo a los individuos en puros espectáculos distantes, atrapados en una guerra que sucede en imágenes.

En este constante entrar y salir del entorno violento, el sujeto queda atrapado en una quietud inexorable que anula su capacidad de acción ante la magnitud del dolor. Tal como señala Sontag, citado por Valido (2024), la grandiosidad de la violencia provoca que, aunque el individuo intente resistirse, no logre efectuar un cambio significativo frente a ella. La impotencia se extiende incluso al extremo donde “los sujetos, ni siquiera dando su propia vida, pueden hacer un cambio significativo en el conflicto” (p. 22), forzados a observar el dolor solo desde la distancia, con una simpatía y respeto que se queda corta frente a la realidad.

Por tanto, la representación del sufrimiento en imágenes parece vaciar la intensidad del impacto real del dolor. Valido (2024) lo explica con una metáfora poderosa: la exposición repetida al dolor visualizado actúa como un enfriamiento del sujeto, un proceso por el cual “la estupefacción ante la violencia, cuando es ejercitada en las imágenes más frecuentemente, se diluye en el ahora” (p. 23). De este modo, el horror real pierde fuerza ante la frialdad con la que se contempla, similar a cómo nos acostumbramos al “doloroso brillo del sol en el primer momento de la mañana” (p. 23).

Por otro lado, esta dinámica es reflejo y consecuencia directa de un sistema que, como menciona Maiso (2016) retomando a Alba Rico, se asemeja a “una economía que produce cadáveres y una sociedad que los devuelve ininterrumpidamente al mar” (p. 2). Este ciclo infinito, la crueldad se convierte en la expresión palpable de una insatisfacción profunda y una frustración que el proceso de socialización (entendido como una autodomesticación) genera en los individuos. Freud lo había mencionado, una sociedad que cada vez ofrece menos gratificaciones no está en condiciones de compensar ni sublimar esas frustraciones, lo que amplifica la desconexión emocional ante el dolor ajeno.

Así pues, reconocer esta desproporción entre poder e impotencia, y la insignificancia del individuo frente a la maquinaria social, no requiere llegar al extremo del exterminio, pues esta

realidad puede observarse en fenómenos cotidianos que muchas veces hemos naturalizado, como el hambre o la pobreza extrema.

#### ***1.1.3.2.2 Capitalismo emocional: entre la frialdad y el sentimentalismo funcional***

En la lógica implacable del capitalismo, el alma misma se ve subordinada a una exigencia fría y calculadora que devasta el mundo afectivo y sentimental de los individuos. Frases como “cerrar el corazón a toda compasión”, y exhortaciones a ser “duros y despiadados” para actuar “más de prisa y de modo más brutal que los otros” (Maiso, 2016, p. 8) no son simples consejos aislados, sino que se han convertido en mandatos implícitos que definen las reglas del juego para quienes aspiran a triunfar, especialmente en los espacios corporativos y directivos. Esta realidad revela cómo el sistema capitalista configura no solo relaciones económicas, sino también modos de ser y estar en el mundo profundamente deshumanizantes.

Por tanto, la convivencia entre la esfera afectiva y la lógica mercantil no solo es conflictiva, sino que se encuentra constantemente en tensión. El capitalismo no permite que estas dos dimensiones coexistan pacíficamente, por el contrario, el mundo de los afectos debe ser estrictamente controlado para que no interfiera con la racionalidad instrumental que guía la defensa de intereses propios. En este sentido, el individuo que desea adaptarse y prosperar en la vida pública está obligado a mantener a raya sus emociones, reprimiendo cualquier afecto que pueda entorpecer el cálculo frío y egoísta que demanda el sistema.

Esta decisión interna tiene un costo profundo en la vida anímica del sujeto. Para ser un actor exitoso en la lucha cotidiana por la existencia, se impone un disciplinamiento severo que obliga a un endurecimiento tanto hacia el exterior como hacia el interior, donde se cultiva una indiferencia hacia uno mismo y las propias disposiciones afectivas. Así, solo el que consigue esta dureza emocional es capaz de actuar sin titubeos ni obstáculos, imponiéndose en cualquier circunstancia. Este proceso disciplinario, como señala Maiso (2016) citando a Adorno, genera un tipo de sujeto que se asemeja a un “animal de rapiña con un sano apetito” (p. 9) pero que, en ese mismo proceso, permite que “otros -como la capacidad de empatía- languidezcan y se marchiten” (p. 9).

El resultado es un Yo endurecido, preparado para sobrevivir en una realidad hostil, pero profundamente desconectado de su propia base corporal y emocional. Esta desconexión no solo

genera una frialdad que impregna las relaciones interpersonales, sino también un sentimiento de desarraigo interno, donde la humanidad pierde su capacidad de sentir y vincularse. De este modo, el capitalismo no solo configura estructuras económicas y políticas, sino que también se arraiga en lo más íntimo del ser, convirtiendo la frialdad en una condición necesaria para la supervivencia, pero devastadora para la vida emocional y social.

En definitiva, la constitución de sujetos capaces de adaptarse y sobrevivir en un entorno social que rige por criterios completos ajenos a sus necesidades y anhelos tiene un costo profundo, es una mutilación íntima que se traduce en una atrofia afectiva y un estancamiento de la espontaneidad. No se trata de que los individuos carezcan de vida afectiva, sino que queda cada vez más subordinada y constreñida bajo el peso de los imperativos sociales que dominan el orden capitalista.

Así pues, la distancia que el sujeto mantiene respecto a sí mismo se amplía a medida que disminuye su capacidad para distanciarse de las demandas sociales. La presión constante por mejorar el rendimiento y no “dejar de funcionar” convierte la vida anímica en un estorbo que debe ser gestionado, controlado o reorientado para que el sujeto siga siendo productivo y competitivo. Este estado genera “un conglomerado de gente fría que no soporta su frialdad, pero que tampoco puede transformarla” (Maiso, 2016, p. 10) pues, en palabras de Adorno citadas por Maiso, “todos los seres humanos, sin excepción, se sienten hoy poco amados, porque ninguno puede amar suficientemente” (p. 10).

Esta incapacidad para establecer vínculos auténticos con el mundo y con los demás reduce la afectividad a una simple descarga emocional, una catarsis que es rápidamente neutralizada y termina por convertirse en sentimentalismo superficial. En este sentido, la frialdad y el sentimentalismo no son opuestos, sino manifestaciones complementarias de un mismo sistema, pues la lógica capitalista, que produce un “estado del alma” caracterizado por una indiferencia crónica, mientras que la sensibilidad aparece de forma fragmentada y compensatoria, como gestos aislados de caridad (por ejemplo, campañas como “apadrina un niño”) que intentan aliviar sin cuestionar ni transformar las causas de fondo.

La distancia que separa a los sujetos atomizados e impotentes se ha vuelto insalvable. Incluso la compasión frente al sufrimiento ajeno, aunque acompañada en ocasiones de iniciativas loables, resulta insuficiente para revertir la deshumanización estructural que impone el sistema.

En este contexto, el capitalismo despliega un sistema de dependencias cada vez más complejo y perverso. El trabajo en condiciones cercanas a la semiesclavitud (especialmente en las periferias, pero también presente en el llamado primer mundo) se convierte en una condición indispensable para que la población asalariada pueda acceder a los bienes de consumo más básicos de los que aún dispone.

Ante una sociedad cuya capacidad de inclusión se contrae constantemente, y que ha demostrado poco o ningún miramiento hacia quienes son declarados “sobrantes”, el miedo y la competencia despiadada se agudizan, trasformando la vida en una suerte de “sálvese quien pueda” (Maiso, 2016, p. 12). Este panorama sombrío no es nuevo ni fortuito, pues “las causas subjetivas y objetivas que hicieron posible el frío asesinato de millones de personas pacíficas y desarmadas sigue vigente, y señala su repetibilidad” (Maiso, 2011, p. 1). La frialdad del sistema no solo reproduce sufrimiento, sino que mantiene abiertas las puertas para que la violencia y la deshumanización se perpetúen.

Por ello, el incremento de la frialdad va de la mano con el crecimiento calculado de la sentimentalidad, habitualmente organizada y explotada por la industria de la cultura, pues sentimentalidad e indiferencia no son polos opuestos, sino elementos inseparables dentro del mismo sistema. La sentimentalidad que promueve esta industria tolera la catarsis únicamente en aquellos espacios donde el comportamiento emocional no tiene consecuencias reales, es decir donde no desafía ni pone en riesgo el principio de realidad que domina la vida cotidiana. Así, el afecto espontáneo ha sido expulsado del día a día, pero es aceptado y explotado en contextos que no representen ninguna amenaza para el orden establecido.

Este modo de sentimentalismo convierte la experiencia emocional en una práctica pasiva, casi masoquista en términos psicoanalíticos. El clímax sentimental del cine hollywoodense, acompañado de una música dramática que va aumentando progresivamente en intensidad, exige al espectador una respuesta automática y controlada: derramar la lágrima en el momento justo, pero sin mayor libertad o transformación real. En definitiva, la frialdad hacia los demás y hacia uno mismo se ha institucionalizado como norma social, imponiendo su tabú sobre todo sentimiento espontáneo y auténtico.

Por lo tanto, esta regulación emocional refuerza la distancia entre los sujetos y sus propias emociones, así como la indiferencia hacia el dolor ajeno, configurando un estado de alma que es

condición para la supervivencia en el sistema capitalista, pero que a la vez despoja a la vida social de su vitalidad y empatía más genuinas.

### ***1.1.3.2.3 Miedo, control y parálisis: afectos bajo el régimen de frialdad***

El proceso de individuación que impone el sistema capitalista no solo conlleva un endurecimiento emocional y social, sino que está impulsado fundamentalmente por el miedo. Más que un simple mecanismo de adaptación o éxito, el miedo se convierte en el motor real que sostiene esa frialdad. En palabras de Adorno, citado por Maiso (2011), “con la desaparición del miedo y de su motivación desaparecería quizá también la frialdad. En la frialdad universal, el miedo es una figura de la maldición que pesa sobre aquellos que la padecen” (p. 11). Esta afirmación nos revela que el miedo no es solo un sentimiento pasajero, sino un estado estructural que condiciona la forma en que los individuos se relacionan consigo mismos y con el mundo.

El fracaso de la civilización se manifiesta claramente en su incapacidad para liberar a los individuos de ese miedo constante. En las sociedades contemporáneas, cada vez una masificadas, tecnificadas y subordinadas a lógica del capitalismo avanzando, el miedo no solo persiste, sino que adquiere una nueva dimensión, una forma más profunda y compleja que impregna todos los ámbitos de la vida social. Este miedo sistemático es un factor determinante para entender la rigidez emocional y social que atraviesa sus relaciones y estructuras.

Un ejemplo extremo, es el horro de Auschwitz, pues revela como una dimensión del miedo que trasciende incluso la muerte misma, hasta entonces considerada la catástrofe última<sup>9</sup>. En este contexto “Auschwitz señala a los sujetos socializados a temer cosas peores que la muerte, que hasta entonces había parecido la catástrofe absoluta; para estos ahora “el miedo es más fuerte que la unidad de su conciencia”” (Maiso, 2011, p. 12). Este aprendizaje social del miedo señala cómo

---

<sup>9</sup> Aunque Auschwitz ha sido ampliamente considerado como el paradigma extremo del horror en el siglo XX, no debe interpretarse como la última catástrofe de este tipo. En la actualidad, el pueblo palestino enfrenta un proceso continuo de violencia estructural y exterminio, siendo víctima de una prolongada situación de desposesión, colonización y genocidio, que evidencia la continuidad de formas sistemáticas de opresión y aniquilación. Esta situación ha sido documentada por la ONU. En el *Informe de la Comisión Internacional Independiente de Investigación sobre el Territorio Palestino Ocupado, incluida Jerusalén Oriental, e Israel* – Nota del Secretario General (2024), se presentan hallazgos que indican que las autoridades israelíes habrían impuesto condiciones de vida tan extremas a la población palestina que podrían ser consideradas como actos de genocidio.

Referencia: Organización de las Naciones Unidas. (2024). *Informe de la Comisión Internacional Independiente de Investigación sobre el Territorio Palestino Ocupado, incluida Jerusalén Oriental, e Israel* – Nota del Secretario General. Tomado de <https://www.refworld.org/es/coi/inforpais/unsecgen/2024/es/148818?>

las experiencias de violencia extrema modelan las subjetividades, generando una perpetua sensación de amenaza que condiciona la capacidad de acción y resistencia.

### **1.1.3.3 La fractura del lazo con la experiencia**

#### ***1.1.3.3.1 El vaciamiento de la experiencia en tiempos de frialdad***

Si bien podría parecer que entre el sujeto moderno y el sujeto contemporáneo hay una transformación radical, en realidad lo que existe es una profundización de las lógicas de la frialdad, que han pasado de ser una condición estructural impuesta, a una marca íntima de la subjetividad. En palabras de Valido (2024), “lo que se podría tacharse como un gusto de época, cuanto más pasa el tiempo más bestialmente se va manifestando” (p. 4), haciendo referencia a que no se trata de una simple tendencia cultural, sino de una característica antropológica del enfriamiento y aniquilación del sujeto.

Lo que en la modernidad se configuró como la exaltación del “yo” autónomo, racional y productivo (prototipo del sujeto moderno) ha mutado hacia una forma estandarizada, funcional y emocionalmente neutralizada del sujeto contemporáneo. Ya no se trata solo de un yo que se piensa a sí mismo, sino de un yo que se adapta, se disciplina y se uniforma para ser útil en la estructura social que exige rendimiento, consumo y eficiencia. Es el paso “del viaje de Ulises a la condena de Sísifo” (Valido, 2024, p. 4), pues la ilusión de la autonomía a la repetición absurda de tareas sin sentido, donde la vida pierde su excepcionalidad y la subjetividad se empobrece. En palabras de Valido (2024)

(...) la hipertrofia del yo ha dejado de lado su ámbito reflexivo para pasar a ser una adaptación de ciertas cualidades genéricas. La vida de cada persona no consta ya de ningún tipo de excepcionalidad, son por más que conciencias igualadas, estandarizadas. (p. 5)

Es decir, la frialdad no solo atraviesa las estructuras sociales, sino que se aloja en la forma en que los sujetos viven, sienten y se relacionan con el mundo y consigo mismos. Se produce así un modelo de subjetividad que renuncia a la diferencia, que sospecha de la sensibilidad, que huye del conflicto y que se sostiene en vivencias generalizadas, prefabricadas, y por tanto empobrecidas.

Para la conformación de sujetos generalizados estos deben estar dotado en experiencias generalizadas y, por tanto, empobrecidas (...) El hecho de que existan unas vivencias estandarizadas deja entrever que hay un cánón prefijado de lo que se debe experimentar. De este modo, el deber ser de ha tomado control sobre el ser y no lo deja realizarse. (Valido, 2024, p. 5)

Esta es una forma profunda de frialdad, pues la imposibilidad de vivir experiencias propias, de construir un relato singular sobre la existencia, de habitar la vida más allá de los moldes. Así, la frialdad no solo es exterior (institucional, política, estructural), sino también interiorizada, subjetiva, incluso deseada. El sujeto contemporáneo aprende a desear lo que le destruye, a competir sin preguntarse por el sentido, a aceptar sin cuestionar, a desconectarse del dolor propio y ajeno como forma de adaptación.

En esta lógica, la frialdad no es solo una defensa ante el sufrimiento, sino también una forma de normalización de la indiferencia, que impide el surgimiento de proyectos colectivos, de vínculos significativos, o de luchas éticas por la dignidad. Todo se vuelve funcional, útil, medible. La experiencia humana se convierte en una estadística más dentro de un sistema que premia la insensibilidad y castiga el exceso de sentir.

#### ***1.1.3.3.2 La fotografía como memoria congelada: estética de la frialdad***

En una sociedad atravesada por la frialdad, la memoria ya no se construye desde lo vivido ni se transmite como relato, sino que se archiva, se reproduce, se administra. La experiencia pierde espesor y la memoria densidad. En palabras de Valido (2024), “en todas las áreas de la vida se devalúa la experiencia no solo en el ámbito individual, sino en general, dando lugar a un nuevo tipo de barbarie” (p. 6). No es ya solo que no recordemos, sino que lo que recordamos está estandarizado, mediado por dispositivos visuales que vacían lo singular.

En este contexto, las imágenes (sobre todo las fotografías) se convierten en un modo de fijar la memoria, pero también en una forma de controlarla. Se trata de una memoria susceptible de ser producida y mercantilizada. Así lo plantea Valido (2024), “La rememoración a través de la fotografía ha hecho de la memoria un ítem tangible y muy susceptible de ser reproducido. Hacer de las fotografías la memoria colectiva la dota de un carácter de mercancía. Esta ya no es

democrática y nacida de la experiencia común, al contrario, se vuelve compacta y muy susceptible de manipulación y administración” (p. 7).

Lo que se vive ya no importa tanto como su retrato, pues “Lo presente pierde su importancia como momento ya que su retrato y su recuerdo priman sobre su experiencia” (Valido, 2024, p. 6). Esta lógica del archivo debilita el carácter relacional de la memoria, impidiendo que esta se construya como construcción colectiva. En vez de narrar desde la vida, acumulamos registros que poco a poco reemplazan el valor de la experiencia.

Además, la frialdad convierte la experiencia íntima en una forma genérica, pues ya no hay vivencias únicas, sino experiencias modeladas por un canon que nos dice qué sentir, cómo recordar y qué registrar. “Las experiencias que se viven, al ser reproducciones de lo generalizado, pierden su existencia única. Ya no hay una identidad con un mismo sino con lo genérico” (Valido, 2024, p. 6). Así, la fotografía deja de ser testigo y se vuelve herramienta de estandarización, contribuyendo al empobrecimiento de lo que somos capaces de experimentar y recordar. El acceso ilimitado a las imágenes no amplía nuestras vivencias, sino que las atenúa.

#### **1.1.3.4 La frialdad como pedagogía del sistema**

##### ***1.1.3.4.1 Frialdad y educación bancaria: la formación del sujeto obediente***

En un sistema donde la frialdad se impone como condición estructural de la vida social, la educación no se escapa a este mandato. Por el contrario, muchas veces actúa como un mecanismo de reproducción de esa misma frialdad. En este sentido, lo que debería ser un espacio de formación crítica y emancipadora, se convierte en una institución que moldea subjetividades adaptadas al orden existente, reforzando la lógica individualista, meritocrática y competitiva que rige a las demás esferas sociales.

Paulo Freire había denunciado este fenómeno en su crítica a la educación bancaria, donde el acto educativo es entendido como una mera operación de depósito: el maestro deposita contenidos en el estudiante, no hay reconocimiento del otro como sujeto histórico. Lo que hay es una relación jerárquica, fría y unidireccional, profundamente funcional al sistema. En palabras del autor:

En verdad, lo que pretenden los opresores es transformar la mentalidad de los oprimidos y no la situación que los oprime. A fin de lograr una mejor adaptación a la situación que, a la vez, permita una mejor forma de dominación. (Freire, 1973, p. 54)

Esto revela la raíz política de la frialdad pedagógica, no se trata de enseñar para liberar, sino de enseñar para domesticar. La educación bancaria no busca cuestionar la realidad ni formar sujetos capaces de trastornarla; por el contrario, busca producir sujetos que se adaptan a ella, aunque esté marcada por la violencia estructural, la desigualdad y la exclusión.

Aquí, la frialdad opera como un dispositivo afectivo y cognitivo que corta el lazo entre el conocimiento y la vida, entre la experiencia y la teoría, entre la escuela y la comunidad. Se enseña a callar, a obedecer, a memorizar, a competir. El afecto se excluye del aula, lo emocional se gestiona de forma instrumental, lo político se censura. Así pues, el maestro es quien sabe y el estudiante quien ignora; el primero habla, el segundo escucha. El aula se convierte así en un escenario donde se naturaliza la distancia, la jerarquía y la indiferencia.

En este marco, la frialdad no es un efecto colateral, sino una condición necesaria para la reproducción de la educación bancaria. Un sistema que no se pregunta por el dolor del otro, que no reconoce las violencias estructurales que marcan los cuerpos de quienes aprenden, es un sistema que forma para la obediencia, no para la vida. Se configura así una pedagogía que moldea mentalidades dóciles, funcionales al mundo del trabajo precarizado, al consumo acrítico, a la exclusión normalizada.

Esta lógica de frialdad se expresa también en el vaciamiento de sentido que muchas veces caracteriza a los procesos educativos: se enseñan contenidos descontextualizados, se evalúan habilidades sin conexión con la realidad, se mide la “calidad” educativa con pruebas estandarizadas que ignoran las condiciones que renuncia a transformar el mundo, porque ha sido diseñada para conservarlo.

#### **1.1.3.5 Reflexiones finales sobre la frialdad**

Reflexionar sobre la frialdad como una forma de subjetividad no es un ejercicio abstracto, sino una urgencia política y ética frente al mundo actual. En una sociedad donde el dolor ajeno parece no conmover y la indiferencia se vuelve norma, es necesario preguntarnos cómo llegamos a este punto, y sobre todo quiénes se benefician de este enfriamiento de lo humano.

En esta investigación, la frialdad no se presenta como un concepto cerrado, sino como una categoría analítica que permite comprender las condiciones sociales y subjetivas que han hecho posible esta indiferencia. Nombrarla permite, no solo comprender el distanciamiento que atraviesa las relaciones, sino también abrir el horizonte desde el cual emergen prácticas de cuidado, apoyo mutuo y acción colectiva que, en medio de la violencia estructural y el abandono estatal, disputan otras formas de habitar lo común.

Desde esta mirada, la frialdad en las subjetividades emerge como un objeto de estudio de una vigencia radical, porque nos obliga a desmontar el supuesto de que las respuestas deshumanizadas que caracterizan al sujeto contemporáneo son “naturales” o inevitables. En palabras de Valido, comprender esta imperturbabilidad ante lo estremecedor nos permite ver que no se trata de un atributo esencial de la condición humana, sino una forma histórica y estructuralmente producida. En este sentido, “la culpa no decaería sobre el sujeto, se le libra del letargo que establece la inmovilidad ante el sufrimiento ajeno” (Valido, 2024, p. 24).

Entonces, no se trata de culpar al sujeto por su frialdad, sino de comprender las condiciones que la hacen posible y la sostienen. El “enfriamiento del sujeto no debe ser una nueva zona donde la culpa pueda cernirse para anquilosar más, si cabe, la capacidad de acción del sujeto” (Valido, 2024, p. 24). Al contrario, reconocer este proceso es el primer paso para abrir fisuras en el sistema que la produce, para reencontrarnos con la posibilidad de sentir, de conmovernos, de actuar en solidaridad.

Lo analizado a lo largo de estos apartados muestra que la frialdad no es solo una respuesta individual, sino una construcción social e ideológica profundamente imbricada con el orden capitalista. Un sistema que exige sujetos duros, funcionales, adaptables, que impone la indiferencia como mecanismo de supervivencia y promueve un sentimentalismo vacío que anestesia sin transformar. El miedo, por su parte aparece como la fuerza que mantiene esta maquinaria en movimiento, alimentando el retraimiento emocional y la desconexión con los otros y con uno mismo.

Sin embargo, identificar estas dinámicas no debe llevarnos al pesimismo paralizante, sino a una comprensión más profunda de lo que está en juego. Resistir a la frialdad implica reactivar otras formas de estar en el mundo, como las prácticas de cuidado, solidaridad, ternura, apoyo mutuo y memoria. Allí donde el sistema nos quiere insensibles, indiferentes o resignados, puede

emerger gestos de humanidad que interrumpen lo establecido. Recordar que el frío no es natural es ya, en sí mismo, un acto de resistencia.

Por lo tanto, no sería apropiado afirmar que sólo la frialdad ha subsistido, pues incluso en este sistema han emergido constantes formas de fuga, resistencia y construcción de vínculos alternativos. Las revoluciones, las luchas sociales, los movimientos comunitarios o las redes de solidaridad barrial muestran que la cultura capitalista no logra eliminar por completo otras formas de estar en el mundo.

**Si la frialdad es la pedagogía del sistema (la forma en que éste educa, moldea y disciplina a los sujetos), la resistencia es la pedagogía del calor, es la manera en que los pueblos, las comunidades y los sectores excluidos aprenden y transmiten prácticas de cuidado, unión y dignidad.**

Ahora bien, ante esta frialdad, donde lo institucional responde con indiferencia, represión o simple olvido, comienzan a surgir formas de resistencia que buscan romper con ese distanciamiento. Una de las primeras formas de quiebre es la conciencia de clase, cuando quienes han sido históricamente excluidos, explotados y marginados comienzan a reconocerse como parte de una misma lucha. Esa conciencia no solo les permite identificar las condiciones que les oprimen, sino también mirar al otro como un igual, como alguien con quien compartir la digna rabia y esperanza. Es ahí donde empiezan a surgir prácticas de resistencia que se oponen directamente a esa frialdad: desde la organización barrial, las ollas comunitarias, los encuentros en las calles, hasta los actos simbólicos y afectivos que reafirman el estar juntos. Todas estas acciones permiten reconfigurar los vínculos y mostrar que sí es posible construir el cuidado y la colectividad, a pesar de la violencia estructural.

### **1.2 Las prácticas de resistencia que rompen con la frialdad**

Las prácticas de resistencia surgen como respuestas colectivas frente a la frialdad que atraviesa la sociedad contemporánea. Pues, no se trata solo de actos aislados de desafío, sino de experiencias compartidas que generan aprendizajes, fortalecen vínculos y permiten reconocer al otro como parte de su proyecto común. En este sentido, la resistencia se despliega en distintos niveles, desde la conciencia de clase que nos conecta con las estructuras de opresión, hasta la desobediencia civil como práctica concreta de transformación.

Dentro de estas prácticas, se distinguen varias dimensiones como la histórica, la social, la filosófica y la pedagógica que se entrelazan en la acción colectiva. De este modo, cada dimensión aporta un saber distinto: la histórica, que permite situar la lucha en un tiempo y contexto, la social, que articula los vínculos y la organización, la filosófica, que orienta la reflexión crítica y los fundamentos éticos de la acción; y la pedagógica, que transforma a quienes participan y les enseña a leer y actuar sobre la realidad.

Por último, es necesario destacar que estas prácticas encuentran su fuerza en el apoyo mutuo, que no es solo complementario, sino un eje central que sostiene la resistencia. Es en el cuidado, la solidaridad y cooperación donde se consolidan los aprendizajes colectivos y se garantiza la continuidad de la lucha. Por ello, se le dedica un apartado independiente, reconociendo su relevancia como una columna vertical de toda práctica de resistencia.

### ***1.2.1 Conciencia de clase***

Es de suma importancia tener presente que el modelo capitalista, en su afán de conquistarlo todo, no solo produce explotación, sino que también destierra toda capacidad del ser humano de moverse libremente, crear, descubrir e incluso decidir si quiere vivir o morir. Por tanto, se puede decir que moldea a las personas para su beneficio, restringiendo la autonomía del sujeto, moldeando sus deseos, aspiraciones y relaciones, ajustándolas a las necesidades del mercado. Sin embargo, siempre habrá aquellos que buscan esa libertad arrebatada, para ello hace uso de la lucha de clases, entendida como ese “combate constante entre la opresión y la voluntad de liberarse de ella” (Adamovsky, 2005, p. 13).

Ahora bien, esta lucha por la libertad arrebatada no se debe romantizar, ya que, en términos cuantitativos son más quienes no luchan que quienes sí lo hacen. Esto se debe a diferentes factores<sup>10</sup>, pero el más relevante es la falsa conciencia de clase, categoría trabajada por Marx para explicar cómo muchas personas han interiorizado las ideas de la clase dominante y por ende no se rebelan contra ellas, pues las considera propias. Al interiorizar esta ideología, los sujetos no perciben su explotación como tal y no se organizan ni resisten.

No obstante, es preciso indagar el por qué la clase dominada no lucha por sus derechos ni se rebela contra el sistema que la oprime, como ocurrió en otros momentos históricos, por ejemplo,

---

<sup>10</sup> Miedo, necesidad o desinterés.

durante la Revolución Francesa o las luchas obreras del siglo XIX. Para ello, se debe tener en cuenta que todo sistema económico se desarrolla dentro de un entorno político, social y cultural, y tiene consecuencias directas sobre la sociedad.

Una consecuencia evidente del capitalismo es la injusticia social, que afecta a todos los proletarios y por ende todos deberían rebelarse ante esta. Sin embargo, esto no sucede, en parte porque a través del consumo, los medios de comunicación y las narrativas meritocráticas, el sistema ha logrado que las diferencias de clase se difuminaran a simple vista. Puesto que, el capitalismo se mejoró de tal forma que ya no es posible evidenciar fácilmente a qué clase se pertenece, lo cual dificulta la posibilidad de una lucha común. Esta transformación ha sido posible debido al control cultural que ejerce el sistema, implantando una ideología que crea en los proletarios una falsa conciencia de clase, impidiendo así el desarrollo de una conciencia crítica o revolucionaria. En este sentido, la conciencia de clase se materializa cuando los sujetos logran reconocerse como parte de una misma condición histórica de explotación, identifican al sistema como origen de sus precariedades y transforman ese reconocimiento en acción colectiva.

Como menciona Freire (1973, p. 46) sin conciencia crítica los oprimidos tienden a reproducir la lógica del opresor. Por tanto, alcanzar una conciencia crítica es un desafío no solo económico o político, sino también pedagógico y cultural, lo cual implica que se deben demostrar las estructuras simbólicas que perpetúan la subordinación, y en consecuencia, crear procesos colectivos que fomenten una verdadera conciencia capaz de trastornar la realidad.

Esta conciencia de clase no se queda solo en una comprensión de lo que oprime, sino que impulsa a actuar frente a ello. Es precisamente en esa toma de conciencia donde empiezan a consolidarse formas de resistencia que, aunque pueden parecer pequeñas o aisladas, tienen una fuerza transformadora. Resistir no siempre se da en grandes gestos, muchas veces se construye en lo cotidiano, en el juntarse, en organizarse, en cuidar del otro. Estas formas de resistencia surgen como respuesta a la frialdad impuesta por el sistema y se expresan en las prácticas que buscan generar vínculo, hacer comunidad y defender la vida digna. Así, la conciencia de clase se convierte en una herramienta para movilizar, para decir “no más” y para abrir caminos colectivos que desbordan el miedo el silencio o la indiferencia.

