

Cristhofer Rojas Rodríguez
César Augusto Gómez Calderón

La resistencia como germen de autonomía: una primera interpretación desde/hacia abajo (*)

Resumen: *En este artículo se exploran los posibles fundamentos de una filosofía que, mirando desde/hacia abajo, pueda pensar la resistencia como germen de la autonomía, más específicamente, de sociedades y subjetividades autónomas. Como primer paso, se tratará de aprehender lo que el zapatismo ha expuesto como la base epistemológica de dicho esfuerzo. A continuación y a partir de los aportes de James C. Scott, se analizará la relación entre la resistencia y esos “abajos sociales” donde esta se desarrolla. Para terminar, intentaremos comprender en qué puede consistir la resistencia frente a un sistema de dominación fundado en el miedo.*

Palabras claves: *Resistencia. Zapatismo. Autonomía. Anarquismo.*

Abstract: *This article discusses the possible bases of a philosophy that, looking down and from the base, can think resistance as the germ of autonomy; more specifically, of societies and autonomous subjectivities. As a first step, we will try to grasp what Zapatismo has exposed as the epistemological basis of this effort. Then, from the point of view of James C. Scott's contributions, we will analyze the relationship between resistance and those “social abajos” in which resistance develops itself. Finally, we will try to understand in what resistance to a system of dominion founded upon fear may consist.*

Keywords: *Resistance. Zapatismo. Autonomy. Anarchism.*

A las zapatistas, que se atrevieron a apostar el presente para tener futuro, que nos dieron un empujón de imaginario; a las compas secuestradas por el Estado, porque se mantienen en resistencia, no claudican, no se venden, ni se rinden, no las olvidamos y exigimos su regreso; a las compas del colectivo, porque solo se puede aprender, y por tanto caminar, si existe un nosotros; a todas las compas que resisten, que son un chingo y están en todas partes, ellas y ellos son esa lucecita que se cuele entre las sombras.

1. Del mirar hacia/desde Abajo

Hace poco más de un año, en Chiapas, el Movimiento Zapatista lanzó un llamado a quienes en México, y el mundo entero, resisten y luchan desde Abajo; una propuesta para construir nuevos puentes entre esos distintos dolores; una incitación a globalizar la resistencia, pero no para dirigir o suplantar, sino para aprender de esas diferentes historias, caminos y destinos.

Como apunta muy bien David Graeber, antropólogo y activista anarquista en los Estados Unidos, la idea que exponen las y los zapatistas tiene que ver con la conformación de un movimiento global que ha tratado y está tratando, de reinventar la democracia. Que no se opone a la organización, pero trata de crear nuevas formas de organizarnos. Que no carece de ideología, porque esas nuevas formas de organización son su ideología. Que trata de crear e instaurar redes horizontales en vez de estructuras verticales como las de los Estados, los partidos o las corporaciones; redes basadas en principios de

democracia no jerárquica y consensual (Graeber, 2014, 44).

Se trata de construir una resistencia con y para la autonomía; porque como decía Castoriadis, “la verdadera política, la verdadera pedagogía, la verdadera medicina, puesto que han existido alguna vez, pertenecen a la praxis. [...] Y llamamos praxis a ese hacer en el cual el otro, o los otros, son considerados como seres autónomos y como el agente esencial del desarrollo de su propia autonomía” (Castoriadis, 2007, 120). Es decir, que vemos la autonomía como principio de la transformación radical de la sociedad.

Un viejo albañil anarquista, de esos muchos y muchas que se niegan el nombre, pero que se aferran fuertemente a la memoria, afirmaba, refiriéndose a la Revolución Española, más o menos lo siguiente: que “todos los actos de la vida tienen un principio, y es en el principio, en los fundamentos, donde hay que empezar, [...] porque hay que saber, por qué nos defendimos del fascismo, por qué vencimos al fascismo, y qué eran las ideas que nosotros preconizábamos, y que el pueblo, se sintió identificado con ellas” (Gamero, 1997).

Y siendo así, que el anarquismo va a la raíz de las cosas y aún hoy, eso preconiza, eso intenta, se comprende que para construir esa autonomía de que nos hablan las y los zapatistas, primero es necesario buscar el principio, los fundamentos de esa otra globalización, los cimientos de esos nuevos puentes, de esas nuevas relaciones.

Dicen por esto las y los zapatistas, que mirar es una forma de preguntar, o de buscar, y que “si no aprendemos a mirar el mirarse del otro, ¿qué sentido tiene nuestra mirada, nuestras preguntas?” Y que si eso es así, lo necesario es aprender a mirar y escuchar desde/hacia Abajo, es decir, aprender a dejar de mirar desde Arriba, como hemos hecho hasta ahora.

Tal como afirma Heidegger, “hablar es asimismo escuchar”. Aunque “por costumbre se contraponen hablar y escuchar: el uno habla, el otro escucha”: los de Arriba, los dominadores hablan; los y las de Abajo, los y las dominadas escuchan, o al menos, esa es la norma oficial. Y continúa Heidegger: “Pero el escuchar no solamente acompaña y rodea al hablar, como sucede en el diálogo... Hablar no es simultáneamente sino previamente al escuchar” (Heidegger, 1987,

229). Y agrega Vattimo: “Como escucha del lenguaje, el pensamiento es hermenéutica” (Vattimo, 1986, 120).

Y entonces, hay que ponerse a escuchar, y a mirar, tratando de encontrar esos mirarse y esos escucharse del otro, la otra, aunque al principio sin conocer todavía las palabras y las miradas que encontraremos, es decir, cuál es su identidad.

Porque si lo que buscamos es la constitución de “sociedades autónomas”, y estas requieren de una subjetividad igualmente autónoma para su formación, la búsqueda y construcción de una identidad colectiva es sin duda prioritaria, el desarrollo de ese fundamento capaz de religar las individualidades; pero además, resulta que aquella no puede surgir más que en el diálogo con las otras, los otros, o como explica Jorge Reyes Escobar: “Si la identidad de los sujetos es plural, heterogénea y siempre cambiante, se debe precisamente a que los elementos que definen nuestra identidad se construyen a lo largo de nuestro diálogo con los otros” (Reyes, 2003, 68).

Pero el asunto no es sencillo, ya que las más de las veces solo encontramos silencio, uno muy profundo, tan profundo quizás, como ese México del que habla Bonfil Batalla, ese que ha permanecido, durante siglos, al margen de la actividad política impuesta desde Arriba.

