

Ana Esther Ceceña\*

## DE SABERES Y EMANCIPACIONES

ESTAMOS EN UN MOMENTO de afloramiento de culturas que desbordan los límites de acotamiento impuestos por el capitalismo. Las concepciones del mundo, de la vida, de la relación con la naturaleza y con el cosmos se han disparado y nos obligan a repensar todos los cuerpos teóricos con los que habíamos organizado nuestra propia visión. Las teorías son cuestionadas en su capacidad para responder al nivel que exigen la complejidad y riqueza de esta irrupción cultural que cambia los parámetros de entendimiento tanto como los de la cotidianidad. Las bases sobre las que el proceso de dominación-emancipación ocurre distan mucho de poder expresarse de acuerdo con una estructura binaria de pensamiento. La complejidad caótica de la realidad exige explicaciones complejas y la naturaleza de los fenómenos reclama el protagonismo de los sujetos en los cuerpos explicativos.

Mucho más para el pensamiento latinoamericano, que está obligado a develar las diferentes capas en que nos ha envuelto un sistema de dominación que violentó y sometió los territorios, la economía, las relaciones de trabajo y también, en cierta medida, la cultura, las men-

\* Investigadora del Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Directora de la revista *Chiapas*. Coordinadora del Grupo de Trabajo Hegemonías y Emancipaciones de CLACSO.

talidades, los modos de vida, las lenguas, las prácticas sociales y las cosmovisiones, con las que se entabló una intensa batalla que no acaba de resolverse; este pensamiento que no puede soslayar, porque es su abrevadero, la larga historia de las resistencias y los abigarramientos que emanan de una praxis barroca y tensionada; de un proceso de confrontación y constitución societal contradictorio protagonizado por los diversos sujetos de la dominación y la resistencia que se entrecruzan en conflictos y mestizajes.

Es la historia de ese proceso de confrontación y abigarramiento la que brinda las claves de comprensión y de destrabamiento de una realidad inconforme.

## LOS SABERES DE LA EMANCIPACIÓN

*Los niños, como las criaturas de las fábulas, saben perfectamente que para ser felices es preciso tener de su lado al genio de la botella...*

*Profanaciones*

Giorgio Agamben

No sólo la lógica sino también la constatación empírica indican que los sujetos se constituyen a través del aprendizaje de la lucha. En la escuela de la vida, su sensibilidad o torpeza, su amplitud de visión, su sentido estratégico, su capacidad lúdica y su creatividad son los nutrientes de sus posibilidades y redefinición constantes, sobre la base de condiciones que, a su vez, van siendo modificadas en el proceso.

Nuestra perspectiva de intelección parte del reconocimiento del sujeto, de los sujetos en interacción y de las relaciones intersubjetivas, como espacio de construcción de la historia y de ejercicio de la política. El énfasis, por tanto, se encuentra ubicado en el nudo crítico de encuentro y resolución de estas relaciones. Es el espacio del conflicto, así sea latente, donde buscamos los elementos explicativos más trascendentes o esenciales, porque es el lugar de expresión de lo que en principio es considerado *irrebasable*; es el espacio del “¡Ya basta!”. Es ahí donde se establecen los umbrales y donde se dislocan las reglas del juego, donde se profana y se trasgrede. Y también es el lugar de la creación, hasta cierto punto lúdica, de nuevas subjetividades y nuevas relaciones.

Una huelga obrera es, por ejemplo, al decir de Michel Ragon:

Esa solidaridad obrera, esa convivencia de clase, son lo único que ayuda a soportar el tedio de la vida proletaria. La repetición de horarios, la repetición de gestos, los salarios irrisorios,

todo eso pesaría demasiado si no se abriera la claridad de la huelga de vez en cuando. La huelga es la utopía. Es el tiempo libre. Es la fraternidad con los compañeros. El salario es amputado, el aburrimiento se instala en el taller, pero durante algunos días, algunas semanas, en el taller ocupado hay fiesta (Ragon, 1990: 362-363; traducción propia).

Y así se observa, o se vive, en las profundidades de la Selva Lacandona, donde confluyeron personajes, luchadores y rebeldes de todas partes del mundo con los mayas armados de palabra y de fuego; en las ollas populares de los piquetes argentinos, lugar del encuentro y la calidez; en la plaza central de Cochabamba, cuando la guerra del agua convocó a todos los sectores de la sociedad a luchar y decidir juntos; en las marchas desafiantes, en los plantones y en tantas otras manifestaciones que ocurren cuando el colectivo se aparta de sus actividades y ritmos cotidianos para crear un espacio nuevo y relativamente libre.

Estos espacios dislocados donde se rompen los ritmos y las compartimentaciones, donde se olvidan los roles cotidianos impuestos por las dinámicas de la dominación, donde l@s “niñ@s de la calle” pueden encontrarse como iguales con las “amas de casa”, con l@s obrer@s, l@s desemplead@s, las lavanderas, es decir, con esas figuras construidas, como la de ell@s, en el ordenamiento social puesto en cuestión, disolviendo las fronteras y los comportamientos estereotipados. Romper los moldes, aunque sea circunstancialmente, y encontrarse sin prejuicios y sin guiones prediseñados, permite establecer nuevos vínculos, nuevas complicidades y nuevos sentidos. Estar en el terreno de lucha posibilita inventar y construir; auspicia nuevos aprendizajes nutridos de las experiencias de l@s viej@s luchador@s y de las nuevas ideas, y permite profanar<sup>1</sup> los santuarios del poder. En el espacio de lucha se observa de otro modo –des-sacralizado– el comportamiento de los oponentes para descubrir sus intenciones y desmontar sus ofensivas; se aprende su lógica para eludir sus telarañas y sus paradójicos efectos hipnóticos.

Pero también los oponentes aprenden en el conflicto. Miden las posibilidades de los adversarios y sus puntos débiles; estudian sus cos-

---

<sup>1</sup> Retomo aquí la idea de Giorgio Agamben sobre lo que él distingue como dos operaciones políticas de signo contrario: “la secularización política de conceptos teológicos (la trascendencia de Dios como paradigma del poder soberano) no hace otra cosa que trasladar la monarquía celeste en monarquía terrenal, pero deja intacto el poder. La profanación implica, en cambio, una neutralización de aquello que profana. Una vez profanado, lo que era indisponible y separado [lo humano de lo divino] pierde su aura y es restituido al uso. Ambas son operaciones políticas: pero la primera tiene que ver con el ejercicio del poder, garantizándolo mediante la referencia a un modelo sagrado; la segunda desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado” (Agamben, 2005: 102).

tumbres y sus tradiciones; intentan entenderlos para enfrentarlos con la mayor certeza de triunfo. Juegan con sus sensibilidades y manosean sus utopías. Sobran ejemplos de huelguistas cándidos embaucados por los patrones o sometidos a través de los mecanismos de cooptación, soborno o atemorizamiento, que están siempre al acecho.