### **1.2.2 Resistencia**

Si la frialdad es el efecto subjetivo más visible del neoliberalismo -ese moldeamiento que nos empuja a la competencia, a la sobrevivencia individualista y al distanciamiento afectivo-, entonces la resistencia aparece como un contrapunto más profundo. Así como la frialdad permite la adaptación individual a un sistema violento y competitivo, también surgen desde el mismo entorno, formas de resistencia que reivindican lo colectivo, lo humano y lo común. Estas prácticas, muchas veces invisible son subvaloradas, son expresiones ético-políticas de un rechazo a la lógica dominante, y configuran un espacio posible para repensar los vínculos sociales desde otras claves como la cercanía, el cuidado, la solidaridad y la construcción de comunidad.

En este sentido, la resistencia no debe entenderse únicamente como levantamiento abierto o confrontación directa, sino también como ese tejido silencioso y persistente que los grupos dominados elaboran para sobrevivir, comunicarse y mantenerse juntos en medio de relaciones de poder profundamente desiguales. Como afirma Scott (2000), “las relaciones de poder son, también, relaciones de resistencia” (p.71). Incluso cuando no hay una rebelión explícita, los subordinados construyen repertorios cotidianos que ponen límites, fisuras o descatos simbólicos a la hegemonía. De hecho, Scott (2000) sostiene que “a los grupos que carecen de poder les interesa, mientras no recurren a una verdadera rebelión, conspirar para reforzar las apariencias hegemónicas” (p.21), una estrategia que les permite ocultar sus verdaderas opiniones y protegerse colectivamente.

Esta lógica del disimulo, de lo que Scott (2000) llama “la dialéctica del ocultamiento y vigilancia” (p.27), da lugar a formas de resistencia que no se expresan necesariamente en la calle o en el enfrentamiento directo, sino en espacios sociales relativamente autónomos. Allí, los grupos subordinados se cuentan su verdad, elaboran sentidos comunes propios, se acompañan y resignifican su experiencia compartida. Por eso el autor afirma que “ninguna de las prácticas ni de los discursos de la resistencia pueden existir sin una coordinación y comunicación táctica o explícita dentro del grupo subordinado” (p. 147). Estos espacios -comunidades afectivas y territorios simbólicos- son indispensables para que la resistencia deje de ser un gesto individual y se convierta en un “producto cultural colectivo” (Scott, 2000, p.32).

Por lo tanto, la resistencia emerge, así como una práctica que es simultáneamente política, afectiva y ética. En contextos como Latinoamérica, donde la opresión tiene raíces históricas

profundas, esta resistencia suele convertirse no solo en defensa ante la violencia estructural sino también en acto de amor. Freire (1973), menciona que “la lucha que, por la finalidad que le darán a los oprimidos, será un acto de amor, con el cual se opondrán al desamor contenido en la violencia de los opresores” (p.26). En esa misma línea, el autor recuerda que, aunque los oprimidos sean señalados como “violentos” cuando reaccionan, en realidad es “en la respuesta de los oprimidos a la violencia de los opresores donde encontramos el gesto del amor” (Freire, 1973, p.37). Entonces, la resistencia no es solo oposición, sino es una forma de vida, una ética de la dignidad que nace del reconocimiento mutuo y del compromiso colectivo.

Desde esta perspectiva Amador y Muñoz (2022) retoman esta dimensión situada y la describen como un proceso que no busca una “verdad” universal, sino que se constituye en las prácticas concretas y locales, “la resistencia -en tanto metáfora- es un proceso de utilidad y valor, más que de verdad o falsedad, y se constituye de repertorios cuyos significados son específicos de lugares, temporalidades y relaciones de poder” (p.10). Lo cual permite entender que la resistencia, lejos de ser homogénea, adquiere formas diversas como culturales, estéticas, organizativas, juveniles, comunitarias y también pedagógicas. De hecho, la educación crítica se ha concebido como un espacio donde se cultiva la capacidad de oponerse a los abusos del poder. Como señala Losada (2025), “el concepto de resistencia hay que mencionarlo como uno de los componentes necesarios de toda educación” (p. 38), pues solo a través del dialogo y la conciencia crítica los sujetos pueden reconocerse como capaces de transformar su realidad.

En este sentido, las rebeliones contemporáneas, entendidas como procesos de acción colectiva que emergen frente a la intensificación de la desigualdad, la precarización de la vida y la violencia estructural propias del orden neoliberal, revelan ese impulso de dignidad que atraviesa a los pueblos cuando la opresión se vuelve insoportable. Acosta y Corrales (2022) señalan que diversas movilizaciones alrededor del mundo han sido leídas como parte de un mismo impulso histórico al que algunos medios llaman el “Otoño mundial”, debido a “las resonancias de resistencia colectivas en diferentes latitudes del planeta” (p.18). Y es que, como afirman los autores, “la revuelta anticipa un desgarramiento definitivo, la conmoción violenta de todo lo establecido” (p.18), es la emergencia de nuevas formas de existencia que desafían el orden frío, desigual y profundamente hostil de las sociedades neoliberales.

En síntesis, la resistencia aparece como una fuerza que disputa la frialdad, la interpela, la desborda y la reconfigura. No es solo reacción, sino creación; no es únicamente negación, sino también afirmación de otras maneras de estar juntos. Desde la fogata compartida hasta el gesto silencioso, desde la organización comunitaria hasta la palabra crítica, la resistencia abre la posibilidad de imaginar mundos distintos, más cálidos, más justos y más humanos.

La resistencia no se queda en ideas o en deseos, se hace visible en lo que hacemos juntos, en los gestos y en las decisiones que tomamos para sostenernos y enfrentar al poder. Hablar de resistencia implica reconocer que no es solo una postura frente a la opresión, sino también una manera de habitar el mundo de otra forma. Por eso, es importante observar cómo se expresa, se construye y se sostiene en acciones concretas. Son esas acciones que llamamos prácticas de resistencia, las que muestran cómo las personas, desde sus realidades particulares, deciden no aceptar lo impuesto. Estas prácticas no son homogéneas ni ocurren igual en todos los territorios, pero comparten una raíz común, la necesidad de transformar, de cuidar y de sostener la vida. Ya no se trata solo de resistir desde el rechazo, sino también de crear desde lo colectivo, aprendiendo juntos a vivir la resistencia en lo cotidiano.

### **1.2.2.1 Prácticas de resistencia**

Si la resistencia puede definirse como una fuerza que disputa la frialdad, sus prácticas concretas permiten ver cómo se manifiesta esa disputa en la vida cotidiana. No se trata solo de grandes actos insurreccionales o de gestos heroicos, sino también de acciones pequeñas, persistentes, silenciosas, que los grupos subordinados elaboran para sobre vivir al poder que los oprime y para cuidarse entre sí. En este sentido, Scott (2000) distingue entre aquello que los subordinados dicen y hacen en presencia del poder, y lo que realmente piensan y practican cuando ese poder no los observa. A esta diferencia la nombra como la distinción entre “discurso público” y “discurso oculto”. El primero es “la descripción abreviada de las relaciones explícitas entre los subordinados y los detentadores del poder” (p.24), un espacio regulado donde lo que se expresa “difícilmente da cuenta de todo lo que sucede en las relaciones de poder” (p.25).

Por el contrario, el discurso oculto es “la conducta “fuera de escena”, más allá de la observación directa de los detentadores del poder” (Scott, 2000, p.28). Es allí donde aparecen las verdaderas prácticas de resistencia, como las estrategias cotidianas que permiten a los subordinados sostener su dignidad, compartir sus interpretaciones del mundo y organizar formas

de protección colectiva. Esto se vuelve más evidente cuando la desigualdad es extrema, pues “cuanto más grande sea la desigualdad de poder (...) el discurso público de los dominados adquirirá una forma más estereotipada y ritualizada” (Scott, 2000, p.26). Es decir, cuanto más violento es el poder, más sofisticadas y más ocultas se vuelven las tácticas de resistencia.

Por eso, cualquier forma de encuentro autónomo -una reunión, una conversación sin supervisión, un ritual comunitario- es percibida por los grupos dominantes como una amenaza. Así, “cualquier reunión no autorizada (...) se considera como una amenaza en potencia” (Scott, 2000, p.88). A eso se suma un elemento fundamente, el cual es que históricamente las estructuras de dominación han buscado que los subordinados no se vinculen entre sí, sino únicamente de manera vertical con el patrón, el amo o el Estado. Scott (2000) señala que en sistemas de servidumbre, castas o clientelismos, “los subordinados no están unidos entre si horizontalmente (...) si hay que reunirlos, tendrá que hacerlo el señor, el patrón o el amo” (p.88). Sin embargo, en las prácticas esa atomización nunca es total. Incluso bajo regímenes extremadamente violentos, los dominantes “reconocen tácticamente muchos vínculos horizontales entre los subordinados”, tales como “las tradiciones locales, la identidad étnica, las prácticas religiosas, el dialecto y otras manifestaciones culturales” (Scott, 2000, p. 89). Es justamente en esos vínculos horizontales donde surgen las prácticas de resistencia.

El discurso oculto (que siempre es colectivo, relacional, tejido en lo cotidiano) solo existe dentro de espacios sociales relativamente autónomos, como en cocinas, esquinas, patios, barrios, festividades. Según Scott (2000), estos espacios “no existen en forma de pensamiento puro; existen solo en la medida en que son practicados, articulados, manifestados y diseminados dentro de los espacios sociales marginales” (p. 149). Y lo más importante de esos espacios es que “son por si mismos una conquista de la resistencia, que se gana y se defiende en las fauces del poder” (Scott, 2000, p. 149). Es decir, no son concebidos, sino que son creados y sostenidos por quienes se niegan a ser reducidos a objetos de control.

Estas lógicas también se expresan en las experiencias juveniles latinoamericanas, especialmente en contextos marcados por el juvenicidio, la pobreza y la violencia estatal. Amador y Muñoz (2022) muestran cómo los jóvenes crean repertorios propios para enfrentar la precarización y la estigmatización, elaborando sentidos de comunidad y acción política desde abajo. Para estos autores, la resistencia juvenil no es una esencia ni una identidad estable, sino un

movimiento situado que opera como “alternativa de ruptura a la dominación y la precarización” (p.24). En territorio donde la vida se vuelve constantemente amenazadora, estas prácticas emergen como formas de resguardo colectivo, como maneras de reinventar la existencia en medio de la adversidad.

Asu vez, la dimensión estética también se convierte en un terreno fundamental para la resistencia. Acosta y Corrales (2022) destacan que, en contextos de guerra y control social, los cuerpos se convierten en un campo de disputa política. Retomando a Elsa Blair, señalan que las violencias sobre los cuerpos (tortura, mutilaciones, desapariciones) responden a una “economía del poder” que necesita producir cuerpos dóciles, ajustados al orden social y político dominante mediante “tecnologías corporales de la crueldad” (Acosta & Corrales, 2022, p. 91). Ante esto, las prácticas estéticas, como performances callejeros, grafitis, arte comunitario, intervenciones del espacio público, irrumpen como formas de transformar simbólicamente el cuerpo y el territorio, trastornando la lógica de la crueldad y reapropiándose de la capacidad de nombrar, imaginar y sentir.

Así, las prácticas de resistencia no solo disputan el poder, sino también le sensibilidad, pues abren grietas en el orden impuesto, interrumpen la frialdad y crean espacios donde lo humano vuelve a tener lugar. Entre la clandestinidad y la calle, entre la palabra susurrada y el grito colectivo, estas prácticas sostienen la posibilidad de un nosotros que sobrevive, que se acompaña y que insiste en existir con dignidad.

Lo que vivimos en los últimos años tiene raíces que vienen de antes. Cada práctica de resistencia se conecta con historia previas, con las luchas que nos anteceden y muestran que nada surge de la nada. Mirar la historia nos permite entender de dónde venimos, cómo se fueron formando nuestras estrategias y qué aprendizajes podemos recuperar.

#### ***1.2.2.1.1 Aprender de la memoria colectiva***

La resistencia no es una invención contemporánea, más bien es un hilo que atraviesa la historia de los pueblos sometidos, una memoria larga de insubordinación que se reactualiza cada vez que la dignidad es amenazada. Allí donde las estructuras de dominación buscan imponer silencio, obediencia o frialdad, también emergen formas de defensa de lo común, muchas veces discretas, casi imperceptibles, pero profundamente arraigadas en la vida cotidiana de las comunidades. En este sentido, lo que ocurrió en territorios como Bogotá (Colombia) no es una

anomalía, sino la continuidad de una tradición histórica donde los sectores subordinados han tejido prácticas para sostener la vida bajo condiciones adversas.

Scott (2000) muestra que, a lo largo de la historia, las comunidades campesinas, esclavas y serviles desarrollan prácticas de resistencia que no se expresaban en rebeliones abiertas (a menudo imposibles por el riesgo mortal), sino en gestos cotidianos que alteraban la dominación. En estas sociedades, la sumisión pública era obligatoria, una actuación estratégica para evitar castigos. Como lo menciona el autor, muchas veces las reglas de cortesía “exigen que sacrifiquemos la sinceridad para tener relaciones tranquilas con todos aquellos con que entramos en contacto” (Scott, 2000, p. 24), una forma de autocuidado frente a quienes “quizá posean la capacidad de hacernos daños” (p. 24). Esta fachada pública, obediente, respetuosa, ritualizada, fue la “actuación que, a lo largo de la historia, se ha impuesto a la gran mayoría de la gente” (p. 24).

Detrás de esa actuación aparece lo que Scott denomina *discurso oculto*, las quejas, las burlas veladas, los rumores, las estrategias coordinadas entre subordinados. Allí donde la dominación producía “insultos y ofensas a la dignidad humana”, se generaba también “un discurso oculto de indignación” (Scott, 2000, p. 31), alimentado por la posición compartida dentro de una misma clase o comunidad. Lejos de ser solo palabras, este discurso se expresa en prácticas concretas como “la caza furtiva, el hurto en pequeña escala, la evasión de impuestos, el trabajo deliberadamente mal hecho” (Scott, 2000, p.38). Estas tácticas no buscaban destruir el orden, pero sí erosionarlo, disputarlo, hacerlos menos absoluto.

La historia popular está llena de estas prácticas de resistencia, como reuniones clandestinas que “envalentonaban” a los subordinados por el solo hecho de encontrarse en masa, pues ese acto generaba anonimato, fuerza visual y sentido de colectividad, chismes, rumores y refunfuños que funcionaban como agresiones simbólicas encubiertas (Scott, 2000, pp. 173-186), carnavales que invertían, aunque fuera por un momento, la jerarquía social. En estas festividades<sup>11</sup> se cantaban versos satíricos contra las élites, se ridiculizaba la autoridad y se liberaban tensiones sociales acumuladas. Aunque el carnaval funcionaba también como una “válvula de escape”, su capacidad para invertir el orden lo convertía en un espacio ambiguo, a veces catártico, a veces políticamente

---

<sup>11</sup> Scott describe como “el tribunal del pueblo” (2000, p. 206)

peligroso. Tal como señala el autor, estos rituales podían ser “el ambiguo triunfo político que los subordinados logran arrancarles violentamente a las élites” (Scott, 2000, p. 211).

Con el tiempo estas prácticas se consolidaron como parte de la cultura popular, el arte satírico del “mundo al revés”, las figuras del pícaro que engaña al poderoso con astucia, las narrativas orales que permitían criticar el poder sin asumir riegos directos (Scott, 2000, pp. 190-200). Todos estos elementos demuestran que la resistencia no solo ha existido siempre, sino que ha sido inventiva, colectiva y profundamente ligada a la vida comunitaria. La política popular (muchas veces fugaz, anónima, espontánea) ha sido históricamente una de las pocas armas disponibles para quienes no tenían acceso al poder formal, pero sí a los lazos sociales que permiten coordinar acciones simbólicas o directas (Scott, 2000, p. 182).

Esta memoria histórica de resistencia es fundamental para comprender el presente. Las fogatas levantadas durante las rebeliones sociales, los cantos, los escudos improvisados de las Primera Línea, los trapos rojos en las ventanas durante la pandemia, todos estos gestos se inscriben en una tradición más amplia donde los sectores populares han creado espacios autónomos para sostener su humanidad ante estructuras de violencia.

En este sentido, reconocer la dimensión histórica de la resistencia no solo permite dignificar estas prácticas, sino también comprender que lo que se disputó en la rebelión social de 2021 es parte de una lucha larga, una que no empezó con el neoliberalismo, pero que hoy encuentra nuevas formas de enfrentarlo.

Por lo tanto, cada resistencia se conecta con historias previas, con las luchas que nos anteceden y nos muestran que nada surge de la nada. Mirar la historia nos ayuda a entender de dónde venimos, cómo se fueron formando nuestras estrategias y qué aprendizajes podemos recuperar.

#### ***1.2.2.1.2 Actuar en comunidad***

Si la frialdad del capitalismo neoliberal produce aislamiento, ruptura de vínculos y una vida marcada por la competencia individual, las prácticas de resistencia que emergen en los territorios populares se organizan precisamente en sentido contrario. Allí se reconstruyen formas sensibles de estar-juntos, al compartir alimentos, acompañar el miedo, sostener el cuerpo del otro en medio del tropel, escuchar y narrar colectivamente lo vivido. Estas prácticas no son solo

reacciones frente al Estado o a la violencia; son también apuestas éticas y relacionales, modos de rehacer la comunidad donde el sistema insiste en destituirlos. Como guía, podríamos decir donde el sistema promueve aislamiento, estas prácticas reponen comunidad.

La rebelión social colombiana mostró de manera evidente este tejido social alternativo. Armando y Muñoz (2022) describen que, durante los meses de protesta, emergieron múltiples iniciativas juveniles que combinaban confrontación, creación y cuidado. Por un lado, aparecieron prácticas de *bioresistencia*, donde el cuerpo se convirtió en texto político al marchar, bailar, aguantar gases, evidenciar heridas. Como señalan los autores, en estas acciones “el cuerpo fungió como el texto que hizo posible resistir desde lo físico y lo performativo a la violencia estatal” (Amador & Muñoz, p. 4). Por otro lado, surgió una potente *ciberresistencia*, con redes de información, videos, convocatorias y denuncias que dislocaron la narrativa oficial y agrietando las retóricas del modelo dominante.

Estas formas de articulación no partían de una lógica individualista, sino de identidades colectivas que articulaba clase, raza, género y territorio. El estilo juvenil, sus “apariencias, música, lenguaje y gestualidad”, funcionó como una expresión contracultura de disputa de la cultura hegemónica (Amador & Muñoz, p. 7). Pero, como aclaran los autores, en Latinoamérica la resistencia juvenil va más allá de la contracultura, pues implica “acciones de confrontación, sublevación y creación (reexistencias)” (p. 7) frente a la necropolítica<sup>12</sup> estatal. La resistencia se vuelve así un acto vital, una forma de existir donde otros buscan producir muerte.

La dimensión social de estas prácticas se hace evidente en aquello que Amador y Muñoz (2022) nombran como *salir del cerco*, lo cual significa romper la atomización que la pobreza y la violencia intensificaron durante la pandemia, para volver a encontrarse colectivamente (p. 10). Los trapos rojos colgados en las fachadas para denunciar el hambre son ejemplo claro de cómo los gestos comunitarios pueden romper el silencio impuesto por el miedo y convertir la necesidad en acción política. Las personas -particularmente jóvenes- salieron a las calles incluso bajo riesgo de muerte, porque las violencias estructurales habían alcanzado niveles intolerables.

En este contexto, las prácticas sociales de resistencia buscaron “trastocar y revertir las hegemonías que legitiman la desigualdad y la exclusión” (Amador & Muñoz, p. 17). Esto se

---

<sup>12</sup> La necropolítica describe el uso del poder político y social para determinar quien puede vivir y quien debe morir.

expresó tanto en la confrontación directa contra las fuerzas estatales como movilizaciones, tropes, primeras líneas, la presencia de cuerpos no normativos, como las mujeres, los indígenas, los afrodescendientes, personas LGBTIQ+. Su sola presencia en las calles se convertía en desobediencia y afirmación (p. 17). Junto a ello, emergió la *bioresistencia* como gesto político que rechazaba la estigmatización y el terrorismo estatal (p.18).

Pero la resistencia social no fue solo confrontación. También implicó reconfigurar los signos y sentidos de los territorios, con murales, colores, palabras y símbolos que autorepresentaban “la deshumanización y la resistencia” y que actuaban como formas de curación simbólica de la comunidad (Amador & Muñoz, p. 24). En lugares como Bogotá, espacio que luego serían reconocidos espacios de resistencia (entre ellos el Portal Resistencia) se convirtieron en escenarios de encuentro comunitario “por medio de las ollas comunitarias, mingas y asambleas” (p. 20). Allí se compartieron alimentos, se organizaron turnos de cuidado, se debatió, se lloró y se imaginó una vida distinta. Fueron estos espacios los que hicieron posible contrarrestar el aislamiento neoliberal, generando vínculos afectivos y políticos que sostuvieron las movilizaciones.

Finalmente, estas formas de encuentro se articulan con experiencias de educación popular, como asambleas, clases al aire libre, discusiones horizontales, que permitieron leer críticamente la realidad y construir memoria colectiva. En ellas “los roles de educadores y educandos variaron permanentemente”, favoreciendo el interaprendizaje y la co-creación de saberes (Amador y Muñoz, 2022, p. 27). Así, la resistencia se convirtió en un proceso pedagógico que fortaleció capacidades críticas y vínculos comunitarios.

En conjunto, la dimensión social de la resistencia revela algo fundamental, la comunidad no aparece como efecto secundario de la protesta, sino como su condición y su horizonte. Allí donde el Estado produce precariedad, miedo y muerte, las prácticas juveniles reponen cuidado, compañía y narración colectiva. En un país marcado por el juvenicidio, la resistencia social no es solamente política, es también un acto de supervivencia y de reinención del lazo social.

Cuando miramos cómo la resistencia une y organiza, empezamos a preguntarnos por el sentido de lo que hacemos, por la justicia, la libertad y la dignidad. La filosofía nos ayuda a poner palabras y reflexión sobre lo vivido, a cuestionar lo que nos rodea y a pensar en principios que guíen nuestra acción colectiva.

### ***1.2.2.1.3 La resistencia como acto ético, estético y de cuidado***

La resistencia deja de ser solo una respuesta a la opresión y se despliega como un posicionamiento ético y político, como una forma de producir sentido allí donde el poder puede instalar la anestesia y la indiferencia. Resistir desde esta perspectiva, no se reduce a confrontar, es también crear, cuidar, sostener, abrir un espacio donde lo humano pueda recomponerse en medio de la violencia estructural.

Las rebeliones sociales recientes en Latinoamérica muestran que, ante la frialdad del orden neoliberal, los cuerpos y las comunidades generan prácticas que rehacen lo común. Como señalan Acota y Corrales (2022), durante estos acontecimientos “las miradas se enfocan en las producciones, resignificaciones y creaciones de memorias, objetuales y situadas, que trazan huella y dejan rastros en el escenario colectivo” (p. 80). No se trata únicamente de oponerse al poder, sino de fabricar memoria viva, de afirmar que todavía queda algo por lo cual luchar, recordar y contar. Esta producción simbólica -murales, objetos, rituales, intervenciones callejeras- es ya una práctica ética que nombra lo que el Estado intenta borrar, acompaña el dolor y colectiviza experiencias que habían sido aisladas por la lógica neoliberal.

La resistencia, en su dimensión filosófica, también rompe con la idea de que la “normalidad” es un refugio seguro. Acota y Corrales (2022) observan cómo, en medio de la revuelta, “ocurren encuentros insospechados y agremiaciones fugaces donde otros ethos efímeros (...) se enfrentan al sinsentido del futuro desamparado” (p. 81). En estos encuentros se trastoca el tiempo de la vida neoliberal (marcado por la productividad y la competencia) y aparece una temporalidad distinta, una que permite habitar la incertidumbre colectivamente. Aquí, resistir es sostener al otro, permitir que sus miedos, su rabia o su esperanza encuentren cobijo en un nosotros que se hace y se deshace, pero que insiste.

Este tejido, aunque provisional, produce formas de cuidado radical. En palabras de los mismos autores “la revuelta produce sistemas de sostenimiento como una olla comunitaria siempre encendida, una misión médica improvisada (...) o una biblioteca recién fundada” (Acosta & Corrales, 2022, p. 83). Estos gestos no son asistencialismo, son estructuras éticas, modos de decir *estoy contigo, tu vida importa, tu existencia no será desechada*. Por eso, como afirma Losada (2025), el arte debe formar sujetos capaces de “no solo cuidarse a sí mismos sino de cuidar al otro”

(p. 34). La ética aquí no se piensa desde abstracciones, sino desde la calle, desde la olla, desde el cuerpo que se ofrece como abrigo.

Por lo tanto, el arte y las prácticas estéticas tiene un lugar central en esta dimensión porque permiten dar forma al caos, es decir, producir un lenguaje donde antes solo había violencia o silencio. Para Gutiérrez (2025), estas acciones “no traban una relación funcional con lo real, sino simbólica (...) porque acudimos a las artes para configurar simbólicamente el mundo: darle forma a lo que se vive como caos” (p. 9). Así, los cantos, los performances, los grafitis, los carteles, las coreografías improvisadas no son adornos de la protesta, son formas de filosofar con el cuerpo y con la calle. Son maneras de rehacer la sensibilidad colectiva, disputar sentidos y sobre todo interrumpir el mandato neoliberal que exige sujetos, fríos, indiferentes, aislados y autosuficientes.

Esta dimensión ética de la resistencia está íntimamente ligada con el trabajo de la memoria. Los lugares de memoria que surgen en las rebeliones, explican Acosta y Corrales (2022) “las luchas políticas por la memoria” (p. 90), son luchas para no permitir que el Estado, los medios o la narrativa oficial definan qué vidas valen y cuáles se olvidan. En este proceso, comunidades enteras se apropian del espacio colectivo para “darle nuevos significados y usos (...) gestando allí otras memorias y abriendo caminos de sanación” (Fonseca, 2025, p. 92). Recordar juntos es sanar juntos y sanar también es resistir.

Finalmente, la resistencia adquiere un carácter filosófico profundo cuando se transforma en re-existencia. No solo oponerse, sino recomenzar, generar otros mundos desde las grietas del presente. Como plantea Duquino (2025), la re-existencia es “el poder de recomenzar, de regeneración, de dar nuevos sentidos a la existencia (...) revisadas y reformuladas a la luz de nuevas experiencias para convertirlas en sentidos colectivos” (p. 142). Amador y Muñoz (2022) coinciden al afirmar que estas estéticas de la re-existencia permiten afrontar miedos, activar estrategias de autocuidado y profundizar en las memorias sociales (p. 22). Aquí la resistencia ya no es solo una respuesta a la opresión, es una forma de inventar futuro, incluso cuando el presente parece clausurado.

En suma, la dimensión filosófica revela que resistir no es únicamente confrontar el poder, sino también cuidar, crear, acompañar, recordar y reinventar. Es una práctica ética que desafía la frialdad y un gesto político que apuesta por la vida en común. Resistir es mantener el lazo vivo

incluso en medio del dolor. Es decirle al otro, *no estás solo, aquí seguimos, juntos, inventado calor donde el sistema quiso dejarnos fríos.*

Así pues, ese pensamiento surge del aprendizaje. Resistir juntos nos enseña a leer la realidad, a escucharnos, a cuidar el cuerpo y la palabra y a actuar de manera colectiva. Cada experiencia se vuelve escuela, nos forma, nos transforma y nos convierte en sujetos capaces de crear nuevas posibilidades para nuestro mundo.

#### ***1.2.2.1.4 Aprender a resistir juntos***

Resistir juntos no solo implica actuar frente a la opresión, es también un acto pedagógico profundo, un aprendizaje colectivo que nos transforma y nos enseña a leer la realidad desde el cuerpo, la palabra y la escucha. En la experiencia de la resistencia, el aprendizaje no se encuentra en los libros ni en los discursos abstractos, sino en la práctica misma de cuidar, acompañar y sostener al otro, de coordinarse para construir sentidos comunes y actuar colectivamente.

Como plantea Freire (1973), la educación es inseparable de la libertad y de la conciencia crítica. La resistencia colectiva se convierte en una especie de pedagogía de la libertad, donde cada participante se descubre como sujeto de su propio destino y, al mismo tiempo responsable del destino común, “la práctica de la libertad sólo encontrará adecuada expresión en una pedagogía en que el oprimido tenga condiciones de descubrirse y conquistarse, reflexivamente, como sujeto de su propio destino histórico” (Freire, 1973 p.54). Entonces, aprender a resistir es aprender a habitar el mundo críticamente, a reconocer las lecturas que nos oprimen y, sobre todo, a transformar la realidad junto a otros.

En este aprendizaje se manifiesta diversos saberes corporales y comunitarios, el cuerpo enseña límites, riesgos, cuidados; la palabra, confianza y construcción de sentido; la escucha, atención profunda al otro. La resistencia produce espacios donde la acción y la reflexión se entrelazan, y donde cada acto colectivo se convierte en un acto pedagógico, leer la realidad, decidir estrategias, coordinar movimientos, sostener la vida del otro. Por lo tanto “los hombres no se hacen en el silencio, sino en la palabra, en el trabajo, en la acción, en la reflexión” (Freire, 1973 p. 71). Aprender a resistir es aprender a dialogar, no solo con las ideas, sino con los cuerpos y las emociones que habitan en la lucha.

La dimensión pedagógica de la resistencia también rompe con la verticalidad de la educación tradicional. Aquí, como en la pedagogía problematizadora freiriana, educador y educando se transforman simultáneamente, ambos aprenden del diálogo, de la experiencia compartida y de la acción concreta. “La educación liberadora, problematizadora, ser un acto cognoscente, también rompe con los esquemas verticales característicos de la educación bancaria (...) por tanto el educador en tanto educa es educado y a través del diálogo con el educando” (Freire, 1973, p. 61). En la resistencia, nadie actúa en soledad no impone conocimientos, todos construyen aprendizajes situados, colectivos y éticamente comprometidos.

Otro aprendizaje central es la organización y la colaboración, está en el actuar juntos, pues implica coordinar esfuerzos, asumir responsabilidades compartidas y mantener la unidad sin jerarquías rígidas, siempre con un horizonte de liberación común. “la acción cultural, consciente o inconsciente, o está al servicio de la dominación o lo está al servicio de la liberación de los hombres” (Freire, 1973, p. 165). La resistencia enseña que la acción colectiva no solo produce cambios materiales, sino que forma sujetos capaces de diálogo, solidaridad y pensamiento crítico.

