

LITERATURA ENTRE MOVIMIENTOS SOCIALES: TEJER NARRACIONES SUPERVIVIENTES

MARCELA CECILIA MARÍN*

Resumen

En el universo de prácticas que las resistencias en América Latina crean y despliegan en sus disputas por diferentes territorios materiales e inmateriales expuestos a la dominación, privatización, extractivismo y sus especulaciones, nuestro trabajo considera, de forma singular, la producción y circulación de literatura para niños, niñas, niñes¹ y jóvenes en Argentina. El corpus previsto, significativo aunque no exhaustivo, está compuesto por ciertos cuentos producidos y distribuidos por editoriales autogestionadas en Argentina (creados en espacios asamblearios o solidarios, y en diálogo con estos espacios), en el marco de oposiciones y defensa de diversos territorios a partir de una apuesta intercultural y comunal en diálogo intergene-

- Doctora en Letras, Becaria Posdoctoral Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Contacto: marcecimarimarin@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3144-9129>
Recibido: 23/06/2020. Aceptado: 01/08/2020.
- 1 Nuestra exposición escoge el lenguaje inclusivo como apuesta práctica de escritura y lectura que permite albergar multiplicidades, sin renunciar a sus complejas heterogeneidades, disidencias y resistencias que tienen su particular genealogía y arqueología en los modos de intervenir nuestros modos de nombrarnos y hacernos aparecer en el lenguaje.

racional. Encontramos palabras e imágenes aparecidas en diferentes momentos de luchas, creadas para alumbrar y hacer lugar a otras (r)existencias.

Palabras clave: resistencias, narraciones, ecologías, montaje, archivos

LITERATURE BETWEEN SOCIAL MOVEMENTS: WEAVING SURVIVING NARRATIVES

Abstract

In the universe of practices that the resistances create and deploy in their disputes over different material and immaterial territories exposed to domination, privatization, extractivism -and their speculations- in Latin America, our work considers the production and circulation of literature for children and young people in Argentina. The planned corpus, significant but not exhaustive, is made up of certain stories produced and distributed by self-managed publishers in Argentina within the framework of resistance and defense of various territories from an intercultural and communal perspective, in intergenerational dialogue. We find words and images that appear in different moments of struggles created to illuminate and make room for other r-existences.

Keywords: resistances, narrations, ecologies, assembly, archives

Montañas de piedras, entre la alta y baja ley del mineral

El escultor Víctor Zapana me transmitió otra noción clave, *wut walanti*, que es lo irreparable, aquello que se rompe, la piedra rota

(Rivera Cusicanqui, 2018:81).

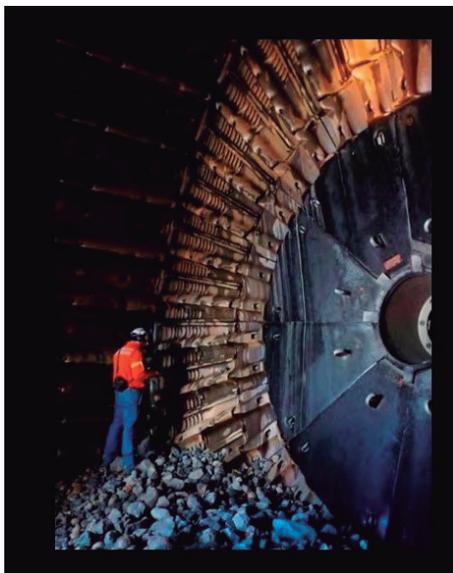
En el universo de prácticas que las resistencias en América Latina crean y despliegan en diferentes territorios materiales e inmateriales expuestos a la dominación patriarcal, privatización y extractivismo –y sus especulaciones–, nuestro trabajo remonta algunas palabras e imágenes expuestas en fragmentos, *documentos monumentos supervivientes* forman parte de nuestro *corpus-compost*, áfalo y acéfalo (Nancy, 2010), que se hace y se deshace entre hechos y deshechos (Haraway, 2019: 21), desde ciertas consideraciones y tensiones en torno a las ecologías y lo ecológico en las disputas por

la conceptualización occidental de la naturaleza y sus sentidos. Partimos de narraciones expuestas a sus (des)trozos, supervivientes, que hacen *compost* y trabajan la tierra para albergar, abrigar y alumbrar otras luchas de tiempos pasados presentes y futuros aún por venir.

Este *corpus-compost* toca, de una parte, materialidades y sentidos que se abren entre dos imágenes de un concurso de fotografía que desde 2006, bajo el nombre “Imágenes Mineras Argentinas”, la revista *Mining Press* convoca a participar. Las imágenes que retomamos corresponden al catálogo 2013 y han sido incluidas en dos de las tres categorías propuestas para participar: “Paisajes Mineros”, “Trabajos Mineros” y “Máquinas y Equipos”.

“Bolas de Molino”. *Mining Press*, 2013.





“Mantenimiento de Molinos”
Mining Press, 2013.