El conflicto se mueve, se resuelve o se complica, se transforma, a partir de los aprendizajes y su transformación en saberes, en políticas, en elementos significantes de las estrategias y los sentidos de la vida. Y con el conflicto, con la lucha, la realidad se rehace<sup>2</sup>. Se rehace en la batalla de la cotidianidad y en los momentos de insurrección, aunque con diferente intensidad y posibilidades de ruptura, de disfrute y de transformación. Pero se rehace también, y cobra solidez, en su recuperación y actualización de la historia, en la reflexión sobre sí mismo y sobre el mundo.

## LA ESPONTANEIDAD DE LAS REVUELTAS

*La historia contiene todos los sentidos y por eso es insensata.*

*El suplicio de las moscas*

Elías Canetti

La espontaneidad tiene su espacio, sobre todo, en los momentos insurreccionales; pero, contrariamente a la apreciación de muchos estudiosos que la consideran un elemento de debilidad o insustancialidad de las luchas, como demostración de su carácter efímero o escasamente político, yo entiendo a la espontaneidad como expresión de una libertad largamente rumiada en la que no se pasa de un sujetador a otro, porque sería un contrasentido, sino a un espacio de afloramiento o despliegue de lo que yo llamaría *subjetividades desatadas*, que permite construir utopías en la práctica.

La espontaneidad es un ingrediente indispensable de la construcción sujética que de ningún modo niega el sentido de la organización, sino que le agrega novedades y posibilidades; sirve para inventar mecanismos de defensa a partir de ejercicios autogestionarios que fortalecen los sentidos compartidos y hacen de la práctica de lucha un amasijo en que se combinan medios y fines, realidades y horizontes.

No obstante, me interesa insistir en este punto por la descalificación generalizada que se hace de las insurrecciones o movilizaciones populares que no anuncian claramente su programa de lucha y sus propósitos, o que no se ciñen a los guiones y procedimientos de lucha

---

<sup>2</sup> Como dijera Marx, hoy tan desterrado de los análisis, "la lucha de clases es el motor de la historia".

ya institucionalizados, asumiendo implícitamente una apreciación utilitaria de lo que se ha dado en llamar las acciones colectivas, a partir de Melucci.

Cuando Ranajit Guha estudia la historia de las rebeliones en la India, justamente caracterizadas por muchos como “espontáneas”, afirma:

[Con respecto al mito de] que las insurrecciones campesinas son puramente espontáneas e impremeditadas. La verdad es casi lo contrario. Sería difícil citar un levantamiento de una escala significativa que no estuviese precedido por formas de movilización menos militantes, cuando había sido imposible encontrar e intentar otros medios, o por conversaciones entre sus dirigentes para valorar seriamente los pros y los contras de cualquier recurso a las armas [...] Tenían [los campesinos] demasiado a perder y no se lanzarían [a una rebelión] más que como un deliberado, aunque desesperado, medio para escapar de una condición de existencia intolerable. En otras palabras, la insurgencia era un empeño motivado y consciente de las masas rurales (Guha, 2002: 44).

Y esa misma idea surge de los estudios realizados por James Scott (2000), en los que se pone en evidencia la gran cantidad de actos creativos pero encubiertos que van conformando una situación de resistencia –la “infrapolítica de los dominados”– que sólo se hace visible como revuelta o insurrección en momentos especiales, pero que se gesta y se recrea en el roce cotidiano.

El carácter desinstitucionalizado de las subjetividades colectivas de resistencia no es una debilidad ni les resta fuerza. Al contrario, es justamente uno de los componentes de su capacidad corrosiva radical: la lucha se construye desde otras bases y por tanto elude las estructuras de sujeción, enfrentándolas desde otro lugar y con otras reglas.

Aunque generalmente pueden identificarse elementos detonadores puntuales, la mayoría de las revueltas desinstitucionalizadas los trascienden casi siempre apelando a causas históricas de mucha mayor amplitud. Problemas de gestión del agua permiten evidenciar diferencias culturales, concepciones del mundo, de las relaciones sociales o de las relaciones con la naturaleza que, desde la perspectiva moderna o institucional, parecen fuera de lugar, mientras que para los pueblos, con una visión mucho menos escindida de la realidad, son parte de un mismo problema histórico estructural de larga duración.

El espacio de la espontaneidad es el del aprendizaje a través de la invención. Sin embargo, esa espontaneidad, paradójicamente, apela casi siempre a una tradición anterior a la situación de opresión que provoca el levantamiento, como bien lo ha estudiado E.P. Thompson.

Las fisuras características de esta sociedad no se producían entre patronos y trabajadores asalariados (como en las clases “horizontales”), sino por las cuestiones que dan origen a la mayoría de los motines: cuando la plebe se unía como pequeños consumidores, o como pagadores de impuestos o evasores del impuesto de consumos (contrabandistas), o por otras cuestiones “horizontales”, libertarias, económicas o patrióticas. No sólo era la conciencia de la plebe distinta de la de la clase obrera industrial, sino también sus formas características de revuelta: como, por ejemplo, la tradición anónima, el “contra-teatro” (ridículo o ultraje de los símbolos de autoridad) y la acción rápida y directa (Thompson, 1989: 31).

Las formas aparentemente novedosas de la revuelta muchas veces son reproducción de costumbres o tradiciones, aunque casi siempre incorporan actualizaciones que quedan establecidas a partir de ahí como parte de esa tradición, pero que a la vez la cuestionan. Es decir, se trata de una recuperación crítica de esa tradición en la que la comunidad cobra sentido, en un proceso en el que la tradición es reinterpretada de acuerdo con los desafíos del presente. La inventiva y el ingenio no cancelan la reflexión, que se expresará muchas veces como anécdota o recuento de hechos a través de los cuales se miden los nuevos límites, y que se incorporará en la tradición como argamasa comunitaria, desplazando los umbrales de la lucha.