Finalmente, resistir juntos es aprender a re-existir y a construir futuros posibles. Cada encuentro, cada acción coordinada, cada gesto de cuidado y cada decisión compartida es una práctica pedagógica que enseña a leer la realidad y a actuar sobre ella. La resistencia se vuelve, entonces, un laboratorio educativo, un espacio donde se aprenden los saberes de la acción, de la colaboración, del cuidado y del testimonio, donde se aprende que la libertad y la autoridad se descubren juntas, en la acción y en la reflexión compartida (Freire, 1973, p.165).

En síntesis, la dimensión pedagógica de la resistencia muestra que aprender a resistir es aprender a vivir colectivamente, a cuestionar, a organizarse, a cuidar y a transformar la realidad, integrando ética, corporalidad y pensamiento crítico en cada acto compartido.

Entre las múltiples formas que toman las prácticas de resistencia hay aquellas que confrontan de manera directa las normas establecidas, sobre todo cuando resultan injustas o excluyentes, estas acciones surgen del aprendizaje compartido, de la conciencia de los vínculos sociales y de las reflexiones sobre la realidad, por eso la resistencia se expresa no solo cuestionando el orden existente, sino desobedeciéndolo abiertamente. Es aquí donde aparece la desobediencia civil como práctica que, lejos de ser un simple acto de rebeldía, se convierte en una forma legítima

de lucha organizada. No parte del caos, sino de una decisión colectiva de no aceptar reglas que vulneran derechos y profundizan las desigualdades.

### **1.2.2.2 Desobediencia civil**

Ahora bien, para Thoreau (2008) “El mejor gobierno es el que gobierna lo menos posible” (p. 4), pero gobierna lo menos posible porque los ciudadanos no apoyan su accionar y, por consiguiente, no lo dejan gobernar plenamente. Lo anterior manifiesta la inconformidad de este autor con el uso indebido del poder por parte del Estado. No expone la aniquilación de toda forma de Estado, sino que exige uno mejor, uno que sea justo, ético y legítimo. Es decir “no que desaparezca el gobierno inmediatamente, sino un mejor gobierno de inmediato” (p. 5). Considera que este gobierno solo será posible cuando los ciudadanos estén preparados para ejercer su libertad con conciencia y responsabilidad, asumiendo una participación activa, crítica y moralmente responsable en la vida pública.

Su crítica al Estado emerge de un contexto específico: la guerra de Estados Unidos contra México (1846-1848), promovida básicamente por intereses económicos y en el fondo la ampliación de territorios en los que la esclavitud fuera legal, particularmente en los Estados del sur. Frente a esto, Thoreau (2008) denuncia no solo al gobierno sino también la frialdad e indiferencia de sus compatriotas, su pasividad ante las injusticias, pues “Son miles los que por opinión se oponen a la esclavitud y a la guerra y que, sin embargo, no hacen nada para ponerle fin” (p. 21) . Por ello, demanda acciones dentro de los marcos del Estado que manifiesten inconformidad y le reste poder al gobierno que comete la injusticia:

Cuando la sexta parte de la población de un país, que se ha arrojado el título de país de la libertad, la componen los esclavos y toda una nación es injustamente arrollada y conquistada por un ejército extranjero y sometida a la ley marcial, creo que no es demasiado temprano para que los hombres honrados se revelen y hagan la revolución. Y lo que hace este deber tanto más urgente es el hecho de que el país así arrollado no es el nuestro, y sí lo es, en cambio, el ejército invasor. (Thoreau, 2008, p. 19)

Por ello, propone un modelo de resistencia pasiva dentro de los marcos del Estado, la desobediencia civil, que consiste en negarse a cooperar con un gobierno que comente injusticias y en contra de una ciudadanía que las tolera. Si bien los ciudadanos no son cómplices directos, sí se convierten en agentes de la injusticia, pues “se sientan con las manos en los bolsillos y dicen que

no saben qué hacer, y no hacen nada” (Thoreau, 2008, p. 21), permanecen indiferentes ante el sufrimiento de otros mientras siguen beneficiándose del sistema.

En este sentido, la desobediencia civil no es un acto meramente simbólico, sino una forma de resistencia ética y política. Consiste en negarse a un gobierno injusto, incluso si eso implica consecuencias como el encarcelamiento. Situación vivida por Thoreau por negarse a pagar los impuestos durante seis años, ya que dicho dinero sería destinado a la guerra. Al respecto mencionó que “Me parecía que, si un muro de piedra me separaba de mis conciudadanos, aún habría otro más difícil de rebasar o perforar para que ellos consiguieran ser tan libres como yo” (Thoreau, 2008, p. 30). Para él, la verdadera justicia no emana de la ley, ya que esta muchas veces ha hecho a los hombres más injustos. Por el contrario, propone que la ley debe someterse a la conciencia moral del individuo y no al revés, pues “Bajo un gobierno que encarcela a alguien injustamente, el lugar que debe ocupar el justo es también la prisión” (Thoreau, 2008, p. 26).

Así pues, la acción individual se convierte en un freno para la maquinaria del Estado, ya que “Si la injusticia tiene una cuerda o una manivela exclusivamente para ella (...) quebrantada la ley. Que vuestra vida sea un freno que detenga la maquinaria” (Thoreau, 2008, p. 24). Para Thoreau, cuando el Estado exige que el ciudadano actúe contra su conciencia este tiene el deber moral de desobedecer. Desde esta perspectiva, la desobediencia civil no solo es un derecho, sino un deber moral ante un Estado que oprime. El autor sostiene que la legitimidad de un gobierno se pierde cuando este somete a otros pueblos, como lo hizo Estados Unidos con México o cuando mantiene prácticas inhumanas como la esclavitud. Por tanto, afirma que “(...) deberíamos ser hombres primero y ciudadanos después (...). La única obligación que tengo derecho a asumir es la de hacer cada momento lo que crea justo” (Thoreau, 2008, p. 6). Entonces, la desobediencia civil es una forma de práctica política activa y consistente, que exige al ciudadano valentía, coherencia y compromiso ético con la transformación social.

Sin embargo, la desobediencia civil no se sostiene únicamente en la confrontación al poder. También se alimenta de los lazos que se tejen entre quienes resisten. Es en medio de la lucha donde cobra fuerza el apoyo mutuo como una forma de sostener la resistencia y cuidar a quienes la ejercen. Este apoyo mutuo va más allá de la solidaridad puntual, se convierte en una práctica constante, en la que cada gesto (desde compartir comida, brindar refugio, acompañar emocionalmente o defender al otro en la calle) se vuelve una manera de resistir y de afirmar la

vida colectiva frente a la violencia estructural. Así, el acto de desobedecer no está aislado, se entrelaza con formas de cuidado y organización que fortalecen el tejido social y permiten que la resistencia perdure.

### ***1.2.3 Apoyo mutuo***

En el entramado de prácticas que desafían la frialdad instaurada por ese sistema, el apoyo mutuo ocupa un lugar central porque muestra que resistir no siempre significa confrontar directamente al poder, pues muchas veces significa sostener la vida, organizar y defenderla colectivamente. El apoyo mutuo no es caridad ni buena voluntad, es una forma de relación social que surge desde abajo como respuesta a la precariedad, la desigualdad y el abandono estatal. Por eso se convierte en una práctica de resistencia, porque quiebra las lógicas del individualismo, la competencia y la desconfianza, reemplazándolas por cooperación, cuidado y responsabilidad compartida.

Kropotkin (1946) vio esta dinámica de la cooperación y la ayuda mutua primero en la naturaleza, antes de trasladarla al ámbito social. Sus estudios lo llevaron a notar que en la vida animal “la ayuda y el apoyo mutuo” (p.15) aparecen en proporciones tan amplias que debía tener una importancia decisiva en la conservación de las especies. Mientras que Darwin planteaba que la lucha por la existencia era el motor principal de la evolución, Kropotkin (1946) advierte que tal tesis, tomada de manera absoluta “de ningún modo es confirmada por la observación directa” (p. 15). Según el autor, la cooperación entre individuos de una misma especie permite una adaptación más estable y duradera frente a los desafíos del entorno, de modo que la ayuda mutua se convierte en un factor incluso más eficaz para la supervivencia que la competencia. En esa misma línea recupera la propuesta de Kessler, quien menciona que además de la lucha, existe una ley de ayuda mutua que desempeña un papel “mucho más importante” para la evolución.

A partir de ahí, Kropotkin (1946) reordena la comprensión de la sociabilidad, no como un gesto altruista, sino como un elemento evolutivo. Por eso confiesa que dedicó su estudio a establecer la ayuda mutua “como factor de evolución” (p. 16). El impulso que sostiene estas prácticas no es sentimental sino histórico, es un “instinto de solidaridad humana” (p. 17), fruto de un larguísimo proceso evolutivo, que enseña a animales y personas la fuerza que adquieren cuando se apoyan mutuamente. Por eso menciona que “los hombres no podrían vivir sin combinar sus esfuerzos” (p.86), la cooperación es constitutiva mas no un accesorio.

Por tanto, el apoyo mutuo atraviesa toda la historia humana. Las comunidades antiguas no se organizaban como hordas enfrentadas sino como “comunidades agrícolas pacíficas” (Kropotkin, 1946, p. 91), y la inclinación a la ayuda mutua ha persistido “a pesar de todas las vicisitudes de la historia” (p. 120). El progreso moral puede entenderse como una amplia constante de estos principios, desde el clan hasta la humanidad entera.

Uno de los ejemplos más potentes que destaca, el autor, son las ciudades medievales. Allí la federación entre comunas, oficios y hermandades permitió construir espacios de libertad relativa y de bienestar colectivo, pues gracias a esa organización alcanzaron “resultados inmensos en el bienestar común, la industria, el arte, la ciencia y el comercio” (Kropotkin, 1946, p. 120). Incluso cuando estas instituciones comenzaron a corromperse siempre hubo quienes intentaron renovarlas haciendo regresar los principios del apoyo mutuo.

Pero la modernidad estatal siguió otro camino, pues durante siglos, los Estados europeos destruyeron deliberadamente las instituciones basadas en ayuda mutua (Kropotkin, 1946, p. 121). Esto abrió paso a un individualismo funcional, a la centralización, donde cada quien debía preocuparse por su propia felicidad sin atender a las necesidades de los demás. Aun así, incluso tras trescientos o cuatrocientos años de este proceso, millones de personas continúan viviendo gracias a hábitos e instituciones de cooperación. El diagnóstico es contundente, pues “la sociedad humana, sin la ayuda mutua, no podría ser mantenida más allá de la vida de una generación” (p.122).

Lejos de desaparecer, el apoyo mutuo sigue apareciendo en prácticas rurales y urbanas contemporáneas, como posesión comunal de tierras, trabajos colectivos, asociaciones campesinas, cooperativas y un sinnúmero de costumbres compartidas. Este “núcleo de instituciones, hábitos y costumbres” (Kropotkin, 1946, p. 136) continúa existiendo y mantiene unidas a las personas, incluso cuando los poderes superiores han intentado destruirlo.

Desde esta perspectiva, el apoyo mutuo no es solo una estrategia de supervivencia ni un recuerdo moral, es también una pedagogía social. Pues enseña a cooperar, a decidir colectivamente, a confiar en el otro y a organizar la vida desde la comunidad. Frente a la frialdad que produce sujetos aislados y enormemente distantes, reaparece el apoyo mutuo como una forma de re-existencia, un modo de volver a habitar la vida común, de producir vínculo donde el sistema produce separación, de sostener calor social donde se intenta imponer indiferencia.

En este contexto, el apoyo mutuo permite comprender por qué ciertos colectivos logran resistir al ataque de la frialdad, es porque reactivan la sociabilidad profunda, esa que ha acompañado a la humanidad desde sus primeros pasos. Muestran que la cooperación no es residuo del pasado, ni una utopía ingenua, sino una fuerza persistente que puede reorganizar la vida, rehacer los vínculos y ofrecer alternativas reales frente al orden dominante.

Por lo tanto, el apoyo mutuo no se limita a sostener la resistencia en momentos de crisis, sino que se configura como una práctica social que articula conciencia de clase, cuidado y acción colectiva. A través de gestos cotidianos –la organización barrial, la defensa del otro, la creación de redes comunitarias– estas prácticas encarnan una forma concreta de resistir a la indiferencia estructural impuesta por el sistema. En este sentido, la resistencia no aparece como un acto aislado o excepcional, sino como un proceso colectivo que se aprende, se comparte y se sostiene en comunidad.

Desde esta perspectiva, las categorías desarrolladas a lo largo de este apartado permiten comprender cómo estas prácticas se materializan en experiencias históricas concretas, y funcionan como herramientas para leer los procesos colectivos de lucha más allá de lo inmediato.

Ahora bien, estas prácticas no permanecen confinadas al ámbito de lo local o lo cotidiano. En distintos países de Latinoamérica, han ido tomando forma en rebeliones sociales que condensan históricamente estas experiencias de cuidado, dignidad y lucha frente a la desigualdad, la violencia neoliberal y la indiferencia estatal. A continuación, se presenta una contextualización de estas rebeliones, con el fin de comprender cómo, en diversos territorios, estas prácticas de resistencia se han transformado en acciones colectivas que disputan aquello que históricamente les ha sido negado.

### **1.3 Rebeliones sociales como prácticas de resistencia ante la frialdad**

#### ***1.3.1 Latinoamericano***

En el presente apartado se aborda cómo, desde el 2019, surgieron diversas rebeliones sociales en Latinoamérica<sup>13</sup>. Para comprender este fenómeno, es necesario reconocer que en este continente ha estado históricamente atravesado no solo por determinadas formas de gobierno, sino por un sistema económico, político y social que ha reproducido de manera estructural la

---

<sup>13</sup> Esto sin desconocer que a nivel internacional se puede tener otros referentes.

desigualdad. Esto se expresa en problemáticas como la corrupción, la limitada participación política y la acumulación de la riqueza en manos de unos pocos, configurando condiciones de vida marcadas por la precariedad y la exclusión. En este contexto, más que un simple malestar ciudadano, se gestaron posiciones colectivas de carácter crítico y, en muchos casos, abiertamente antisistémicas, que encontraron en la rebelión social una forma de expresar el rechazo a un orden que históricamente les ha negado dignidad y justicia.

Ejemplo de ello, son los casos de Ecuador, Chile, Bolivia, Perú y Colombia, donde, si bien todas se pueden identificar como paros o rebeliones sociales, estas no emergen únicamente por hechos aislados o decisiones gubernamentales puntuales. Las movilizaciones se activaron a partir de detonantes coyunturales específicos, que hicieron visible un acumulado histórico de desigualdad, exclusión y precarización estructural. A continuación, se presentan estos detonantes en cada país, entendidos como expresiones concretas de causas más profundas que atravesaban a esas sociedades:

- Ecuador: en octubre de 2019, las protestas se detonaron por la decisión del presidente Lenín Boltaire Moreno Garcés (2017-2021) de eliminar los subsidios a los combustibles, medida que afectó duramente a los sectores populares. Las movilizaciones estuvieron protagonizadas principalmente por los pueblos indígenas.
- Chile: la rebelión social inició en octubre de 2019 a partir del alza en el precio del pasaje del metro en Santiago, lo que derivó en una crítica amplia al modelo neoliberal. Estas manifestaciones ocurrieron durante el segundo mandato del presidente Miguel Juan Sebastián Piñera Echenique (2018-2022).
- Bolivia: las rebeliones se desarrollaron en octubre y noviembre de 2019, centradas en la defensa de la participación política y el respeto por los resultados electorales. Estas ocurrieron durante el gobierno de Juan Evo Morales Ayma (2006-2019), quien buscaba un cuarto mandato en medio de denuncias de fraude electoral.
- Perú: las movilizaciones ocurrieron debido a una crisis política durante el mandato de Martín Alberto Vizcarra Cornejo (2018-2020). En particular, la disolución del Congreso el 30 de septiembre de 2019 provocó una fuerte reacción social que desembocó en protestas contra la inestabilidad institucional.

- Colombia: durante el mandato del presidente Iván Duque Márquez (2018-2022), el país vivió dos grandes olas de rebelión social. La primera se desarrolló en noviembre de 2019, cuando diversas organizaciones sindicales, estudiantiles y sociales convocaron a un paro nacional, motivado no solo por el incumplimiento de los acuerdos de paz y asesinato masivo de líderes sociales, sino también por un acumulado histórico de desigualdad, precarización de la vida, reformas regresivas y una profunda desconfianza frente a las instituciones estatales. Posteriormente, en abril de 2021, la presentación de la Ley de Solidaridad Sostenible (nombre de la reforma tributaria), o comúnmente conocida como el “paquetazo neoliberal”, desató una nueva ola de protestas masivas, intensificada por los efectos sociales y económicos de la pandemia y por el descontento juvenil frente a la flata de garantías de futuro. Ambas estuvieron marcadas por la fuerte represión estatal y por una participación ciudadana sostenida, especialmente de jóvenes y estudiantes.

Si bien estas causas inmediatas de estas rebeliones varían entre los países, todas comparten un trasfondo común: un malestar profundo acumulado durante años, derivado no solo de la indignación frente a condiciones de vida marcadas por la desigualdad, la precarización y la vulneración constante, sino también de procesos de politización, organización y de construcción de conciencia de clase, a partir de los cuales amplios sectores sociales comenzaron a reconocerse como parte de una misma condición histórica. Por otra parte, es importante rescatar la participación activa y constante de los jóvenes, quienes han sido una fuerza central en estas luchas, aportando creatividad, persistencia y nuevas formas de organización y prácticas de resistencia.

Las rebeliones sociales ocurridas en Latinoamérica desde 2019 no pueden entenderse como hechos aislados, sino como expresiones distintas de un malestar regional común frente a la profundización del neoliberalismo, el debilitamiento de las democracias y la exclusión sistemática de amplios sectores sociales. Aunque cada país enfrentó circunstancias particulares, todas las movilizaciones compartieron una lógica de respuesta colectiva frente a la desigualdad, la violencia estructural y el abandono estatal. En este sentido, pueden ser comprendidas como prácticas de resistencia que emergen en contextos marcados por la frialdad, es decir, por la indiferencia institucional y por los efectos del neoliberalismo en la vida social, que han promovido el individualismo, la mercantilización de lo cotidiano y el progresivo quiebre de los lazos comunitarios. Estas rebeliones no solo expresan el rechazo a políticas injustas, sino también la

posibilidad de reconstruir lo común a través de la organización desde abajo, el apoyo mutuo y la creatividad política. A partir de este marco regional, resulta posible situar experiencias específicas como las Primeras Líneas y el Portal Resistencia en Colombia en formas de lucha colectiva.

Si bien todas estas rebeliones compartieron un trasfondo regional marcado por procesos estructurales de desigualdad y frialdad producidos por la profundización del neoliberalismo, es relevante destacar que en algunos países, como en Chile, la movilización fue más significativa en términos de magnitud, duración y repercusión simbólica, evidenciada en la aparición de nuevas formas de organización social, como las Primeras Líneas. La experiencia chilena, que se inicia en octubre de 2019, puede considerarse un referente para comprender procesos similares que surgieron de manera casi simultánea en otros países de la región, como Perú, Bolivia y Colombia. Analizar el caso chileno permite identificar cómo las dinámicas de represión estatal, acción colectiva y creatividad política se entrelazan para generar prácticas de resistencia que luego se replicaron o inspiraron experiencias en otros contextos nacionales y locales, demostrando la capacidad de los pueblos latinoamericanos para organizarse desde abajo frente a estructuras que perpetúan la desigualdad.

### **1.3.1.1 Chile**

A continuación, se aborda rebelión social ocurrida en Chile en 2019. La cual permite comprender cómo, en un contexto marcado por la desigualdad y la frialdad del modelo neoliberal, emergieron nuevas formas de organización colectiva y resistencia. Si bien, el alza en el precio del pasaje del metro funcionó como detonante inicial, este no constituyó el motor central de la movilización. Prueba de ello es que, aun cuando dicha medida fue revertida, la lucha continuó, evidenciando que la rebelión expresaba un malestar más profundo y acumulado frente a las condiciones de vida impuestas por el sistema.

Esto se debe a que se estaba luchando en contra de un régimen neoliberal que tiene un trasegar político -en este país- desde hace más de 30 años. Chile se posiciona actualmente como la séptima nación más desigual del mundo, dado que aproximadamente una séptima parte de la población tiene la riqueza de este país. Esta concentración ha sido posible gracias a políticas públicas que favorecen a las élites económicas, quienes no están obligadas a pagar regalías ni impuesto por sus bienes, lo cual les permite acumular aún más riqueza y acceder de forma

privilegiada a derechos básicos (como la educación, salud y pensiones) de manera más oportuna y de mejor calidad.

Por el contrario, para las clases medias y bajas acceder a estos mismos derechos básicos ha implicado un endeudamiento de manera exacerbada, que solo les permite obtener una pequeña migaja de esos servicios, muchas veces de baja calidad y en condiciones poco dignas. La profunda desigualdad estructural ha sido el verdadero motor de la rebelión.

Ahora bien, este contexto se encuentra profundamente atravesado por el legado de la dictadura de Augusto Pinochet, particularmente por la Constitución promulgada en ese periodo, la cual consolidó un orden político e institucional que limita la participación popular y favorece la concentración del poder en las élites gobernantes. Esta estructura ha permitido, de manera reiterada, desentender las demandas sociales expresadas por amplios sectores de la población.

Un ejemplo de ello fue lo ocurrido en 2019, cuando, tras una serie de manifestaciones masivas motivadas por las múltiples injusticias acumuladas, la respuesta del gobierno de Sebastián Piñera se centró en una estrategia de represión estatal. Dicha respuesta se expresó en prácticas de intimidación y estigmatización de la protesta social, mediante discursos que criminalizaban a los manifestantes y en la imposición de sanciones severas, profundizando así la distancia entre el Estado y la ciudadanía movilizada.

A esto se suma una creciente negación del Estado, expresada en una profunda desconfianza hacia el gobierno y las instituciones encargadas de responder a las demandas sociales. Si bien en años anteriores se impulsaron algunas reformas orientadas a mejorar las condiciones de vida de los sectores más desfavorecidos, estas resultaron limitadas e insuficientes frente a la magnitud de las problemáticas estructurales que pretendían atender. Como consecuencia, la expectativa de un cambio real era mínima casi nula.

No obstante, este escenario de desasosiego, indignación y reiterada incapacidad estatal para dar respuestas efectivas fue configurando un entramado de razones impulsó a la población a organizarse colectivamente. Este inconformismo se expresó de manera abierta y sostenida a partir del 18 de octubre de 2019, cuando la rebelión social adquirió un carácter masivo y confrontó directamente la respuesta represiva del Estado.

Ahora bien, teniendo en cuenta la *Revolución de los Pingüinos* como un hito histórico de lucha, es posible comprender cómo a principios de octubre (entre el 7 y 14 de octubre) quienes iniciaron las manifestaciones contra este sistema opresor, fueron los estudiantes secundarios que en respuesta al alza del pasaje del metro realizaron masivas evasiones al pago de este.

Para el 18 de octubre, las manifestaciones se radicalizaron como respuesta directa a la represión estatal ejercida contra los manifestantes. Sin bien las protestas se originaron en un rechazo profundo al modelo neoliberal, la precarización de la vida y el freno a políticas sociales y culturales, fue la intervención violenta de la fuerza pública la que intensificó el conflicto. El uso desproporcionado de la fuerza y del arsenal represivo con el objetivo de desmovilizar a la población generó un efecto contrario al esperado, pues ese día emergieron expresiones de protesta más confrontativas, más radicales, que incluyeron ataques al sistema de metro y saqueos. Para este momento, las movilizaciones ya no solo se vivían en Santiago de Chile, sino que se expandía hacia distintas ciudades del país, expresando una rabia colectiva que adquiriría un carácter nacional.

Para el 19 de octubre, el presidente decide declarar al país en estado de emergencia, para lo cual pidió al ejército hacer presencia en las ciudades y declaró toque de queda, con el fin de amedrentar y apaciguar las manifestaciones. También retiró el alza al pasaje del metro, sin embargo, estas decisiones no influyeron negativamente en las acciones de la población, pues en vez de minimizar su accionar se mantuvieron las mismas dinámicas que el día anterior.

El 20 de octubre, el presidente Sebastián Piñera realizó públicamente la siguiente declaración: “Estamos en guerra contra un enemigo poderoso, implacable, que no respeta nada ni a nadie y que está dispuesto a usar la violencia y la delincuencia sin ningún límite” (La Tercera, 2019, 0:07). Esta afirmación no solo buscaba deslegitimar las acciones de los manifestantes, sino que cumplía una función mucho más profunda: construir un escenario de guerra interna que permitiera el uso de la fuerza militar y policial contra la protesta social. Al nombrar a los manifestantes como “enemigos”, el Estado habilitó un marco discursivo y operativo en el que la represión se presentó como una acción necesaria y legítima. Esta narrativa impregnó al país de un clima de guerra, instalándose en el imaginario colectivo la idea de que el conflicto debía resolverse mediante el control y la violencia. Así, para el 22 de octubre ya se presentaban cinco personas muertas y más de mil detenidos. Como respuesta a estas muertes, el Estado, en la voz del general Javier Iturriaga, justificó los asesinatos atribuyéndolos a los saqueos, señalando que las personas

habían perdido su vida al quedar atrapadas en incendios, desplazando así la responsabilidad estatal sobre el uso desproporcionado de la fuerza.

Para el 25 de octubre se realizó La Marcha más grande de la historia de Chile, cuyo punto de encuentro fue la Plaza Italia, espacio que posteriormente sería resignificado por los manifestantes como Plaza Dignidad. Esta movilización congregó a más de un millón de personas y se consolidó como un momento emblemático dentro de la rebelión chilena, no solo por su magnitud, sino por la fuerza simbólica que adquirió al expresar de manera masiva el rechazo al orden social vigente y la demanda de dignidad por parte de amplios sectores de la población.

Tiempo después, el 10 de noviembre, el Estado presentó una propuesta institucional que contribuyó a la desarticulación de parte de la movilización social que hacía parte de la rebelión. Esta iniciativa consistía en la apertura de un proceso para la elaboración de una nueva constitución, lo que implicó la conformación de un organismo de trabajo denominado Convención Constituyente. En este contexto, el 15 de noviembre de 2019 se alcanzó un acuerdo entre los distintos sectores políticos, tanto oficialistas como de oposición, para la realización de un plebiscito en abril del 2020, cuyo objetivo era consultar a la ciudadanía sobre la elaboración de una nueva carta constitucional.

Para el 19 de noviembre, y a raíz de la presión ejercida por instancias internacionales, la policía dejó de usar perdigones, los cuales habían causado graves lesiones a cientos de manifestantes. No obstante, el 22 de noviembre, el Estado y las Fuerzas Armadas rechazaron el informe presentado por Amnistía Internacional, en el que se documentaban múltiples violaciones a los Derechos Humanos derivadas de la violencia ejercida durante el desarrollo de la rebelión social.

Un día después, el 23 de noviembre, el presidente reconoció públicamente que algunos protocolos en el uso de la fuerza pudieron haber sido desproporcionados, en un contexto en el que ya se registraban 23 personas asesinadas. Sin embargo, este reconocimiento no se tradujo en cambios sustanciales, ya que al siguiente día se decretó una ley que otorgó plena potestad al ejército de apoyar a la policía en las ciudades, permitiendo así la militarización del espacio urbano sin necesidad de declarar un estado de excepción.

Como resultado de las estrategias represivas implementadas por el Estado chileno —entre ellas la militarización del espacio público, la criminalización de la protesta y el uso sistemático de violencia—, las movilizaciones experimentaron un proceso de repliegue y fragmentación en distintos territorios. No obstante, en ciudades como Santiago de Chile y Antofagasta, la acción colectiva logró sostenerse y reconfigurarse en el tiempo.

En estos espacios urbanos comenzaron a gestarse nuevas formas de organización social orientadas a la protección de las manifestaciones frente a la represión estatal, entre las cuales emergió la denominada Primera Línea. Esta forma organizativa, integrada principalmente por jóvenes, asumió prácticas de defensa colectiva que consistían en resguardar a los manifestantes, contener el avance policial y permitir la continuidad de las protestas del espacio público. De este modo, la Primera Línea no solo respondió a la violencia institucional, sino que se constituyó como una expresión concreta de reorganización de la protesta y de resistencia sostenida en el marco de la rebelión social chilena.

Estas formas de organización no fueron exclusivas de Chile. En Colombia, durante las rebeliones sociales de 2019 y 2021, también surgieron colectivos autodenominados Primera Línea, que cumplieron un rol similar: proteger a los manifestantes, enfrentar directamente la violencia del Estado y sostener el espacio público como escenario de lucha. Estas experiencias se repitieron con ciertas particularidades en otros países de la Latinoamérica, como Ecuador, Perú y Bolivia, y en todos los casos revelan un elemento común: la capacidad de los pueblos para organizarse y resistir desde lo colectivo.

#### ***1.3.1.1.1 Primera Línea***

La Primera Línea (PL) se refieren a grupos organizados de manifestantes que asumen un rol protagónico de resistencia directa frente a las fuerzas represivas del Estado, en el marco de las rebeliones sociales. En adelante, se utilizará la sigla PL para referirse a estas formas organizativas. Este concepto se popularizó en Chile durante la rebelión de 2019, donde, en su mayoría, jóvenes conformaron agrupaciones orientadas a proteger a los manifestantes frente a represión estatal, enfrentando a las fuerzas policiales mediante tácticas de defensa colectiva. Sin embargo, el fenómeno de las PL no es exclusivo de Chile; en Colombia, Ecuador y Perú también han surgido organizaciones similares, adaptadas a los contextos locales de protesta, pero con un propósito común: resistir la violencia estatal y proteger a las poblaciones más vulnerables.

Esta caracterización de las Primeras Líneas no se agota en su definición externa o académica, sino que se enriquece al atender a las voces de quienes las conforman. Desde su experiencia directa, los integrantes de las PL disputan las narrativas que las reducen a expresiones violentas, definiendo su acción como autodefensiva y de apoyo mutuo. En palabras de uno de sus integrantes:

- “Nosotros protegemos a los manifestantes, es autodefensa. No tenemos armas (...) los que tienen las armas son los pacos<sup>14</sup>. (...) en la primera línea damos la cara contra la yuta<sup>15</sup>” (Montesinos, 2019).
- “No queremos que más gente pierda sus ojos. Los pacos están eliminando personas, matando. Si no estuviera la primera línea, los pacos arrasarían con las personas comunes y corrientes que se manifiestan.” (Montesinos, 2019).
- “La primera línea está con los escudos protegiendo, la segunda línea tira camotes, la tercera línea también, pero está alerta para que los pacos no nos hagan encerronas. Hasta cuarta línea hay. Nosotros podemos estar dando la pelea más de cinco horas sin comer ni tomar agua, pero hay señoras que nos dan comida gratis.” (Montesinos, 2019).