Los relatos que acompañan a las imágenes (disponible en www.mininpress.com), hacen memoria de uno de los momentos y/o etapas del proceso extractivo que se lleva a cabo en los molinos de Minera La Alumbraera:²

En el caso de esta imagen, pude aprovechar además un requerimiento técnico de la propia mina: debemos tomar fotografías para conocer el nivel aproximado de las bolas de los molinos (Bolas de

Molino, mención especial en *Máquinas y Equipos*, *Mining Press*, 2013)

Durante una parada de mantenimiento preventivo en uno de los molinos SAG en minera LA Alumbraera, el metalurgista realizaba inspección de rutina [...] en los grandes molinos de planta de molienda y procesamiento de minerales” (Mantenimiento de Molinos. Tercer premio en Trabajo Minero, *Mining Press*, 2013)

Dichas imágenes forman parte de un archivo en construcción a partir de nuestras precarias condiciones de acceso a fuentes donde se publican. En

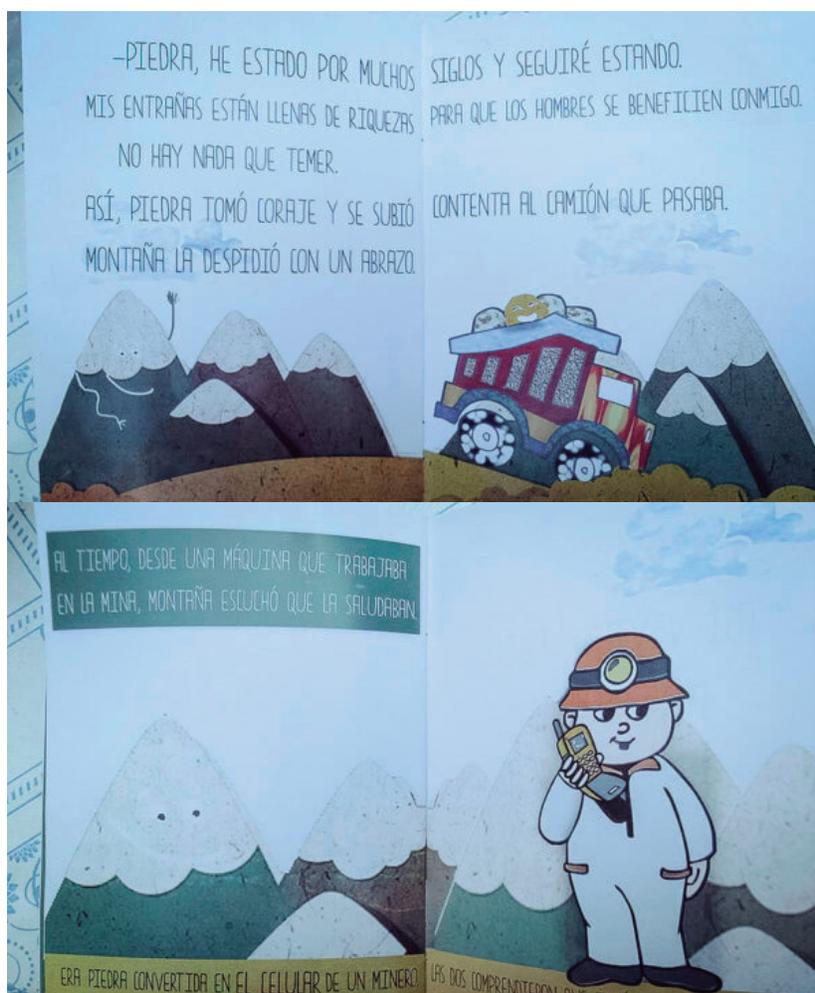
2 El concentrador procesa diariamente 105.000 toneladas de mineral de cobre y oro proveniente de la mina, con leyes promedio de 0,51% de Cu y 0,64 g/tn de Au. Los camiones de acarreo de mina llevan el mineral hasta el triturador primario (chancador) donde se muele la roca hasta obtener un tamaño aproximado de 19 cm. Luego, por medio de cintas transportadoras, el mineral se procesa en tres circuitos paralelos de molienda húmeda y de concentración por flotación.

Cada circuito de molienda incluye un molino semiautógeno (SAG), al que le siguen dos molinos de bolas instalados en paralelo (Línea 1 y 2) y un molino SAG con un molino de bolas (Línea 3). La función principal de los molinos es reducir el tamaño del mineral y así liberar los minerales ricos en cobre y oro del material de desecho (Fuente: Minera La Alumbraera y medio ambiente).

los reportes anuales de *Mining Press* aparecen las que han salido seleccionadas y/o premiadas en el concurso de fotografía, que, luego, forman parte de las “ilustraciones” de publicaciones del sector. Consideramos dos de ellas entre otras cualquiera, casi al azar, “a partir de la experiencia de pensarla[s] como una corteza” (Didi Huberman, 2014:68); esta vez, parte de una corteza terrestre (horizontal y vertical) que, efecto de la extracción violenta que genera la producción de yacimientos y *open pits*, se hiere, se arranca, se pierde; “una imagen, si uno hace la experiencia de pensarla como una corteza, es a la vez un manto –un ornamento, un velo– y una piel, es decir, una superficie de aparición dotada de vida, que reacciona al dolor y está prometida a la muerte” (Didi Huberman, 2018: 68). Esta corteza puede pensarse como una superficie de aparición.