## LOS ESPACIOS DE LA RESISTENCIA

*Una subjetividad se produce donde el viviente,  
encontrando el lenguaje y poniéndose en juego en él sin  
reservas, exhibe en un gesto su irreductibilidad a él.*

*Profanaciones*

Giorgio Agamben

En sus diversas investigaciones, E.P. Thompson, James Scott, Carlo Ginzburg y Ranajit Guha han ido descubriendo los modos y lugares en que la resistencia se organiza y se expresa. Hemos aprendido con ellos a “descubrir las reglas invisibles de acción” de la plebe, en defensa de “su costumbre” y tradiciones, de su moralidad o sentido de la vida, que orientan las formas y contenidos de su rebeldía (Thompson, 1989: 45 y ss.); a encontrar los códigos y discursos ocultos mediante los cuales se va construyendo el sentido general que lleva a la irrupción aparentemente espontánea, pero que decurre cotidianamente, que se acumula y se refina en los espacios sociales propios de los dominados:

No ha sido posible [...] destruir completamente la vida social autónoma de los grupos subordinados, que es fundamental para la producción de un discurso oculto. Las grandes formas históricas de dominación no sólo generan resentimientos, despojos y humillaciones que les dan a los subordinados, por decirlo así, algo de qué hablar; también son incapaces de impedir la creación de un espacio social independiente en el cual los subordinados pueden hablar con relativa seguridad (Scott, 2000: 111-112).

Los espacios del transcurrir colectivo, esos espacios privados de la plebe, en los que se habla con otro lenguaje que se asemeja a un código interno, a un tipo de dialecto propio, son insoslayables en el proceso de constitución de los sujetos de la resistencia que protagonizarán las insurrecciones. Espacios relativamente libres del “ojo del amo” que lo mismo son objeto de una contaminación que puede convertirlos en versiones más infames o crudas de las relaciones de poder, que espacios donde los sentidos históricos compartidos, las miserias de la vida y los enfrentamientos cotidianos conduzcan a la articulación de formas políticas de manifestación que sólo algunas veces asumen claramente un carácter de clase, pero de esa clase abigarrada y diversa que se constituye en la lucha.

Para Ginzburg (1986), el espacio de libertad de Menocchio, su personaje prototípico, y en general el de los seres *mediocres*<sup>3</sup> que conforman la plebe, es la cantina. Ahí es donde se hace política y se explicitan los sentidos comunes de la resistencia que serán transmitidos a veces en pequeños panfletos, que en un ámbito de casi total analfabetismo son poco eficaces, y sobre todo oralmente, con la ventaja de que esta vía propicia el fortalecimiento de las subjetividades colectivas. Es decir, hay un entretejido constante de concepciones del mundo construido oralmente en el marco de los procesos de intersubjetividad, de los que emerge un sujeto colectivo que se fortalece en el anonimato de las mediocridades individuales.

Los dominados, los subalternos, sobreviven y resisten porque encuentran o construyen sus espacios y sus dinámicas propias; porque crean sus propias formas políticas que Guha denomina “la política del pueblo”.

Paralelamente al ámbito de la política de la elite, existió durante todo el período colonial otro ámbito de política india en

---

<sup>3</sup> Ginzburg justifica de esta manera su personaje, que es quien le permite ir descubriendo los signos explicativos de la resistencia de la época: “En un individuo mediocre, carente en sí de relieve y por ello representativo, pueden escrutarse, como en un microcosmos, las características de todo un estrato social en un determinado período histórico” (1986: 22).

que los actores principales no eran los grupos dominantes de la sociedad indígena ni las autoridades coloniales, sino las clases y grupos subalternos que constituían la masa de la población trabajadora, y los estratos intermedios en la ciudad y el campo, esto es, el pueblo. Este era un ámbito autónomo, ya que ni procedía de la política de la elite, ni su existencia dependía de esta (Guha, 2002: 36).

Los *otros* espacios, despreciados por la política del poder o construidos en sus intersticios por los dominados, son lugares de construcción de las subjetividades de la resistencia y de la rebelión en los que los dominados, a decir de los autores evocados, socializarían con libertad, lejos de la vigilancia de los dominadores.

Los trabajos de Carlos Walter Porto-Gonçalves (1997), Raúl Zibechi (2003), Álvaro García Linera (2001) y algunos otros, desde la experiencia latinoamericana<sup>4</sup>, han contribuido a la comprensión de cómo, en el caso de Porto-Gonçalves, la construcción de territorialidad, del espacio de vida, es a la vez un lugar de lucha en el que las cuestiones más sustanciales no siempre adquieren carácter explícitamente político, y un lugar de experimentación societal que, dentro de sus circunstancias, es una creación relativamente libertaria; o de cómo un espacio de encuentro penoso entre las madres que habían perdido a sus hijos a manos de la dictadura argentina, en el caso de Zibechi, se convirtió en un referente central en la recomposición de la resistencia. La derrota de la dictadura tuvo como símbolo aglutinador y como fortaleza moral la lucha por los desaparecidos en espacios creados, curiosamente, en torno al té o al mate, es decir, en un ámbito más bien doméstico. Álvaro García Linera (2001) y Luis Tapia (2002), en otro terreno, relatando los nudos de sentido de las sucesivas rebeliones bolivianas, han mostrado la fuerza de la creatividad sincrética derivada de una sociedad multisocietal y, como indica Luis Tapia siguiendo a Zavaleta, abigarrada. A partir de estos trabajos, me atrevo a afirmar que tanto los espacios de construcción de territorialidad en el caso de los *seringueiros* del norte de Brasil, como los espacios de la intersocietalidad en la experiencia boliviana, se tornan lugares de dislocamiento y de invención epistemológica que no se producen en eventos espectaculares, sino que van siendo creados cotidianamente. Es ahí donde están los manantiales del mundo nuevo.

---

4 En beneficio de la argumentación, estoy omitiendo una gran cantidad de aportaciones valiosas que apuntan en sentidos distintos a los que quiero destacar en este texto. El pensamiento latinoamericano, tanto como los movimientos y procesos sociales de transformación, está en uno de sus momentos de mayor creatividad. Particularmente, el pensamiento que surge en y con los mismos movimientos, del que tenemos sin duda contribuciones muy enriquecedoras.



Si no se entiende la importancia de esos espacios, si no se los considera como elemento central en la construcción de la moral de los dominados, dice Scott, es imposible entender las resistencias ocultas y las rebeliones públicas, porque es en ellos que la cultura subalterna “se alimenta y adquiere sentido” (2000: 45).

Efectivamente, hay toda una parte de la vida colectiva, contradictoria o no, de los subalternos que ha sido dejada de lado por la historiografía y los estudios políticos, y que justamente hace que sean recibidas con sorpresa las revueltas de los dominados cuando estas ocurren, y que sean calificadas despectivamente como “espontáneas”, como si eso les restara trascendencia.