Estas palabras permiten comprender que su accionar se configura desde la autodefensa, la protección colectiva y el apoyo mutuo, en oposición directa a la represión estatal.

La Primera Línea ha sido frecuentemente estigmatizada a través de discursos que buscan deslegitimar su accionar político, reduciéndola a expresiones de delincuencia o vandalismo asociadas a los saqueos. Esta estigmatización opera como una estrategia de despolitización que invisibiliza las condiciones de represión en las que surge y las funciones que cumple dentro de la rebelión social.

Frente a estas lecturas simplificadoras, una forma alternativa de comprender a la PL es reconocerla como una forma específica de organización de manifestantes que emerge en contextos de violencia estatal sostenida. Su accionar no se orienta de manera indiscriminada al enfrentamiento, sino que se configura principalmente como una práctica de defensa colectiva,

---

<sup>14</sup>En el contexto chileno “paco” es un término utilizado en contextos informales para nombrar a los policías (carabineros).

<sup>15</sup> En el contexto chileno “yuta” es un término utilizado en contextos informales y de forma despectiva para nombrar a los policías (carabineros) o a cualquier organismo de seguridad del Estado.

orientada a proteger a otros manifestantes, sostener la movilización y disputar el control del espacio público. Reconocer esta dimensión no implica una validación automática del uso de la violencia, sino la comprensión de su aparición como respuesta situada a escenarios de represión sistemática y negación institucional.

A su vez, existe otra perspectiva que valora su accionar violento con una respuesta socialmente significativa, en tanto surge frente a contexto de represión sostenida y ausencia de garantías para la protesta. Desde esta lectura, sus integrantes sumen responsabilidades colectivas orientadas a la protección de la comunidad manifestante frente a las agresiones policiales, organizando turnos, roles y estrategias de defensa.

En este sentido, la PL puede ser comprendida no solo como un actor disruptivo dentro de la protesta, sino como un sujeto político en la medida en que su acción colectiva disputa el monopolio estatal de la violencia, redefine los límites de la protesta legítima y produce formas de organización que sostiene y posibilitan la rebelión social en contexto de confrontación abierta.

En palabras de Fernández (2019)

(...) a diferencia de otras expresiones de violencia, los y las encapuchado/as de la Primera Línea no han sido considerados como violentistas y delincuentes por un sector del movimiento, sino como sujetos comprometidos y valientes que arriesgan su integridad física para defender de la violencia policial al resto de las personas que se manifiestan en el espacio público.

Por lo tanto, cuando se presenta un rechazo hacia los policías y su accionar, es posible comprender la forma de actuar de la PL. Pues, es esta la que se enfrenta a la violencia que ejerce la fuerza armada contra los manifestantes. Así pues, tener esta comprensión permite que se presente un apoyo a quienes realizan una protección al legítimo derecho de la protesta. No obstante, esta comprensión no se queda allí, sino que se genera un agradecimiento y un apoyo que muchas veces va desde alimentos hasta curaciones.

Ahora bien, para una mayor comprensión sobre la PL, entenderla solo como un grupo de confrontación es insuficiente pues en realidad es un espacio donde se reúnen diferentes grupos que tienen los mismos fines políticos (derrocamiento de las estructuras sociales). En otras palabras, es “(...) un espacio de reconocimiento y valoración social (...) dándole voz y visibilidad a personas

que nunca han tenido espacio en los medios de comunicación y participación política.” (Fernández, 2019). Por lo tanto, la PL se define también como un espacio de hermandad y construcción de comunidad. Así lo expresa uno de sus integrantes:

- “La primera fila es algo muy bonito porque yo no conozco a ninguno de mis compañeros, esto es pura hermandad y lo individual queda en un segundo plano.” (Montesinos, 2019).
- “Orgulloso de ser roto, orgulloso de ser clase trabajadora, no tiene porqué ser un insulto, es identidad de clase.” (Montesinos, 2019).
- “Luchamos por dignidad y contra la exclusión. La gente dijo basta y llegó la hora de que el pueblo controle lo que pase en su país sin ningún color político detrás.” (Montesinos, 2019).

En estas voces se evidencia cómo la identidad de resistencia se entrelaza con la conciencia de clase, en tanto los sujetos se reconocen a sí mismo como parte de una condición compartida de precarización y violencia, fortaleciendo el sentimiento de comunidad y la lucha por la dignidad. Estos elementos que rompen con la lógica individualista y la frialdad impuesta por el sistema neoliberal.

Es decir, es un lugar donde se encuentran sujetos con historias de vida similares, donde prima el apoyo mutuo y el compromiso político con el movimiento. Por tanto, es un espacio abierto donde se encuentran las víctimas del sistema socio-político. En otras palabras, es donde

(...) conviven jóvenes desempleados y /o con trabajos precarios, estudiantes endeudados, hijos de padres, madres y abuelos con salarios y pensiones completamente insuficientes para una vida digna, jóvenes populares de poblaciones periféricas e incluso jóvenes del Sename<sup>16</sup>, excluidos de cualquier mecanismo de integración social, miembros de pueblos indígenas y de las disidencias sexuales, y en general personas con la convicción de que el país necesita un cambio radical. (Fernández, 2019)

---

<sup>16</sup> El servicio Nacional de Menores (Sename) de Chile es un organismo gubernamental centralizado, dependiente del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, y colaborador del sistema judicial. Su labor se centra en la justicia y reinserción juvenil, atendiendo a adolescentes y jóvenes entre los 14 y 17 años, que han estado en conflicto con la ley y han sido condenados. Para ello, realiza intervenciones oportunas, pertinentes y de calidad en el marco del respeto a sus derechos fundamentales.

Así pues, PL es un espacio donde se encuentra una diversidad y pluralidad de sujetos que tienen fines en común, como lo es el derrocamiento de las estructuras de poder que les ha excluido y victimizado.

El accionar de las PL va más allá de la resistencia física frente a la represión. Estas organizaciones representan una acción contrahegemónica, ya que desafían directamente las narrativas y prácticas dominantes del poder estatal, neoliberal y represivo. A través de su confrontación con el aparato del Estado las PL no solo buscan proteger a los manifestantes, sino también desestabilizar las estructuras de poder que perpetúan la desigualdad social, asumiendo una posición antisistémica frente al orden político y económico vigente. Al actuar de manera autónoma, sin depender de organizaciones tradicionales como sindicatos o partidos políticos, las PL encarnan una forma de resistencia que cuestiona el sistema político y económico en su totalidad, proponiendo una reconstrucción de lo común y una nueva forma de hacer política desde abajo. En este sentido, su accionar no solo se limita a una protesta contra las políticas injustas, sino que desafía y reconstruye las relaciones de poder dominantes.

Más allá de su popularización en Chile, las PL constituyen espacios de formación colectiva en los que se desarrollan habilidades organizativas, solidaridad comunitaria y conciencia política. En estos procesos, los participantes aprenden a coordinarse, a asumir responsabilidades compartidas y a generar redes de apoyo mutuo que van más allá de la protesta inmediata. Esta dimensión formativa permite que la PL no solo funcione como un mecanismo de defensa frente a la represión, sino también como un laboratorio de experiencias de autogestión, participación política y construcción de lo común, replicable en distintos contextos latinoamericanos donde surgen organizaciones similares. Así la relevancia de la PL no se limita su acción frente al Estado, sino también a su capacidad de gestar procesos sociales y políticos que fortalecen el tejido colectivo y cuestionan las jerarquías tradicionales de poder.

Esta dimensión formativa también es reconocida por los propios integrantes, quienes reivindican otras formas de aprendizaje que se aleja de la educación institucionalizada:

- “Me interesa la historia, pero no la que enseñan en el colegio que no sirve de nada. La verdadera educación es la que te da tu familia y donde uno más aprende es en la calle, en contacto con la realidad social. Son los pueblos los que realmente escriben la historia en las huelgas, las manifestaciones.” (Montesinos, 2019).

- “Hoy el arma de las nuevas generaciones es la cámara del celular, con ellas registramos la realidad contra los montajes y la criminalización del movimiento, como uno puede grabar todo lo que pasa, nosotros vamos a mostrar la verdad.” (Montesinos, 2019).
- “Ya perdimos el miedo, nosotros vamos a escribir la historia (...) no nos pueden decir cómo hacer las cosas. Ahora nosotros somos los protagonistas.” (Montesinos, 2019).

Estas afirmaciones revelan que la PL también constituye un escenario de pedagogía popular, donde el conocimiento se produce en la acción, en la calle, en la práctica del cuidado y la resistencia. Desde allí emergen aprendizajes éticos, políticos y afectivos que disputan la educación hegemónica y abren paso a una pedagogía de la rebeldía.

En este sentido, la cultura y el arte también se transforma en herramienta formativas y de resistencia. Ejemplo de ello es la música, que ha acompañado históricamente las luchas populares en Chile y Latinoamérica, funcionando como memorias vivas de los pueblos. Como señala uno de los integrantes de la PL:

La música que viene de las clases oprimidas (...) *El derecho a vivir en paz*, de Victor Jara, o *El baile de los que sobran*, de los Prisioneros, himnos que trascienden generaciones, pero también hay avance y evolución. *El baile de los que sobran* habla de “patear piedras”, ahora la letra de hip-hop de *Rebeldía Poblacional*, de Salvaje Decibel, toma eso y dice: “ya no pateamos piedras ahora las tiramos... la capucha te oculta de la yuta y no es una puta moda traje lenguaje del sabotaje pa que la poli no pase... trifulca contra el Estado”. (Montesinos, 2019).

Este testimonio muestra cómo la resistencia se expresa también a través de la creación artística, que transmite memoria, denuncia y esperanza. La música se convierte así en una pedagogía del sentir colectivo, donde las letras reescriben la historia y enseñan a resistir desde la emoción y la identidad.

En conjunto, las voces de la PL permiten comprender que su fuerza no solo radica en la resistencia física frente al poder estatal, sino también en la construcción de una identidad colectiva que educa, forma y transforma. Su práctica enmarca una pedagogía del calor frente a la frialdad, donde el aprendizaje surge del vínculo, el apoyo mutuo y la memoria compartida.

Si bien el término y la práctica de Primera Línea se consolidó en Chile durante las protestas de 2019, fenómenos similares pueden observarse en otros contextos internacionales. Por ejemplo, en Hong Kong, durante las movilizaciones de 2019, se utilizó el término “Frontline” para describir a los manifestantes que se ubicaban en la primera fila frente a la policía, desempeñando funciones de protección y resistencia directa. Si bien la experiencia de Hong Kong comparte la lógica de confrontación y defensa colectiva, el término chileno “Primera Línea” ha adquirido un peso simbólico, político y organizativo particularmente dentro del contexto latinoamericano, representando un actor de resistencia que articula el apoyo mutuo, acción directa y cuestionamientos a las estructuras de poder, características que no necesariamente se replican de manera idéntica en otros países.

En este sentido, el accionar de las PL pueden comprenderse como un conjunto de prácticas de resistencia colectiva, que rompen con la frialdad, entendida como la indiferencia ante el dolor ajeno producida por el régimen neoliberal. Allí donde el Estado responde con represión y olvido, estas prácticas –encarnadas en cuerpos organizados– activan formas de apoyo mutuo, la acción directa y la creación de vínculos comunitarios, desbordando la lógica individualista e impersonal del orden dominante. Esta ruptura con la frialdad, a través de prácticas de resistencia colectivas y sostenidas, se manifestó con particular intensidad en el contexto colombiano, especialmente en el caso de Portal Resistencia en Bogotá, donde se concentraron muchas de estas dinámicas y donde se centrará el análisis principal de este trabajo.

Diversas investigaciones y producciones académicas en Colombia, particularmente en Bogotá, han abordado estas formas de organización juvenil durante el Paro Nacional de 2021, lo cual será desarrollado con mayor profundidad en el capítulo analítico de este trabajo.

### ***1.3.2 Nacional***

#### **1.3.2.1 Colombia**

A continuación, se presenta una contextualización a nivel nacional (Colombia) la cual inicia en las rebeliones sociales del 2019, sin desconocer que antes de esta fecha ya se habían presentado otras. Así pues, teniendo en cuenta el contexto Latinoamericano es importante centrar la atención en lo que estaba ocurriendo en Colombia. Para comenzar el 21 de noviembre de 2019 (21N) se convocó a un paro nacional que desencadenó una serie de manifestación en contra de lo que se había denominado -en su momento- el paquetazo neoliberal del entonces presidente de

Colombia, Iván Duque Márquez (2018-2022), el cual estaba configurado por reformas para la salud, la educación y las pensiones. Estas manifestaciones duraron algún tiempo, para lo cual el gobierno decidió realizar un acuerdo con el Comité Nacional del Paro, pues eran quienes se habían determinado como representantes del mismo.

El Comité Nacional del Paro estuvo integrado por una amplia diversidad de actores sociales, entre ellos centrales sindicales, como la Central de Trabajadores de Colombia (CUT), la Confederación de Trabajadores de Colombia (CTC) y la Confederación General del Trabajo (CGT); y organizaciones estudiantiles, como la Unión Nacional de Estudiantes de Educación Superior (UNEES), movimientos campesinos, indígenas y afrodescendientes, así como colectivos feministas, de jóvenes y de derechos humanos. Fue creado con el objetivo de articular las demandas de múltiples sectores sociales, coordinar las acciones de protesta y actuar como un interlocutor frente al gobierno nacional. Además de su rol organizativo, el Comité también buscó posicionar una agenda alternativa construida desde abajo, visibilizando el descontento acumulado en diferentes regiones del país (Estrada et al., 2023; Zibechi et al., 2021).

Posteriormente, en 2020 se desató la pandemia de COVID-19, causada por el virus SARS-CoV-2, lo que profundizó la precarización de la vida, especialmente en los sectores populares y en las periferias urbanas, donde las condiciones de empleo informal, el acceso limitado a la salud y la ausencia de garantías estatales se hicieron más evidentes. En este contexto, se presentaron diversas manifestaciones sociales en ciudades como Bogotá, Cali y Medellín, expresada en marchas, cacerolazos, bloqueos y tropes<sup>17</sup>, motivadas por el manejo gubernamental de la crisis sanitaria, la falta de apoyo económico y el incremento del control policial sobre la vida cotidiana. Estas movilizaciones estuvieron marcadas por un uso desproporcionado de la fuerza pública, evidenciando prácticas de represión estatal que ya venían configurándose en el país. Finalmente, en 2021 el gobierno, desconociendo las condiciones materiales de vida de la mayoría de los ciudadanos tras más de un año de pandemia, propuso una reforma tributaria que afectaba principalmente a las clases medias y populares. Esta iniciativa se constituyó en el detonante inmediato para que el pueblo colombiano se empezara a organizar y convocara a un paro nacional para el 28 de abril (28A), con el fin de manifestar su inconformidad no solo frente a la reforma,

---

<sup>17</sup> En el contexto colombiano, el término *tropel* se utiliza para hacer referencia a enfrentamientos directos entre manifestantes y la fuerza pública, generalmente caracterizados por el uso de gases lacrimógenos, dispositivos antidisturbios y acciones de resistencia colectiva.

sino frente al sinfín de injusticias sociales, económicas y políticas que ese gobierno había estado cometiendo durante la emergencia sanitaria.

El caso colombiano, muestra una trayectoria particular dentro del panorama latinoamericano, especialmente si se compara con las rebeliones sociales ocurridas desde 2019 en países como Chile, Ecuador y Perú, caracterizadas por movilizaciones masivas frente a reformas neoliberales, crisis políticas y profundos procesos de desigualdad. En Colombia, las rebeliones sociales gestadas en los últimos años no solo evidencian su indignación acumulada frente a las múltiples formas de desigualdad y exclusión, sino también una respuesta estatal marcada por la represión sistemática y la criminalización de la protesta. Esta forma de respuesta no puede entenderse como una reacción aislada, sino como parte de una estructura más profunda y sostenida: la de un Estado contrainsurgente. Es decir, un Estado que asume el control del orden social a través de estrategias de guerra interna, donde al manifestarse se convierte en enemigo y donde la resistencia es tratada como amenaza que debe ser neutralizada y eliminarla como lo menciona Kroporkin (1946), este tipo de prácticas son incompatible con las exigencias sociales contemporáneas (p. 123). A continuación, se abordará el estado contra insurgente como categoría para analizar cómo opera en el caso colombiano y qué implicaciones tiene para quienes se organizan y resisten desde abajo.

#### ***1.3.2.1.1 Estado contrainsurgente***

Es importante mencionar que en Colombia desde el siglo XIX se ha presentado una acumulación capitalista y una dominación de clase que han posibilitado el surgimiento de rebeliones armadas. Por consiguiente, se ha instaurado una concepción de Estado Contrainsurgente del cual surgen tres perspectivas: la económica, vista como la acumulación capitalista; la política, centrada en la dominación de clase; y la social, relacionada con la subversión social y armada. Esta última es consecuencia de la desigualdad social generada por la acumulación capitalista y la poca participación política en el país. No obstante, es importante aclarar que la insurgencia surge de un Estado parcializado y con una estructura contrainsurgente.

Así pues, Estrada (2023) en el informe denominado *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*, en sus escritos presenta un enfoque histórico en el cual explica cómo esta problemática presente en el país. Para ello, expone que el Estado es contrainsurgente y genera una insurgencia o subversión, debido a que el Estado no es neutral, sino por el contrario es

dominado por una clase social que ejerce dominación sobre la sociedad, generando en esta (la sociedad) una subversión con diferentes perspectivas: política, social y armada.

En consecuencia, todo movimiento que desafíe el poder establecido es considerado contrainsurgente y debe ser atacado y aniquilado. Para esto, el Estado contrainsurgente recurre a un conjunto de estrategias jurídicas, políticas, sociales, económicas, intelectuales e ideológicas que conforman “el poder contrainsurgente”, es decir el terrorismo de estado. Ya que, no todas las formas de actuar del Estado son legales o visibles, entre ellas la construcción del enemigo interno, que no es otra cosa que considerar como “enemigo” no solo aquel que este armado, sino también a cualquier movimiento organizado que se oponga al orden establecido, con el objetivo de mantener el control social y político bajo las amenazas insurgentes.

Por lo tanto, el poder contrainsurgente crea una narrativa de enemigo interno que debe ser atacado y eliminado. En este contexto, el Estado se encargan de buscar quiénes están a su favor y los que están en contra, pues estos últimos serán denominados como los enemigos a derrotar. Como consecuencia de esta estigmatización con frecuencia se comenten graves violaciones a los derechos humanos, puesto que el Estado no solo actúa de forma legal y transparente, sino por el contrario recurre a prácticas como detenciones arbitrarias, desapariciones forzadas, torturas y asesinatos extrajudiciales. Estas acciones y violaciones se justifican bajo la idea de que la lucha contra la insurgencia necesita medidas excepcionales, lo cual perjudica gravemente a los sectores más vulnerables de la sociedad.

El accionar del Estado contrainsurgente no solo se traduce en represión física, sino también en intentos sistemáticos por desarticular las redes de organización y resistencia que emergen desde los sectores populares. En este caso colombiano, especialmente durante las movilizaciones de 2019 y el Paro Nacional de 2021, esta lógica se expreso a través de la criminalización de la protesta, el uso desproporcionado de la fuerza pública y la persecución a líderes y colectivos juveniles en ciudades como Bogotá, Cali y Medellín.

En este contexto, los jóvenes desempeñaron un papel central, no solo como protagonistas visibles de las movilizaciones, sino también como agentes creativos que resignifican la protesta mediante nuevas formas de acción política, organización barrial y cuidado colectivo. A pesar de la violencia estructural y los riesgos constantes, su participación permitió la construcción de espacios de solidaridad, apoyo mutuo y organización desde abajo, entendida aquí como prácticas

surgidas en los territorios y sostenidas por quienes experimentan de manera directa la precarización de la vida y la represión estatal.

### ***1.3.2.1.2 Jóvenes***

Ahora bien, si se realiza una referencia a los actores que estuvieron presentes en las diversas manifestaciones es posible reconocer su multiplicidad. Puesto que, si bien estos actores los podemos caracterizar como “juventudes, campesinos y trabajadores (sindicales); territoriales, los pueblos indígenas y afrocolombianos, raizales y palenqueros, (...) la organización barrial (...), el movimiento feminista y transgénero, entre otros.” (Estrada, Jimenez & Puello, 2023, p. 51). Es importante resaltar que todos estaban atravesados por los jóvenes, los cuales no eran únicamente estudiantes, pues allí asistieron todos aquellos que así se han denominado culturalmente en Colombia. Aunque definir el concepto joven resulta complejo, se puede afirmar que:

El concepto juventud deberá, entonces, ser entendido en un sentido amplio y dinámico, pero no por ello ambiguo: joven es todo aquel o aquella a quien la sociedad en la cual vive considera como tal, pero también quien vive como tal, en tanto que posee un imaginario juvenil (...). La juventud es, al mismo tiempo, un programa y un resultado que nace y se dirige a la cultura. (Alba, 1997, p. 101)

Este efeto se presentó debido a que para los jóvenes lo que se estaba luchando no eran negociaciones, sino exigencias que permitieran un cambio estructural para su futuro. En otras palabras “sus exigencias, así en las lecturas del pasado parezcan reivindicaciones que comprometen la vida cotidiana, en sentido estricto se refieren a las condiciones del orden social bajo el cual se vive en el presente y se aspira a vivir en el futuro.” (Estrada et al., 2023, p. 85). Por lo tanto, es posible mencionar que, durante el periodo del paro del 2021, se presentó como los jóvenes decidieron no seguir las reglas de dominación establecidas históricamente, sino por el contrario buscaron cambiarlas. Si bien, con sus limitaciones, esto no quiere decir que su intención no fuese clara, pues era ofrecer oportunidades para desafiar lo establecido por el sistema capitalista y construir algo nuevo, algo que realmente hiciera un cambio al sistema del poder establecido.

La presencia activa de los jóvenes en las movilizaciones no solo refleja su protagonismo, sino que también potencia procesos colectivos de organización y encuentro. Es en esta participación donde se gestan prácticas de Juntanza, extendidas como espacios y momentos en los que diversos actores se reúnen, deliberan y construyen acuerdos desde la diversidad. Entonces la

Juntanza se configura como un mecanismo fundamental para articular esa multiplicidad de voces y fuerzas, permitiendo que la resistencia sea colectiva, plural y sostenida en el tiempo.

### ***1.3.2.1.3 Juntanza***

Así pues, en el caso específico del 28A se realizó una convocatoria amplia, en la cual se podían presentar todo tipo de actores. Si bien al principio se creía que serían netamente organizaciones sindicales y estudiantiles, lo que se evidenció fue una multiplicidad de sujetos, algunos con experiencia previa en convocatorias similares y otros que participaban por primera vez. En ese sentido, sin importar si se había participado o no antes, se evidenció una *juntanza* entre todos aquellos que llegaron a los diferentes puntos de encuentro.

Esta unión se vio enmarcada en tanto cada uno de ellos quería “(...) manifestar su hartazgo e indignación frente al orden social vigente.” (Estrada et al., 2023, p. 32). Esta indignación les permitió unir sus fuerzas para manifestar su inconformidad con el gobierno, específicamente con el poder ejecutivo, con la excesiva fuerza de poder que ejercían las organizaciones estatales (policía y ejército) y con la negativa del gobierno de retirar la reforma tributaria que afectaría el bolsillo de todos los ciudadanos, especialmente de los más vulnerables, mientras que la élite por el contrario se veía beneficiada.

No obstante, esta unión no se presentó solo ese día, sino que se fue gestando a medida que la rebelión social avanzaba. En otras palabras “Durante las dos primeras semanas de la movilización, se configuró lo que puede caracterizarse como un proceso social de *juntanza* (constante organización)” (Estrada et al., 2023, p. 33). Esto permitió que se gestionaran diferentes repertorios de lucha, como movilizaciones, ollas comunitarias, expresiones artísticas, entre otras, que fueron convocadas por grupos o sectores particulares, sino que se propusieron y gestionaron desde un proceso de deliberación asambleario, es decir, mediante acuerdos de esa multiplicidad de actores.

Por otra parte, esta *juntanza* se extendió a más de 800 municipios de Colombia, pues no solo se presentó en las principales ciudades, sino también en territorios que han sido relegados históricamente por el poder hegemónico. Así mismo, esta unión permitió evidenciar una “superación de facto de la mediación representativa (limitada) (...) por el despliegue de un movimiento de rebelión novedoso, heterogéneo pero convergente, que se afianzaba en lo local y demandaba una construcción *desde abajo*.” (Estrada et al., 2023, p. 34). Esto mostró cómo este

tipo de unión no requiere de una representación unívoca, sino por el contrario de voceros, cuyo papel puede ocupar cualquier sujeto.

De este modo, la Juntanza se presenta como una práctica colectiva y de resistencia que, basada en el apoyo mutuo y la solidaridad, rompe con la lógica individualista y la frialdad impuesta por el régimen neoliberal y la violencia estructural.

Esta práctica de Juntanza, que articula diversidad y resistencia desde abajo, forman parte de un fenómeno más amplio que se manifiesta en las rebeliones sociales en Colombia y Latinoamérica. En el siguiente apartado se abordará esta categoría, que permite comprender cómo estas movilizaciones no solo expresan indignación, sino que también desafían activamente el orden social vigente mediante diversas formas de resistencia.

#### ***1.3.2.1.4 Rebelión social***

Ahora bien, es de suma importancia resaltar el concepto de *rebelión social*. Pues es este el que permitirá comprender qué motivó a los diferentes actores a iniciar, gestionar y mantener todo un entramado de repertorios que les permitía expresar su inconformidad. Por lo tanto,

La rebelión social vivida en Colombia durante el año 2021, siendo un acontecimiento que, a primera vista, podría considerarse inédito, se inscribe dentro de ese contexto mundial de las luchas y es el resultado de acumulados históricos que conjugan, primero, procesos y luchas de *larga duración*; segundo, expresiones más recientes que, en distintos grados, mantienen articulaciones con esos procesos y luchas; y, tercero, situaciones derivadas de la contingencia. (Estrada et al., 2023, p. 21)

Así pues, si se considera el acumulado histórico de desigualdad que se venía manifestando desde el 21N de 2019, luego la precarización de la vida gestada por la pandemia del COVID-19, la violencia estatal contra los manifestantes en 2020 y con la cereza del pastel que fue la reforma tributaria en 2021. Permitieron un levantamiento en el 28A y toda la rebelión que de allí surgió. Por tanto, es posible decir que la rebelión social es cuando muchas personas se levantan juntas en contra de un sistema social que los está oprimiendo y que atenta -constantemente- contra su dignidad. Cuyo fin principal es realizar un cambio social que permita cambiar esas injusticias, abusos y desigualdades. A partir de un sinfín de repertorios que van enmarcados desde lo pacífico

hasta lo más incendiario<sup>18</sup>. Así pues, “la rebelión social de 2021, además de recuperar demandas históricas, incorporaron nuevas de carácter más coyuntural y desarrollaron otras de alcance antisistémico. En general, se evidencio lo amplio del espectro y la tendencia a la radicalización.” (Estrada et al., 2023, p. 25).

La rebelión social de 2021 se desarrolló en dos planos. El primero, se centró en la confrontación con el Estado, a partir de diversas corrientes subversivas, que se reunían en distintos espacios asamblearios. En los cuales su principal objetivo era denunciar y cuestionar el régimen autoritario con rasgos fascistas. Debido a que este enfoque de movilización no buscaba llegar solo a acuerdos con el Estado a través de negociaciones, les fue posible escapar de las tácticas del poder que buscaban controlar, neutralizar o desmovilizar<sup>19</sup> el movimiento. El segundo plano se enfocó en las asambleas, las cuales permitían crear poder desde abajo, es decir desde las bases, que abarcaba a todos -a los diferentes actores-. Estas asambleas buscaban combatir radicalmente el orden social existente, imaginado y trabajando hacia la creación de un mundo diferente y opuesto al sistema actual. Por ello, es posible pensar que es un proceso que no está concluido.

Las rebeliones sociales, entendidas como expresiones colectivas de resistencia frente a las estructuras de poder, se manifiestan de maneras diversas según el contexto particular de cada territorio. En este sentido, el caso de Bogotá representa un espacio clave para analizar cómo estas dinámicas cobran fuerza y se materializan en prácticas concretas de organización y lucha. La ciudad, con su complejidad social y política, se convierte en un laboratorio donde se condensan las tensiones y las resistencias propias de un país atravesado por múltiples crisis.

En términos formativos, las prácticas de resistencia en Colombia configuraron verdaderas pedagogías colectivas que surgieron desde la calle. En medio de la represión estatal y el abandono institucional, los jóvenes, las Primeras Líneas y las diversas formas de Juntanza crearon espacios de aprendizaje no formal donde se enseñaba y se aprendía a organizarse, a cuidar al otro y a sostener la esperanza colectiva. Estas prácticas resignificaron el sentido de la acción política al convertir la protesta en un escenario educativo, donde la solidaridad reemplazó la indiferencia y el apoyo mutuo se volvió una forma de resistencia ante la frialdad del sistema. Así, la formación

---

<sup>18</sup> Incendiario en tanto se buscaba una protección a los manifestantes, que resultaría en confrontación directa con el ESMAD

<sup>19</sup> Aunque si se fueron desmovilizados, pues las detenciones arbitrarias y las desapariciones influyeron en su accionar. Este enfoque de la rebelión resistió más tiempo del esperado.

contra la frialdad se materializó en la creación de redes, en los escudos compartidos, en las ollas comunitarias y en la defensa del derecho a la vida, revelando que la educación también puede nacer del encuentro, del dolor compartido y del deseo de transformar lo común.

### ***1.3.3 Local***

#### **1.3.3.1 Bogotá**

En el siguiente apartado se busca dar una contextualización a nivel de Bogotá, la cual permite comprender los antecedentes de la rebelión social que se presentó en el año 2021. Para ello se hará alusión al grupo estudiantil denominado Escudos Azules, al suceso ocurrió en septiembre de 2020 y algunas afectaciones de la pandemia.