La corteza es irregular, discontinua, accidentada [...] Es la impureza que viene de las cosas mismas. Dice la impureza –la contingencia, la variedad, la exuberancia, la relatividad- de todas las cosas. Está en alguna parte en la conexión entre una apariencia fugitiva y una inscripción sobreviviente. O bien designa, precisamente, la apariencia inscripta, la fugacidad sobreviviente de nuestras propias decisiones de vida, nuestras experiencias padecidas o protagonizadas (Didi Huberman, 2014:66)

Fragmentos de: Araya, 2016, *Piedra y Montaña*



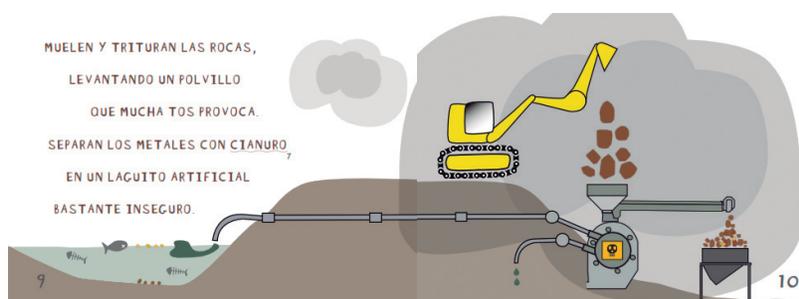
En el contexto de uno de los derrames de cianuro en Veladero,³ yacimiento que explota Barrick Gold desde 2005 (aunque desde 1994 hace tareas de exploración), se presentaron en la Feria del Libro de San Juan tres cuentos

3 Véase Antonelli, M. A. (2017).

infantiles escritos por “Alejandra Araya, esposa de Jaime Bergés, presidente de la Cámara Minera de San Juan, [que] escribió para defender la actividad minera.”⁴ Se trata de tres textos que se imprimieron en los talleres gráficos del diario El Zonda en septiembre de este año y se prepararon para el evento cultural de la provincia” (Juan Stagnoli en www.unidiversidad.com.ar, 13/10/16). “Piedra y Montaña”, uno de estos cuentos, narra el diálogo entre la piedra que tiene miedo de dejar de ser lo que es y por eso, no sube al camión, mientras la montaña le asegura su permanencia y la de su riqueza. El diálogo se sostiene a pesar de que la piedra ha sido convertida en parte de celular.

Fragmento de Crespi, M. 2015.

La historia de la mega-minería y las mini regalías



4 Estas producciones son: *La gota Carlota*, *Agua y Montaña* y *La brujita basurita* (Véase <https://www.lavaca.org/notas/cuentos-mineros-para-adoctrinar-ninos-con-apoyo-del-estado/>) Con otras consignas y otros proyectos, esta situación se repite, por ejemplo, para la mega-minería, en los manuales de “Educación Minera” y la serie de cuentos infantiles ¡Pucha, qué tesoro! disponibles en www.caem.com.ar.

Fragmento de Miguel, C. 2012. *Todos dijimos NO*



Fragmento de Crespi, M. 2019. *Naturaleza humana*

Los tres fragmentos previos remontan ese tramo del proceso extractivo, esta vez, en lo que toca a la dinamización de la montaña y a la producción de diques de cola; el depósito que contiene mineral de baja ley (desechos), luego de que el mineral de alta ley ha sido separado por flotación o lixiviación; momentos de intensa y extensa producción de contaminación.

Desde una ecología⁵ política del sur (o de y desde nuestros sures), Horacio Machado sostiene que “hemos asistido a la irrupción de lo ecológico como vector clave de diferenciación entre derecha e izquierda” (2016: 206). El capitalismo mundial se ha apropiado de la problemática ecológica, como modo de legitimar sus regímenes de acumulación, desposesión, mercantilización, especulación sobre la vida. Tales posiciones implican desconocer, negar, reducir una amplia variedad de “ecologismos realmente existentes” (Machado Aráoz, 2016: 209) (Véase Heffes, 2013).