Se trata de un silencio familiar, quizás aquel mismo que había hecho dudar a Castoriadis, cuando tuvo que enfrentarse a la pregunta más fundamental: Si el proyecto de autonomía depende de una subjetividad autónoma, ¿dónde y cómo podría esta germinar de entre una sociedad cada vez más heterónoma? O acaso el problema que según Todd May, terminó por convencer a Foucault, Deleuze, Lyotard de que el último sujeto autónomo había muerto en el 68, barrido por los antimotines en una calle de París o asesinado por militares en la Plaza de Tlatelolco, y de que todos los sucesivos intentos, no eran más que simulacros mal logrados, listos para ser consumidos, engullidos, asimilados por el capitalismo contemporáneo.

¿Sería eso posible, que sólo quedará el silencio?

Pero si el sujeto autónomo había desaparecido, si su germen había sido exterminado, tal como se liquida una mala hierba, entonces, ¿cómo son posibles, de dónde vienen, esos destellos

de rebeldía, esos levantamientos, revueltas, alzamientos; la subversión, la conspiración, la conjuración, la sedición, la insurrección y el motín, todas esas luchas y dolores que siguen apareciendo por aquí y por allá, de manera intermitente, aunque siempre denunciando un mismo enemigo: la dominación?, que de cuando en cuando le estallan al poder en la cara, que se mofan de su soberbia, y que el Estado sólo puede intentar controlar imponiendo muerte y destrucción.

Podría ser una fantasmagoría; los últimos reflejos de un pasado cada vez más lejano, como esas estrellas que vemos en el cielo nítidamente, pero que han explotado en mil pedazos hace milenios; o quizás, podría ser, el día en que las muertas y los muertos deciden renacer de pos Abajo de la tierra.

¿Y si el problema no es el silencio sino que, al contrario, este resulta ser una advertencia, el fundamento de una sospecha?

Porque resulta contradictorio que habiendo renunciado al marxismo, sean Foucault, Deleuze y Lyotard quienes refuerzan y mantienen vigente la premisa fundamental de su teoría económica, aquella según la cual “en la economía capitalista, los hombres, proletarios o capitalistas, están efectiva e íntegramente transformados en cosas, reificados; que están sometidos en ella a la acción de leyes económicas, que no difieren en nada de las leyes naturales, salvo en que utilizan las acciones «conscientes» de los hombres como el instrumento inconsciente de su realización” (Castoriadis, 2007, 28).

Y que por otro lado, sea Castoriadis quien reconoce abiertamente el aporte del marxismo a la lucha por la autonomía, quien afirme, frente a la teoría económica de Marx, que “la reificación jamás puede realizarse íntegramente” (Castoriadis, 2007, 28), o lo que es lo mismo, que la resistencia y la autonomía resultan ser insuperables para el capitalismo.

¿Quiénes son los ingenuos, y quiénes los carcomidos por la resignación?

Si el problema no es el silencio, el problema debe estar en la escucha o, mejor aún, en la manera de escuchar, y en la mirada nuestra; en que buscamos mirar hacia Abajo, tratando de escuchar desde Arriba; en que el Abajo que estamos buscando, constituye solamente una imagen

prediseñada en Photoshop para adecuarla a los modos y las formas de los de Arriba.

¿Pero cómo mirar de otra forma, como mirar también desde Abajo?

Lo que buscamos entonces, lo que afirmamos, debe constituir el objetivo de una filosofía de y para la resistencia, son los principios, los fundamentos de ese mirar desde Abajo, o lo que es lo mismo, el ejercicio de ese mirar/escuchar desde/hacia Abajo: ejercicio porque, pensamos aquí, todo pensamiento teórico, ajeno a la praxis, no es más que un campo estéril en el que no podrá germinar ninguna resistencia. En términos teóricos (porque a las ideas responde este espacio), nos referimos al desarrollo de una epistemología desde y para la resistencia, porque como dicen las zapatistas, “elegir a dónde mirar es también elegir desde dónde”.

Y la filosofía sí puede aportar en este proyecto, porque “las palabras desde lejos tal vez no alcanzan a detener una bomba, pero son como si se abriera una grieta en la negra habitación de la muerte y una lucecita se colara” (SCI Marcos, 2009).

O lo que es lo mismo, pero ahora en palabras de Cornelius Castoriadis, porque “si puede haber una filosofía que sea otra cosa, y más que la filosofía, está por demostrarse. Si puede haber una política que sea otra cosa, y más que la política, queda igualmente por demostrarse. Si puede darse una unión de la reflexión y de la acción, y si esta reflexión y esta acción, en lugar de separar a los que las practican y los demás, puede llevarlos juntos hacia una nueva sociedad, esta unión está por hacerse” (Castoriadis, 2007, 28).

2. La resistencia que germina entre las sombras

Y se hizo realidad aquello tantas veces anunciado por Los de Palacagüina, que por las sombras del camino, iban los indios hacia el pueblo, iban bajando la montaña, porque era primero de enero.

Pasó que llegada la luz del día y ante la mirada atónita de criollos y mestizos, se conocieron los primeros detalles sobre la identidad de estas mujeres y hombres sin rostro: eran y son los y

las zapatistas, llamadas así por el compañero Emiliano, aquel que siendo muerto a traición, había vuelto a nacer como símbolo de la resistencia: indígena y campesina, aunque agregamos nosotros, también de la libertaria, porque las metas buscadas por los y las zapatistas desde los tiempos de la revolución mexicana, se pueden resumir en un sólo término: libertad humana (Millon, 1969, 132).

Y entonces, y al ir pasando más las horas, se empezó a fijar, de manera insoportable, una pregunta insistente en la cabeza de Los Capataces ¿De dónde diablos habían salido?

En su texto *Los dominados y el arte de la resistencia*, James Scott (político, sociólogo y antropólogo anarquista), propone una otra mirada que permita entender la dominación.

Para ello, establece cuatro postulados fundamentales: primero, asigna una importancia central al análisis de la resistencia ideológica, cultural, agregamos nosotros, imaginaria; segundo, que la resistencia más profunda (en términos de constitución de subjetividad), tiene lugar no en el ámbito público, pero tampoco en el de la privacidad individual, sino en el ámbito de la privacidad colectiva de los y las dominadas; tercero, que se debe rechazar la idea de la falsa conciencia, ya que la escisión entre las condiciones materiales y el pensamiento de los grupos subalternos nunca llega a ser absoluta; y cuarto, que el grado de resistencia es inversamente proporcional a la dominación impuesta, es decir, que no existe dominación sin resistencia.