Porto-Gonçalves, que tiene una sensibilidad especial para la percepción de los elementos de construcción de subjetividad en los espacios cotidianos, me comentaba con respecto a este punto:

El hacer cotidiano está atravesado todo el tiempo por el *clivage* de la dominación, por lo menos desde 1492 (aunque los mayas, los quechuas y los aymaras incluyan también los “imperios/estatalistas” de los aztecas y los incas). En el hacer hay siempre un saber: quien no sabe no hace nada. Hay una tradición que privilegia el discurso, el decir, y no el hacer. Todo decir, como representación del mundo, intenta construir/inventar/controlar mundos. Pero hay siempre un hacer que puede no saber decir, pero el no saber decir no significa que no sabe. Hay siempre un saber inscrito en el hacer. Bachelard llamaba la atención hacia un “saber material” que él oponía a un “saber formal”, un saber de las formas que, por eso mismo, era sobre todo un saber de visión, un “saber ocular”, un saber de afuera, un saber de sobrevuelo como lo llamó Hanna Arendt. El saber material es un saber de tacto, de contacto, de los sabores y los saberes, un saber *con* (el saber de la dominación es un saber *sobre*). Hay un saber inscrito y no necesariamente es-crito. Cornelius Castoriadis y el grupo “Socialismo y Barbarie” dedicaron páginas maravillosas a esos saberes que se hacen desde los lugares, desde lo cotidiano, desde las luchas que, desde una perspectiva subalterna, son cotidianas e independientes de los conflictos abiertos (Porto-Gonçalves, 2006; comunicación personal)<sup>5</sup>.

---

5 En uno de sus trabajos, Porto-Gonçalves asienta: “Es preciso reconocer, definitivamente, que el conocimiento está inscrito en el acto de vivir y, así, la población es siempre, por definición, portadora de saberes sin los cuales la propia gestión del ambiente se torna inviable. Imaginemos un habitante de la selva, un indio, un *seringueiro*: si no distingue el olor, el paso de un guepardo; si no distingue los rastros, los golpes en el suelo, una cobra

No sólo es ineludible, sino que revela una gran riqueza, adentrarse en esos universos sociales para poder establecer las líneas de conformación de las resistencias y las insurrecciones. Es decir, la política es un asunto que debe ser rastreado en el ámbito de la cultura y las tradiciones, de los saberes y sentidos que se construyen en la vida, en las relaciones colectivas, en los territorios, en la intersubjetividad. No obstante, si bien es indispensable rescatar la subjetividad construida en los espacios *alejados* del poder, para descubrir las visiones y la epistemología de las resistencias, es igualmente importante rescatar esas otras subjetividades y percepciones que emanan de las relaciones con el poder, de la presencia en esos espacios en los que se convive con los poderosos y con las variadas figuras del poder, en los que se atraviesa por sus diferentes mediaciones y mecanismos de reproducción, porque en gran medida es en estos espacios donde se forja la cultura de la disidencia o de la crítica radical. Es en ellos donde se evidencia la contradicción, la humillación y la expropiación permanente contra la que cobra sentido la resistencia.

En cualquiera de los dos casos, la transformación de estos en espacios de libertad es resultado de un proceso de construcción y no una deriva natural.

## EXPERIENCIAS Y SABERES

Resulta ya abusivo reiterar que el cercenamiento de lo político ocurre como parte de un proceso en el que se contraponen sociedad y naturaleza, y la sociedad es subdividida y jerarquizada en esferas aparentemente excluyentes: la civil y la política. Lo cultural y lo social se subsumen

---

que pasó rastreando; si no distingue los colores, los diferentes verdes y cafés, por causa de los mimetismos; si no distingue los sonidos, él puede morir. Sobre todo ese saber, de detalle, el hombre común, por lo general, no sabe hablar. Hablar sobre él presupone colocarse fuera (Heidegger ya lo había señalado). El hacer de esos hombres y mujeres comunes no es hablado, lo que con frecuencia nos induce a creer que ellos no saben. Pero si ellos y ellas no supieran no harían, porque sólo hacen porque saben. En el hacer está siempre inscrito un saber. Quien no sabe no hace. El hecho de que en las universidades vivimos de hablar de lo que otros saben, da la impresión de que nosotros sabemos y ellos y ellas no. Y, de hecho, sabemos... hablar. Somos capaces de hacer una tesis sobre pesca y no saber pescar. Eso es perfectamente posible. Y sabemos qué tan importante es nuestra producción y transmisión de conocimiento. Pero nos olvidamos que el pescador que no sabe hablar de pesca sabe pescar, porque el acto de pescar presupone saber pescar. Somos nosotros quienes confundimos el saber con el saber hablar. El físico y filósofo Gastón Bachelard distinguía entre una *imaginación formal* y una *imaginación material*, la primera centrada en el mirar, en la visión, con la cual abarcamos la realidad y la representamos en coordenadas matemático-cartesianas y, la segunda, una razón que implica el cuerpo, el tacto, el olfato y, en fin, el contacto, cuya tensión nos hace pensar el cuerpo a partir de sus contactos con otros cuerpos. No es hablar *sobre*. Es estar en relación *con*" (Porto-Gonçalves, 2002: 149; énfasis en el original).

en lo político, y lo político a su vez en lo económico; la reproducción de la vida, en la reproducción del valor; la geografía, en la economía; y se crea un conjunto escindido que suele ser rearmado desde las cúpulas del poder, aplanando a la sociedad (Jameson, 2002), como parte de un ejercicio teórico y político en el que se sustentan las relaciones capitalistas, no sólo como relaciones de explotación sino como relaciones de dominación; como relaciones de poder que se establecen en los espacios de interacción de los sujetos sobre la base de una materialidad específica, en pugna, históricamente delimitada, pero además cambiante. La visión del mundo y de las relaciones intersubjetivas que orienta el comportamiento de los sujetos en acción –aunque esta sea a veces muy difícil de percibir, por no expresarse abierta y públicamente– condiciona sus derivas modificando a su vez el punto de partida y replanteando no sólo las relaciones sociales sino también la relación sociedad-naturaleza.

La lucha, la cotidianidad, la sobrevivencia y todas las diferentes formas y espacios de manifestación de las relaciones sociales son oportunidades de aprendizaje y de construcción-destrucción de saberes con múltiples abrevaderos, donde los pueblos desaprenden sus costumbres comunitarias y sus memorias al tiempo que las reafirman, las recrean e inventan otras, manteniendo en última instancia la longitud de las raíces pero multiplicando las complejidades, mestizajes y abigarramientos.