##### ***1.3.3.1.1 Escudos azules***

Ahora bien, durante el paro de 2019 desde el movimiento estudiantil principalmente desde la organización Encuentro Nacional de Estudiantes de Educación Superior (ENEES) -creada en el paro estudiantil del 2018-, surgió la idea de conformar grupos de estudiantes que durante las manifestaciones llevaran escudos<sup>20</sup> para defender<sup>21</sup> las movilizaciones de las agresiones de los agentes del Escuadrón Móvil Antidisturbios (ESMAD)<sup>22</sup>. Puesto que, la brutal represión que estos ejercían era tal que generó un estado de alerta y más aún después de lo ocurrido con Dilan Cruz. Estudiante de bachillerato que se encontraba en una movilización y fue asesinado tras recibir el impacto de un proyectil disparado por un agente del ESMAD, quien hacía uso de una escopeta calibre 12. Este caso generó mucha indignación entre los jóvenes, pues hay múltiples videos que muestran cómo fue un accionar intencionado del agente del ESMAD con el fin de realizar heridas de gravedad.

Por otro lado, la influencia de las Primeras Líneas de Chile, que emergieron también en 2019 y tenían como objetivo “(...) contrarrestar los excesos de violencia policial mediante la utilización de escudos artesanales.” (Lozano, Montoya & Nossa, 2023, p. 209). Fue un ejemplo claro para algunos estudiantes universitarios radicales que se unieron y conformaron un grupo llamado Escudos Azules, que se denominaban Primera Línea. Pues se enfrentaban, durante las

---

<sup>20</sup> Elaborados de forma artesanal, haciendo uso de materiales como tejas o tablas.

<sup>21</sup> Teniendo como referente lo que había sucedido en Chile.

<sup>22</sup> En agosto de 2022, el ESMAD criticado por el uso excesivo de la fuerza durante las manifestaciones, inició un proceso de transformación bajo la administración del presidente Gustavo Petro, adoptando el nuevo nombre de Unidad de Diálogo y Mantenimiento del Orden (UNDMO).

movilizaciones, a la represión del ESMAD con el fin de proteger a los manifestantes, sin ningún fin de incitación. En palabras de ellos, en su manifiesto para darse a conocer:

Somos la Primera Línea y estamos conformados por ustedes, colombianos. No tenemos banderas. Ni líderes, ni voceros. No tenemos colores. No tenemos representantes. No tenemos rostro ni identidad. (...) Apagamos y disolvemos gases. No provocamos. Repelemos a la policía mientras protegemos la retirada del manifestante. Auxiliamos al que se queda atrás. Enarbolamos la legítima defensa. Garantizamos que el ciudadano se pueda manifestar en paz, sin temor a ser asesinado. Existimos solo para dejar de existir. (Lozano et al., 2023, p. 209)

Sin embargo, es preciso mencionar que, si bien este grupo se denominó PL, no fue la única presente en ese momento. Pues en las diversas movilizaciones y manifestaciones universitarias se presentaron diferencias en su accionar. Principalmente con respecto a la posición radical de otros grupos estudiantiles que si iban a la confrontación con el fin de generar un espacio de acción directa y no solo contestataria<sup>23</sup>. No obstante, esta posición no fue muy visibilizada pues al contrario que los Escudos Azules, estos grupos no realizaron entrevistas a medios de comunicación tradicionales pues se declaraban clandestinos.

Los Escudos Azules, como organización estudiantil pionera en autodenominarse Primera Línea –en Colombia–, jugaron un papel fundamental en articular las prácticas de resistencia inspiradas en las PL de Chile. Así pues, su accionar se enmarca en dinámicas de defensa colectiva y protección durante las protestas, buscando construir espacios de cuidado mutuo frente a la violencia estatal en el espacio público. Sin embargo, lo que vino después mostro que la resistencia no solo se encarnaba en las calles, pues con la llegada de la pandemia en 2020, la protesta se transformó y se replegó, en muchos casos hacia las casas. Pues en este nuevo escenario, los trapos rojos empezaron a aparecer colgados en ventanas y balcones de distintos barrios populares de Bogotá, denunciado de forma silenciosa pero contundente la falta de alimentos que enfrentaba miles de familias. Esta expresión, aunque distinta en su forma, compartía con las acciones anteriores el mismo trasfondo: la necesidad urgente de visibilizar la exclusión, denunciar el abandono estatal y una convocatoria a activar redes de la solidaridad y apoyo desde abajo.

---

<sup>23</sup> Situación que fue evidenciada durante el acompañamiento a las movilizaciones del 2019.

### *1.3.3.1.2 Trapos rojos*

Retomando el contexto de la pandemia mundial que se vivió desde 2020 hasta el 2022, es preciso recordar que para Colombia el primer caso de COVID19 fue reportado el 6 de marzo de 2020, por lo cual el Estado decreta Emergencia Sanitaria el 12 de marzo del mismo año. Al pasar los días y con el incremento de los casos el 25 de marzo se decreta el aislamiento preventivo obligatorio (Cuarentena). Es así como

La pandemia golpea, inicialmente los centros urbanos, deteniendo el sistema productivo y de comercio, lo que termina evidenciado los males estructurales que ya padecíamos. La pobreza, la falta de empleo, las precarizaciones se hicieron sentir y notar con mayor fuerza, y a la par se hizo más evidente la inhumanidad de gobiernos neoliberales que han expoliado los recursos del Estado, debilitando las capacidades de respuesta y cuidado de las instituciones a favor de los negocios privados nacionales y extranjeros. (Zibechi et al., 2021, p.58)

Ahora bien, considerando que más del 40 por ciento de la población colombiana sobrevive del día a día con trabajos informales, se hizo evidente el hambre por la cual gran parte de la sociedad colombiana estaba pasando. Una forma de hacer visible esta realidad fue a partir de colgar un trapo rojo en las ventanas, balcones e incluso izarlo como una bandera, una acción realizada por los ciudadanos de los lugares más vulnerables de la capital. Puesto que

En este, el séptimo país más desigual del mundo y el primero en Latinoamérica, las banderas se suelen usar para celebrar lo que nos hace sentir orgullosos -como el fútbol-, y esta pandemia, el pañuelo, la bayetilla o la camiseta roja se convirtieron también en **un grito desesperado por advertir al mundo que la pandemia ha empeorado la situación de pobreza de su población.** (Canal Capital, s.f.)

Existen versiones encontradas<sup>24</sup> respecto al origen de la idea, sin embargo lo más importante es que esta se convirtió en un símbolo de ayuda, un S.O.S, un grito de ayuda por falta

---

<sup>24</sup> Una versión le da el crédito al alcalde Juan Carlos Saldarriaga del municipio de Soacha, quien manifestó haber dado la idea a sus ciudadanos con el fin de identificar quienes estarían en condiciones de mayor vulnerabilidad, considerando que en su municipio el 67 por ciento viven en la pobreza y el 36 por ciento viven en la extrema pobreza, y poderles ayudar sin que salieran de sus casas evitando aglomeraciones. Otra versión, identifica que esta idea fue originada en la localidad de Ciudad Bolívar en Bogotá, con el objetivo de que las personas supieran que en los lugares donde se colgaba el trapo (bandera, camiseta, bayetilla, etc.) existía una familia con grandes dificultades económicas que se veían reflejadas en la falta de alimentos.

de alimentos. Lo cierto es que la idea se propago rápidamente por Bogotá y posteriormente por el país. En consecuencia, ante la falta de ingresos, el hambre y un confinamiento sin soluciones las ciudades se llenaron de trapos rojos, símbolo de hambre. En palabras de González (2020) “el trapo rojo no solo simboliza pedir ayuda, sino que ha variado con la protesta y ya significa *hambre*”. Es decir

Si bien la pandemia del covid-19 se estaba llevando la vida de cientos de personas, el confinamiento estaba encrudeciendo la pobreza en el país y aquellos trapos no eran más que el símbolo que representaba la falta de recursos para encontrar siquiera algo para comer. (Piza, 2022)

Ahora bien, la idea era hacer visible ante el gobierno y el Estado la situación en la que se encontraba su pueblo, por el contrario, a lo esperado (ayuda directa del gobierno) lo que las personas encontraron fue “la solidaridad entre vecinos que no podían creer que alguien al lado de su casa se fuera a dormir sin comer” (Canal Capital, s.f.). Así pues, quienes podían ayudar empezaron hacerlo, pues entregaron mercados, medicinas, ropa o dinero a sus vecinos y conocidos, puesto que reconocieron que quienes colgaban su trapo rojo lo hacían porque no contaban con un sustento para sus familias. Ejemplo de ello fue Alejandra González, una estudiante que vivía sola debido a que su madre se había tenido que ir a cuidar a su abuela a otra ciudad, en el reportaje realizado por González (2020) ella menciona que “Es una especie de red en el que no se piensa en el bien de uno sino en el bien de toda la sociedad. Entonces creo que esto permite que se piense en esas personas que trabajan día a día”.

Aunque, la idea de izar o colgar los trapos rojos funciono al inicio, y principalmente por ayuda entre las comunidades, al pasar los días las personas vieron la necesidad de realizar otro tipo de acciones para que el gobierno hiciera algo y en verdad enviara las ayudas que había prometido. Si bien la gente conocía el riesgo de salir a la calle, contagiarse, este paso a un segundo plano, puesto que se presentaron diversas expresiones de descontento ante la angustia e indiferencia del Estado colombiano, es así como surgieron cacerolazos y toma de vías para exigir al gobierno una respuesta real ante la situación que se estaba viviendo. Tal fue la situación de falta de alimentos que en algunos barrios se agitaban los trapos bajo la consigna “Mejor morimos de coronavirus que de hambre” (González, 2020). Es así como en “Usme, Bosa y Kennedy, bloquearon vías y en

algunos casos se enfrentaron con la policía que, como es costumbre, disuelve las manifestaciones con gases.” (González, 2020).

Los trapos rojos, colgados en las ventanas de muchas viviendas en Bogotá durante los primeros meses del confinamiento por la pandemia, se convirtieron en una de las expresiones más visibles del abandono estatal. Este gesto simbólico (que indicaba que en esa casa no había ni comida) permitió hacer pública una realidad que por años había sido silenciada: el hambre que enfrentan los sectores populares, los más vulnerables. Más que una simple señal de auxilio, los trapos rojos fueron como una forma de denuncia colectiva y silenciosa, como lo menciona Scott (2000) esto hacia parte del discurso oculto, pero que en medio de las dificultades tuvo que ser expresado en el discurso público, a pesar de las represarías, para que el Estado se percatara de lo que estaba sucediendo. A su vez esta práctica de resistencia fue una invitación a la cooperación y apoyo mutuo entre vecinos, pues como lo menciona Kropotkin (1946) la comunidad en momentos de crisis se apoya.

Sin embargo, esta resistencia cotidiana encontró uno de sus momentos más críticos durante la llamada Noche Oscura<sup>25</sup>, los días 9, 10 y 11 de septiembre de 2020 en Bogotá, cuando los manifestantes fueron brutalmente agredidos por las fuerzas policiales, que incluso utilizaron armas de fuego contra la población civil, dejando en evidencia la intensidad y el riesgo al que se enfrentaban quienes tomaban las calles.

#### ***1.3.3.1.3 La noche oscura***

A continuación, se presenta otro caso de brutalidad policial, que generó mucha indignación en la población bogotana. Si bien anteriormente se mencionó que ha existido una indignación por parte de la población ante la brutalidad policial, es prudente hacer énfasis en este caso. Puesto que, como antecedente se tiene el caso de nueve personas que fallecieron en un incendio en un CAI de Soacha, el 4 de septiembre de 2020, el cual presuntamente podía ser controlado, pero que por negligencia de los policías a cargo dejó como consecuencia su fallecimiento.

Llegada la madrugada del 9 de septiembre en la cual se presentó un abuso de autoridad y exceso de fuerza hacia Javier Ordoñez, a quien en reiteradas ocasiones se le disparó con un taser, razón por la cual perdió la vida. Esta situación generó una indignación en los ciudadanos de Bogotá

---

<sup>25</sup> También conocida como Noche del Terror.

y del Municipio de Soacha. Pues durante el mismo día se convocaron diferentes manifestaciones cuyo punto de encuentro central fue el CAI de Villa Luz, donde se presentó una confrontación directa entre los manifestantes y la fuerza pública. Sin embargo, la indignación de la población se incrementó al punto de que se realizaron diferentes manifestaciones en otros CAI de la ciudad, donde también se presentaron confrontaciones directas.

En respuesta a lo que estaba ocurriendo la fuerza policial reaccionó con lo que se denota como *paramilitarismo urbano*. Puesto que se realizaron expresiones para- institucionales contra la población civil por parte de policías y civiles. Quienes accionaron armas de fuego contra los manifestantes con el fin de amedrantar y dispersar a la manifestación. Esta situación se prolongó por los siguientes dos días (10 y 11 de septiembre), dejando como resultado 13 personas asesinadas, 11 a manos de integrantes de la policía nacional y dos a manos de civiles que accionaron armas de fuego contra los manifestantes (Negret, 2021).

Debido a que durante estos tres días se presentó una gran organización por parte de la población Bogotana, es posible rescatar este suceso como uno de los hitos que permitió tener un referente de cómo actuar para en la rebelión social de 2021.

La Noche Oscura no solo evidenció el carácter violento y represivo del Estado, sino que también dejó al descubierto una ciudad profundamente fragmentada, marcada por la desigualdad y el abandono. Pues su impacto no se vio de manera homogénea en toda la ciudad, hubo territorios donde el golpe fue más fuerte. Uno de ellos fue el sector del Portal Américas, en el suroccidente de Bogotá, donde la represión se sintió con mayor intensidad. No es casualidad que este también fuese uno de los lugares donde más trapos rojos se colgaron los meses más duros del confinamiento, evidenciado no solo el hambre sino un abandono estatal sostenido por años. Así pues, la violencia policial durante las noches de septiembre no hizo más que reafirmar el abandono que históricamente ha recaído sobre estos territorios. En ese contexto de exclusión y resistencia cotidiana, el Portal comenzó a convertirse en un lugar simbólico de lucha, dando paso a lo que más adelante sería reconocido como el Portal Resistencia: un espacio donde se articulan múltiples voces y cuerpos para resistir colectivamente, donde se transformó el dolor en acción y se construyeron nuevas formas de habitar la ciudad.

En términos formativos, las prácticas de resistencia vividas en Bogotá revelan cómo, en medio del dolor y la represión, emergieron aprendizajes colectivos que fueron tejiendo una

pedagogía de la resistencia. Los Escudos Azules, los Trapos Rojos y las acciones nocturnas de defensa y memoria configuraron espacios de encuentro donde se aprendió a cuidarse, a organizarse y a sostener la esperanza común. En estos escenarios, la formación no se dio desde la escuela o la institución, sino desde la calle, el afecto y la acción colectiva, donde cada gesto de apoyo mutuo y cada acto de resistencia se convirtieron en una lección de humanidad frente a la frialdad del sistema. Así, la educación contra la frialdad se expresó en la práctica viva, en la protección mutua, en la creatividad para resistir y en la posibilidad de reconocerse colectivamente como sujetos políticos capaces de transformar su realidad. Estas prácticas formativas abren paso a experiencias más amplias como las vividas en el Portal Resistencia, donde se profundizan los procesos de organización, autogestión y construcción de comunidad.

## **Capítulo 2. Portal Resistencia entre el frío y el calor de la rebelión**

Este segundo capítulo se centra en el contexto social y simbólico del Portal Américas, territorio que tras la rebelión social del 28A<sup>26</sup>, pasó a ser resignificado por quienes lo habitaron y defendieron como el Portal Resistencia. Este lugar, situado en una de las zonas históricamente más marginadas de Bogotá, encarna las múltiples formas de exclusión que impone el orden neoliberal: falta de acceso a derechos básicos, estigmatización territorial y una presencia estatal que se manifiesta en el control y la represión. En este escenario, el frío no solo se expresa como una condición climática, sino como una metáfora de abandono estatal frente a las necesidades de quienes habitan la periferia. Es precisamente en medio de ese frío donde emerge la organización de las Primeras Líneas las cuales son integradas en su mayoría por jóvenes, que decidieron no retroceder ante la violencia policial y que, a través de la autodefensa, el cuidado colectivo y la juntanza, comenzaron a disputarse el sentido del espacio público, transformándolo en un lugar de dignidad y lucha.

### **2.1 Contexto social y simbólico**

Ubicado en el suroccidente de Bogotá, el Portal Américas representa mucho más que una estación de cabecera del sistema de transporte TransMilenio. Su presencia en la intersección entre la Avenida Ciudad de Cali y la Avenida Villavicencio, en los límites entre las localidades de Techtotiva (Kennedy) y Bosa, este espacio se ha convertido con el paso del tiempo en un punto de paso obligatorio para miles de personas que viven en barrios empobrecidos, donde el acceso a servicios básicos es limitado o precario, donde la educación se ve constantemente desbordada, y donde el trabajo digno es más una excepción que una regla.

El Portal es el corazón de una geografía herida, atravesada por la migración forzada, por el desplazamiento interno, por la violencia estructural y por una historia de promesas rotas. A su alrededor han crecido generaciones enteras que, a pesar de las condiciones adversas, han sabido sostener la vida a través del cuidado comunitario, la solidaridad y la autogestión. Pues son barrios hechos a pulso, muchas veces sin pavimento, sin redes de agua seguras, sin acceso a salud real, pero llenos de fuerza colectiva.

Cuando se presentó el Paro Nacional en 2021, el Portal Américas no solo fue un escenario de protestas, también fue un territorio donde se hizo visible el dolor acumulado de décadas. En sus

---

<sup>26</sup> 28 de abril de 2021

calles no solo se gritaron arengas, se lloraron muertos, se enfrentó el miedo, se resistió con el cuerpo. Por eso no es casualidad que este espacio haya sido resignificado como Portal Resistencia, porque ese nombre nace de la digna rabia, pero también de la esperanza.

Puesto que, desde las primeras semanas del paro, el Portal fue tomado por jóvenes, mujeres, artistas, vecinos y organizaciones que dedicaron convertir ese espacio (el mismo que usaban a diario para ir a estudiar o a trabajar) en un territorio de lucha. Aparecieron fogatas, murales, performances, ollas comunitarias, bailes y tambores. Pero también, aparecieron las balas, los gases, los golpes. La respuesta del Estado fue una vez más represiva, ya que el Portal fue utilizado como base de operaciones para la Policía, se reportaron detenciones arbitrarias, herido y múltiples denuncias de violencias físicas, psicológicas y sexuales cometidas por la fuerza pública.

Por otra parte, muchos de los jóvenes que estuvieron al frente de la resistencia no eran ajenos a la violencia, al contrario, habían crecido en ella. Son jóvenes que han vivido entre la estigmatización, la pobreza y la exclusión. A menudo señalados como “vándalos”, como peligrosos o como culpables de los males de este país, cuando en realidad lo que hicieron fue organizarse para cuidar a sus compañeros, a sus vecinas, al barrio. Surgieron así las Primeras Líneas, no como grupos violentos, sino como respuesta a un Estado que históricamente le ha dado la espalda. Pues, para muchas de estas personas, la violencia no empezó en el paro, empezó desde mucho antes, en la falta de oportunidades, en el hambre, en la deserción escolar, en la Policía que patrulla no para proteger, sino para amedrentar. Por eso la protesta no fue espontánea, fue acumulada, fue sembrada desde años atrás, el paro solo encendió lo que ya venía ardiendo.

Nombrarlo Portal Resistencia fue una forma de recuperar la dignidad, fue decir “aquí estamos”, “aquí nos matan”, pero también “aquí resistimos”. En medio del humo y del miedo, hubo quienes bailaron, pintaron, cocinaron y abrazaron, así fue como se tejieron redes de apoyo, se compartió la poca comida que había, se curaron heridas sin médicos ni recursos. Así, lo que para unos fue caos, para otros fue comunidad.

Pero la resignificación del Portal no solo fue simbólica, también fue política. Se intentó recoger firmas para oficializar el nuevo nombre, incluso desde el Consejo de Bogotá hubo voces que propusieron hacer el cambio real. Sin embargo, como suele pasar en este país, la institucionalidad respondió con silencio o con burla. Porque nombrar también es disputar el poder, y los poderosos no están dispuestos a ceder ni siquiera en eso.

Para algunos, el Portal Resistencia fue una amenaza, un foco de desorden, un lugar peligroso. Para otros, fue un refugio, un espacio de memoria, una trinchera de dignidad y ahí está la clave, el mismo lugar puede tener diferentes significados, dependiendo de quién lo mire y desde dónde lo mire. Para quienes lucharon allí, el Portal se convirtió en una cicatriz viva, en un símbolo de lo que este país es capaz de hacerle a su propia juventud, también es un recordatorio de que, aún en la oscuridad, es posible encender una fogata.

Hoy, el Portal sigue ahí, ya no hay tantos manifestantes, ni tantas ollas, ni tantos escudos improvisados. Pero algo cambió, quienes estuvieron allí no lo olvidan. Porque en ese lugar se lloró, se resistió, se soñó y se cuidó y porque hay nombres que no se dan por decreto, sino por historia. Portal Resistencia no es un apodo, es una verdad escrita con fuego.

## **2.2 El frío contra el portal**

El Portal Américas, antes de ser resignificado como Portal Resistencia (PR), ya era un territorio cargado de exclusión estructural. Ubicado en el suroccidente de Bogotá, es un lugar habitado mayoritariamente por familias empobrecidas, muchas desplazadas por el conflicto armado o afectadas históricamente por las políticas neoliberales que los despojaron de sus territorios y precarizaron sus vidas. En estos barrios populares, levantados con esfuerzo propio, sin acceso pleno a servicios básicos ni a derechos fundamentales, han crecido varias generaciones marcadas por el abandono estatal. Así, son jóvenes que han nacido y vivido en calles sin pavimentar, colegios saturados, centros de salud colapsados y con pocas o nulas oportunidades de acceder al estudio o al trabajo formal. A muchos de ellos se les encasilla bajo la categoría de *ninis* -jóvenes que ni estudian ni trabajan-, pero esta palabra no alcanza a contener la complejidad de sus historias: son también sin techo, lo sin comida segura, los sin familia y sobre todo, los sin miedo, porque ya lo han perdido casi todo. Lo que para otros es “riesgo”, para ellos es cotidianidad; lo que para otros es “violencia esporádica”, para ellos es norma. Por eso, lo que puede parecer desesperación, es en realidad una forma radical de esperanza.

Estos jóvenes son hijos y nietos de la frialdad que impone el modelo neoliberal: frialdad como distanciamiento, indiferencia institucional, ausencia de garantías y presencia selectiva del Estado solo para reprimir. Pero también son descendientes de la resistencia, porque sus comunidades han sabido cuidarse entre ellas, sostener la vida desde lo común, redes solidarias, acciones barriales y es precisamente en esa doble herencia -frialdad y resistencia- que se forja la

potencia política de estos jóvenes. Durante la rebelión social de 2021, el portal se convirtió en uno de los epicentros de la protesta, pero también en uno de los territorios más golpeados por la represión estatal. La fuerza pública respondió con una violencia desmedida: jóvenes que fueron perseguidos, detenidos arbitrariamente, desaparecidos, torturados dentro del mismo Portal, y muchos de ellos terminaron con afectaciones físicas y psicológicas graves. Las mujeres que participaron activamente en las manifestaciones también fueron blanco de abusos sexuales, hostigamiento y amenazas, como una forma de disciplinar sus cuerpos por atreverse a ocupar el espacio público. La estigmatización no fue solo mediática o institucional, fue también material, quienes protestaban fueron tratados como enemigos internos, como cuerpos prescindibles y como sujetos eliminables.

El Portal fue, en ese contexto, no solo un lugar de paso del sistema de transporte, sino el escenario donde el frío del abandono estatal se volvió insoportable. Sin embargo, también fue el lugar donde el frío comenzó a ser disputado. En medio de la noche, de los gases, del miedo, comenzaron a aparecer fogatas, cantos, escudos improvisados, comidas compartidas. Así surgieron las Primeras Líneas: jóvenes que, sin formación militar ni equipos especiales, se organizaron para proteger a quienes protestaban, para cuidar el territorio y para sostener la posibilidad misma de seguir resistiendo. En ellos se encarnó una fuerza colectiva que desbordó la categoría de “vándalo” impuesta desde el discurso oficial. Pues, fueron (y siguen siendo) sujetos que se cuidan, se abrigan unos a otros ante el frío de un Estado que los había negado, desde allí empezaron a reconstruir el sentido de comunidad y a disputar el derecho a existir, a habitar con dignidad y a hacerse visibles desde la lucha.

### **2.3 Cocinando al calor**

En medio del frío impuesto por el abandono estatal, la represión y la incertidumbre, las PL no solo se alzaron como barrera física frente a la violencia, sino también como espacio de encuentro, cuidado y dignificación de la vida. Allí entre escudos hechos de tapas de ollas, pedazos de madera, señales de tránsito recicladas y chalecos improvisados, se fue gestando una organización que trascendía lo defensivo. Se cocinaba al calor de la digna rabia, pero también de la esperanza, de la memoria y del deseo de transformar lo común. En PR la defensa del territorio no es una tarea individual ni heroica, sino una práctica de resistencia profundamente colectiva, pues allí se turnaban para cocinar, para cuidar, para cantar, para sanar. Se establecían roles, horarios, comités, acuerdos asamblearios, códigos de conducta y todo eso no desde una estructura

jerarquizada sino desde el consenso, desde lo que emergía en la juntanza. La trinchera no es solo un espacio de confrontación, sino también era cocina, botiquín, refugio y aula. Al calor del fuego que mantenía vivas las ollas comunitarias, se tejían afectos, se cuidaban los sujetos y se sostenía la voluntad de resistencia. Así la PL dejó de ser solo una forma de defensa y se convirtió en una forma de comunidad.

### ***2.3.1 Organización de la Primera Línea***

Ahora bien, en el siguiente apartado se presenta cómo se dio la organización de la PL en Bogotá, para lo cual se tendrán en cuenta algunos relatos tomados de documentos audiovisuales y revistas que realizan periodismo alternativo. El primer documento se denomina Primera línea: ESCUDOS HUMANOS de resistencia en el paro – Testigo Directo (Testigo Directo, 2021). Este es un documental que permite evidenciar la organización de la PL cuando esta se encuentra en enfrentamientos con el ESMAD. El segundo documento se llama La comunidad detrás de la protesta en el Portal Américas (La Silla Vacía, 2021), es un documental en el cual se presenta cómo la comunidad se ha organizado para mostrar su apoyo a la PL. El tercer y último documento se denomina Estallido contra el No Futuro: un estallido de organización desde abajo (Hecatombe, 2021), el cual es un artículo que permite encontrar los rasgos organizativos de la PL.

Así pues, teniendo en cuenta los diferentes relatos que allí se pudieron encontrar a continuación se presentan algunas perspectivas de cuál fue su origen y organización durante el paro del 2021. La primera perspectiva es cuando se encontraba la manifestación en su momento más álgido, o como se dice coloquialmente en el “tropol”<sup>27</sup>. Para comprender este tipo de organización se tomarán lo siguientes relatos:

Prensa 1: “Cuando cae la noche llega la primera línea y con ellos una concentración de personas multitudinaria. Las calles siguen pacíficas, pero algunos empiezan a utilizar láseres de largo alcance para apuntar a los ojos de los policías, el helicóptero y la tanqueta, para incomodar a los agentes antidisturbios, junto con algunas fogatas y unas piedras que les empiezan a tirar” (Testigo Directo, 2021, 6:25)

Prensa 1: “pero la respuesta de la policía antidisturbios es abrumadora de gases lacrimógenos y bombas aturdidoras. Mientras tanto los jóvenes de la primera línea tratan de contenerlos

---

<sup>27</sup> Entendida como la acción directa (enfrentamiento) entre la PL y el ESMAD.

con sus escudos para que los manifestantes pacíficos puedan huir de la respuesta de la policía. Pero también para que las demás líneas tengan tiempo para reagruparse y poder organizarse en un lugar donde sea más fácil para ellos enfrentarse con la policía” (Testigo Directo, 2021, 7:10)

Prensa 1: “las líneas de fuego de las manifestaciones son organizadas de la siguiente manera:

- Primera línea: línea de defensa que defiende a los manifestantes y a las demás líneas
- Segunda línea: equipo que ataca con bombas molotov y objetos contundentes a la autoridad
- Tercera línea: equipo de apoyo que recolecta piedras y distrae con láser a la policía
- Cuarta línea: equipo médico que atiende a todos los heridos en las manifestaciones” (Testigo Directo, 2021, 7:47)

Prensa 1: “Una manifestación social organizada para enfrentarse contra la policía antidisturbios, en una evidente desproporción de fuerza y hombres” (Testigo Directo, 2021, 8:18)

Prensa 1: “la segunda línea entra en acción es la línea denominada línea ofensiva que se encarga de lanzar todo tipo de artefacto contundente contra el ESMAD, entre los que se encuentran piedras, ladrillos y bombas molotov. Detrás de ellos se encuentra la tercera línea, que tiene como función recolectar piedras para la segunda línea, armar barricadas, quemarlas y generar la distracción con los láseres de largo alcance” (Testigo Directo, 2021, 8:39)

Prensa 1: “los enfrentamientos terminan con varios lesionados. Es allí cuando la cuarta línea se abre paso. Enfermeros y enfermeras que de forma voluntaria atienden las personas que se ven lesionadas con las aturdidoras o que se están ahogando en medio del gas lacrimógeno” (Testigo Directo, 2021, 10:05)

Prensa 2: “el tropel comienza casi siempre en las noches luego de que algunos jóvenes les lanzan piedras a los policías. Ahí el escuadrón antidisturbios interviene acorralando a los jóvenes incluso entre cuerdas residenciales. Como los vecinos ya saben que la trifulca se ha vuelto el pan de cada día tienen montado el protocolo para responder. Uno ahoga los gases que caen dentro de los conjuntos en baldes de agua con bicarbonato. Otros desde la entrada

de los conjuntos les dan a los manifestantes gaseados leche o vinagre para aliviar el ardor de los ojos y la garganta.” (La Silla Vacía, 2021, 3:54)

Paramédico 1: “pues empieza desde el momento en que vemos cómo son víctimas de agresión por parte de la policía. Entonces hacemos extracciones, llevamos a puntos cercanos, solicitamos servicio de ambulancia si es necesario” (La Silla Vacía, 2021, 7:26)

Prensa 2: “Cada noche, a eso de las 7, montan una carpa para atender a los heridos en dos puntos en el parque cerca al portal y en el portal mismo” (La Silla Vacía, 2021, 7:36)

Paramédico 1: “Más o menos en 10 días un recuento de 800 a mil heridos. Mínimo en una noche son dos personas que tienen afectación en el ojo, tenemos pérdida parcial o total de los ojos” (La Silla Vacía, 2021, 7:44)

Integrante PL (4 línea): “es una forma también de lucha en la cual también podemos demostrar que podemos ayudar de otras formas a los muchachos que están en primera línea” (Testigo Directo, 2021, 10:40)

Integrante de la PL 1: “somos el escudo del pueblo, no busquen refugio en el ESMAD. El ESMAD son unos hijueputas. Siempre busquen refugio en los capuchos, siempre vamos a defender el pueblo” (Testigo Directo, 2021, 3:57).