El capitalismo provocó, como efecto y como condición de su propia existencia, una drástica transformación de los paisajes y los cuerpos, en la exterioridad de sus fisonomías y en la interioridad de sus fisiologías, a una inédita escala histórico-geográfica. A punto tal que, en un estricto sentido científico, cabe hablar de una nueva era geológica: la era del Capitaloceno. Esa noción no sólo apunta a advertir sobre la descomunal fuerza creativo-destructiva propia y característica del capitalismo, que ha llegado –sin exageración alguna– a crear un mundo a su imagen y semejanza, sino que también procura resaltar lo ecológico,⁶ como una dimensión constitutiva, y fundamental, de la estructura del capital y de su dinámica

5 Moore sostiene, frente a la crisis económica y la crisis ecológica, que “las economías-mundo no interactúan con ecologías-mundo; las economías-mundo son ecologías-mundo” (2016, 72). Recuperamos, entonces, su definición para pensar estas ecologías-mundo:

Una de las cosas que la ecología-mundo (*world-ecology*) ha argumentado es que necesitamos un nuevo vocabulario conceptual para hablar sobre las relaciones de producción de la vida (*life-making*), que son poderosas y creativas y dinámicas, incluyendo la transformación humana de los ambientes globales actual e históricamente. Tradicionalmente en el pensamiento ambiental se ha hecho énfasis en los dos extremos: los humanos y la naturaleza; la sociedad y la naturaleza. La ecología-mundo –que no es la ecología del mundo, sino más bien una perspectiva que propone empezar por las relaciones de producción de la vida, de lo que llamamos el *oikos*– pasa de esta visión dualística a una relación generativa, creativa, dinámica, multinivel, y es una forma de recordarnos que esta relación da lugar a una multitud de combinaciones de ambientes humanos y no humanos. El tejido de la vida es una forma de situar todo lo que hacen los humanos dentro de una totalidad mayor en la que obviamente somos una poderosa especie de producción del medio ambiente (*environment-making*), y en la que, a la vez, como especie, tenemos una historia construida por todo tipo de actividades productoras de vida y por una gran serie de procesos geológicos y biogeográficos (Moore, 2017:109).

6 “El sistema-mundo, en esta visión, es una ecología-mundo capitalista. Es una civilización que une la acumulación del capital, la búsqueda de poder y la producción de la naturaleza en unidad dialéctica. Ecología-mundo es una forma de nombrar los procesos por medio

histórico-geo-política-sociometabólica-de mundialización” (Machado Aráoz, 2016: 217) (Véase Haraway, 2019).

De acuerdo con el planteamiento de Machado Aráoz, cierta postergación de las problemáticas ecológicas por parte de la izquierda, ya sea en su vertiente tradicional o posestructuralista, abre la posibilidad a determinada “proliferación de los ecologismos del sistema”, lo que le otorga “a las nuevas versiones del ecocapitalismo tecnocrático el monopolio de y sobre las pre-ocupaciones ecologistas” (2016: 209).

“Entre narraciones cuentan una historia al no contarla”
(Cvetkovich, 2018:47)

Importa qué materias usamos para pensar otras materias;
importa qué historias contamos para contar otras historias;
importan qué nudos anudan nudos, qué pensamientos piensan pensamientos, qué descripciones describen descripciones, qué lazos enlazan lazos.
Importa qué historias crean mundos, qué mundos crean historias

(Haraway, 2019:35)

Existe un mundo ch'ixi: es decir, algo que es y que no es a la vez, un gris heterogéneo, una mezcla abigarrada entre el blanco y el negro, contrarios entre sí y a la vez complementarios [...] las expresiones culturales en las cuales nos encontramos y reconocemos [...] son nuestros gritos de guerra, hechos de miles de voces, en nuestra música, nuestros colores, en nuestras letras, en los cuentos transmitidos de generación en generación, nuestra forma de vida y subsistencia. Nuestra resistencia. Nos declaramos ch'ixi porque no nos vemos encasillados, porque le queremos huir a esa necesidad básica que te encuadra. Somos mucho más que ello. Somos mucho más que ese molde ¡¡¡ ROMPÁMOSLO!!!

(Manifiesto ch'ixi en Rivera Cusicanqui, 2011:100)

de los cuales la civilización capitalista emerge como un baile de naturalezas humanas y extra-humanas” (Moore, 2016: 72)

Desde otra apertura ecológica, este *compost* caliente deviene con tierra y deshechos de otras luchas y resistencias, en sus formas y figuras humanas y no humanas, que sobreviven y albergan “en el nido de mi pecho trava, que les hará la cuna que les fue negada” (Shock, 2017), “pasados, presentes y futuros aún por venir” (Haraway, 2019).

Frente a este “poder semiótico del capital” (Lazzarato, 2006; Antonelli, 2009) que hace (des)aparecer semióticas y signos –se pregunta Lewkowicz “ser, entonces, es ser signo. El que no es signo no es. Qué es el que no es signo” (2006: 37)– postulamos la emergencia de cierta literatura “ecosófica”⁷ (Guattari, 2015), por un lado, como otra práctica de resistencia que puede formar parte de la serie (marchas, caminatas, acampes, cortes, bloqueos, pintadas, etc.), pero que, a su vez, como práctica de escritura y visibilidad singular, puede leerse como montaje disensual que hace aparecer y toca los conflictos. A partir de esos tactos, vuelve visible y decible otras luchas, otras vidas desnuda(da)s y formas de vida que, en otros repartos, están expuestos a su desaparición. Alumbramos cierta literatura, autogestionada, que nace *entre* asambleas y/o de la mano de editoriales independientes, y toca estos conflictos socioterritoriales y socioambientales como práctica de resistencia, en la memoria y en la imaginación, frente a grandes consensos de explotación y expoliación de los cuerpxs-territorixs y la vida humana y no humana. En sus dimensiones estética, política y semiótica, las narraciones supervivientes remontan la posibilidad de imaginar y crear otros mundos posibles, (re)territorializar