Así y de acuerdo con Scott, al cual interpretamos aquí en consonancia con las ideas de Castoriadis, la rebeldía es la expresión pública de un proceso de resistencia, la que, ciertamente, le antecede y sobrepasa por mucho. Del otro lado, Scott señala que los actos de resistencia individual, constituyen el insumo poético que una vez colectivizado, lo cual no es seguro, adquiere la posibilidad de integrarse en el imaginario social de una determinada colectividad.

Y es que a nuestro entender, esta postura constituye una posible respuesta a ese, ¿de dónde diablos han salido?, a esa incógnita que se presenta una y otra vez cuando nos enfrentamos al análisis de los procesos político-sociales llamados espontáneos, a ese silencio del cual hablamos en la primera parte.

Por cierto, espontaneidad cada vez más común desde el inicio, en 2008, de la Gran Recesión; fenómenos político-sociales como la Primavera Árabe, Los Indignados, las revueltas multitudinarias en Grecia, Chile y México contra las políticas del Estado, el Movimiento Occupy en los Estados Unidos y muchos otros, sobre los cuales, no se sabe a ciencia cierta de dónde han venido ni a dónde se dirigen, tal como lo indica el sentido formal que subyace bajo este calificativo y que hace referencia al supuesto origen *ex nihilo* de dichas movilizaciones.

Sobra decir que en buena teoría, es decir, mirando el asunto desde Arriba, esta cuestión no tiene la menor importancia, dado que la política solo tiene sentido si logra expresarse en lo público, geografía que según Scott, resulta controlada por la clase dominante a través del discurso oficial de las relaciones de poder. Todd May, teórico del postanarquismo y exégeta de Deleuze y Foucault, ubica aquí precisamente el carácter fundamental del Mayo Francés, pues según explica, “los estudiantes afirmaban que el capitalismo contemporáneo crea un espectáculo en el que cada uno está obligado a participar” (May, 1996). Es decir, que en tanto entendamos la resistencia como propia del ámbito público, debemos aceptar al mismo tiempo que estará inevitablemente mediatizada, sometida al espectáculo que impera en esta geografía y que responde al contenido del discurso oficial.

Según esta misma mirada, resulta que a partir del momento en que se ingresa en lo público, en todo caso, lo que resulta fundamental es entrar a precisar en qué momento y de qué manera, una colectividad movilizadora adquiere un carácter “verdaderamente” organizado, es decir, con sus líderes, su estructura burocrática, su financiamiento, y por supuesto, el indispensable y nunca bien ponderado plan de negociación.

Frente a esta opción de análisis, bastante generalizada, señala Scott que si la sociedad se estructura a partir de la tensión fundamental entre una elite de dominadores y el resto de la colectividad, es decir, los y las dominadas; si el carácter primordial de las sociedades jerárquicas es precisamente esta contradicción, entonces por qué, en términos políticos, se acepta, o da relevancia, únicamente a los discursos que logran evidenciarse en lo público, siendo además que las más de las veces, y tal

como Gramsci advierte, estos discursos terminan siendo asimilados, ya que en sus principios se encontraban sometidos a la cultura hegemónica.

El ámbito de lo público no representa entonces un espacio en el cual sea posible calificar de manera suficiente un proceso de resistencia y mucho menos, afirmar el contrasentido de que allí, en ese campo, es posible valorar su capacidad para enfrentar la hegemonía.

Y aclaramos que no estamos diciendo que la resistencia carece de expresiones públicas, tal como es el caso de las diferentes formas de rebeldía, sino que precisamente por esto, por constituir estas últimas una expresión de algo más profundo, resulta que el análisis de la privacidad colectiva resulta indispensable.

Entendemos aquí este campo de privacidad colectiva como aquel que surge ante la represión discursiva que tiene lugar en lo público y frente a cualquier argumento alternativo al discurso dominante. También merece la pena indicar que esta privacidad colectiva, al surgir en el contexto de un régimen de opresión que de ninguna forma respeta los espacios privados, debe desarrollarse bajo el amparo de la clandestinidad y podría ser fácilmente catalogado desde Arriba, como un espacio para la conspiración ideológica.

Como aclara Castoriadis, refiriéndose a las tres esferas de la vida social, existe “una esfera privada, la de la vida estrictamente personal de la gente; una esfera pública en donde se toman las decisiones que se aplican obligatoriamente a todos, públicamente sancionadas; y una esfera que puede llamarse público-privada, abierta a todos, pero donde el poder político, aunque es ejercido por la colectividad, no debe intervenir: la esfera donde la gente discute, publica y compra libros, va al teatro, etc.” Y sería esta última esfera, el ágora, el lugar de encuentro, al que nos hemos referido, con Scott, cuando señalamos ese campo de privacidad colectiva en el tiene lugar la resistencia.

Vale la pena agregar que en opinión de Castoriadis, gracias al concepto de Sociedad Civil el pensamiento filosófico contemporáneo ha terminado por disolver, por olvidar la existencia de esta esfera pública-privada. Siendo que la conclusión que se desprende, claramente errónea, no es otra que aquella que afirma que la oposición entre Sociedad Civil/Estado es capaz

de explicar, de manera suficiente, los requerimientos de una democracia.

Al mismo tiempo, continúa, lo característico de la oligarquía liberal es la “supresión del carácter efectivamente público de la esfera pública” (Castoriadis, 2006, 21), lo cual se corrobora en el carácter privado y secreto del Estado contemporáneo, lo cual representa, según Scott, el control por la clase dominante de lo público a través del discurso oficial de las relaciones de poder.

Ahora, y en ese tanto, debemos indicar que aquí nos interesan aquellos procesos que van más allá de una lucha por la libertad o la equidad, nos interesan aquellos procesos colectivos de resistencia que van por la emancipación y la construcción de autonomía; y en ese tanto, aquellos procesos de resistencia que vienen desde los estratos más profundos de la sociedad, desde lo que con Colombo y Zolá podríamos denominar, ‘desde lo subterráneo’.