Vecino 1: “echan gases adentro de la casa donde hay niños hay gente. Todos los días, ¿Cuándo? Todos los días ahora no se hagan los maricas” (Testigo Directo, 2021, 2:25)

Vecino 2: “la organización empezó principalmente por las afectaciones que se han generado a los muchachos. Todo el tiempo pasan y pasan heridos y frente a eso uno como humano no puede ser indiferente ante eso. Pero finalmente también es el acto de resistencia que nosotros podemos hacer es apoyar a los muchachos” (La Silla Vacía, 2021, 3:22)

Prensa 1: “su llegada es aplaudida e imponente pero detrás de todo ese imponente festival. Escondidos detrás de los escudos de la primera línea hay otras dos líneas ocultas que podrían ser la razón por la cual la violencia lleva tres semanas sin acabarse en el sur de la capital colombiana” (Testigo Directo, 2021, 4:42)

De los relatos anteriormente presentados es posible evidenciar que la PL está organizada en cuatro subprimeras líneas, donde cada una tenía una finalidad en concreto como lo menciona y describe Prensa 1. Es decir, Primera Línea, la cual tiene un propósito defensivo; la Segunda Línea, cuya finalidad es realizar ataques al ESMAD; la Tercera Línea, que es un equipo de apoyo que permite recolectar material para la Segunda Línea y la Cuarta Línea, que es la que realiza las curaciones y da atención a todas aquellas personas heridas por el ESMAD. Esta última línea también es denominada como Brigada de Salud, la cual realizaba y gestionaba lo necesario para ayudar a los manifestantes e integrantes de la PL desde sus conocimientos y saberes, como lo manifiesta Paramédico 1, el Integrante PL (4 línea) y el Vecino 2.

Así mismo, es posible evidenciar a partir del relato de Prensa 2 cómo la comunidad del vecindario también se organizó para apoyar a la PL. Esta se dio a partir de la necesidad de contrarrestar los efectos de los gases ya fuesen apagándolos o dándoles a los manifestantes leche y vinagre para que sus efectos en ojos, nariz y boca disminuyeran. Si bien ayudaron a los manifestantes, esto también surgió debido a que el gas llegaba a los conjuntos residenciales como lo menciona Vecino 1.

Por otro lado, considerando los siguientes relatos será posible evidenciar como otros sectores sociales -no solo los jóvenes- también formaron lo que ellos mismos denominaron PL.

Prensa 3: “Siguiendo el ejemplo de las PL juveniles-populares, organizadas para resistir los ataques del ESMAD, otros sectores sociales conformaron diversas formas de Primera Línea. Algunas son:

- Primera línea psicológica: para dar primeros auxilios psicológicos a la ciudadanía movilizada.
- Primera línea contable: que da asesorías gratuitas para la conformación de fundaciones y veedurías ciudadanas, y brinda clases gratuitas de contabilidad y finanzas para la ciudadanía en los barrios.
- Primera línea jurídica: integrada por abogadas y abogados que defienden los derechos de la ciudadanía movilizada.

- Primera línea académica: en procesos de organización, enfocada en articular el saber académico con las luchas callejeras y veredales.
- Mamás Primera Línea: un grupo de madres cabeza de familia, que, en Portal Américas de Bogotá, decidieron crear una PL de resistencia del estallido juvenil-popular.” (Hekatombe, 2021)

Prensa 3: “En zonas humanitarias, barrios y carreteras, mamás de jóvenes movilizados, vecinas y vecinos, o también primeras líneas, organizan ollas comunitarias que son garantía de alimentación diaria para decenas de personas.” (Hekatombe, 2021)

Prensa 3: “(...) En otros puntos se construyen bibliotecas populares y museos itinerantes que tienen como tema la protesta social.” (Hekatombe, 2021)

Manifestante 4: “También estoy luchando por aquellos que desafortunadamente ya no nos acompañan. Como es el caso de nuestro compañero Lucas” (Testigo Directo, 2021, 6:09)

Prensa 2: “Algunas personas sostienen la protesta armando actividades en el día que convierten al portal en un escenario de festival con música, improvisaciones de rap y grafiti. Como muchos ni estudian ni trabajan caen durante el día para unirse a la protesta, pero también por la fiesta. En las noches también se escucha cerca al portal algunos jóvenes con la expectativa de que se arme el tropel” (La Silla Vacía, 2021, 3:03)

Prensa 2: “A la protesta también la sostienen donaciones de vecinos, ONG y ciudadanos que pasan a averiguar qué necesitan y luego lo llevan o a través de recolectas que se mueven por las redes. Parte de esa plata se va en insumos médicos. En el portal hay tres brigadas de salud que suman más de 40 personas entre estudiantes, paramédicos y enfermeros de Bosa y Kennedy” (La Silla Vacía, 2021, 7:07)

Teniendo en cuenta estos relatos es posible comprender cómo otros sectores sociales se unieron a estas dinámicas cada uno desde sus diferentes saberes y posibilidades. Por esta razón, se crearon primeras líneas como la psicología, la contable, la jurídica, la académica y la PL Mamás como lo menciona Prensa 3. Sin embargo, estas no se quedan allí, pues también estuvieron presentes aquellas que construyeron bibliotecas comunitarias como lo menciona Prensa 3, ejemplo de ello es la PL denominada Punto Renacer en PR.

En este sentido es posible rescatar cómo diferentes sectores sociales y la comunidad misma realizaron autogestión para que la rebelión social se mantuviera, así mismo, para ayudar a todos los integrantes de la PL como lo menciona Prensa 2. Por otro lado, si bien no se menciona en los relatos se presentó otra, la cual se encarga de los derechos humanos (DDHH).

Ahora bien, tomando lo mencionado por Prensa 3, las ollas comunitarias también hicieron parte organizativa, puesto que estas permitieron en muchas ocasiones ser el centro de reunión que permitía una juntanza alrededor del alimento. Para ello se presentan los siguientes relatos:

Prensa 2: “Frente al portal también está la olla comunitaria que montó un grupo de jóvenes vecinos para reunirse y para que los que marchan sigan haciéndolo, pero con el estómago lleno. Hoy entregan más o menos 700 almuerzos al día. Allá come el que caiga, pero sobre todo los jóvenes de la primera línea los primeros en las marchas que se dedican a responder a la intervención del ESMAD. Ellos tienen el plato asegurado.” (La Silla Vacía, 2021, 7:56)

Profesora: “es un sancocho típico, nos dicen los muchachos que les llegó carne hoy, porque en otras era vegano porque no había carne, hay muchos muchachos que vienen aquí básicamente (...) a comer” (La Silla Vacía, 2021, 8:16)

Manifestante 1: “tengo un amigo que el loquito se quedó sin apartamento estos días. De no ser por la olla él ahorita no estaría comiendo” (La Silla Vacía, 2021, 8:31)

La creación y realización de la olla, no solo configuraba un espacio para alimentar a los manifestantes, sino que también se convirtió en un espacio de juntanza que, como lo menciona Manifestante 1, le dio la oportunidad a algunos de alimentarse aun cuando las condiciones sociales se los impedían.

Ahora bien, a continuación, se presentan las perspectivas que algunos integrantes de la PL, vecinos, manifestantes y prensa sobre lo que significa para ellos la PL.

- Integrantes PL
  - o Integrante de la PL 2: “para estar aquí no se necesita algún tipo de género, se necesita son las ganas de luchar por nuestro país y por sacarlo adelante” (Testigo Directo, 2021, 4:09)

- Integrante PL (segunda y tercera línea): “resistir es chupar gases, resistir es tener el miedo de que nos maten o que nos hieran con un gas o alguna de las pelotas de pingpong que están lanzando” (Testigo Directo, 2021, 9:50)
- Integrante PL 3: “no somos delincuentes no somos vándalos como se nos quiere señalar. Nos solventamos con escasos recursos propios con el apoyo de ciudadanos que libremente nos hacen aportes en especie, dinero y apoyo logístico porque entienden nuestra difícil tarea” (Testigo Directo, 2021, 11:56)
- Vecinos
  - Vecino 3: “nos estamos beneficiando, nosotros los viejos no fuimos capaces de hacer nada. Montamos un grupo de ladrones a la cámara y al senado para que nos roben. Entonces todo eso que están haciendo los muchachos que se despertaron que ustedes los jóvenes que van a buscar un buen futuro, de un país que los viejos no fuimos capaces de hacer, lo están haciendo todos estos muchachos que se están jodiendo.” (La Silla Vacía, 2021, 4:22)
  - Vecino 4: “no hay una buena salud, no hay una buena educación y todos estos muchachos que están ahí, están porque no tienen oportunidades. O sea, no tienen nada que perder. Algunos no han podido estudiar, algunos ni siquiera comen bien. Hay muchachos con los que uno ha hablado de que comen mejor ahorita, ahí, que lo que comían en la casa. O sea, eso es desgarrador. Obviamente si no tienen salud, si no tiene educación, si no tienen trabajo, las personas qué más hacen” (La Silla Vacía, 2021, 5:01)
- Manifestantes
  - Manifestante 2: “son los que se están parando duro por este país” (Testigo Directo, 2021, 4:18)
  - Manifestante 3: “la primera línea se para duro por todos y cuidan a las personas de los conjuntos. Lo que no hacen los tombos porque no les importa que haya niños en los conjuntos y los llenan de gases” (Testigo Directo, 2021, 4:34)
- Prensa

- Prensa 1: “este lugar que muchos han denominado el portal de la resistencia, es la casa de la primera línea” (Testigo Directo, 2021, 2:49)
- Prensa 1: “todas las tardes desde hace más de 20 días en el portal de las Américas se vive una manifestación completamente pacífica. Cientos de personas se acercan allí para expresar su descontento contra el gobierno del presidente Duque” (Testigo Directo, 2021, 5:48)
- Prensa 2: “Aunque hay vecinos en el portal que incluso salen a defender a los jóvenes o se enfrentan al ESMAD desde los conjuntos. También hay muchos otros cansados del paro, de no poder dormir y de sentir que su calidad de vida está empeorando.” (La Silla Vacía, 2021, 5:29)
- Prensa 1: “la mayoría que se encontraba en la parte ofensiva y de apoyo, eran jóvenes de entre 18 y 25 años” (Testigo Directo, 2021, 9:37)

Así pues, considerando la posición de los integrantes de la PL, es posible comprender que ellos mismos tenían una forma de concebirse pues se declaran como protectores de los manifestantes, más no vándalos. En este sentido, tienen otras características, como el apoyo mutuo, la autogestión, el compañerismo y la juntanza. Pues aun cuando les toca “chupar gases” en palabras de Integrante PL (segunda y tercera línea), ellos saben que lo hacen con el objetivo de tener un mundo mejor como lo menciona el Vecino 3. Esto teniendo en cuenta todas las situaciones precarias que deben vivir los jóvenes, como lo menciona el Vecino 4. Pero como lo menciona el manifestante 2 “son ellos los que se están parando duro por este país” (Testigo Directo, 2021, 4:18) dejando así un mundo mejor para las generaciones que vienen.

Por último, desde la perspectiva de prensa 1 y 2, es posible evidenciar cómo son los jóvenes los que atraviesan todas estas PL, que buscan hacerle frente a un sistema que los ha denigrado y golpeado, pero que aun así se siguen parando duro por un futuro mejor.

Por otra parte, hay que mencionar que no toda la comunidad de vecinos se sentía conforme con lo que sucedía y siempre presentaron sus incomodidades frente a las formas de manifestación de los jóvenes.

Para entender un poco más las características de la PL se hará uso de los siguientes relatos:

Prensa 3: “Las posibilidades organizativas y las concentraciones políticas, en tanto formas de ir entendiendo y caracterizando la realidad social, van dándose en el ejercicio mismo de la protesta, siendo un aprendizaje colectivo que va a tono con el ritmo rápido de los sucesos, en función de la composición plural de las primeras líneas en cuanto a niveles de exclusión y marginalidad social, de influencias previas, y los diversos contextos de los que provienen las personas que las integran” (Hekatombe, 2021)

Prensa 3: “Se trata de una ciudadanía movilizándose de múltiples formas, sin ningún tipo de chapa o nombre, y también de ciudadanas y ciudadanos que participan en la protesta, aportando dinero o en especie, para la organización de ollas comunitarias, la pinta de murales, el equipo de defensa de primeras líneas, implementos de salud para brigadas de salud nuevas o existentes, o la financiación de acciones concretas adelantadas por medios alternativos de comunicación como Revista Hekatombe. La ciudadanía de a pie está financiando el Paro Nacional.” (Hekatombe, 2021)

Prensa 3: “Las PL no son un grupo homogéneo, por el contrario, se trata de un estallido de grupos diversos. Por ejemplo, en un solo punto de resistencia, pueden existir distintas primeras líneas.” (Hekatombe, 2021)

En estos relatos, podemos evidenciar cómo la PL no es una organización cerrada, sino por el contrario hace referencia a ese espacio abierto donde están presentes todas las posibles manifestaciones de inconformismo contra un sistema que agrada constantemente a los jóvenes. Por lo tanto, está en constante construcción de saberes y experiencias, pues es a partir de las prácticas de resistencia, la juntanza y el apoyo mutuo que es posible todo este proceso.

Por lo tanto, a modo de conclusión se puede decir que La PL está organizada (durante el “tropol”) en cuatro sub primeras líneas, donde cada una tenía una finalidad en concreto. Es decir, Primera Línea, la cual tiene un propósito defensivo; la Segunda Línea, cuya finalidad es realizar ataques al ESMAD; la Tercera Línea es un equipo de apoyo que permite recolectar material para la Segunda Línea y la Cuarta Línea, es la que realiza las curaciones y da atención a todas aquellas personas heridas por el ESMAD. Esta última línea también es denominada como Brigada de Salud.

Así mismo, la comunidad también se organizó para apoyar a la PL. Esta se dio a partir de la necesidad de contrarrestar los efectos de los gases, ya fuesen apagándolos o dándoles a los manifestantes leche y vinagre para que sus efectos en ojos, nariz y boca disminuyeran.

Otros sectores sociales se unieron a estas dinámicas cada uno desde sus diferentes saberes y posibilidades. Por esta razón, se crearon primeras líneas como la psicología, la contable, la jurídica, la académica y la PL Mamás. Lo cual deja ver la multiplicidad en los participantes en la rebelión social. En este sentido es posible rescatar cómo diferentes sectores sociales y la comunidad misma realizaron autogestión para que el paro se mantuviera, y así ayudar a todos los integrantes de la PL.

La creación y realización de la olla comunitaria, no solo configuraba un espacio para alimentar a los manifestantes, sino que también se convirtió en un espacio de juntanza y apoyo mutuo que le dio la oportunidad a algunos de alimentarse aun cuando las condiciones sociales se los impedían.

Es posible evidenciar cómo son los jóvenes quienes atraviesan todas estas PL, que buscan hacerle frente a un sistema que los ha denigrado y golpeado, pero que aun así se siguen parando por un futuro mejor. Así mismo, hay que mencionar que no toda la comunidad de vecinos se sentía conforme con lo que sucedía y siempre presentaron sus incomodidades frente a las formas de manifestación de los jóvenes.

Finalmente, la PL no es una organización cerrada, sino por el contrario hace referencia a ese espacio abierto donde están presentes todas las posibles manifestaciones de inconformismo contra un sistema que agrada constantemente a los jóvenes. Por lo tanto, se está en constante construcción de saberes y experiencias, pues es a partir de estas prácticas de resistencia que todo este proceso es posible.

Toda esta organización interna de las PL, surgida al calor de la rebeldía y la dignidad, no fue solo una práctica de resistencia frente a la represión estatal, sino también una experiencia pedagógica profunda. Porque en cada asamblea, en cada decisión colectiva, en cada olla comunitaria y en cada gesto de cuidado, se estaban sembrando formas de aprender, de enseñar, de habitar y de resistir. Se estaban produciendo saberes desde abajo, desde la experiencia vivida, desde el cuerpo, desde la memoria de la exclusión y también desde la esperanza. Lo que allí ocurrió

no puede entenderse únicamente como protesta o confrontación, sino también como construcción de sentido y de futuro. Por eso es de suma importancia, ahora mirar desde el lente del campo pedagógico. No entendido como un ejercicio escolarizado, sino como una práctica viva, colectiva y liberadora, donde la memoria se hace presente no como archivo muerto, sino como fuerza activa para evitar que el conjunto, el tejido común, vuelva a romperse. A eso se dirige el siguiente capítulo, a pensar cómo estas experiencias de lucha y juntanza abren caminos para una pedagogía de la memoria, una pedagogía liberadora, que nombra, que reconstruye y que recuerda para resistir.

### **Capítulo 3. Para que el conjunto no se vuelva a romper debemos trabajar en...**

Las rebeliones sociales, como la vivida en el Portal Resistencia, dejan marcas que no se borran fácilmente. Son huellas en los cuerpos, en los territorios, pero también en las formas de pensar, de sentir y de mirar al otro y al mundo. Lo vivido allí, la organización espontánea, la juntanza, el cuidado colectivo, el apoyo mutuo, la digna rabia y la esperanza compartida, no puede ser entendida solo como un momento aislado de protesta. Es también una experiencia pedagógica en sí misma, una escuela al aire libre donde se aprende a resistir, a cuidarse, a construir colectivamente y a no olvidar.

Por ello, este capítulo propone un giro hacia lo pedagógico, entendido no desde lo institucionalizado, sino desde lo popular, lo situado y lo encarnado en las prácticas de resistencia. Se parte de una pregunta que atraviesa todo el tejido de este trabajo: ¿cómo mantener vivo ese conjunto que se formó en medio del caos, el miedo y el calor de la lucha? Para ello, se propone una reflexión titulada *El calor y el frío: un clima de rebeldía, una lectura desde la teoría de conjuntos*, que busca leer lo vivido desde el simbolismo climático que atraviesa todo este relato. El calor como abrigo, comunidad, memoria y vida compartida; el frío como olvido, exclusión, indiferencia ante su sufrimiento y muerte simbólica.

Desde allí se introduce la teoría de conjuntos como una metáfora y herramienta conceptual para pensar la fragmentación, pero también la posibilidad de volver a unir, de reunir los pedazos, de sostener lo común. A su vez, este capítulo abre camino hacia una pedagogía de la memoria, una pedagogía que no busca cerrar heridas, sino nombrarlas, dignificarlas y convertirlas en fuente de acción transformadora.

En este sentido, el análisis que se desarrolla a lo largo de este capítulo no se centra en las Primeras Líneas como una identidad fija o como un sujeto homogéneo, sino en las acciones concretas que emergieron en el marco de la rebelión social y que pueden ser leídas como prácticas de resistencia frente a la frialdad. Acciones como la organización colectiva, las ollas comunitarias, los espacios de cuidado, la defensa del territorio, la memoria compartida y la juntanza cotidiana son comprendidas aquí como prácticas pedagógicas encarnadas, mediante las cuales se disputó la indiferencia, el aislamiento y la violencia estatal. Así pues, más que describir los hechos, este capítulo busca interpretar cómo estas prácticas produjeron calor, es decir, vínculos, sentidos de

comunidad y formas de cuidado mutuo, frente a un contexto marcado por la represión, el miedo y el intento de fragmentación social.

### **3.1 Hacer memoria sobre las prácticas de resistencia en contra de la frialdad**

Hacer memoria sobre las prácticas de resistencia que emergieron durante la Rebelión Social implica ir más allá de una reconstrucción cronológica de los hechos. En contextos atravesados por la violencia estructural, la precarización de la vida y la normalización del dolor ajeno, la memoria se configura como una práctica activa que confronta la frialdad social. Rememorar cómo se organizan los cuerpos, cómo se cuidan entre sí y cómo se sostuvieron colectivamente en medio de la represión constituye una forma de resistir a la indiferencia y al olvido impuesto.

En este sentido, la memoria no solo preserva experiencias pasadas, sino que produce sentidos compartidos que reafirman la dignidad de quienes participaron en la protesta. Al narrar las prácticas de juntanza, apoyo mutuo y defensa colectiva, se reactiva un saber construido desde la experiencia que desafía las lógicas de aislamiento y deshumanización promovidas por el orden dominante.

De este modo, hacer memoria de estas prácticas no solo permite comprender lo que ocurrió durante la rebelión, sino también sostener y proyectar los aprendizajes colectivos que allí se gestaron, evitando que el conjunto construido en medio del conflicto se disuelva en la frialdad del tiempo y el olvido.

#### ***3.1.1 Pedagogía liberadora***

Comprendiendo que el capitalismo ha implantado una falsa conciencia de clase, se hace necesario pensar una herramienta que le permita a los pueblos asumir críticamente su entorno y esta no es otra que la educación. Pero una educación que les permita adquirir una verdadera conciencia, esta es la educación popular. Pues, es un modelo pedagógico que transforma al sujeto autónomamente, permitiendo que entre comunidades se puedan liberar de forma solidaria y – principalmente– horizontal. Lo cual les permite hacer frente a la monopolización de la educación por parte del sistema. Así, esta posición es totalmente contraria a la educación planteada por los dominadores que se reproduce actualmente.

Esta filosofía de la enseñanza asume que la educación no es imparcial políticamente y se proyecta como modelo de liberación de la ideología. Generando nuevas prácticas educativas para

que el sujeto no se amolde y se deforme, sino que se desarrolle y se potencie. Recuperando su conciencia “real” del entorno; siendo empujado por su conciencia a los diferentes tipos de acción política en contra de la injusticia. En suma, la conciencia de clase, tiene que ver con la libertad, y la libertad tiene que ver con la acción orientada a la justicia.

En otras palabras, este tipo de pedagogía es diferente y se sale de todos los parámetros dentro de los cuales fueron producidos los demás. Pues su visión ontológica (visión del mundo) es la de los oprimidos. Además, es un sistema que no busca cambiar solo los contenidos de la pedagogía dominante, sino que se proyecta como un nuevo sistema formativo basado en la comunicación asertiva (fundamentada en el diálogo). Es una alternativa educativa que se preocupa por el *ser* antes que por el *tener*, buscando liberar en lugar de adaptar y domesticar. Es una pedagogía cuya prioridad es desarrollar el potencial individual de todas y cada una de las personas como sujetos únicos e irrepetibles, respetando la diversidad de las diferentes potencialidades (diferentes artes, profesiones y oficios) y la libre elección de ellas por parte de cada sujeto. Una pedagogía donde no se impulsa la transferencia de información, pues, afirma que todos los actores de las relaciones que se dan en el sistema educativo tienen algo que enseñar y algo que aprender. Otorgando gran importancia a las experiencias y a la práctica. Así, “(...) nadie educa a nadie, así tampoco nadie se educa a sí mismo, los hombres se educan en comunión, y el mundo es el mediador” (Freire, 1973, p. 61). En suma, si se reconoce la importancia del campo educativo tradicional en el proceso de adoctrinamiento cultural actual, entonces, se hace necesaria esta alternativa popular que se contrapone a la educación bancaria, atacándola.

Ahora bien, es necesario mencionar que la falsa conciencia de clase no solo se presenta como un problema, sino que también se presenta como una ventaja. Pues, es el punto de partida que sirve de insumo para darle dirección a este método pedagógico. Ya que, como el hombre y el mundo deben ser entendidos en la relación sujeto-mundo, es prudente establecer como punto de partida a este sujeto en un contexto que lo enajena (definiéndolo de forma negativa por el momento). De esta forma, la educación popular está vigente y se desarrolla en un mundo globalizado al mando del sistema capitalista; es aquí donde tiene sentido realizar este tipo de pedagogía, pues, con ella se puede plantear otros mundos diferentes. Así pues, solo los valientes son los que lograrán la concientización, aquellos que se atreven a denunciar un mundo

deshumanizante y anunciar un mundo humanizante. Siendo esta la pedagogía de la esperanza, donde ningún maestro se la puede dejar arrebatarse, pues en ella debe basar su práctica.

Por otro lado, esta pedagogía se basa en el diálogo, pero es necesario preguntarse el porqué. Si bien toda construcción es social, para la adquisición de conciencia crítica es necesario que el sujeto aprenda a crear y pronunciar sus propios discursos, y, con ello, no repita los pensamientos de los demás. Analizando y criticando la realidad desde su propia experiencia y construcción de conocimiento. Así, a través del diálogo todos son iguales, el sujeto se transforma en creador de sus propias palabras y de su propia historia. Es decir, en el espacio formativo el educador tiene que procurar que el ambiente de debate y construcción sea horizontal, ya que, con esto se acabarían los miedos en los educandos y se fomentaría la participación. Siendo esta última bastante importante para que los estudiantes desarrollen su propio pensamiento (al intentar expresar –en cada intervención- su posición) y también escuchen el de los otros. Así pues, es de suma importancia la comunicación entre todos los actores del proceso educativo. Reconociendo la capacidad de reflexionar y los conocimientos que no solo tiene el educador, sino también los educandos. Por ello, la importancia del diálogo, pues con él se pueden construir conocimientos propios que trasciendan a ser colectivos.

Además, este modelo busca que las personas rompan con todas las ideas dominantes que les han sido impuestas. Deconstruyendo lo que se ha hecho con ellas para lograr construir una nueva propuesta que permita vivir con dignidad y justicia social, dejando de lado la dominación y la exclusión. Lo anterior es considerable porque si los educandos son capaces de dudar de los dogmas y creencias que ya les han sido impuestos, entonces en algún momento se liberarán de todos ellos, analizando la realidad de una forma cada vez más objetiva. Así, se trata de concientizar a las personas para que principalmente emprendan un camino colectivo –y también individual- donde recuperen su propia libertad, humanizándose. De esta forma, la razón de ser y eje central de este tipo de pedagogía es la concientización; impulsando a los oprimidos a independizarse, comprometiendo su existencia con la activa transformación de las estructuras sociales. Es decir, si los sujetos entienden las contradicciones del sistema, sabrán de quién es la culpa de que ellos estén tan mal y podrán empezar a luchar por los mínimos vitales que –de alguna manera- los hará libres en el momento de tomar una decisión (sin tener que pensar en la comida primero). Por ello, en los

espacios educativos libres, también se debe fomentar la organización y lucha para defender los derechos al momento que sean vulnerados.

Las prácticas desplegadas durante la Rebelión Social pueden ser leídas como formas de pedagogía liberadora en tanto producen aprendizajes colectivos situados en la experiencia de la lucha. En los espacios de movilización, especialmente en el Portal Resistencia, se construyeron saberes prácticos relacionados con el cuidado del otro, la organización colectiva, la defensa frente a la violencia y la toma de decisiones comunitarias. Estos aprendizajes no fueron transmitidos de manera vertical, sino que emergieron del diálogo, la acción compartida y la reflexión sobre la experiencia vivida.

En este marco, la pedagogía no se limita a un proceso institucionalizado, sino que se encarna en el hacer cotidiano de quienes resisten. Aprender a cuidar, a proteger, a sostener al otro en medio del conflicto, se convierte en una práctica pedagógica que confronta directamente la frialdad social, al reponer la centralidad del vínculo y de la responsabilidad colectiva frente al dolor ajeno.

Desde una mirada de la pedagogía como un acto liberador, encarnado en las prácticas cotidianas de resistencia, emerge también la necesidad de mirar hacia atrás, de recordar, de narrar lo vivido. Porque no se puede liberar lo que no se nombra, ni transformar lo que se condena al olvido. En ese sentido, la memoria aparece no solo como un ejercicio del pasado, sino como una dimensión profundamente política del presente. Recordar en estos contextos no es un gesto nostálgico, sino una forma de resistencia en sí misma, una pedagogía que enseña desde el dolor, desde las ausencias, pero también desde la dignidad de quienes no dejaron que la frialdad los consumiera. Así, la memoria se vuelve un territorio que se habita, que se cuida y que permite sostener el calor de la lucha en medio del intento constante del poder por imponer el olvido.

### ***3.1.2 Memoria***

En este trabajo, la memoria se comprende como una práctica política y formativa de resistencia ante la frialdad. No se trata solo de recordar hechos del pasado, sino de mantener vivos los vínculos, los afectos y las luchas que han sido silenciadas por los discursos oficiales. Es una memoria que enseña, que forma, que se construye desde abajo, en los cuerpos y territorios que han resistido al olvido. Entendida así, la memoria permite aprender del dolor sin quedar atrapados en él, transformándolo en fuerza colectiva para sostener lo común y construir futuro.

La memoria ha estado en disputa y por tanto no tiene una definición absoluta, sino que presenta definiciones plurales que se construyen desde las distintas disciplinas y actores sociales. Por ello, su lucha es fundamental, especialmente en contextos como de Portal Resistencia, donde las memorias de la Rebelión Social reciente han sido disputadas, negadas o criminalizadas desde el poder estatal. En manos de aquellos que tiene el poder, la memoria se convierte en peligrosa y se busca su eliminación; mientras que en manos de quienes fueron oprimidos se convierte en un recurso central, al operar como herramienta para luchar en el presente a partir de la lectura crítica del pasado y la proyección de futuros posibles.

En el pasado inmediato, se intentó suprimir la memoria a través del control de la información por la fuerza. Los estados totalitarios dieron prioridad al manejo y distribución de la información e intentaron monopolizarla para ocultar sus crímenes. No obstante, en la actualidad se ha instaurado una “cultura de la memoria” como mecanismo cultural que fortalece el sentido de pertenencia y de identidad social y política<sup>28</sup>.

En este sentido, la memoria no es la capacidad de almacenar información que se trae a la conciencia de forma inmediata según se necesite. Sino que es un proceso mucho más complejo, donde se requiere del entendimiento del contexto en el que se desarrolla el relato, tomando su posibilidad de enunciación y de transformación. En realidad, todo proceso de memoria es complementario con el olvido. Ya que, en el proceso de memorar se es **selectivo** en lo que se busca o quiere conservar y entre lo que se quiere suprimir o silenciar<sup>29</sup>.

Por otro lado, existen varias formas de memorar: una literal y otra ejemplar. La primera predispone y ancla el presente al pasado, mientras que la segunda libera y toma el pasado como herramienta para las luchas del presente. El memorar ejemplar permite aprovechar las lecciones de injusticias sufridas para luchar contra las injusticias que aún se sufren (solidaridad). Lo deseable, como sociedad, sería la construcción de memoria para lograr pasar de la memoria literal a la ejemplar<sup>30</sup>, permitiendo que la víctima transite su experiencia traumática de única e irrepetible a generalizable y comparable. Desindividualizando el suceso y dando paso (probablemente por

---

<sup>28</sup> Aunque a la mayoría de la sociedad actual no le interesa hacer memoria debido a la sobreabundancia de información.