Seguramente, mucho es lo desaprendido en los últimos 500 años de sometimiento de los pueblos de América, no obstante la conservación de costumbres comunitarias, cosmovisiones, métodos de producción o aprovechamiento de los bienes de la naturaleza. Una historia de dominación tan prolongada invitaría a suponer su transformación en el proceso hasta perder las identidades originales. Y, efectivamente, apelar a las identidades de hace 500 años, como si estuvieran intocadas, carece de sentido porque estas se conforman en el proceso histórico, se enriquecen con los intercambios y con los mestizajes, aun si estos son impuestos (aunque estos últimos provocan un empobrecimiento que proviene del desaprendizaje o negación). Es decir, los pueblos van buscando los intersticios por donde trascender las ataduras, y en esa búsqueda aprenden del otro para poder enfrentarlo, al tiempo que descubren sus contradicciones y tensiones internas. No hay un *otro* homogéneo y uniforme, como tampoco se podría suponer que los pueblos de América lo son o lo fueron.

Los aprendizajes de los últimos tiempos, los posteriores a la caída del Muro de Berlín (incluso si no hay conciencia precisa sobre este acontecimiento emblemático), ocurren en un mundo de incertezas sobre lo inmediato que obliga a asegurarse en lo histórico: las tradiciones y

costumbres, siempre recreadas, como espacio de intersubjetividad, y el territorio como la cuna que le da cabida y a su vez las condiciona, como referente histórico-geográfico.

Paradójicamente, mientras más se desmaterializan los procesos de valorización por la preeminencia de la dimensión financiera, mientras más se desdibujan las figuras de la producción al fragmentarse en maquilas domiciliarias de muy distinto carácter, más la cotidianidad se aferra al territorio como referente físico y simbólico de la vida real. Quizá por la importancia que asumen los procesos que David Harvey llama de acumulación por desposesión, y porque la desposesión alcanza ya los niveles de la esencialidad de la vida, las resistencias de este inicio del siglo XXI se erigen desde las memorias profundas que permiten vislumbrar mundos organizados y concebidos desde perspectivas no capitalistas. Es decir, estas resistencias se consolidan restituyendo la integralidad de un proceso de creación e intersubjetividad sin escisiones entre naturaleza y sociedad o entre lo social y lo político.

La profundidad de esta subversión y la búsqueda por restablecer la integralidad como punto de partida exigen una completa refundación de la sociedad. Por ello, los contenidos de la emancipación abarcan todos los campos: desde la reinterpretación del mundo hasta el cambio de mentalidades, dando lugar a la creación de una nueva cultura y de una nueva materialidad. Cada vez es más claro que el proceso emancipatorio no requiere solamente abolir la propiedad privada y reapropiarse de los procesos de producción de la vida material sino, fundamentalmente, una des-enajenación del pensamiento que permita concebir la vida desde otras bases políticas y epistemológicas.

Las experiencias de lucha de este período han ocurrido a contrapelo de las costumbres de lucha de casi todo el siglo XX, de las costumbres correspondientes a la dinámica social instaurada por el fordismo. Se mueven mucho más en el ámbito de la reproducción, en el que los colectivos mantienen algunos márgenes de control, que en el de la producción, que les es completamente ajeno; se plantean la felicidad no como resultado del progreso sino como reconstrucción de la relación con la comunidad, con la tierra y la naturaleza; vuelven la mirada hacia lo local, aunque sin abandonar una extraña idea de nación que, desdibujando las líneas de frontera, parece remontarse en la mayoría de los casos –si bien de manera confusa– hacia la época precolombina<sup>6</sup>.

---

6 Florencia E. Mallon (2003: 255 y ss.), en una abundante investigación realizada en algunas localidades de México y Perú, recupera las tramas de articulación de discursos distintivos entre lo nacional en la construcción de un imaginario popular comunitario y lo nacional concebido desde un pensamiento estatalista liberal conservador, que terminaba siempre reprimiendo o despreciando a los sectores plebeyos dentro de sus propias coaliciones mucho más que al bando enemigo.

Estas experiencias de lucha y avances en los procesos emancipatorios pueden ser aprehendidas de diferentes maneras, desde distintos ángulos y con enfoques teóricos variados. Nosotros estamos intentando recogerlas siguiendo el proceso de construcción de saberes y de construcción de comunidad como elementos de fuerza y propuesta, de recuperación histórica e invención de un futuro que sólo se reconoce en el presente como presente de lucha, como elementos de construcción política<sup>7</sup>.

Hablar de y desde los saberes implica colocarse de entrada en un plano de divergencia con las prácticas del poder que han condenado los aprendizajes populares, sea por la vía de la universalización de un discurso arrasador que no admite ningún otro más que como testimonio de un pasado ya cancelado, sea por la vía del reduccionismo de los discursos de la alternativa única, ambos ubicados dentro de una perspectiva cartesiana de razonamiento y comprensión.

Para hablar de saberes<sup>8</sup>, esos que se construyen en el rumiar cotidiano a lo largo de tiempos muy dilatados, es necesario dislocar los planos; pasar de un plano euclidiano a otro u otros con perspectivas dispares que rompan y amplíen las dimensiones del entendimiento, y que permitan penetrar en las otras cosmogonías.

El de los saberes es un espacio de lucha; es forjado en la resistencia y se nutre de subversión y búsqueda. Se construye en el proceso de resistencia frente a todo tipo de colonizaciones, particularmente frente a la que pretende enajenar la autogeneración de visiones del mundo. El de los saberes es el lugar de los sentidos propios, de las vivencias acompañadas de la tradición que se modifica sobre la marcha. Ubicarse en el terreno de los saberes, intentando explicar los sentidos y formas de la lucha mediante el descubrimiento de las convicciones profundas de los pueblos, es colocarse en el terreno de sus estrategias y cosmogonías, del nudo vital en el que todos los procesos se enredan y se distienden. Y es en ese nudo donde nos interesa percibir los movimientos de los sujetos y sus flujos constituyentes-deconstituyentes.

En el terreno de los aprendizajes, de la construcción de saberes renovados que se hace recuperando saberes anteriores, tradiciones y costumbres que son revisados y reformulados a la luz de experiencias

---

7 Los detallados estudios de Florencia E. Mallon sobre comunidades campesinas de México y Perú la conducen a la conclusión de que "la comunidad como concepto político ya era el resultado hegemónico de un ciclo previo de lucha" (2003: 187).