En este orden de cosas, Scott atina a dar en el clavo, al señalar el problema al que nos enfrentamos: ¿Dónde encontramos ese mirar, ese escuchar y esa palabra de resistencia? ¿En lo público, en lo individual, o existe otra posible geografía? ¿Cabe la posibilidad de un “discurso oculto”, de un mirar y escuchar desde/hacia abajo? Responde Scott: allá donde “están los [y las] que reciben órdenes de prácticamente cualquiera y que no dan órdenes a nadie”, es decir, allá abajo donde la dominación sólo encuentra adversarios, allí es posible un mirar desde Abajo.

Claro está que quienes miran para Abajo con desprecio y para arriba con envidia, “no se pueden imaginar siquiera, que alguien no tenga otro interés en mirar ese “arriba”, que no sea el de ver cómo quitárselo de encima”.

Eso lo tenemos muy presente e introduce la implicación de un elemento ético fundamental para ese mirar desde Abajo: este ejercicio resulta imposible si no se toma como presupuesto la conciencia que tienen las y los dominados de su dignidad, y al mismo tiempo, la necesidad de realizar esa escucha/mirar desde una relación ética de respeto.

Sobre la importancia del respeto en todo ejercicio dialógico, Paul Ricoeur subraya que esto es tan así, que en la tortura por ejemplo, el verdugo no tiene otro objetivo que golpear “la estima de sí de la víctima, estima que el paso por la norma ha

llevado al rango de respeto de sí” (Ricoeur, 2006, 234), al igual que lo que está en el centro de la humillación “— caricatura horrible de la humildad— no es otra que la destrucción del respeto de sí” (Ricoeur, 2006, 234); recordándonos, finalmente, que “la violencia puede disimularse también en el lenguaje en cuanto acto de discurso, por tanto, en cuanto acción” (Ricoeur, 2006, 234).

Desde ese punto de vista, la resistencia se entiende como la transformación de lo político-social que aún no se ha hecho evidente, que tiene su lugar privilegiado en la clandestinidad, en el silencio y entre las sombras, que encuentra sus caminantes en las y los de Abajo.

Respecto de la contraparte de este discurso “oculto”, el “discurso público”, Scott lo define como todas aquellas acciones que se realizan de manera explícita ante el otro en las relaciones de poder, es decir, que se dan en la relación entre dominados y dominadores, incluyendo aquellos actos que van más allá del lenguaje, tal como es el caso de los gestos, las expresiones faciales, los saludos y reverencias exigidos al dominado, así como los insultos y desprecios que caracterizan la actitud de los dominadores. Es decir, que el discurso público puede ser entendido como el discurso oficial de las relaciones de poder.

En ese tanto, el discurso público resulta estar hecho a imagen y semejanza de las elites, buscando hacerlas aparecer como estas quieren ser vistas desde Abajo, es decir, con abundante Botox y Photoshop, o lo que es lo mismo, haciéndolas aparecer como estas quieren verse a sí mismas, un mirar/escuchar desde Arriba.

Así, su contenido, el del discurso oficial de las relaciones de poder, no es más que un autorretrato, un monumento a la soberbia de las elites, el narcisismo que Oscar Wilde ejemplifica con Dorian Gray; una representación que busca legitimar la apropiación que realiza, esta elite, del trabajo de la población subordinada; que justifica la inferioridad de los dominados y que se traduce, finalmente, en una serie de ritos y procedimientos estrictos que regulan los contactos públicos entre los miembros de los distintos rangos sociales.

Mientras tanto, los sectores subalternos se encuentran obligados a respetar esa formalidad, evidentemente, en razón de las medidas coercitivas

que, caso contrario, se encuentran dispuestas contra los, loas o las irreverentes.

Gracias al análisis de situaciones de este tipo, con Scott visualizamos un alcance de la represión que va más allá de lo fáctico; que tiene por objetivo incidir en el imaginario social de los y las dominadas, sobre todo, incorporando la idea de que el sometimiento es el carácter más importante para la sobrevivencia y que este debe imperar en toda relación en que se ejerza poder. La humillación se hace pasar por humildad, como ya mencionamos con Ricoeur.

Lo anterior es fácilmente comprobable cuando volvemos la mirada hacia aquellos campos sociales que actúan como sistema de selección, para ingresar en el grupo de Los Capataces; tal como es el caso de los partidos políticos, el ambiente artístico, las organizaciones no gubernamentales y también amplios sectores de la academia. Todos estos son lugares sociales donde dicho mecanismo llega a estar tan bien afianzado, que llega a tomar la forma de un verdadero síndrome, el del lame-suelas —lo llaman las compas del sureste mexicano.

Dichosamente y de acuerdo con la tesis de Scott, quien rechaza el concepto “falsa conciencia”, dicho sometimiento no llega al punto de asimilar el imaginario social de las y los dominados, sino que, contrariamente a la interpretación que se suele dar de esta escisión entre la condición material y las ideas de los grupos subalternos, la relación entre estos y estas con los dominadores, tiene ante todo, el carácter de una actuación no querida, a pesar de que debe ser y será cumplida de la mejor manera posible.

Según explica Cornelius Castoriadis, ya que esta es una tesis central de su propuesta, la imaginación radical nunca llega a ser erradicada por los sistemas de dominación; de hecho, no pueden lograrlo y esto incluso si existiese la posibilidad material de realizar dicha asimilación.

Dicho límite para la alienación, se explica, según este pensador, por el simple hecho de que la máquina capitalista, en tanto sistema heterónimo totalitario, se encuentra incapacitada para solucionar, por sí misma y desde su propia matriz, los problemas radicalmente novedosos que se le presentan continuamente. Por ello, en estos casos, necesita de la imaginación radical que pervive en los y las dominadas, en tanto esta, que resulta ser

otra conciencia, es la única con la capacidad de superar, a través de su potencialidad autónoma, poética, estos bloqueos inerciales que presenta el sistema heterónimo.

Y continúa diciendo Castoriadis, que siendo “tendencia esencial del capitalismo, la reificación jamás puede realizarse íntegramente. Si lo hiciera, si el sistema lograra efectivamente transformar a los hombres (y mujeres) en cosas movidas únicamente por las «fuerzas» económicas, se derrumbaría, no a largo plazo, sino instantáneamente” (Castoriadis, 2007, 28).

En este sentido y a pesar de las apariencias contenidas en el discurso público, no es cierto que todo esté perdido. En algún lugar de Bogotá, un grafiti sentencia: “No hay paz que dure cien años, ni Pueblo que la resista”.¹

Porque al mismo tiempo, y tanto como la luz necesita de la noche, las situaciones de dominación, por la vía del sufrimiento que se sabe injusto, van impregnando la memoria de los pueblos con la gravedad de un deseo urgente, irresistible y explosivo, dirá por su parte Scott. Esto no es otra cosa que el germen de la digna rabia, de ese mundo nuevo que crece a cada instante en nuestros corazones, tal como evidenció Durruti.