7 Guattari introduce un desplazamiento y escoge el término ecosofía antes que ecología, puesto que considera que el primero actualiza una “máquina de guerra” más eficaz (Guattari, 2015: Nota al pie, p. 59). Ecosofía, entonces, despliega “de *oikos*, la ‘casa’, el ‘hábitat’ (tomado aquí en su sentido más amplio de nuestra biosfera) y *sophia*, la ‘sabiduría’ y a su vez la ‘ciencia’” (Guattari, 2015: nota a pie, p.51)

Llamo ecosofía a tal enlace de la ecología ambiental, de la ecología científica, de la ecología económica, de la ecología urbana y de las ecologías social y mental, no para englobar todos esos abordajes ecológicos heterogéneos en una misma ideología totalizante o totalitaria, sino para señalar por el contrario la perspectiva de una elección ético-política de la diversidad, del disenso creador, de la responsabilidad respecto de la diferencia y de la alteridad (Guattari, 2015: 31)

Propone, en esta línea, “un objeto ecosófico que iría más lejos que el objeto ecosistémico. Concibo el objeto ecosófico como articulado según cuatro dimensiones: las de flujo, máquina, valor y territorio existencial.” (Guattari, 2015: 60)

otras formas de vida y, a partir de “una radical apuesta por socializar del poder” (Morales, 2018: 131), hacen aparecer un “poder semiótico de las re-existencias”.

Postulamos, entonces, la emergencia de esta literatura como dispositivo que aparece entre palabras e imágenes luciérnaga, que viene a alumbrar un otro “territorio en resistencia” (Zibechi, 2008) (in)material, heterogéneo, diverso, y propone otros “estados de luz”, “estados de voz” (Didi Huberman, 2012:20) “estados de suelo” (Didi Huberman, 2014, 56), otros modos de “ser sentido” (Nancy, 2013:152), entre el sentido sensible y el sentido inteligible –y en su apertura no occidental– abierto a imaginaciones comunitarias desde una poética y una política del cuidado.

Cada narración es acontecimiento, exposición y producción de presencias.⁸ Encontramos en esta literatura –conceptualizada como otro “*sensorium*”, otra manera de ligar un poder de afección sensible y un poder de significación, otra comunidad de sentidos (no sólo occidentales) y de lo sensible (Ranciére, 2010, 31)– algunas resonancias y diálogos subterráneos entre sus luchas y conflictos.

En el presente texto acercamos algunos fragmentos de *La fábrica es del pueblo* de Johanna Saldaño (2009), *Todos dijimos NO* de Carmen Miguel (2012), *Darío* de Silvia Paglieta (2012), *La asombrosa historia de la mega-minería y las mini-regalías* de Martín Crespi (2015), *Descubrimiento de América* de Marcelo Valko (2016) y *Crianzas* de Susy Shock ([2016] 2018). Estas narraciones forman parte de nuestro trabajo de crear, jugar, armar un archivo en el que coexisten pequeñas (r)existencias, memorias, imaginaciones, fragmentos –*documentos monumentos supervivientes*–, sub y sobre expuestas a su (des)aparición que seguimos encontrando en nuestros caminares, movimientos, encuentros.

Este artículo, por una parte, se presenta como anacrónico respecto de la cronología de publicación de cada uno de los libros (que podría haber

8 “En el arte como en la política, la poética de la presencia constituye una alternativa a la de la representación: las palabras sobre la superficie del papel, los cuerpos en el teatro o la danza o los cuerpos que integran la comunidad política se presentan antes de ser objetos de representación.” (Corella en Nancy, 2013:16)

sido un criterio de legibilidad pero elegimos no hacerlo), como, por otra, también anacrónico respecto de una cronología de los procesos socio-políticos y económicos que exponen o con los que trabajan (que asimismo, podría haber funcionado como criterio de legibilidad).

Así, proponemos un pequeño (re)montaje hecho de temporalidades heterogéneas y anacrónicas, de palabras e imágenes que alumbran y en las que resuenan pueblos *entre* pueblos expuestos a su (des)aparición. Como ya mencionamos con anterioridad, otra comunidad de sentido y de lo sensible, otra relación de las palabras con los seres, es también otro común y otro pueblo (Ranciére, 2010: 31). Entonces, “¿no es indudablemente preciso tomar la exposición de los pueblos con la seriedad de sus tomas de formas?”. Una pregunta insiste: “¿No estará el *homo sacer* en toda figura del pueblo?” (Didi Huberman, 2014:109) (Véase Agamben, 2016). Interrogamos un *corpus* de literatura como forma y práctica de resistencia *entre* diferentes fases de acumulación del capital, marcadas, singularmente, por el “pasaje” que Svampa señala “del Consenso de Washington⁹ [CW] al Consenso de los *Comodities*¹⁰[CC]”. Este pasaje puede pensarse en términos de “una profundización en la dinámica de desposesión o despojo de tierras, recursos y territorios y produce nuevas y peligrosas formas de dependencia y dominación” (Svampa, 2015).