8 Scott (1998) se remite a un término griego, *metis*, que se refiere a los saberes que provienen de la experimentación directa y que alimentan las creencias y costumbres y los comportamientos de la comunidad en sus relaciones tanto hacia fuera como en su interior, comprendiendo en ellas sus relaciones con la naturaleza que, en general, no es algo separado.

nuevas que los corrigen, los enriquecen, los niegan o los afirman para convertirlos en sentidos colectivos, nos interesa destacar aquellos que modifican las estrategias de lucha de los pueblos post caída del muro. Es decir, los cambios de percepción y de estrategia que resultan tanto de la planetarización del mercado capitalista y las normas sociales que le son consustanciales, como del fracaso del socialismo real, que tienen como fecha simbólica compartida el año 1989, pero que, en verdad, se dejan sentir desde fines de la década del setenta con la reestructuración capitalista y el inicio de su fase neoliberal.

### LOS APRENDIZAJES DE LA EMANCIPACIÓN

De acuerdo con mi experiencia de trabajo con diversos movimientos sociales de las diferentes subregiones latinoamericanas, hay algunos *sentires* generalizados que han ido orientando sus estrategias y que poco a poco se han ido transformando en sentidos comunes, aparentemente emanados de la tradición, pero que son propios de las nuevas condiciones en que ocurren las relaciones sociales, por lo menos en esta área. Evidentemente, siempre habrá un modo de conectar las ideas de hoy con algunas referencias del pasado, y así es como se va tejiendo el hilo de la historia, pero la manera en que se piensa hoy la emancipación, sin negar la intervención de la larga memoria histórica de estos pueblos, está formulada a partir de un reconocimiento de las condiciones en las que se debaten los movimientos de nuestros tiempos.

Sin pretensión de generalizar, sino más bien destacando reflexiones y aprendizajes que he podido observar y compartir con diversos movimientos latinoamericanos y que apuntan a un cambio de cultura, de percepción del mundo y de estrategias de transformación, señalo algunos que considero como indicativos de un cambio de calidad en estas luchas y en el concepto mismo de emancipación.

Como buena parte de las poblaciones afectadas por este sistema de organización social no se encuentran directa y claramente vinculadas con procesos industriales de explotación, la identificación del problema se desplaza hacia los ámbitos de ejercicio del poder integrando los antagonismos de clase, de cultura y raza, y de género. Esto implica una complejidad y una profundidad mucho mayores de la relación que quiere ser abolida. Las clases como tales no existen o aparecen mezcladas con la reivindicación de la societalidad negada de los pueblos, que pasa a ser el referente de lucha más importante, capaz de integrar en sí a todos los otros. “*Nosotros*, población trabajadora de la ciudad y el campo, gente sencilla...”, dice la población movilizada en Cochabamba por la “defensa del agua y de la vida”. “Esto somos *nosotros* [...] Detrás de nuestro rostro negro [...] Detrás estamos los mismos hombres y mujeres simples y ordinarios que se repiten en todas las *razas*, se pintan de todos

los colores, se hablan en todas las *lenguas* y se viven en todos los *lugares*. Los mismos hombres y mujeres olvidados. Los mismos *excluidos*. Los mismos *intolerados*. Los mismos *perseguidos*” (EZLN, 1996: 102; énfasis propio), señalan los zapatistas.

En correspondencia, los dominadores son identificados como “los poderosos” o “los señores del dinero”, sin distinguir niveles o matices porque la diferencia es irreductible: no se puede *ser* con los señores del dinero. Esta idea, que es repetida por todo el continente, quedó plasmada en un importante discurso del vocero zapatista en 2001.

Dicen que allá arriba piensan que el dinero todo lo viste y arregla.

Pero es bueno que sepan, señores del dinero, que los tiempos de ayer no volverán a ser ni los de hoy ni los de mañana.

Ya no escucharemos callados sus insultos.

Ya no quedarán impunes sus amenazas.

Ya no humillarán más a quienes somos el color de la tierra que somos.

Voz siempre hemos tenido.

Pero ya no será un murmullo que agacha la cabeza.

Ahora será un grito que levanta la mirada y que los obligará a ustedes a vernos como somos y a aceptarnos como somos.

Así que escuchen bien:

¡Somos el color de la tierra!

Sin nosotros el dinero no existe y bien podemos ser sin el color del dinero.

Así que bajen la voz, señores del dinero (EZLN, 2001a).

Pero se escuchó también en Cochabamba, en ocasión de la “Guerra del agua”: “Los *generales*, los *diputados*, *ministros*, *alcaldes*, *superintendentes* y *empresarios*... de todos los *partidos políticos neoliberales*. Los *empresarios*, los *corruptos* y los *políticos* trabajan juntos contra el pueblo” (CDAV, 2000; énfasis propio).

Ahora bien, más allá de las revisiones conceptuales que estas dislocaciones implican, lo interesante es su efecto sobre las prácticas organizativas. Contenido y formas de organización se modifican incorporando los estilos de todos aquellos reconocidos como parte de los dominados, humillados, saqueados, negados, excluidos y demás, enri-

queciendo y multiplicando las posibilidades y la eficacia de la organización y pasando la disputa a un terreno no controlado y ordenado por los poderosos. Esto brinda a la vez nuevas oportunidades de interrelación entre los dominados, ocasiones de inventar y aprender en el contacto, y una ventaja relativa frente a los poderosos que tendrán que descubrir las nuevas reglas del juego de las emancipaciones.

En este movimiento de tablero, vale la pena traer a la memoria una elocuente figura con la que el Congreso Nacional Indígena de México, constituido a instancias de un llamado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, define sus formas flexibles de organización: “cuando estamos juntos somos asamblea y cuando nos separamos somos una red”. Ni una, ni otra: las dos, y muchas otras, simultáneamente, para evitar ser cercados, incluso por ellos mismos. En vez de un “repertorio” de formas de organización y de lucha, lo que yo encuentro en estos movimientos es una avalancha cambiante de todas las formas combinadas, que dificulta la acción de los dominadores por su alto grado de inventiva y de imprevisibilidad. La sorpresa, como se sabe, es una de las mejores herramientas en la lucha.

Ya lo decía Sun Tzu:

Aparécete en sitios a los cuales [el enemigo] debe apresurarse, muévete velozmente hacia donde él no te espere [...] Lo esencial al disponer las tropas propias es darles una forma indescifrable. De este modo los espías más perspicaces no podrán escudriñar, ni el sabio tramar planes contra ti (Tzu, 1999: 139-144).

Los pueblos han aprendido que el poder es multicéfalo y tiene largas correas de transmisión, reproducción y control que comunican funcionalmente los microescenarios con los centros de concentración y ejercicio de los macropoderes. Cada situación de conflicto, latente o tácito, permite identificar las personificaciones locales o particulares del poder que, si bien forman parte de un sistema articulado aunque contradictorio, rara vez son las mismas. El poder encarna en una enorme variedad de figuras que no necesariamente manifiestan conexiones directas entre sí; incluso en muchas ocasiones pueden parecer opuestas.