Así, las situaciones de dominación, contrariamente de lo que cabría esperar, generan el desarrollo de un espacio social, pero sobre todo, imaginario, en el cual los y las dominadas tienen la posibilidad de expresar su disidencia frente al discurso oficial, por supuesto, a espaldas del dominador. Se constituye así un espacio que aunque marginal, resulta indispensable para el desarrollo de la dignidad y la autonomía.

Y entonces se preguntaban: ¿De dónde habían salido estas pequeñas gentes, este ejército de encapuchados?

De la larga noche de los quinientos años, respondieron las y los de Abajo...

3. Los muertos, más vivos que nunca...

Decíamos en el apartado anterior, que el imaginario social de los y las dominadas no resulta ser asimilado, al menos completamente, por el discurso oficial de los dominadores.

Muestra de ello es lo que Scott denomina el ‘discurso oculto’ de las y los dominados.

Pero ahora se nos plantea la cuestión de por qué, a pesar de tener conciencia de la dominación, los grupos subalternos insisten en aprehender y representar el principio de sometimiento, y por qué, haciendo referencia al mismo problema, bajo determinadas condiciones este termina explotando en mil pedazos, alcanzando el grado de la rebeldía.

Entendemos aquí la rebeldía, y siguiendo con esto a Scott, como toda aquella expresión externa del discurso oculto, de la resistencia de los y las dominadas: la punta del iceberg que representa la dignidad. Externa en el sentido de propia del espacio público, pero sobre todo, como dirigida a constituirse en un mensaje, ya sea dirigido a la propia colectividad, es decir, a los y las dominadas, a los dominadores o inclusive a ambas.

Podríamos preguntarnos entonces, ¿cuáles son las cadenas que aseguran la continuidad de la dominación?

Según Scott, ello sucede porque la dominación posee un alcance que resulta estar anticipado por el terror, el que a su vez ha sido implantado en el imaginario social para que pueda atravesar de esta forma todas las relaciones posibles entre dominados y dominadores.

Advierte al respecto este autor, que “todas estas relaciones están contaminadas por un elemento de terror personal: un terror que puede tomar la forma de golpizas arbitrarias, brutalidad sexual, insultos y humillaciones públicas” (Scott, 2000, 19).

Como ya mencionamos, Ricoeur, en esta misma línea de análisis, agrega que más allá de los efectos prácticos de la represión, es decir, la disminución y destrucción de la capacidad de poder-hacer del otro, esta tiene por objetivo fundamental golpear la dignidad de las y los dominados, o lo que es lo mismo, erradicar su capacidad de autonomía, instaurando en su lugar el temor y la dependencia hacia los dominadores.

En este orden de cosas, el terrorismo institucional no busca otra cosa que motivar una posición de total transigencia frente a la dominación. Y decimos terrorismo institucional, aunque desde nuestro punto de vista, el terror sólo puede ser impulsado desde Arriba, considerando que el monopolio de los medios de paga no difunde

absolutamente ningún hecho que no responda o venga a reforzar la lógica de la dominación, y que el dominio de la represión a manos del Estado, va más allá de ser un mero enunciado teórico, ya que tiene expresión efectiva en la realidad material.

Y a pesar de lo novedosa que pueda parecer la inducción al terror como mecanismo de control social, claramente no lo es.

En este sentido, comprendemos por qué los pueblos indígenas vindican una lucha de quinientos años de resistencia; cuál es el fundamento de su coherencia; dónde la integridad moral para afirmar que no se rinden, no claudican y no se venden.

Y sin embargo, no podemos tampoco negar el refinamiento que en nuestros días han alcanzado los medios dispuestos para infundir el terror; el surgimiento de un campo teórico dedicado al estudio de sus fundamentos, al incremento de su efectividad; su cada vez mayor importancia para el Estado, el cual ha redefinido los aparatos de represión estatal, que han pasado de aplicar la represión física frente a cualquier actividad “no permitida”, a constituirse en un sistema de acoso y vigilancia constante de la población.

Así, tenemos hasta el momento dos elementos que nos permiten manejar una idea más clara del mecanismo mediante el cual los regímenes de dominación tratan de contener –a veces lo consiguen– la resistencia: en primer lugar, se trata de producir una fractura de la identidad subjetiva, en tanto que la dignidad y el respeto hacia el otro se fundan, precisamente, en reconocer el valor de esas formas distintas de ser. En un sentido ético-político, esto significa el desprecio de esa otra memoria colectiva, y en el largo plazo, la erradicación de los referentes indispensables, de los arquetipos sin los cuales la resistencia está condenada a partir de cero continuamente. Por otro lado, el miedo impuesto desde Arriba, busca la negación de la palabra a cualquiera que encarne esa identidad que ha sido declarada inferior: esto significa, no solo la expropiación del espacio público, la censura de cualquier crítica o alternativa al régimen impuesto, sino también la advertencia de que no se tolerarán diálogos subversivos en el espacio de lo privado colectivo, lo cual, en el plano de la praxis, significa que esa determinada comunidad está perdiendo la posibilidad de establecer

los nexos éticos necesarios para sostener la vida social; pero además, que permitan abrir la posibilidad de resistir a la dominación.

“La represión, tiene que ver con el miedo, si tú tienes miedo, quiere decir que ellos te están ganando”, sentencia una estudiante que fue víctima de la represión estatal en Chile, pero que sigue luchando por una educación pública y gratuita.

Y llegados, llegadas a este punto, es decir, cuando hemos identificado el terror como mecanismo prioritario de dominación, nos permitimos invertir la interrogante, pasando a cuestionarnos sobre ¿qué constituye entonces esa chispa capaz de encender la rebeldía, de disipar el miedo?

Como ya hemos mencionado, existen indicios claros de que como afirma Castoriadis, “en relación con ese poder absoluto, todo poder explícito y toda dominación son deficientes, y dan testimonio de un fracaso irremediable” (Castoriadis, 1997).