Desde “una semiótica material [...] siempre situada, en algún lugar y no en ningún lugar, enredada y mundana” (Haraway, 2019: 24) en perspectiva biopolítica (Foucault, 2006), consideradas sus inflexiones o decli-

9 “[E]l CW puso en el centro de la agenda la valorización financiera y conllevó una política de ajustes y privatizaciones, lo cual redefinió al Estado como un agente meta-regulador. Asimismo, operó una suerte de homogeneización política y discursiva en la región. De modo diferente, en la actualidad, el CC coloca en el centro la implementación masiva de proyectos extractivos orientados a la exportación, estableciendo un espacio de mayor flexibilidad en cuanto al rol del Estado, lo cual permite el despliegue y la coexistencia entre gobiernos progresistas, que cuestionaron el consenso neoliberal, con aquellos otros gobiernos que continúan profundizando una matriz política conservadora en el marco del neoliberalismo” (Svampa, 2013. Disponible en: <https://www.eldiplo.org/la-trampa-de-los-recursos-naturales/el-consenso-de-los-commodities/>).

10 El CC nos expone frente a “un patrón de acumulación basado en la sobreexplotación de recursos naturales, cada vez más escasos, en gran parte no renovables, así como en la expansión de las fronteras de expansión hacia territorios antes considerados como improductivos” (Svampa, 2015, 22).

naciones negativas y mortíferas, y en su apuesta afirmativa que piensa la vida como sujeto de la política (Esposito, 2011:22–23), como “potencia de vida” (Pal Perbalt), este remontaje indaga y expone diferentes momentos de esta fase del capitalismo de “acumulación por desposesión” (Harvey, 2004). Entre los cuales se cuenta producción de desocupados, de desiertos, de vida, humana y no humana, devenida excedencia (falta y resto), cuerpos–territories que han resultado expuestas a la violencia del nombre asignado “zonas de sacrificio”, como matriz hegemónica de producción de disponibilidad espacio–temporal.¹¹

Partimos de proponer tectos entre una mirada analítica intercultural (Mato, 2008, 2009, 2011, 2016), “una trama intercultural que las mujeres tejen desde lo *ch’ixi* como práctica y forma creativa de domesticación de las diferencias” (Rivera Cusicanqui, 2018; Cusicanqui en Cacopardo, 2018:184), del “carácter comunal de la tierra”,¹² y desde la potencia del diálogo y acuerdo intergeneracional. Este diálogo se sustenta en el coprotagonismo niños–adultes –considerados sujetos sociales y políticos–, desde el paradigma de la relacionalidad como memoria andino–amazónica, desde una “relación ininterrumpida” en devenir (“devenir–con”, dirá Haraway –2019:35–), que cuestionan la racionalidad antropocéntrica y densifica el vínculo entre seres, humanos y no humanos, como parte de una “intergeneracionalidad emancipatoria”; sin imposiciones de ningún lado (Morales Magistris, 2018:40–47), abierta a “narraciones multiespecies” (Haraway, 2019:31) e interespecies. Nuestra lectura forma parte de un abrazo, un hacer lugar entre niños y adultos a otro territorio en resistencia, a hacer aparecer otros pueblos entre pueblos, que pueda disputar las palabras y las imágenes con y desde las cuales jugamos, trabajamos, imaginamos. Nuestra apuesta intenta hacer pie y hacer suelo desde ese un pequeño ensamblaje entre palabras e imágenes como una possibili-

11 Véase Antonelli (2010) y Machado Aráoz (2010).

12 “Lo comunal indígena no refiere a una esencia o una identidad, sino que a una estrategia para hacer posible, una forma particular de relación social que gestiona la posibilidad de compartir el agua, las tierras, historias, imágenes, textiles, la dignidad de la vida” (Tzul Tzul, 2019, 3–4).

dad ecológica¹³ de exponer co-presencias heterogéneas, abriéndose como parte de un “trabajo para componer proyectos colectivos, no solo en la imaginación, sino también en la escritura real de relatos. Sobre y bajo la tierra” (Haraway, 2019:209) (véase Marín, 2020)