<sup>29</sup> Existen diferentes tipos de silencio: el primero es el impuesto por regímenes totalitarios o implantado por grupos alzados en armas. El segundo, el silencio generado para no herir a alguien más. Otro tipo de silencio es el que se realiza por miedo a no ser comprendido el relato.

<sup>30</sup> La ejemplaridad es viable en generalización siempre y cuando se haga con limitaciones. Ya que, si no se hace con limitaciones, todo dolor se vuelve equiparable y se pierde la particularidad de cada suceso (revictimizando).

solidaridad) a su comparación como estrategia para comprender y afrontar el presente, transitando el suceso de la esfera privada a la esfera pública. La desindividualización del suceso camina de la mano con la justicia.

Desde esta perspectiva, las memorias construidas en torno a la Rebelión Social y a las prácticas de resistencia en espacios como el Portal Resistencia pueden leerse como memorias ejemplares, en tanto no buscan anclarse únicamente al dolor vivido, sino convertirlo en aprendizaje colectivo, organizado y acción política en el presente.

Dicho lo previo, utilizar el pasado para enfrentar el presente es lo ideal, sin embargo, hay que delimitar su uso para no llegar a cometer un abuso. Una cosa es la recuperación del pasado (ojalá sin trabas que lo impidan) como un deber ético y político con las víctimas de los hechos traumáticos, y otra es la utilización que se va a hacer de ese pasado. Hay buenos y malos usos de la memoria.

Un buen uso de la memoria está ligado a la sanación desde el psicoanálisis; se da paso en la conciencia a los recuerdos reprimidos para poder desactivarlos psíquicamente, disminuyendo el odio y la venganza. Ya que un mal uso de la memoria se genera al no atacar el odio y la venganza que suscita el recuerdo de un hecho doloroso particular (recuerdo de manera literal). Si la forma de recordar es literal, se plantea una continuidad en el sujeto y se extiende el trauma del pasado al sujeto del presente. En este punto, parece prudente delegarle un deber moral a las víctimas (sin llegar a revictimizarlas), pues “Aquellos que, por una razón u otra, conocen el horror del pasado tienen el deber de alzar su voz contra otro horror” (Todorov, 2000, p. 37).

Así pues, por naturaleza humana, el pasado siempre está abierto a modificaciones en tanto pueden llegar muchos más relatos a complementar un suceso. Por ello, la memoria como “experiencia en el presente” no es estática, sino dinámica. Siendo un proceso de significación y resignificación de experiencias traídas al presente. Lo anterior, debido a nuevos aportes sobre un suceso o al diálogo con el otro (donde se comparten experiencias distintas de un suceso común y se transforma el imaginario). En este diálogo con el otro la memoria se convierte en una “acción discursiva realizada en el presente que construye relatos sobre el pasado, los que constituyen una trama de relaciones en las que contenido y forma son indistinguibles. Recordar algo, es decir, al mismo tiempo, qué y cómo se lo recuerda, delimitando un momento específico y con un cierto tejido o trama de sentido” (Piper, Fernández & Iñiguez, 2013, p. 21). En este sentido, el lenguaje

se presenta como un campo de lucha para generar las representaciones del pasado, peleando por el poder la legitimidad y el reconocimiento. En el marco de este trabajo, estos relatos se expresan en los testimonios, prácticas y narraciones construidas por quienes participaron en la Rebelión Social, disputando el sentido de lo ocurrido frente a los discursos oficiales.

Las memorias son diversas y tienen carácter político y transformador. Por ello, los relatos deben explicar qué sentido se le da al pasado y cómo este debe ser memorado, resistiendo y disputando el campo de la memoria con el relato oficial para que el horror del pasado -y del presente- no sea ocultado. De esta forma, se debe buscar en la escuela una enseñanza de la memoria que tome y reivindique los relatos de las víctimas y construya en los estudiantes una memoria comprensiva, analítica, reflexiva y crítica, tratando de que la subjetividad de las nuevas generaciones mantenga conciencia de lo ocurrido y luchen para que no vuelva a suceder. Lo anterior, sin dejar de lado la importancia en la relación de la memoria con la verdad y la justicia.

Así pues, la memoria que se construye desde las prácticas de resistencia no es neutral ni distante. Es una memoria encarnada que se produce en la juntanza, en el encuentro entre cuerpos que comparten el riesgo, el miedo y también la esperanza. En este sentido, recordar no es un acto individual, sino un ejercicio que fortalece los lazos comunitarios y reafirman la legitimidad de la lucha.

Los testimonios que emergen desde quienes participaron en las Primeras Líneas y en los espacios de organización comunitaria dan cuenta de una memoria que se opone a los relatos oficiales que criminalizan la protesta. Al reconstruir estas experiencias desde abajo, la memoria se convierte en una herramienta para disputar sentidos y para resistir a la frialdad institucional que reduce la violencia a cifras o discursos abstractos.

Sin embargo, no toda memoria transforma. Para que esa evocación de lo vivido no quede atrapada en la repetición estéril o en el dolor silenciado, es necesario convertirla en acto pedagógico. Aquí es donde surge la pedagogía de la memoria, como una apuesta consciente por narrar lo que pasó desde quienes lo vivieron, resistieron y soñaron en medio del caos. No se trata solo de conservar recuerdos, sino de transmitir sentidos, de construir relatos que interpelen, que formen, que incomoden incluso, porque nombran lo que muchas veces se quiere borrar. Esta pedagogía nace desde abajo, desde el cuerpo colectivo que se rehúsa al olvido y que encuentra en

la memoria un lugar para seguir enseñando a resistir, a organizarse y a mantener el calor de lo común vivo.

### **3.1.2.1 Pedagogía de la memoria**

Es fundamental reflexionar acerca de cómo se enseña y se trasmite la memoria desde las prácticas de resistencia. La pedagogía de la memoria parte de la premisa de que esta no se limita a un proceso cognitivo individual, sino que se constituye como un fenómeno social, colectivo y situado. En el contexto del Portal Resistencia, la memoria no se reduce a la conservación de hechos pasados, sino que emerge de las experiencias compartidas, de los cuerpos que se organizaron, se cuidaron y resistieron en medio de la violencia y la represión.

En este sentido, la memoria no solo recupera sucesos, sino que los integra y resignifica desde el presente, dotándolos de sentido político y pedagógico. La pedagogía de la memoria, tal como se expresa en estos escenarios, no se pregunta únicamente qué ocurrió, sino cómo se vivió, quienes lo vivieron y qué aprendizajes colectivos se produjeron en la juntanza y el apoyo mutuo. El desafío, entonces, no es narrar los hechos de manera lineal, sino construir formas de transmisión que eviten la neutralización del conflicto, que reconozcan el dolor sin fijarlo únicamente al sufrimiento y que permitan transformar la experiencia en herramienta de cuidado, organización y defensa colectiva frente a la frialdad social.

Desde esta lectura situada, la pedagogía de la memoria no puede pensarse únicamente como un marco conceptual abstracto, sino como un campo de tensiones donde se disputan los sentidos de lo vivido y las formas en que esas experiencias son transmitidas. Las prácticas de memoria que emergen en escenarios como el Portal Resistencia plantea preguntas que exceden el momento de rebelión y se proyectan hacia el tiempo: ¿cómo se transmite lo aprendido en la juntanza?, ¿qué relatos se conservan y cuáles se silencian?, ¿de qué manera esas experiencias colectivas pueden convertirse en legado y no diluirse en el olvido? Estas preguntas abren la necesidad de recurrir a las dimensiones analíticas de la pedagogía de la memoria, que permiten comprender cómo se contruyen, circulan y se disputan las memorias en el entramado social.

En este marco, resulta necesario considerar las dimensiones de la pedagogía de la memoria, que permiten orientar y dar significado a las preguntas planteadas previamente. La primera de ellas es la transmisión generacional, la cual enfrenta dificultades en la actualidad debido al desinterés por lo antiguo. Sin embargo, este reto ha sido asumido por la educación con el fin de construir este

legado cultural entre generaciones. Dicho proceso es complejo porque en él intervienen diversos actores e instituciones, cada uno con intereses particulares. Entonces, el propósito es dotar de sentido a esa memoria para evitar que permanezca estática en recuerdos distantes. Además, todavía existen personas y colectivos dispuestos a transmitir sus experiencias y conocimientos, como lo expresa Jelin (2002):

(...) Las personas, los grupos familiares, las comunidades y las naciones narran sus pasados, para sí mismos y para otros y otras, que parecen estar dispuestas/os a visitar ese pasado, a escuchar y mirar sus íconos y rastros, a preguntar e indagar.

La segunda dimensión corresponde a las representaciones del pasado, que buscan responder a cómo traer al presente y de qué forma mostrar aquello que se encuentra en el límite de lo representable. Implica cuestionarse qué tipos de representaciones estamos dispuestos a observar, leer o compartir con los estudiantes, especialmente cuando se trata de volver comprensible el horror. Para ello, se recurre a diferentes recursos como imágenes, narraciones, textos realistas, obras de ficción o materiales informativos, a través de los cuales es posible dar cuenta de las memorias experimentadas.

La tercera dimensión es la memoria en su ámbito local. Con frecuencia, las narrativas predominantes se concentran en ciertos espacios, personajes o acontecimientos que generan una centralización cultural y una hegemonía que es necesario cuestionar. Esta visión suele dejar de lado lo cercano y lo propio de cada comunidad. Por ello, es fundamental aproximarse a la historia reciente de las localidades y regiones, ya que este ejercicio permite romper con esa centralización y dar lugar a nuevas miradas, experiencias y perspectivas que enriquecen las memorias colectivas. En otras palabras, se trata de reconocer el contexto, lo que según Ortega (2018)

(...) tienen que ser de compromiso con los procesos formativos en la esfera pública para una generación de allegados, sobrevivientes, testigos, víctimas y descendientes que exigen por una justicia de reconocimiento y de igualdad. (p. 121)

La cuarta dimensión se refiere a la relación entre la memoria y el presente. En ese sentido, el pasado se convierte en una herramienta para comprender y transformar la realidad actual, siempre que se reconozcan las rupturas y continuidades que existen en ese vínculo. De igual

manera, resulta esencial enlazar los hechos recientes con los problemas y preocupaciones del mundo contemporáneo.

La pedagogía de la memoria constituye un enfoque esencial para abordar la historia reciente, entendida como una historia viva que nos involucra a todos y que se sitúa en el límite de lo representable. Dentro de ese marco, el terrorismo de Estado se reconoce como el hecho más traumático experimentado en el Cono Sur en las últimas décadas, convirtiéndose en el punto de partida y de llegada de toda reflexión sobre el pasado cercano. Este concepto alude a prácticas sistemáticas y organizadas por parte del gobierno con el fin de someter a la población mediante el miedo. A diferencia de otras formas de violencia ejercida desde el poder estatal, se trata de una estrategia represiva estructurada cuyo objetivo central es el disciplinamiento social. Para ello, recurre a secuestros, torturas y centros clandestinos de detención, bajo la justificación de combatir la subversión. De igual modo, extendió la persecución y el asesinato no solo de integrantes de organizaciones armadas, sino también a opositores políticos, estudiantes, trabajadores, intelectuales, artistas, periodistas, sindicalistas y activistas sociales.

En ese sentido, al reconocer que uno de los mayores retos de la pedagogía de la memoria consiste en abordar en el aula acontecimientos como el terrorismo del Estado, resulta indispensable reflexionar sobre los recursos y fuentes de información disponibles. La entrevista, por ejemplo, constituye una fuente clave para trabajar con el testimonio vivo, ya que la historia reciente se constituye principalmente a partir de experiencias vividas. A través de ella es posible reconocer a los protagonistas de los hechos al escuchar sus voces y relatos. No obstante, la entrevista solo adquiere pleno sentido si se enmarca dentro de un proyecto más amplio, lo que implica tener claridad sobre los objetivos que se persiguen para poder planificarla y llevarla a cabo de manera adecuada. Es importante no confundir la entrevista con la encuesta, pues mientras la segunda se orienta a una búsqueda de información estructurada y cuantitativa, la primera se enfoca en la exploración cualitativa, pudiendo ser más o menos estructurada según la intención de la investigación.

Otro recurso fundamental es la fotografía, la imagen fija constituye una herramienta para el estudio y la enseñanza de la historia reciente, ya que permite centrar la atención en problemáticas concretas, como la represión ilegal o los conflictos armados. Al mismo tiempo, funciona como fuente de información que guía la observación, la cual es siempre intencionada y orientada a la

búsqueda de datos específicos. Por ello, resulta esencial realizar una selección adecuada de las fotografías en función de los objetivos que se persiguen.

A ello se suman las imágenes en movimiento, recursos audiovisuales como películas cortometrajes, documentales, grabaciones de época y materiales producidos por entidades oficiales, que son fuentes valiosas para el trabajo con la memoria. No obstante, aquellos elaborados por el gobierno requieren ser contrarrestados con otras evidencias para mantener una postura crítica frente a los discursos que transmiten.

Asimismo, los periódicos y revistas de época constituyen una vía para comprender el rol de la prensa como actor clave en la construcción de la memoria histórica. Su análisis permite abordar conceptos como la censura, la libertad de expresión, la circulación de información y la elaboración de la noticia. Además, los archivos hemerográficos posibilitan comparar y contrarrestar las versiones ofrecidas por los medios con otras fuentes, como imágenes o testimonios, aportando así una visión más amplia y crítica de los acontecimientos.

Sin embargo, reconocer el potencial pedagógico de las imágenes no implica desconocer las tensiones y riesgos que atraviesan su uso. No toda imagen produce memoria crítica, pues cuando se despoja de contexto, se consume de manera acrítica o se convierte en espectáculo del dolor, puede contribuir a la banalización del sufrimiento y al reforzamiento de la frialdad social. Por ello, el uso de imágenes en la pedagogía de la memoria exige una reflexión ética y política sobre quién produce la imagen, desde dónde se enuncia y con qué propósito circula, especialmente en contextos de conflictividad social como los vividos en Portal Resistencia.

Finalmente, los lugares de memoria permiten evidenciar la manera en que se presenta y se interviene el territorio a partir de acontecimientos pasados. Entre ellos se encuentran lugares de resistencia, antiguos centros de detención, placas conmemorativas y monumentos. Su recuperación posibilita resignificarlos en el marco de territorios vividos y convertirlos en escenarios de memoria. Utilizarlos como recurso didáctico constituye una estrategia poderosa para la preservación de la memoria colectiva y, al mismo tiempo, favorece el abordaje de la pedagogía de la memoria desde una perspectiva local.

Por otra parte, a comienzos del siglo XX la metodología era considerada de manera rígida, casi una fórmula que debía seguirse al pie de la letra. Con la introducción de la hermenéutica, esta

visión se transforma radicalmente, pues la construcción metodológica pasa de comprenderse como un acto creativo del investigador. En ese marco, la metodología se compone de métodos y tácticas: los métodos definen la orientación y el propósito de la propuesta (el para qué), mientras que las técnicas corresponden a las herramientas empleadas para llevar a cabo (el cómo). Si se pretende que la pedagogía de la memoria se articule con la historia, es necesario reconocer que esta se inscribe en una memoria social y una historia colectiva. Desde una postura crítica, ello permite a las personas tomar conciencia de sí mismas como sujetos históricos que hacen y son hechos por la historia. De esta manera, es posible cuestionar los relatos hegemónicos y las verdades impuestas por la historia tradicional, con el objetivo de reconstruirla y transformarla.

En ese sentido, cuando acontece un hecho es necesario acudir a diversas fuentes para interpretarlo y comprender qué sucedió realmente. La pedagogía de la memoria toma ese conocimiento entendido como una pluralidad de verdades con el propósito de formar sujetos críticos capaces de analizarlas y transformar su realidad a partir de ellas. Si las fuentes corresponden a testimonios, resulta fundamental formular preguntas que ayuden a las personas a rememorar lo vivido, indagando no solo en lo sucedido desde su experiencia, sino también en su concepción del tiempo. Posteriormente, estas memorias deben ser contextualizadas en un marco político, cultural, económico y social dentro de un periodo histórico determinado, lo que facilita comprender las causas del acontecimiento. Este proceso contribuye a que los individuos adquieran conciencia e identidad a partir de la comprensión de lo experimentado. Asimismo, cuando la fuente es un lugar, una imagen o un objeto, también se le deben plantear interrogantes que permitan interpretar lo ocurrido, reconociendo su valor simbólico y testimonial, ya que muchas veces estos elementos se convierten en medios para sanar o reivindicar lo vivido.

Por último, si bien el trabajo con la pedagogía de la memoria, los derechos humanos y la construcción ciudadana debe asumirse como un eje transversal de toda la formación escolar y, al mismo tiempo, como un tema que va más allá del área de ciencias sociales. Profundizar en la historia implica detenerse en sus procesos e incorporar conceptos de alta complejidad o abstracción como el de terrorismo de Estado, los cuales deben tratarse con criterio pedagógico y teniendo en cuenta la edad de los estudiantes. En ese sentido, es fundamental que las instituciones cuenten con proyectos que aborden estos contenidos de manera gradual, integrando progresivamente realidades que resultan difíciles de comprender. Tal como lo señala Ortega (2018) “En el movimiento social

por la memoria histórica, los derechos humanos y la paz se encuentran con rutas de formación que se despliegan en escuelas, organizaciones populares, articuladas a proyectos de aula, semilleros, colectivos y organizaciones populares” (p. 121) que contribuyen a la construcción de una ciudadanía sustentada en la memoria.

A partir de esta pedagogía de la memoria, que no olvida, que denuncia y que dignifica, se abre también la posibilidad de una reflexión más profunda, que nos permite pensar qué significan hoy el calor y el frío en una sociedad que fragmenta, que excluye y que aísla. Porque lo vivido en el Portal Resistencia no solo nos deja enseñanzas sobre la lucha y la organización popular, sino que también nos interpela desde un lugar más simbólico, desde los afectos, los cuerpos y los vínculos. Allí donde el Estado impone la frialdad desde el abandono, la violencia y la muerte, los jóvenes encendieron fogatas, compartieron alimentos, curaron heridas y sostuvieron la vida. Estas prácticas no solo respondieron a una necesidad inmediata de supervivencia, sino que produjeron aprendizajes colectivos orientados a sostener la vida en contextos de violencia y represión. Así se hace necesario pensar estas experiencias desde un marco más amplio, que nos permita entender cómo se rompen los cercos de la frialdad, cómo se tejen los conjuntos humanos que resisten y qué sentido político puede tener ese calor colectivo.

Donde estas experiencias en el PR, la pedagogía de la memoria se vuelve tangible en la vida cotidiana de quienes participaron. No se trata solo de recordar o narrar, sino de aprender colectivamente a organizarse, cuidar de los otros y asumir responsabilidades compartidas. El calor generado por las fogatas, la distribución de alimentos y la atención de heridas se convierten en un aprendizaje vivo sobre apoyo mutuo, acción directa y construcción de comunidad.

A través del relato compartido, del reconocimiento del sufrimiento vivido y de la valoración de las estrategias de cuidado y defensa desplegadas, se transmiten saberes éticos y políticos que fortalecen la capacidad de resistencia colectiva. Estos momentos permiten que los jóvenes desarrollen habilidades de coordinación, negociación y resolución de conflictos, además de fortalecer la conciencia política y la capacidad de resistir la frialdad impuesta por el abandono y la violencia estatal.

Esta pedagogía no idealiza la protesta, sino que la compromete con un espacio donde se aprende a no ser indiferentes, a responder ante el dolor del otro y a organizarse colectivamente frente a la represión. En este sentido, la memoria deja de ser un relato estático del pasado y se

transforma en un laboratorio formativo, donde el conocimiento, los afectos y la acción se entrelazan para generar sujetos capaces de imaginar y construir colectivamente otras formas de vida y organización social.

Desde esta memoria encarnada, se abre la necesidad de pensar lo vivido no solo como una sucesión de prácticas, sino como una experiencia colectiva que produjo vínculos, configuró sentidos compartidos y dio lugar a un conjunto humano que se sostuvo en medio del conflicto. Allí, el calor generado por el apoyo mutuo y la juntanza permitió resistir la frialdad impuesta por el abandono estatal, la violencia y la indiferencia social.

Pensar estas dinámicas exige, entonces, un marco que permita comprender cómo se confrontan, se tensionan y eventualmente se fragmentan esos conjuntos construidos en la rebelión, se tensionan y eventualmente se fragmentan esos conjuntos construidos en la rebelión. En este punto, la metáfora del calor y el frío se articula como una lectura desde la teoría de conjuntos, que ofrece herramientas para analizar tanto los procesos de unión, pertenencia y cohesión, como las fuerzas que buscan disolver, aislar y romper lo común. De este modo, el análisis que sigue se propone leer el PR como un clima de rebeldía donde el calor colectivo hizo posible sostener la vida y la organización, aun frente a los intentos constantes de imponer la frialdad como forma de control social.

### **3.2 El calor y el frío: un clima de rebeldía, una lectura desde la teoría de conjuntos**

Este apartado propone una lectura de la rebelión social en Bogotá en 2021, específicamente el Portal Resistencia (PR) a partir de la metáfora del frío y el calor, entendidos no solo como sensaciones físicas, sino como climas sociales y afectivos que estructuran la vida colectiva. Estos climas no son categorías abstractas, sino realidades vividas, que en PR coexistieron, se enfrentaron y, en ciertos momentos, se intersecaron, dando lugar a formas específicas de relación, organización y resistencia.

El frío aparece aquí como un ambiente que produce y sostiene la frialdad: una pedagogía del sistema basada en la indiferencia frente al dolor ajeno, la normalización de la violencia, la competencia y el aislamiento. Este frío no es accidental ni natural, sino una condición social fabricada que permite gobernar, controlar y disputar los cuerpos y los territorios. Frente a él, emerge el calor como clima distinto, construido desde abajo, a través del apoyo mutuo, el cuidado,

la organización comunitaria y la defensa de la vida. Este calor no es solo una respuesta emocional, sino una práctica colectiva, una forma de resistir al frío estructural y de crear un espacio de dignidad y esperanza.

Ahora bien, la pandemia nos hundió en un clima de frialdad extrema, con el uso de tapabocas, el mantener la distancia, la prohibición del contacto, la incapacidad incluso de regalar una sonrisa. Fue como si el sistema hubiera encontrado la excusa perfecta para intensificar lo que ya venía haciendo: separarnos, vigilarnos, aislarnos, convertirnos en individuos funcionales y asustados. Esta experiencia no solo confirma la existencia de un frío social, sino que refuerza las dinámicas estructurales de poder, exclusión y control. Como señala Maiso (2016), “Es sabido que los despidos en masa, las amenazas de ataques químicos y las epidemias elevan el valor de mercado de ciertas empresas, y eso puede repercutir positivamente en la vida de individuos que nunca se preguntarán por el precio que otros tuvieron que pagar por ello” (p. 12).

En este sentido, la pandemia no solo limitó la cercanía física, sino que reforzó la lógica de despojo y de indiferencia que caracteriza el capitalismo. La frialdad en este contexto no se limita al aislamiento físico o al miedo al contagio, sino que también se manifiesta en las estructuras políticas y económicas que profundizan la desigualdad y la exclusión. La metáfora del frío se extiende, convirtiéndose en control social más profundo que no solo despoja a los cuerpos de su cercanía, sino que también regula los afectos, creando un clima en el que el dolor ajeno queda invisibilizado.

Para comprender estas dinámicas, se recurre a la teoría de conjuntos como una herramienta metafórica y analítica. Desde esta perspectiva, el frío y el calor no se presentan como realidades totalmente separadas o excluyentes, sino como conjuntos que pueden coexistir y se intersecan dentro de un mismo espacio social. En PR, estas intersecciones generaron experiencias complejas, donde la violencia estructural convivió con prácticas de apoyo mutuo, donde el miedo coexistió con la esperanza, y donde la represión no logró anular completamente las formas cálidas de existencia colectiva.

Pensar el frío y el calor como dos conjuntos que se tocan, se separan y en ciertos momentos se superponen, permite comprender lo que pasó en el Portal Resistencia (PR) desde un lugar más complejo. Ya que, no se trata solo de categorías abstractas o discusiones teóricas, sino de

experiencias vividas, de cuerpos marcados y de afectos que aún en medio del dolor mostraron que es posible otra forma de estar juntos.

Así, este análisis no solo busca comprender cómo el frío y el calor se entrelazaron, sino también cómo el calor irrumpió en medio del frío, abriendo espacios de resistencia y transformación. En PR, las prácticas de resistencia, organización desde abajo, fueron más que simples respuestas a la represión: fueron actos pedagógicos de re-existencia, donde el calor se convirtió en una forma de aprender a vivir juntos de nuevo, a cuidarse y a resistir las estructuras de dominación.

Este apartado se adentrará en cómo estas intersecciones entre frío y el calor en PR dieron lugar a prácticas colectivas, donde el calor no solo fue un fenómeno emocional, sino una práctica transformadora. A través de la teoría de conjuntos, podemos observar cómo estos conjuntos sociales y afectivos no son bloques rígidos, sino que se mezclan, se sobreponen y se modulan en el mismo espacio de lucha, producción y resistencia.

En resumen, el frío y el calor se intersecan en un proceso de lucha social que, en su mismo desarrollo, genera una pedagogía de la memoria, del cuidado y la defensa, que no solo da cuenta del pasado, sino que abre caminos para transformar el futuro. Desde allí la rebelión no se entiende solo como confrontación, sino también como un proceso pedagógico profundo, donde el calor de la resistencia es capaz de transformar las relaciones sociales, reconociendo la dignidad y los derechos de quienes resisten y luchan por un futuro más justo.

En términos de teoría de conjuntos, PR puede entenderse como un gran conjunto social donde conviven diferentes realidades humanas. Un subconjunto representa las dinámicas de frialdad, como la indiferencia, la competencia, la violencia estructural y la desconfianza, todos estos fenómenos que moldean las relaciones sociales en el marco del sistema capitalista. Por tanto, este conjunto no es menos ni accidental, pues refleja las tensiones y limitaciones que impone la estructura social y económica sobre las personas.

Pero, paradójicamente en el mismo momento, en medio de esa sociedad fría en PR surgió algo distinto: un brote de calidez inesperada. Los jóvenes, que ya habían perdido casi todo, el estudio, la comida, las oportunidades, incluso su familia, se encontraron entre ellos y se atrevieron

a romper el miedo. Si ya no tenían nada que perder, podían recuperar algo que el sistema les había quitado desde antes, la dignidad, el apoyo mutuo, la posibilidad de estar juntos.

Por lo tanto, este (el conjunto de la frialdad) no es el único conjunto presente en PR. Otro subconjunto que está formado por las prácticas de resistencia, la solidaridad y el apoyo mutuo, es decir, es el conjunto conformado por la calidez humana que surge de la necesidad y del compromiso con la vida comunitaria. Este conjunto es vital porque, aunque está en tensión con el primero, genera espacios de esperanza y posibilidad para transformar las condiciones de vida.

La intersección entre estos conjuntos, esa zona donde frialdad y calidez se cruzan, es quizá la más interesante y desafiante, porque allí se dan las luchas cotidianas por la dignidad, la justicia social y la construcción de vínculos alternativos. Es en esa zona donde se despliegan las contradicciones, donde se evidencian las tensiones entre la lógica económica que impulsa la frialdad y la lógica comunitaria que promueve la calidez y la resistencia.

En PR, esto se manifestó en prácticas concretas organizadas por los jóvenes y la comunidad. Estas prácticas no fueron meras respuestas a la violencia, sino también mecanismos pedagógicos que desafiaron las estructuras de poder y dominio. Algunas de estas prácticas fueron:

- Acción directa como forma organizada de defensa colectiva frente a la represión estatal, incluso en condiciones de evidente desproporción de fuerza (Prensa 1).
- Montajes de carpas para atender heridos (Prensa 2).
- Brigadas de salud con más de 40 personas entre estudiantes, paramédicos y enfermeros (Prensa 2).
- Apoyo a los manifestantes con leche, vinagre y bicarbonato para mitigar los efectos del gas (Prensa 2).
- Ollas comunitarias que garantizaban alimentación diaria (Prensa 3).
- Espacios educativos, bibliotecas y museos itinerantes sobre la protesta social (Prensa 3).

Al respecto, Maiso (2016) menciona que el enfriamiento está profundamente unido al miedo. Cuando ese miedo cae, cuando se agrieta, las personas pueden verse de otra manera. Y eso fue lo que paso en PR, pues no se vio la lógica del “sálvese quien pueda”, sino la del “salvémonos entre todos”. Las ollas comunitarias, los campamentos, la educación popular, la defensa colectiva del territorio, los cuidados entre desconocidos, la acción directa, las curaciones, entre otras prácticas

no fueron simples gestos morales, sino la construcción real de un espacio en medio de la violencia estatal y estructural.

En PR, las prácticas no solo fueron respuestas inmediatas a la violencia, sino que también constituyeron un proceso pedagógico profundo que reconfiguro las relaciones sociales en el territorio. No se trató solo de defender el espacio físico, sino de transformar el espacio simbólico, de reconstruir una comunidad a partir del apoyo mutuo y la organización colectiva. Cada acción realizada –desde las ollas comunitarias hasta las brigadas de salud, pasando por la acción directa y los espacios educativos– fue una forma de enseñar y aprender colectivamente sobre la justicia social, la dignidad y el cuidado.

De este modo, las prácticas de resistencia se presentan no solo como una forma de oposición sino también como una construcción pedagógica que desafiaba las lógicas dominantes del sistema. Las brigadas de salud, por ejemplo, no solo atendieron a los heridos, sino que también mostraron cómo la autogestión y el cuidado colectivo pueden ser herramientas de resistencia ante la indiferencia institucional. Las ollas comunitarias, más allá de proveer alimento, construyeron un espacio de encuentro, de juntanza, en el que los participantes aprendieron a cuidarse mutuamente, a organizarse sin jerarquías, a valorar el sentido de lo común frente al despojo y la violencia.

En este mismo entramado de prácticas se inscribe la acción directa, entendida no únicamente como confrontación, sino como una forma de defensa colectiva frente a la violencia estatal. La acción directa en PR implicó aprendizajes situados: aprender a proteger al otro, a sostener una línea, a leer el territorio, a anticipar el peligro y a responder colectivamente ante la represión. Lejos de ser un acto individual o impulsivo, se trató de una práctica organizada que enseñó, en el hacer, que la defensa de la vida y del territorio también es una forma de cuidado.