En el mismo sentido, solo que partiendo de lo expuesto por Foucault en relación con los alcances del poder y analizando los mecanismos de dominación utilizados por las dictaduras militares que desangraron Latinoamérica durante el siglo pasado, Norbert Lechner, politólogo germano-chileno, afirma que en definitiva lo fundamental de la estrategia autoritaria, es el condicionamiento fáctico de la sociedad. Según Lechner, cuando el poder explícito logra demostrar que posee la capacidad de transformar la realidad a voluntad, pero además, que puede decretar la manera en que esa realidad debe ser interpretada, so pena de represión, las prácticas sociales quedan totalmente supeditadas a las relaciones de poder: “el poder produce realidad y secreta razón” (Lechner y Laclau, 1981).

La obediencia militar pasa a ocupar el lugar de la razón, la verdad económica el de la discusión política, el discurso de la autoridad el de la motivación individual por acatar las normas, el pensamiento único el de la integración social.

Y continúa este autor afirmando que a pesar de que el autoritarismo logre llegar a la casi disolución de la subjetividad por el cumplimiento de estrictos roles asignados por el aparato económico, el individuo, a pesar de la fragmentación social alcanzada, no está dispuesto a aceptar que es un simple portador de funciones.

Y ya que la integración social requiere de al menos una dosis de legitimidad (motivación) normativa (cuya ausencia sale tarde o temprano a la luz), pero además, porque siendo que el mercado no logra hacerse pasar por un mecanismo que actúa imparcialmente, “permanentemente afloran reivindicaciones de sentido”, reclamamos de que otro futuro es posible.

Así, la estrategia autoritaria tiene muy presente que su mayor problema es la racionalidad alternativa, por ello la reprime; pero al hacerlo, solamente despierta más dudas acerca de su su-puesta inevitabilidad.

De hecho, podríamos enunciar una relación dialéctica entre el terror impuesto por la dominación y la racionalidad alternativa, siendo que a la primera, de alguna forma, la podemos ubicar fácilmente dentro de la racionalidad instrumental, aunque como una expresión extrema de esta.

Respecto de los elementos que podrían permitir una superación de dicha racionalidad, del terror institucionalizado, pensamos nosotros que son precisamente estas reivindicaciones de sentido alternativas el substrato de esa resistencia clandestina con que identifica Scott a los y las dominadas; de esa memoria, esa palabra que les recuerda a los y las de Abajo que deben seguir resistiendo.

Pero sigamos entonces, que si bien hemos dado con el combustible, nos queda por identificar el detonador.

Porque sucede que en el marco de la dialéctica del fuego y la palabra, dicen las y los zapatistas que el levantamiento del primero de enero de 1994 buscaba producir esa chispa, una lucecita que encendiera la rebelión y la resistencia por la humanidad y contra el neoliberalismo.

Al respecto, Luca Casarini, refiriendo a la situación del movimiento antiglobalización a mediados de la década de 1990, parece darles la razón:

El 94 es el año fundamental en el que alcanzamos el espíritu de lo que ya éramos, conseguimos ver un sueño nuevamente. Hasta entonces se había dado un gran trabajo de automotivación, de construcción de resistencia, de pequeñas hipótesis de perspectiva, pero faltaba algo, faltaba un sueño común,

un empujón de imaginario, alguien que nos dijera que tenemos hermanos y hermanas en otras partes del mundo, que nos indicara algo. El 94 ha sido para nosotros la salvación: el levantamiento zapatista. [...] El levantamiento zapatista rompe todos los paradigmas, y nos da también una extraordinaria fuerza de imaginario y de sueño, y rompe también los paradigmas de toda la izquierda, incluso la extraparlamentaria; el paradigma de la toma del poder, del enfrentamiento militar, de la dictadura del proletariado, de la configuración unívoca de la clase. [...] Se comienza a escribir una nueva historia, una nueva palabra de la liberación (Iglesias, 2003).

¡Un empujón de imaginario!

Un término que no pareciera para nada casualidad si consideramos lo siguiente: al tratar de explicar la constitución del imaginario social, Castoriadis propone la siguiente relación dialéctica:

Por un lado, tenemos una plasticidad casi total de la psiquis, la capacidad de asimilar, de incorporar en su constitución, la formación social en que se encuentra inmersa. Disposición sin la cual, parece claro, la pervivencia de la humanidad en tanto tal, no sería factible, dada la imposibilidad de los individuos de llegar a constituirse en seres sociales. Pero al mismo tiempo y por otro lado, esa misma psiquis detenta una capacidad imaginaria irreductible, una imaginación radical que se manifiesta siempre –como sueño, enfermedad “psíquica”, transgresión, litigio o tendencia a la querrela–, pero también como contribución singular –pocas veces asignable, en la sociedad tradicional a la hiper-lenta alteración de los modos del hacer y del representar sociales (Castoriadis, 1997).

En ese sentido, continúa diciendo, “bajo lo imaginario social establecido fluye siempre lo imaginario radical”, ese factor que nos permite comprender “la pluralidad esencial, sincrónica y diacrónica, de sociedades” (Castoriadis, 1997), es decir, la posibilidad de muchos mundos, lo cual señala la existencia de un imaginario instituyente capaz de transformar este mundo, pero además y

esto es muy importante, de abrir la posibilidad de otros muchos mundos posibles.

Claramente, el poder explícito actuará siempre contra todos aquellos factores que lo amenazan, siendo que “[l]os otros serán planteados como extraños, salvajes, impíos” (Castoriadis, 1997); y que la dimensión instituyente de la sociedad tratará de ser ocultada bajo la figura de una fuente extra-social: dioses, Dios, héroes fundadores o las leyes del mercado.

Pero a pesar de esto y contra lo que podríamos pensar de entrada, “el punto en que las defensas de la sociedad instituida son más débiles es, sin ninguna duda, su propio imaginario instituyente” (Castoriadis, 1997), aquello que ha nacido de las propias entrañas de la dominación, de sus regiones subterráneas, de entre las sombras, o mejor aún, como la voz de sus propios muertos.

¿Pero que podría constituir esa voz que constituye la mayor debilidad de lo instituido?

Y continúa Castoriadis diciendo: porque la “institución de la sociedad, y el magma de significaciones imaginarias que ella encarna, es mucho más que un montón de representaciones (o de “ideas”)” (Castoriadis, 1997); “es también un magma de vectores intencionales que tejen juntos la institución y la vida de la sociedad, lo que se puede llamar su empuje propio [...] Mediante este empuje el pasado/presente de la sociedad está habitado por un por-venir que está siempre por hacerse” (Castoriadis, 1997).