Los pueblos mapuches del sur del continente se enfrentan al despojo de tierras por parte de empresas mineras, de empresas turísticas, de productores de lana, de buscadores de fuentes de agua dulce, de empresas forestales, de plantas hidroeléctricas, de especuladores inmobiliarios, y también se enfrentan al Estado, argentino o chileno, que no regulariza sus propiedades, que los reprime y que criminaliza sus protestas. Sus *enemigos* son variados y contrapuestos, porque la explotación minera que interesa a unos daña las fuentes de agua que interesan a otros, y en general los conflictos de intereses se suceden y



se multiplican en la medida en que avanza la apropiación privada de los territorios. No obstante, hay un interés compartido entre todos frente a los poseedores originarios o ancestrales de estas tierras: la propiedad privada individual en beneficio de la rentabilidad. El interés común de los multiniveles del poder consiste en colocar al mercado como elemento de sanción general sobre estos territorios y recursos, desconociendo la pertinencia de las razones culturales, históricas y morales que forman parte de los cohesionadores societales vinculados a las identidades y sentidos populares reconocidos.

Otros movimientos, cada uno en su particularidad y su universalidad, enfrentan situaciones distintas pero similares. Sus *enemigos* son otras empresas –o en ocasiones las mismas–, otros sistemas jurídicos igualmente imposibilitadores; sus conflictos pueden o no referirse a la tierra y sus riquezas, pero siempre pueden identificar al poder en sus múltiples personificaciones locales. En Chiapas, donde se declara la guerra ni más ni menos que al neoliberalismo, las figuras del poder eran tanto los saqueadores extranjeros –así fueran empresas transnacionales u organismos no gubernamentales varios (conservacionistas, sustentabilistas y otros)– como los caciques locales, los intermediarios del café, los finqueros, las elites regionales y el gobierno “usurpador” y “vendepatrias”.

Los movimientos van aprendiendo que el monstruo de múltiples cabezas tiene que ser múltiplemente decapitado. No basta con cortar una cabeza, porque su capacidad de recomposición es muy grande. Es necesario ocuparse de todas ellas y no perder de vista ninguna, por pequeña que sea. Esto permite dar importancia a las luchas locales que, a fuerza de repetirse, terminan logrando modificar los términos de la relación, limitando la impunidad de los poderosos y ganando terreno para la autodeterminación colectiva.

El cuestionamiento a la toma del poder del Estado formulado por los zapatistas, y muchos otros después de ellos, proviene de la experiencia cotidiana que muestra que el poder atisba por todos lados y, aunque tiene puntos de concentración, trasmina por todos los poros de la red social. La transformación del mundo y, más modestamente, de las relaciones de poder existentes requiere una acción con múltiples salidas, correspondiente al carácter caleidoscópico de los amarres del poder, que son los que lo hacen aparecer como invencible.

Si bien las materializaciones del poder son múltiples, el movimiento puede resultar ubicuo al jugar con su diversidad y su masividad.

El desdibujamiento de las fronteras nacionales, políticas, físicas y simbólicas que promueve el neoliberalismo revitalizó la memoria de un pasado en el que esas fronteras fueron impuestas sobre los pueblos, fragmentándolos y rompiendo sus usos organizativos para la repro-

ducción material y espiritual. Casi todas las sociedades precolombinas fueron cercenadas mediante la imposición de fronteras que luego, poco a poco, fueron siendo asimiladas como delimitadoras de la conciencia e identidad nacionales.

Después de tantos mestizajes –voluntarios o forzados– a lo largo de estos últimos 500 años, hay una combinación de referentes con respecto a las figuras territoriales y políticas de cohesión social, resultado tanto de imposiciones como de luchas pasadas. En el caso de América Latina, las colonizaciones se han sucedido una tras otra y las diversas guerras –de independencia, en contra de invasiones específicas y por la autodeterminación– han ido conformando la conciencia descolonizadora como conciencia nacional, más allá de su significación estatal. La nación leída desde las luchas del pueblo por preservar lo que es suyo, incluidas las costumbres y por supuesto el territorio, es un símbolo de libertad y de autoorganización.

La nación en esa vertiente de intelección es el equivalente de la comunidad grande, pero una comunidad política, resultado de la lucha. Es una construcción de la resistencia, no de la sumisión. Por lo tanto, sus límites son expandibles. No es una comunidad cercenadora sino potenciadora, que puede a la vez reclamar las fronteras para protegerse de los intentos colonizadores y disolverlas para articularse con otros pueblos en lucha.

Esta ambivalencia ha permitido a los movimientos revertir el carácter nocivo de la disolución de fronteras promovida por el neoliberalismo, reclamando los derechos y soberanías nacionales, y no sólo padecer sino también aprovechar el nomadismo moderno como oportunidad de enlace y crecimiento, reclamando así no hacer de la nación un lugar de encierro –cuestión que se favorece de la creación de comunidades binacionales o multinacionales, producto de los crecientes flujos de migración laboral.

Con la globalización capitalista se ha podido constatar que en cualquier parte del mundo, a pesar de las diferencias en los niveles de bienestar material y derechos civiles, la condición de los dominados tiene un origen común, que sólo puede ser trascendido si en conjunto se debilitan o se eliminan las condiciones que hacen posible la opresión, derrotando al monstruo de mil cabezas.

Este es uno de los más grandes aprendizajes de estos tiempos. La planetarización fraccionadora del sistema de poder está siendo confrontada por la planetarización comunalizadora de las luchas, oponiendo a la uniformidad la “fiesta de la diversidad”, pero, sobre todo, revalorando las acciones modestas de cada colectivo particular como parte de un proceso mundial de rebeldías y de construcción del mundo donde caben todos los mundos, del otro mundo que es posible aquí y

ahora. Cada pequeña acción, cada pequeño avance, se engrandece al formar parte de esta enorme lucha colectiva mundial.

Esta ruptura de la ilusión estatal o de lo nacional como entorno cerrado y autosuficiente, si es que efectivamente existía, llevó a reforzar las concepciones autonomistas y a deslegitimar las pretensiones paternalistas de un Estado incapaz de cumplir su función de *protector (representante) de la sociedad*.

Recuperar la autodeterminación sin mediaciones, con todos los tropiezos y dificultades que de ello se derivan, es una de las fuentes fundamentales de fortalecimiento de los pueblos, los movimientos, las organizaciones o las comunidades de diferentes tipos, ayudada por la crisis total de los sistemas políticos no representativos sino suplantadores, corruptos y desgastados, que se padecen en la actualidad.