Esta literatura *ecosófica* nos expone a otros repartos; hace aparecer vuelve presente, disponible y posible, otras divisiones polémicas *entre* la palabra y el ruido que alumbran otros mundos en común para pensar en términos de emergencia de una otra ecología, de un otro “proyecto emancipatorio”, en el marco de las luchas socioambientales y socioterritoriales, que potencie la invención de nuevos territorios (in) materiales y nuevas formas de vida *entre* (Korol, 2006: 200). Estos sentidos creados en común “en el rumiar de las experiencias y observaciones cotidianas, en el pensar y en el hacer de la vida” (Ceceña, 2006:36), despliegan nuevos saberes *en* movimiento, *en* resistencia, que, como sostiene Zibechi (2006), suponen un giro epistémico (Véase Marín, Milán; 2015). Frente a quienes amenazan y juegan “con la disponibilidad de las palabras” (Ranciére, 2010: 30), esta escritura rompe –descompone– un orden de relaciones determinado. Cualquiera, quien quiera puede tomar la palabra por su cuenta, lo inverso de todo lo propio del lenguaje: “significa el dominio de la impropiedad” (Ranciére, 2010:29)

Tales (formas de) vidas se sustraen y se desnudan de formas y figuras atribuidas en un proceso de resistencia vital; “potencia desclasificante” que posibilita su emergencia. Aparece entonces, esta “*communauté de partage*” que convoca y alberga múltiples sentidos, ya que es “comunidad en la que compartimos” y “comunidad de partición”, “comunidad de división”. La manifestación de esa división le permite desprenderse de una multiplicidad anónima y establecer su diferencia (Ranciére 2014:12-13).

La partición que Ranciére introduce entre política y policía (1996) puede acercarse a la división entre monoculturas y ecologías, planteada por Sousa Santos (2006). Así como la política introduce el litigio en el arreglo policial de los signos, las sociologías insurgentes sustituyen las

13 Véase Sousa Santos (2006 y 2010) y Sousa Santos y Rivera Cusicanqui (2013).

monoculturas por ecologías que, como la política, vienen en segundo lugar y pueden abrir otros repartos –disensuales– de lo sensible.¹⁴

Sousa Santos nombra la existencia de una racionalidad imperante, indolente y perezosa como forma de producir no existencia. Considera dos formas de esta racionalidad que producen el “desperdicio de la experiencia”: la “razón metonímica” y la “razón proléptica” (2006: 20), confrontadas por dos sociologías transgresivas: de las ausencias y de las emergencias.

La “sociología de las emergencias” abre posibilidades que existen en el presente pero que carecen de credibilidad por tratarse de posibles y potencias embrionarias, pistas, señales, latencias. Se trata de construir futuro concreto a partir de lo “todavía no” que dilata y toca el presente (Sousa Santos, 2006: 30).

La “sociología de las ausencias” opera por sustitución –apertura, exposición y riesgo– para hacer lugar, en otro reparto, a cinco ecologías que sustituyen cinco monoculturas. Sousa Santos entiende por ecología “la práctica de agregación de la diversidad a través de la promoción de interacciones sustentables entre entidades parciales y heterogéneas” (2009:113). Este concepto de ecología ofrece la posibilidad de pensar en multiplicidades y en relaciones no destructivas. Puesto que “la realidad no puede ser reducida a lo existente”, las ecologías hacen aparecer, contar y escuchar como parte de nuestro real, aquello que ha sido ausentado,

14 “La política viene posteriormente como invención de una forma de comunidad que suspende la evidencia de los otros instituyendo relaciones inéditas entre las significaciones, entre las significaciones y los cuerpos, entre los cuerpos y sus modos de identificación, puestos y funciones. La política se practica poniendo de nuevo en cuestión las adherencias comunitarias existentes e instituyendo esas nuevas relaciones, esas ‘comunidades entre términos que ponen en común lo que no era común, de la misma manera en que ciertas figuras de la poética transforman las relaciones de inherencia entre sujetos y propiedades. Aquí es donde adquiere sentido el ‘entre’. [...] Este ‘entre’ no está, de entrada, entre los sujetos. Está entre las identidades y los roles que pueden desempeñar, entre los lugares que se les asignan y los que ocupan transgresivamente. Está entre el *nosotros* enunciador y el nombre del sujeto enunciado, entre un sujeto y un predicado, entre cuerpos y significaciones, etcétera. También puede estar entre nombre de sujetos. [La] distancia es precisamente lo que ha permitido las formas de subjetivación política radical. El intervalo tiene que ver más con el salto de la metáfora que con toda forma de comunión” (Ranciére, 2011: 161-162).

silenciado, marginalizado, producido activamente como no existente (2006b: 82). Partimos de tales ecologías como herramientas metodológicas que nos permiten sostener contactos entre saberes, temporalidades, diferencias, escalas y modos de producción supervivientes, y hacer lugar en cada re y des montaje ecológico, a una dispersión de series, algunas de las cuales retomamos en el presente trabajo, desde una lectura arqueológica. Trazamos algunas singulares y provisorias series como parte de una construcción metodológica que nos abre la posibilidad de sostener un entre, una reunión de elementos heterogéneos pero que, efecto de ese encuentro, efecto de lectura de cada serie y de ciertas insistencias en la materialidad singular y repetible de los enunciados–acontecimientos que forman parte, ese entre hace sentido, toca y vemos aparecer un nombre, una forma, una figura, un encuentro en medio de la dispersión de cosas dichas, vistas, escuchadas.