Es decir y tratando de sintetizar, que si la racionalidad alternativa, la palabra, requiere complementarse para alcanzar a constituirse en resistencia, Castoriadis identifica por su parte ese complemento, el fuego, la chispa, la lucecita, ese rayo de luz que acaba con la oscuridad y lo ilumina todo, con esos vectores intencionales, sus actividades y la jerarquía de su valores, que de ninguna forma se reducen a la simple conservación de la institución y la sociedad.

Y aunque parezca contradictorio, Scott es claro al afirmar que si bien la resistencia constituye el fundamento de cualquier acto de rebeldía, son los actos rebeldes, precisamente, los que terminan por ser la motivación necesaria, esa intencionalidad de que habla Castoriadis, indispensable, para que una colectividad continúe resistiendo.

Con términos más claros: esos y esas muertas que les hablan al oído a quienes resisten, que les dicen: no se rindan, no claudiquen, no se vendan, esa voz de nuestros muertos y muertas, que constituye el empuje necesario para que los pueblos puedan resistir, continuar resistiendo, tiene su expresión en los actos de rebeldía contra la dominación. Pero al mismo tiempo y en un sentido más profundo, esos actos de rebeldía de ninguna forma pueden entenderse como la simple acción de una individualidad, o incluso de un colectivo; por el contrario, deben entenderse como el resultado de una acumulación de luchas y dolores del pasado, como la memoria histórica que habiendo sido resguardada de una generación a otra, en el silencio y entre las sombras, se hace tan insoportable frente a la continuidad del régimen de dominación impuesto, que llega, dice Scott, un momento en que no puede más que estallar.

Por esto, no es casual que la fecha del alzamiento zapatista se da al mismo tiempo en que “el gobierno festejaba la entrada de México al Tratado de Libre Comercio con EUA y Canadá” (S/a, 2014), porque lo que visto desde Arriba parecía ser fuego, visto desde Abajo era una palabra, un llamamiento.

Como era de esperar, si consideramos la historia reciente de Centroamérica, y en general, la de los pueblos en resistencia, la maquinaria genocida fue rápidamente puesta en funcionamiento.

Y como siempre, las órdenes vinieron desde Arriba y, como en todos los casos, estas fueron ejecutadas por el Estado: porque para el poder, con independencia de las geografías y los calendarios, las y los de Abajo solo tiene dos alternativas: la muerte o el olvido.

Las zapatistas eligieron la muerte, para que hubiera vida y memoria en el futuro, y se dijeron y nos dijeron: “Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz. Para todos todo. Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada” (CCRI-CGEZLN, 1996).

Porque como bien continúa Castoriadis, “es este empuje el que da un sentido a la X más grande de todas: lo que no es todavía pero será, dando a los vivos el medio de participar en la constitución o en la preservación de un mundo que prolongará el sentido establecido” (Castoriadis, 1997).

Por esto, no es casual la importancia primordial que otorgan movimientos como el zapatista y el propio anarquismo, entre muchos otros movimientos de resistencia, a “sus muertos”: “por cada anarquista muerto naceremos mil” dice un grafiti en Medellín.

Podría suceder, y esto cabría pensarlo en una segunda parte de esta modesta investigación, que las de Abajo, más allá de un discurso propio, oculto, hayan constituido y continúen constituyendo un imaginario propio, alternativo, que cuente incluso con sus propios antepasados que reencarnan continuamente en los recién llegados.

Nosotros pensamos que sí. Que el imaginario social, incluso en sus mantos instituidos, no es tan homogéneo como el propio Castoriadis pudo llegar a pensar. Que el imaginario radical no solo alimenta el imaginario del poder en tanto logra ser asimilado, sino que yendo mucho más allá, logra sustentar un imaginario instituido alternativo, de resistencia contra la dominación.

Porque contra los análisis exotéricos esgrimidos por los académicos y especialistas que miran desde Arriba, tal y como anunció Émile Zola en su célebre novela, la semilla germinó, porque había sido cuidada con esmero durante la larga noche, porque la tierra había sido abonada generosamente con la perseverancia de la resistencia. Porque esa semilla son nuestros muertos de siempre, que nos piden la cuenta “de qué se ha hecho, qué falta y qué se está haciendo para completar lo que motivó esa lucha” (SCI Marcos, 2013).

Ese es el fundamento de la resistencia, aquello que logra quebrar el sentimiento de terror que han tratado de inculcar los dominadores: la identidad colectiva que le permite al individuo saberse enmarcado en una historia que empezó antes de él y ella, de la cual se encuentra en deuda, pero que además, continuará después, claro, dependiendo de cuáles sean sus decisiones presentes.

Y para reiterarlo, los zapatistas les envían el siguiente mensaje a los de Arriba: “P.D. QUE REITERA. – Ya sé que ya lo saben, pero conviene

que lo recuerden: no les tenemos miedo. Ah, y no somos los únicos”.

En el mismo sentido, dice la Sexta Declaración de la Selva Lacandona: “Y les decimos a los hombres y mujeres que tengan bueno su pensamiento en su corazón, que estén de acuerdo con esta palabra que sacamos y que no tengan miedo, o que tengan miedo pero que lo controlen”.

Pareciera entonces que para superar la dominación, es necesario no tener miedo, o controlarlo cuando menos. Algo tan sencillo pero a la vez tan difícil de conseguir, a no ser quizás, que llevemos nuestros muertos siempre sobre las espaldas, sustrándonos al oído.

Por esto y a pesar de las apariencias, es decir, de las interpretaciones que no sobrepasan la superficie, la lucha de los zapatistas no fue nunca militar, ni siquiera en 1994, porque esa guerra, la guerra de los de Arriba, ya había empezado muchos siglos antes. Las y los zapatistas, habitantes de la Realidad, de ese calendario y esa geografía que Guillermo Bonfil Batalla llamó el México Profundo, sabían que en la guerra de Arriba solo existen perdedores; por eso su guerra era otra guerra, una de resistencia, una que les permitió llamar la atención de las miradas, de las conciencias y los corazones de esas otras y esos otros que también están abajo, que forman parte del nosotros, que también luchan por la vida.

Gracias a esa guerra de resistencia, espontáneamente, una red de rebeldías se empezó a levantar por todo el mundo. Y esa red hoy sigue creciendo a cada instante.

Y con esa red de resistencias, también se empiezan a levantar otros muertos, otras muertas.

Todos esos muertos y muertas caminan nuevamente y nos susurran al oído ¡No se rindan! ¡Resistan! ¡No se vendan! ¡Resistan!