Atraverse a hacer de otra manera, a pensar desde otros manantiales conceptuales, en el momento de auge del llamado pensamiento único –y osando confrontar también las prácticas y teorías del pretendido pensamiento revolucionario, socialista o de izquierda– permitió a los movimientos recuperar críticamente las experiencias de todas sus luchas pasadas y construir no sólo en libertad sino sobre otras bases, dislocando los planos del pensamiento y de la acción, y recuperando integralmente sus experiencias de vida. Es decir, pasando del marco estrecho de la producción que guiaba muchas de las reflexiones cartesianas del pensamiento de la modernidad, tanto de derecha como de izquierda, al de la construcción de la vida.

“Es el crimen de mi generación: esperar todo de un Estado, querer conquistar todo a través del Estado (Marut y Traven, 2000).

El último aprendizaje importante que deseo mencionar, en especial después de un largo siglo de fortalecimiento capitalista, es la certeza de que este sistema de organización social ni es el único posible ni es, por supuesto, el más adecuado para la humanidad.

Ante las imágenes avasalladoras de omnipotencia capitalista, crece la convicción de que, siendo nosotros la base de su fuerza, podemos ser nosotros la clave de su desmoronamiento. Nosotros somos sin los señores del dinero –dice el vocero zapatista; los señores del dinero no pueden ser sin nosotros.

Nos quitan las tierras y en ellas, con ellos de patrones, levantamos aeropuertos y nunca viajaremos en avión, construimos autopistas y nunca tendremos automóvil, erigimos centros de diversión y nunca tendremos acceso a ellos, levantamos centros comerciales y nunca tendremos dinero para comprar en ellos, construimos zonas urbanas con todos los servicios y sólo las veremos de lejos, erigimos modernos hoteles y nunca nos hospedaremos en ellos.

En suma, levantamos un mundo que nos excluye, uno que nunca nos aceptará y que, sin embargo, no existiría sin nosotros (EZLN, 2001b).

Las enseñanzas de Vietnam, de una Cuba que a pesar de todo se sostiene y ahora de Irak muestran que los poderosos no lo pueden todo, y menos si, como decían Ret Marut y Bruno Traven, nos decidimos a ser sin ellos: “El capitalista se ríe de tus huelgas. Pero el día que tú envuelvas tus pies con viejos harapos en vez de comprar zapatos y calcetines, sus orgullosos miembros temblarán de miedo” (Marut y Traven, 2000: 126).

Para cambiar el mundo actual, es necesario subvertirlo todo, implacablemente, sin complacencias, como insistía Walter Benjamin. Los movimientos de hoy, cada vez más, saben que en este sistema no hay solución.

La discusión ahora está en otro nivel: cómo construir el tránsito a ese otro mundo sin reproducir los vicios y los sinsentidos del actual.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio 2005 *Profanaciones* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo).
- Canetti, Elías 1994 *El suplicio de las moscas* (Madrid: Anaya & Mario Muchnik).
- CDAV-Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida 2000 “Documentos de la Coordinadora en Defensa del Agua y de la Vida” en Ceceña, Ana Esther 2004 *La guerra por el agua y por la vida* (Buenos Aires: Madres de Plaza de Mayo/América Libre/CDAV).
- EZLN-Ejército Zapatista de Liberación Nacional 1996 “Discurso de la Mayor Ana María en la inauguración del Encuentro Internacional por la Humanidad y contra el Neoliberalismo” en *Chiapas* (México DF: ERA/IIEc) N° 3. En <[www.revistachiapas.org/No3/ch3anamaria.html](http://www.revistachiapas.org/No3/ch3anamaria.html)>.
- EZLN-Ejército Zapatista de Liberación Nacional 2001a “Discurso del 10 de marzo de 2001 en Xochimilco”, en <[www.ezln.org/marcha/20010310.es.htm](http://www.ezln.org/marcha/20010310.es.htm)>.
- EZLN-Ejército Zapatista de Liberación Nacional 2001b “Discurso del 16 de marzo de 2001 en el Instituto Politécnico Nacional”, en <[www.ezln.org/marcha/20010316a.es.htm](http://www.ezln.org/marcha/20010316a.es.htm)>.
- Foucault, Michel 1992 (1977) *La microfísica del poder* (Madrid: La Piqueta).

- García Linera, Álvaro 2001 "Multitud y comunidad. La insurgencia social en Bolivia" en *Chiapas* (México DF: ERA/IIEc) N° 11. En <[www.revistachiapas.org/No11/ch11garcia.html](http://www.revistachiapas.org/No11/ch11garcia.html)>.
- Ginzburg, Carlo 1986 *El queso y los gusanos* (Barcelona: Muchnik).
- Guha, Ranajit 2002 *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* (Barcelona: Crítica).
- Jameson, Fredric 2002 *El giro cultural* (Buenos Aires: Manantial).
- Mallon, Florencia E. 2003 *Campesino y nación* (México DF: El Colegio de San Luis/Colmich/CIESAS).
- Marut, Ret y Traven, Bruno 2000 *En el Estado más libre del mundo* (Barcelona: AliKornio).
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter 1997 "Movimentos sociais e a invenção de direitos: o caso do movimento dos seringueiros da Amazônia brasileira e a sua proposta de reservas extrativistas", IV Foro del Ajusco, PNUMA/COLMEX, México DF, 19 al 21 de noviembre.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter 2002 "Meio ambiente, ciência e poder. Diálogo de diferentes matrizes de racionalidade" en Sorrentino, Marcos (org.) *Ambientalismo e participação na contemporaneidade* (San Pablo: EDUC/FAPESP).
- Ragon, Michel 1990 *La mémoire des vaincus* (París: Albin Michel).
- Scott, James C. 1998 *Seeing like a State* (New Haven: Yale University Press).
- Scott, James C. 2000 *Los dominados y el arte de la resistencia* (México DF: ERA).
- Tapia, Luis 2000 "La crisis política de Abril" en *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO) N° 2, septiembre.
- Tapia, Luis 2002 *La condición multisocietal* (La Paz: Muela del Diablo/ CIDES/UMSA).
- Thompson, E.P. 1989 *Tradicón, revuelta y conciencia de clase* (Barcelona: Crítica).
- Tzu, Sun 1999 *El arte de la guerra* (Bogotá: Panamericana).
- Zibechi, Raúl 2003 *Genealogía de la revuelta* (Buenos Aires: Nordan Comunidad/Letra libre).