Desde esta perspectiva, la acción directa se convirtió en una pedagogía del cuerpo y de la resistencia. Los cuerpos aprendieron a moverse juntos, a resistir el gas, a protegerse con escudos, a confiar en quien está al lado. Ese aprendizaje no pasó por manuales ni discursos formales, sino por la experiencia compartida, por el error, el miedo y la necesidad de no dejar a nadie atrás. Defender no fue solo enfrentar, sino sostener la posibilidad de seguir estando juntos en medio del frío impuesto por la represión.

Asimismo, la creación de espacios educativos y de memoria –como bibliotecas populares o museos itinerantes sobre la protesta social– fue otra práctica pedagógica crucial, ya que permitió preservar la memoria colectiva, rescatar las historias de lucha y resistencia, y formar a las nuevas generaciones en la importancia de la lucha por los derechos humanos y la justicia social. Estos espacios no solo servían como formas de resistencia simbólica, sino como medios de enseñanza que desafiaban las narrativas oficiales e intentaban construir una memoria alternativa que no fuera olvidada ni manipulada por el poder.

En este sentido, las prácticas de resistencia en PR pueden ser entendidas como una pedagogía liberadora, tal como lo proponen autores como Paulo Freires, quienes hablan de la educación como un proceso de transformación social y liberación. Lo que se vivió en PR fue un ejercicio de pedagogía popular, un proceso de aprendizaje en el que los actores principales fueron jóvenes, los habitantes del territorio, quienes, a través de la organización, la acción directa y el apoyo mutuo, reconfigurando el sentido de lo común, lo político y lo social.

Así, podemos afirmar que las prácticas de resistencia en PR, lejos de ser solo reacciones a la violencia, fueron formas de enseñanza y aprendizaje colectivo que desbordaron los límites de la protesta y se constituyeron en una pedagogía de la memoria, de la resistencia y de la lucha por la justicia social. Estas prácticas no solo respondieron a las condiciones del momento, sino que abrieron caminos para repensar las formas de organización social, económica y política, transformando, a su vez, el imaginario colectivo de los participantes.

Estos espacios de calor, entonces, no fueron solo teóricos o metafóricos, sino que se manifestaron de manera tangible en el día a día de quienes resistieron. Los testimonios de quienes vivieron la experiencia lo confirman:

- Vecino 2: “La organización empezó principalmente por las afectaciones que se han generado a los muchachos. Todo el tiempo pasan y pasan heridos y frente a eso uno como humano no puede ser indiferente (...) apoyar a los muchachos es un acto de resistencia” (La Silla Vacía, 2021, 3:22)
- Manifestante 3: “La primera línea se para duro por todos y cuida a las personas de los conjuntos. Lo que no hacen los tombos, porque no les importa que haya niños en los conjuntos y los llenan de gases.” (Testigo Directo, 2021, 4:34)

- Integrante PL 3: “No somos delincuentes, ni vándalos como sé que nos quieren señalar. Nos solventamos con escasos recursos propios y con el apoyo de ciudadanos que libremente nos hacen aportes” (Testigo Directo, 2021, 11:56)

Estos relatos no solo describen prácticas de resistencia, sino que también dan cuenta de una organización profundamente humanitaria, en la que la calidez se convirtió en una acción concreta. No se trató solo de sentimientos o emociones, sino de respuestas materializadas en apoyo médico, organización y cuidado colectivo.

Cada una de estas prácticas, lejos de ser simples respuestas a necesidades inmediatas, se constituyó como una forma de re-existencia. Como lo señala Amador y Muñoz (2022, p. 30), la re-existencia no solo implica resistir la opresión, sino también crea nuevas formas de ser, de habitar el mundo, y de aprender colectivamente en el proceso. En PR, la re-existencia se mostró en el cuidado mutuo, en la creación de espacios de solidaridad, en la organización barrial, y en la capacidad de autogestionar tanto el bienestar físico como el emocional. Estas prácticas de apoyo mutuo y de defensa colectiva no solo fueron reacciones ante la violencia estatal, sino también prácticas pedagógicas que construyeron un nuevo sentido de comunidad y dignidad.

A través de la resistencia, los sujetos oprimidos pudieron recuperar un sentido de agencia, y al mismo tiempo, reafirmar su dignidad y pertenencia a una comunidad que se rehúsa a ser dominada. Estos espacios no solo respondieron a necesidades materiales inmediatas, sino que ofrecieron, además, una pedagogía de la resistencia, una enseñanza que fue vivida, sentida y compartida, creando nuevas formas de conciencia colectiva.

La resistencia en PR, por tanto, no fue simplemente un acto de oposición, sino un acto pedagógico y transformador que abrió espacios para aprender colectivamente sobre la justicia social, la equidad, la dignidad humana y la importancia del apoyo mutuo. En este sentido, las prácticas de resistencia generaron no solo una respuesta a la violencia, sino una construcción profunda de relaciones sociales alternativas, cimentadas en el apoyo mutuo.

Ahora bien, la irrupción del calor no significó la desaparición del frío. Por el contrario, cuando el miedo cotidiano comenzó a agrietarse y la organización colectiva se fortaleció, el Estado respondió con un frío aún más intenso. Esta re-imposición del frío no fue solo represiva, sino

profundamente pedagógica: busco volver a enseñar quién manda, quién puede vivir sin miedo y quién debe aprender a temer.

El Estado respondió con persecuciones, secuestros, torturas, violencia sexual, desapariciones y judicializaciones masivas. En este contexto, el cuerpo volvió a convertirse en territorio de control. Portar un casco, un escudo o una capucha –elementos que inicialmente permitían reconocerse, cuidarse y organizarse– paso a significar estar marcado, similar a otras prácticas históricas en las que ciertos grupos han sido identificados mediante símbolos visibles obligatorios<sup>31</sup>. Si bien estos elementos permitían identificar y facilitar la unión, después portarlos se convirtió en un riesgo de muerte, pues se transformaron en mecanismos de identificación del “enemigo interno”.

Aquí, el frío opera nuevamente como táctica del gobierno: nombrar, señalar y aislar para desactivar la intersección entre los conjuntos. En palabras de Maiso (2011):

“Estas irrupciones de violencia están vinculadas a la conciencia actualizada de las relaciones de poder e impotencia: el placer sádico que se obtiene al hacer daño proviene de que se prueba poder ante el más débil, pero la condición de su exterminio es que no pongan en peligro el principio de realidad” (p. 14).

Desde esta lectura, la violencia no es un exceso ni una falla del sistema, sino un recurso disciplinador que busca reestablecer la normalidad fría cuando esta ha sido interrumpida por prácticas de calor colectivo.

Muchos jóvenes no pudieron volver a sus casas, vivieron escondidos, desplazados en su propia ciudad. Algunos terminaron encarcelados, otros exiliados y otros fueron empujados a vincularse a grupos armados como única forma de sobrevivir. El miedo regresó, pero esta vez no era el miedo cotidiano del sistema, era un miedo absoluto, visceral, el miedo a no volver a ver la luz. Un miedo que busca romper los vínculos, aislar los cuerpos y cortar la memoria de lo vivido.

Este momento marca un punto clave de análisis: el choque directo entre dos pedagogías. Por un lado, la pedagogía del frío, que enseña a callar, a dispersarse y a sobrevivir individualmente. Por otro, la pedagogía del calor, que ya había dejado huella en los cuerpos y en la experiencia

---

<sup>31</sup> Como ocurrió con la estrella amarilla impuesta a la población judía en Europa durante la Segunda Guerra Mundial

colectiva. Aunque el miedo volvió a imponerse, no logró borrar completamente lo aprendido: el cuidado, la organización y la posibilidad real de estar juntos.

La re-imposición del miedo no busco únicamente dispersar los cuerpos y desarticular la organización colectiva, sino también interrumpir la memoria de lo vivido. El frío en este sentido, no solo opera a través de la violencia directa, sino mediante el olvido: borrar las experiencias de cuidado, deslegitimar la rebeldía y transformar lo ocurrido en un episodio excepcional, aislado y clausurado. Frente a ello, recordar se convertía en un acto político y sostener la memoria en una forma de resistencia.

Incluso para quienes acompañábamos la rebelión a la distancia –quienes veíamos *los en vivos*, salíamos a marchar o escuchábamos las detonaciones desde nuestras casas– se produjo un quiebre emocional profundo. Pues las personas que estaban allí no eran figuras abstractas ni cifras en un informe: eran nuestros compañeros, nuestros estudiantes, nuestros vecinos; éramos nosotros mismos. Ese reconocimiento afectivo permitió percibir con claridad el choque entre dos climas: el frío que el sistema imponía y el calor que las comunidades creaban. Ese choque nos removió por dentro y nos permitió comprender que el frío no es una condición natural de la vida social, sino una forma de gobierno, una técnica de dominación que se aprende y se reproduce.

Desde allí surge también una decisión metodológica y política en estas tesis: no utilizar imágenes. Como advierte Maiso (2016),

(...) los contenidos que asocian dicho sentimentalismo se revelan en último término inesenciales o intercambiables: no son el prelude de un cambio de actitud en el sujeto ni el principio de nada, sino un modo de accionar una válvula de escape para la afectividad comprimida (p. 11).

Las imágenes, lejos de garantizar memoria, pueden contribuir al enfriamiento afectivo: permitir mirar sin implicarse, consumir el dolor sin transformarlo. En esta misma línea, Valido (2024) señala que las imágenes pueden convertirse en dispositivos de anestesia, pues nos hacen creer que comprendemos el sufrimiento cuando, en realidad, lo convertimos en paisaje.

Por ello, esta investigación opta por los testimonios vivos, por las voces que narran desde la experiencia, sin convertir a nadie en objeto de análisis distante. Escuchar, más que observar, se vuelve aquí un gesto pedagógico: el dolor no se mira, se escucha. En esa escucha se disputa el

olvido y se sostiene una pedagogía de la memoria que mantiene vivo el calor allí donde el sistema insiste en volverse congelada.

Este olvido social no es neutro ni causal, sino otra forma de frialdad: una opresión que invisibiliza el dolor, las luchas y las resistencias de quienes habitan esos territorios y experiencias. Olvidar es también gobernar, porque el olvido desactiva la memoria colectiva y debilita las posibilidades de transformación.

Rescatar y reivindicar esas memorias, en cambio, constituye un acto político y pedagógico esencial, en la medida en que permite sostener el calor construido, transmitir los aprendizajes de la rebelión y disputar la narrativa que reduce estas experiencias a hechos aislados o excepcionales. Incorporar estas memorias en los procesos educativos y comunitarios no es un gesto simbólico, sino una forma concreta de resistir al enfriamiento y de mantener abiertas las posibilidades de re-existencia.

Por otra parte, cuando terminó la rebelión y el país llamado a “regresar a la normalidad”, esa calidez construida colectivamente comenzó a apagarse de forma progresiva. El retorno no fue neutro ni espontáneo: el sistema activo sus mecanismos habituales para reabsorber la experiencia rebelde, convocando a las personas de vuelta a sus trabajos, a sus rutinas productivas, a la competencia diaria. Este llamado a la normalidad operó como una pedagogía del enfriamiento, orientada a desactivar los vínculos, fragmentar lo común y reinstalar el orden previo.

Como lo explica Maiso (2016):

“La sociedad como un todo debe configurarse de tal modo que pueda obedecer a las exigencias específicas de la economía (...) para someter la sociedad en su conjunto a su único propósito: la valorización del capital” (p. 12).

Desde esta lógica, la normalidad no es sinónimo de bienestar, sino de funcionalidad. Aunque algunas prácticas colectivas lograron sostenerse –organizaciones barriales, grupos de apoyo, redes comunitarias– muchas otras se diluyeron, no por falta de voluntad, sino porque sobrevivir en este país exige volver a ocupar el lugar que el capitalismo nos asigna: el del individuo aislado, autosuficiente, el cuidado indiferente, emocionalmente contenido entrenado para no sentir demasiado y no desbordarse.

Este proceso no implica simplemente el fin de la rebelión, sino una reconfiguración del clima social. El frío regresa no solo como represión, sino como costumbre; no solo como violencia, sino como cansancio, urgencia económica y olvido. Volver a ser “una pieza de ese gran engranaje” es también volver a aprender una pedagogía de la frialdad, donde el cuidado se privatiza, el apoyo mutuo se debilita y lo común se vuelve excepcional.

En términos de teoría de conjuntos, podríamos decir que el frío y el calor convivieron, se intersecaron y durante un tiempo compartieron elementos en común. En PR se formó un conjunto nuevo, distinto a lo que existía antes, producido por prácticas concretas de resistencia y cuidado, un conjunto donde la juventud encontró una forma cálida de existencia, basada en el apoyo mutuo, la fraternidad y la resistencia.

Pero cuando el miedo regresó, cuando la represión se intensificó, esos conjuntos volvieron a separarse. El sistema trató de restablecer la distancia, el silencio, la normalidad fría que siempre le ha servido. Sin embargo, algo quedó: quedó la experiencia, quedó la memoria, quedó la certeza de que el calor sí puede existir y que cuando aparece es capaz de transformar la vida.

En suma, la reflexión desde la teoría de conjuntos nos invita a ser agentes activos en la construcción de una realidad donde el apoyo mutuo y la resistencia se fortalezcan. Desde una perspectiva pedagógica, educar para mantener y expandir esa calidez es clave para que PR y otros espacios similares, no solo resistan al frío, sino que generen un calor que transforme vidas y comunidades.

La teoría de conjuntos nos ofrece una metáfora poderosa para comprender la complejidad de las relaciones sociales presentes en PR. En lugar de concebir la realidad social como fragmentada en bloques rígidos y excluyentes –donde el frío y el calor se verían como categorías mutuamente separadas– esta perspectiva nos invita a pensar en ellas como conjuntos que se intersecan, se superponen y coexisten dentro de un mismo espacio social. Esta metáfora, por tanto, no solo ilumina las tensiones entre diferentes elementos, sino que también destaca los puntos de contacto y transformación, donde las dinámicas de resistencia pueden romper las fronteras impuestas por el frío.

Además, si a lo largo de esta investigación hemos comprendido que la frialdad funciona como una pedagogía del sistema –una forma de enseñar a obedecer, a competir, a endurecerse y a

no sentir– también podemos afirmar que la resistencia encarna una pedagogía del calor. Una pedagogía que no surge desde la institucionalidad, sino que se construye desde los pueblos, desde los jóvenes, desde las comunidades que deciden cuidarse cuando el Estado se retira o agrede. En este sentido, el calor no puede entenderse únicamente como una expresión afectiva o emocional, sino como una práctica pedagógica concreta, situada y necesaria, que enseña otras formas de habitar el mundo, de relacionarse y de defender la vida. Allí se ancla la propuesta central de esta tesis.

Desde esta perspectiva, el trabajo pedagógico y social no debe reducirse a eliminar la frialdad como un problema individual o moral, sino que debe atacar la raíz del problema: el sistema que perpetúa la indiferencia, la competencia y el aislamiento. Lo que implica fortalecer y ampliar el conjunto de prácticas de resistencia que ya existen en los territorios. En términos de teoría de conjuntos, esto supone ampliar las zonas de intersección: crear y sostener espacios donde la calidez –expresada en el apoyo mutuo, el cuidado y la organización– pueda convivir con las dificultades, disputarlas y transformarlas, ofreciendo alternativas para una convivencia más humana y solidaria.

En este sentido, la educación puede jugar un rol fundamental, no como transmisión de contenido, sino como práctica situada y relacional. Entre estas posibilidades se encuentran:

- Rescatar y valorar memorias comunitarias, especialmente aquellas ligadas a experiencias de resistencia y apoyo mutuo.
- Promover iniciativas de participación activa de niños, jóvenes y personas adultas en procesos comunitarios.
- Fortalecer espacios educativos que reconstruyan el tejido social y la cooperación frente a la lógica de la competencia.
- Formar sujetos y liderazgos comunitarios comprometidos con la transformación social, cultural y humana.

Así, la educación se configura como una herramienta clave para expandir el conjunto de calidez y fortalecer la intersección entre el frío y el calor, no para negar el conflicto, sino para sostener procesos de cambio real y duradero anclados en la memoria, el cuidado y la resistencia colectiva.

Por último, el Portal Resistencia mostró que incluso en el entorno más fríos puede surgir un conjunto inesperado, un conjunto que, desde la lógica del orden dominante, no debía existir y, sin

embargo, existió. Ese conjunto fue la rebeldía, la comunidad, la esperanza y el apoyo mutuo encarnados en prácticas concretas de resistencia, cuidado, defensa y organización colectiva.

La experiencia de PR permite afirmar que el calor no es una excepción ni un momento pasajero, sino una posibilidad real que se activa cuando las personas deciden no habitar la frialdad impuesta como única forma de vida. De allí que la tarea que se abre no sea romantizar la rebelión, sino impedir que el sistema vuelva a congelar esas experiencias, sosteniendo la memoria de lo vivido y alimentando las prácticas de calor incluso cuando todo a nuestro alrededor insista en apagarlas.

## Conclusiones

La presente investigación permitió comprender que la frialdad no puede ser reducida a una actitud individual, moral o psicológica, sino que constituye un fenómeno estructural que atraviesa la sociedad contemporánea. En este sentido, la frialdad opera como una pedagogía del sistema: enseña a competir, a desconfiar, a priorizar la supervivencia individual, a anestesiar la sensibilidad y a normalizar la indiferencia frente al dolor ajeno. En el Portal Resistencia, esta frialdad se manifestó de manera concreta a través del miedo sistemático, la violencia institucional, la precarización de la vida juvenil y la estigmatización de quienes resistieron. Reconocer la frialdad como pedagogía estructural permitió desplazar el análisis del plano individual hacia una comprensión crítica del sistema que la produce y reproduce.

Uno de los principales hallazgos de esta investigación es que, incluso en contextos atravesados por una frialdad extrema, es posible la emergencia de prácticas que la disputan. Los sucesos ocurridos en Portal Resistencia durante 2021 evidenciaron que en un mismo territorio pueden coexistir y enfrentarse dos climas sociales opuestos: el frío impuesto por el sistema y el calor construido por la comunidad. A partir de la teoría de conjuntos, fue posible analizar cómo estas dos lógicas no solo se oponen, sino que se intersecan, generando un conjunto nuevo, inesperado, donde emergen formas alternativas de existencia basadas en el apoyo mutuo, el cuidado colectivo y la organización comunitaria. Este conjunto no preexistía al conflicto, sino que se fue contrayendo en la práctica, en la experiencia compartida de la resistencia.

Asimismo, la investigación permitió identificar que las prácticas de resistencia desplegadas en el Portal Resistencia –como las ollas comunitarias, los espacios de educación popular, las brigadas de salud, la acción directa defensiva y el cuidado mutuo – no fueron acciones improvisadas ni reactivas. Estas prácticas constituyeron verdaderos procesos de aprendizaje colectivo, en los que se produjo pedagogía situada, construida desde la experiencia, la necesidad y el apoyo mutuo. En ellas se aprendió a organizarse sin jerarquías rígidas, a distribuir tareas, a cuidarse entre desconocidos, a defender el territorio y a sostener la vida en medio de la violencia estatal. Este aprendizaje no fue transmitido por instituciones formales, sino producido desde abajo, desde el hacer conjunto.

Otro hallazgo central es que la resistencia no operó únicamente como oposición al Estado, sino como una forma de reconfiguración del tejido social. Finalmente, a una pedagogía del miedo que busca aislar, disciplinar y fragmentar, emergió una pedagogía del calor que enseñó otras formas de relación: la cooperación en lugar de la competencia, el cuidado en lugar del abandono, la comunidad en lugar del individuo aislado. En este sentido, la resistencia en el Portal Resistencia no solo fue política, sino profundamente pedagógica, en tanto produjo nuevos sentidos sobre la vida colectiva, la dignidad y la posibilidad de existir de otra manera.

Los relatos recogidos y analizados ocupan un lugar central en esta investigación, pues permitieron comprender que la experiencia de resistencia no puede reducirse a cifras, imágenes o discursos oficiales. La voz de quienes habitaron el Portal Resistencia constituye una memoria viva que se opone activamente al olvido social. Esta memoria no cumple únicamente una función conmemoratoria, sino que se configura como un recurso político y pedagógico, en tanto transmite aprendizajes, afectos, formas de organización y sentidos de pertenencia. De este modo, la memoria se convierte en una herramienta clave para disputar la frialdad del sistema, que necesita del olvido para restablecer su normalidad.

La investigación también permitió evidenciar que, tras el repliegue de la movilización social, la frialdad estructural intenta restablecer mediante el retorno forzado a la normalidad, al trabajo precarizado, a la rutina individualista y a la competencia cotidiana. Sin embargo, aunque muchas de las prácticas colectivas se debilitan o se transforman, la experiencia vivida deja huellas profundas. Queda la certeza de que el calor es posible, de que la comunidad puede existir, y de que la organización colectiva no es una anomalía, sino una respuesta humana recurrente frente a la violencia, la crisis y el abandono estatal.

Desde esta perspectiva, uno de los aportes centrales de la investigación es proponer la pedagogía del calor no como un ideal abstracto, sino como una práctica concreta y necesaria. La educación, entendida en un sentido amplio, puede desempeñar un rol fundamental en la expansión de estas experiencias. No se trata únicamente de eliminar la frialdad –lo cual sería insuficiente sino se cuestiona el sistema que la produce–, sino de fortalecer y multiplicar las prácticas de resistencia ya existentes, ampliando las zonas de intersección entre el frío y el calor. Educar para el apoyo mutuo, la memoria, la organización comunitaria y el cuidado colectivo se convierte así en una estrategia política y pedagógica para sostener la vida.

Finalmente, el Portal Resistencia mostró que incluso en los escenarios más fríos pueden surgir conjuntos inesperados, que no deberían existir y, sin embargo, existieron. Ese conjunto fue la rebeldía, la comunidad, la esperanza y el cuidado mutuo. La tarea que queda abierta no es menor: impedir que el sistema vuelva a congelar completamente esas experiencias y, en cambio, seguir alimentando ese calor, aun cuando todo a nuestro alrededor insista en apagarlo. Esta investigación confirma que resistir no es solo enfrentarse, sino también cuidar, aprender, recordar y construir colectivamente formas más humanas de habitar el mundo.

## Referencias

Acosta, P. (2025). Tenso las cuerdas de mi garganta, enveneno la punta de la flecha en mi territorio. En P. Acosta et al., *Estéticas de la Re-Existencia: La fuerza que mueve las cosas* (pp. 61-74). Instituto Nacional de Investigación e Innovación Social / Universidad Pedagógica Nacional.

Acosta- Sierra, P., & Corrales-Caro, D. (2022). Repertorios de resistencia y lugares de memoria en la revuelta social. *pensamiento y obra*, (28). 1-18. <https://doi.org/10.17227/ppo.num28.17317>

Adamovsky, E. (2005). *Anticapitalismo para Principiantes*. Editorial: Era Naciente. Buenos Aires, Argentina.

Alba, G. (1997). *La generación incógnita, un decálogo sobre los jóvenes de los 90*. Revista Universitas Humanística.

Amador-Baquiro, J.C., & Muñoz-González, G. (2022). Resistencia, re-existencia y juvenicidio: Tres metáforas para comprender la Colombia del levantamiento popular. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 20(3), 1-33- <https://doi.org/10.116000/rllcsnj.20.3.5555>

Bustamante, G. (2019). *La formación como efecto*. Aula de Humanidades. Bogotá, Colombia.

Canal Capital. (s.f.). *El trapo rojo: cuando en Colombia se izó el hambre*. Recuperado de: <https://www.canalcapital.gov.co/programas/como-sobrevivi-al-2020/el-trapo-rojo-cuando-se-izo-el-hambre-en-colombia/>

Duquino, L. (2025). Epílogo. En P. Acosta et al., *Estéticas de la Re-Existencia: La fuerza que mueve las cosas* (pp. 137-143). Instituto Nacional de Investigación e Innovación Social / Universidad Pedagógica Nacional.

Einstein, A. (2017). *La vida y obra de Albert Einstein*. Editorial ABC.

Estrada, J., Jiménez, C. & Puello, J. (2023). *La rebelión social y popular de 2021 en Colombia Elementos para su comprensión*. Editorial: CLACSO. CIUDAD Autónoma de Buenos Aires. Argentina.

Fernández, R. (2019). *Qué es y qué expresa la Primera Línea*. Editorial: CLACSO.

Fonseca, A. (2025). Memoria y dignidad en libertad. Una experiencia colectiva de resistencia. En P. Acosta et al., *Estéticas de la Re-Existencia: La fuerza que mueve las cosas* (pp. 87-94). Instituto Nacional de Investigación e Innovación Social / Universidad Pedagógica Nacional.

Freire, P. (1973). *Pedagogía del Oprimido*. Editorial América Latina. Bogotá, Colombia.

Freud, S. (2015). *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial. Madrid, España.

Garzón, M. (2024). *LECTURA DE LAS MANIFESTACIONES DE VIOLENCIA EN EL PORTAL DE LA RESISTENCIA DURANTE LA REBELIÓN SOCIAL 2021*. Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá D.C. Colombia.

González, D. (2020). *Con una tela roja, habitantes de una ciudad colombiana claman por ayuda durante la cuarentena*. France 24. Recuperado de: <https://www.france24.com/es/20200406-colombia-tela-roja-ayuda-coronavirus-pobreza-cuarentena>

González, M. (2020). *El trapo rojo, un faro de colores y la fiesta: un mundo de símbolos*. Revista de investigación en el campo del arte. Universidad Distrital. Bogotá, Colombia. Recuperado de <http://dx.doi.org/https://doi.org/10.14483/25009311.17512>

Gutiérrez, A. (2025). Introducción. En P. Acosta et al., *Estéticas de la Re-Existencia: La fuerza que mueve las cosas* (pp. 8-14). Instituto Nacional de Investigación e Innovación Social / Universidad Pedagógica Nacional.

Hekatombe. (2021). *Estallido contra el No Futuro: un estallido de organización desde abajo*. Recuperado de [Estallido contra el No Futuro: un estallido de organización desde abajo % Revista Hekatombe](#)

Hobsbawm, E. (1998). *La barbarie: guía del usuario. Sobre la historia, Crítica*. Barcelona, España.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI de España Editores S.A. Madrid, España.

La Silla Vacía (2021). *La comunidad detrás de la protesta en el Portal Américas*. Recuperado de [La comunidad detrás de la protesta en el Portal Américas - YouTube](#).

La Tercera (2019). *Presidente Piñera: "Estamos en guerra contra un enemigo poderoso"*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=fg45fhWeFd0>.

Losada, R. (2025). Mediaciones artísticas para la construcción de la paz. En P. Acosta et al., *Estéticas de la Re-Existencia: La fuerza que mueve las cosas* (pp. 31-44). Instituto Nacional de Investigación e Innovación Social / Universidad Pedagógica Nacional.

Lozano, S., Montoya, M. & Nossa, L. (2023). *¡LAS JUVENTUDES GRITAN! El surgimiento de los nuevos liderazgos juveniles populares*. En: estallido social 2021. Expresiones de vida y resistencias (pp. 198 – 242). Siglo Editorial.

Maiso, J. (2011). *Sobre la persistencia de la frialdad, sin la que Auschwitz no hubiera sido posible*. Recuperado de:

<https://www.constautorit.es/JMaiso%202011%20Sobre%20la%20persistencia%20de%20la%20frialidad.pdf>

Maiso, J. (2016). *Sobre la producción y la reproducción social de la frialdad*. Editorial Trotta. Madrid, España.

Marcuse, H. (1977). *Crítica de la tolerancia pura*. Editorial Nacional. Madrid, España

Montesinos, E. (2019). Entrevista a un capucha: “En la primera línea damos la cara contra la yuta”. El Desconocerto. Recuperado de [Entrevista a un capucha: “En la primera línea damos la cara contra la yuta”](#)

Negret-Mosquera, C. (2021). *Informe final para el esclarecimiento de los hechos ocurrido los días 9 y 10 de septiembre de 2020. (relatoría para el esclarecimiento del 9s)*. Recuperado de: [Informe-Final-Relatoría-Esclarecimiento-9S- VF 1.pdf](#) (centromemoria.gov.co)

Organización de las Naciones Unidad. (2024). *Informe de la Comisión Internacional Independiente de Investigación sobre el Territorio Palestino Ocupado, incluida Jerusalén Oriental, e Israel – Nota del Secretario General*. Recuperado de: <https://www.refworld.org/es/coi/inforpais/unsecgen/2024/es/148818>

Ortega, P. (2018). *EDUCACIÓN POPULAR Y PEDAGOGÍAS CRÍTICAS EN AMÉRICA LATINA Y EN EL CARIBE: Corrientes emancipatorias para le educación pública del Siglo XXI*. CLACSO. Buenos Aires, Argentina.

Piper, I., Fernández, R., e Íñiguez., L. (2013). *Psicología Social de la Memoria: Espacios y Políticas del Recuerdo*. PSYKHE, 22(2).

Piza, L. (2022). *Los trapos rojos de la pandemia: una mirada sobre el manejo económico en Colombia*. Infobae. Recuperado de

<https://www.infobae.com/america/colombia/2022/04/24/los-trapos-rojos-de-la-pandemia-una-mirada-sobre-el-manejo-economico-en-colombia/>

Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia Discursos ocultos*. Ediciones Era, S.A. DE C.V. México, D.F. México.

Testigo Directo. (2021). *Primera línea: ESCUDOS HUMANOS de resistencia en el paro – Testigo Directo*. Recuperado de [Primera línea: ESCUDOS HUMANOS de resistencia en el paro - Testigo Directo - YouTube](#).

Thoureau, H. D. (2008) *Del deber de la desobediencia civil*. Editorial: π. Medellín, Colombia.

Todorov, T. (2000) *Los Abusos de la Memoria*. Editorial: Paidós. Barcelona, España.

Valido, M. (2024). EL DESPLIEGUE DE LA FRIALDAD EN EL SUJETO Y SU PERCEPCIÓN DEL DOLOR AJENO Un diálogo entre Theodoro W. Adorno y Susan Sontang. Universidad de La Laguna. Tenerife, España.

Zibechi, R., Insuasty, A., Martínez, A., Vallejo, Y., Valencia, J., Barrera, D., Montoya, J., Villa, E., Zuluaga, H., & Andrade, J. (2021). *Colombia: Entre la rebeldía y la esperanza. Reflexiones en torno a la movilización social 28 de abril de 2021*. Grupo de Investigación y Editorial Kavilando. Medellín, Colombia.