Ese es, quizás, el fundamento de la resistencia, de “La resistencia de la memoria”.

Para terminar, queremos recordar aquella analogía que realiza Castoriadis entre la resistencia y la Caverna de Platón.

Pensar no es salir de la caverna, ni sustituir la incertidumbre de las sombras por los perfiles bien definidos de las cosas mismas, el resplandor vacilante de una llama por la luz del verdadero sol.

Es entrar en el laberinto...

Es perderse en galerías que solo existen porque nosotros las cavamos infatigablemente, dar vueltas en el fondo de un callejón sin salida cuyo acceso se ha cerrado tras nuestros pasos, hasta que este girar abre, inexplicablemente, fisuras factibles en el muro (Castoriadis, 2007).

Estamos aquí para entrar en el laberinto; para cavar un poco más en busca de una salida; para tratar de abrir una fisura en la caverna; en este encierro levantado por el Estado, el Capital y el Patriarcado; esa fisura por donde pueda entrar una lucecita que alimente la resistencia.

(*) El presente artículo es el texto que hemos expuesto en el IX Congreso Centroamericano de Filosofía. Asamblea del Pueblo (Costa Rica). (info@asambleadelpueblocr.org).

Nota

1. “No hay paz que dure 100 años ni pueblo que la resista”. Grafiti, Barrio Teusaquillo, 1992.

Referencias

- Bernstein, Arman & Gordon, Dan. (1999). *The Hurricane* (Guión de película). Basado en *Lazarus and the Hurricane* (Sam Chaiton & Terry Swinton) / *The Sixteenth Round* (Rubin “Hurricane” Carter).
- Castoriadis, Cornelius. (1997). *Poder, Política, Autonomía*. Buenos Aires: Altamira. Tomado de: <http://blogs.unlp.edu.ar/tsiv/files/2013/03/castoriadis-el-mundo-fragmentado.pdf>.
- . (2006). *Una sociedad a la deriva: entrevista y debates (1974-1997)*. Buenos Aires: Katz Editores.
- . (2007). *La Institución Imaginaria de la Sociedad*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Cézare, Daniel. (2008). *Poema a la Clase Media*. Argentina.
- Chomsky, Noam. (1995). *La Cultura del Miedo*. Cambridge. Traducido por Jain Alkorta y revisado por Deborah Gil. 2001. ZNet. Tomado de: <http://www.inventati.org/ingobernables/textos/anarquistas/Chomsky%20-%20La%20Cultural%20del%20miedo.htm>.
- Colombo, Eduardo. (2006). *La Voluntad del Pueblo: Democracia y Anarquía*. Tupac Ediciones.
- Comandancia General del EZLN. (1993). *Primera Declaración de la Selva Lacandona*. Chiapas.
- Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN. (1996). *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*. Chiapas. Tomado de: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_a.htm.
- Fuentes, Carlos. (1962). *La muerte de Artemio Cruz*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Gamero, Juan A. (1997). *Vivir la Utopía* (Documental). 94 min. Televisión Española (TVE). Madrid.
- Gómez de Mas, María Eugenia. (2010). *La pasión ante el colonizador: identidades y emociones en conflicto*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Graeber, David. (2014). *Los nuevos anarquistas*. Buenos Aires: Editorial Utopía Pirata. Tomado de: http://utopia.partidopirata.com.ar/pdf/los_nuevos_anarquistas.pdf.
- Heidegger, Martin. (1987). *Camino al Habla*. Barcelona: Odós.
- Holloway, John. (2004). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Transcripción de un vídeo de O. Ressler, grabado en Viena, 23 min.
- Iglesias, Pablo (08 de marzo de 2003). *Ciclos de Movimiento en Italia: conversando con Luca Casarini*. Rebelión. Tomado de: <http://www.rebellion.org/hemeroteca/sociales/080303casarini.htm>.
- Intervención del SCI Marcos en la Sesión Matutina del 4 de Enero de 2009.
- Lechner, Norbert y Laclau, Ernesto (1981). *Estado y política en América Latina*. México, D. F.: Siglo XXI, Editores.
- Los de Palacaguina. (S. f.). *Primero de Enero* (Música). Nicaragua.
- May, Todd. (1996). *Post-estructuralismo y anarquismo*. Extraído y resumido de *A Rivista Anarchica*, traducción Pablo.
- Serrano, Bilbao; Ekintza Zuzena. Tomado de: <http://www.nodo50.org/ekintza/spip.php?article284>.
- Millon, Robert P. (1969). *Zapata: La ideología de un campesinado revolucionario*. Nueva York: International Publishers.
- Orwell, George. (2013). *1984*. España: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Reyes Escobar, Jorge Armando. (2003). *Hermenéutica y diálogo. Quintas Jornadas de Hermenéutica*.

- México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ricoeur, Paul. (2006). *Sí mismo como otro*. México, D. F.: Siglo XXI, Editores.
- SCI Marcos. (Enero de 2003). A la organización político-militar vasca Euskadi Ta Askatasuna (ETA). Chiapas.
- SCI Marcos. (Diciembre de 2013). *Rebobinar 2: de la muerte y otras coartadas*. Chiapas. Tomado de: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/12/22/rebobinar-2-de-la-muerte-y-otras-coartadas/>.
- Scott, James C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. México, D. F.: Ediciones ERA.
- Vattimo, Gianni. (1986). *Introducción a la hermenéutica*. Barcelona: Gedisa.
- Vázquez Montalbán, Manuel. (1999). Marcos, el mestizaje que viene. *El País Digital*, lunes 22 de febrero de 1999, No. 1025. Tomado de: <http://www.udel.edu/leipzig/060299/ela220299.htm>.
- S/n. (1992). No hay paz que dure 100 años ni pueblo que la resista. Graffiti, Barrio Teusaquillo.
- S/n. (2014). Esto ha logrado el EZLN a 20 años de su aparición. Tomado de: <http://www.sopitas.com/site/272707-esto-ha-logrado-el-ezln-a-20-anos-de-su-aparicion/>.

Cristhofer Rojas (cristhofer.rojas@gmail.com). Docente e investigador de la Universidad Nacional de Costa Rica.

César Gómez (cegomez222@gmail.com). Estudiante del Programa de Postgrado en Filosofía (Universidad de Costa Rica).

Recibido: el miércoles 16 de diciembre de 2015.
Aprobado: el viernes 8 de enero de 2016.