La “ecología de saberes” parte del principio de la incompletitud, de los (des)bordes de cualquier saber y abre la posibilidad de diálogo, debate y disputa epistemológica entre diferentes saberes y diferentes formas de producir y validar el conocimiento. La poderosa monocultura del saber y del rigor postula a la ciencia moderna y a la alta cultura como criterios y cánones excluyentes de –formas de– producción de verdad y de creación artística. Aquello que el canon no legitima toma la forma de ignorante e incultura (Sousa Santos, 2006b: 75). Como aparece bajo el subtítulo “negar y quemar” en *El Descubrimiento de América* uno de los procedimientos de los “*descubris*” fue hacer aparecer a los indios como pre-históricos, sin escritura. Es otro “*miento*”, nos cuenta el narrador.

Para guardar los conocimientos, las distintas culturas crearon sistemas para almacenar datos. Nuestra escritura es uno de ellos, pero existen otros diferentes. Los sumerios tenían una escritura en forma de granos de trigo, los egipcios sus jeroglíficos y los aztecas, códices. Por su parte, los incas tenían un ingenioso método hecho de cuerditas de colores y nudos a diferentes alturas llamados quipus, que les ayudaban a memorizar su historia y hacer las cuentas de sus cosechas. Al igual que con los códices, la mayoría de los quipus fueron quemados (Valko, 2016: 10).

Frente a la invisibilidad epistemológica y al “epistemicidio” (Sousa Santos, 2006: 156), esta ecología reconoce la pluralidad de conocimientos en su heterogeneidad, articulación y autonomía. El “diálogo de saberes” hace contar como heterogeneidades componibles y disponibles a “saberes enterrados” en proceso de emancipación, que territorializa otra formas de vida (Leff, 2014: 252) a partir de diferentes experiencias de lucha y defensa de la vida y el territorio; las cuales en la matriz acumulativa del capitalismo, han sido invisibilizadas, negadas, estereotipadas y criminalizadas – pensemos la actualización de la práctica del piquete (Svampa, 2004: 2008) y diversos modos de ocupación de los espacios públicos (marchas, caravanas, acampes, cortes, bloqueos, entre otros) en clave de saberes (y sujetos) reprimidos y criminalizados–, como parte de una macroestrategia biotánatopolítica de imposición de un modelo mayoritario y monolingüe (Antonelli, 2009, 2010, 2012 y 2015).

Algunos están con miedo, pero aun así les crecen alas en las zapatillas y siguen aunque se dicen a sí mismos, bien para adentro, que tienen miedo.

Otras se animan con alguna broma. A ver los rubios, che, dónde están...

Vos qué hablas, que tenés portación de cara.

Y se ríen porque en el piquete esta el territorio. En la cara tapada está la posibilidad de gritar que quieren hacerse cargo, que quieren recuperar los derechos perdidos.

Y ahí van, cada una con su historia, con su nombre, con su injusticia.

Son piqueteros y son trabajadores desocupados con sus familias.

Y ahí viene Darío (Paglieta, 2012, Fragmento 13.)

En su conversa con Sousa Santos, Rivera Cusicanqui plantea que esta ecología puede

crear lenguas francas ch'eje [manchado, mezclado, abigarrado] donde tengamos la posibilidad de meter guaraní dentro del portugués, aymara dentro del castellano, crear espacios de diálogo donde nos saquemos la camisa de fuerza de la lengua culta y la violemos [...], la destruyamos en su pretensión autoritaria de controlar nuestro proceso de conocimiento [...]" (2013).

En diálogo con esta práctica ecológica de configuración de una constelación de saberes heterogéneos, matoproblematiza la existencia, “en determinados circuitos sociocomunicacionales” de diferencias entre un saber de validez pretendidamente universal, supuestamente aplicable en cualquier tiempo y lugar, y otro saber diverso, particular, de validez local, escisión asimétrica “que se remonta al credo en la superioridad de la ‘civilización occidental’” que se inicia con la expansión europea y la colonización de América (Mato, 2008, 102). En este sentido, Mato (2008) postula que la colaboración intercultural en la (y como modo de) producción de conocimientos resulta “imprescindible” entre diversas formas de producir, actuar y saber. La ciencia y el conocimiento científico son sólo una forma, puesto que “no hay saber universal”, sino que toda forma de saber está condicionada por los contextos diversos (políticos, institucionales, académicos, sociales, económicos, etcétera) en que han sido producidos, condiciones que vuelven posibles estos saberes, pero que también exponen sus límites (Mato, 2008, 105-112). Como dice Darío: “Si aprendo, tiene que ser para que aprendamos todos. Si consigo comida es para que comamos todos y si tengo libros es para que la palabra sea para todos” En los libros él “encuentra un camino compartido”, sin embargo,

no solo con los libros se aprende. La autogestión. Los talleres. Las charlas. Los productivos. Juntas y juntos en los productivos por una vida más digna. Y esta la radio abierta. Están los volantes. El paro activo. La olla popular. Nuevas listas. Todo horizontal. Más democrático (Paglieta, 2012, Fragmento3).

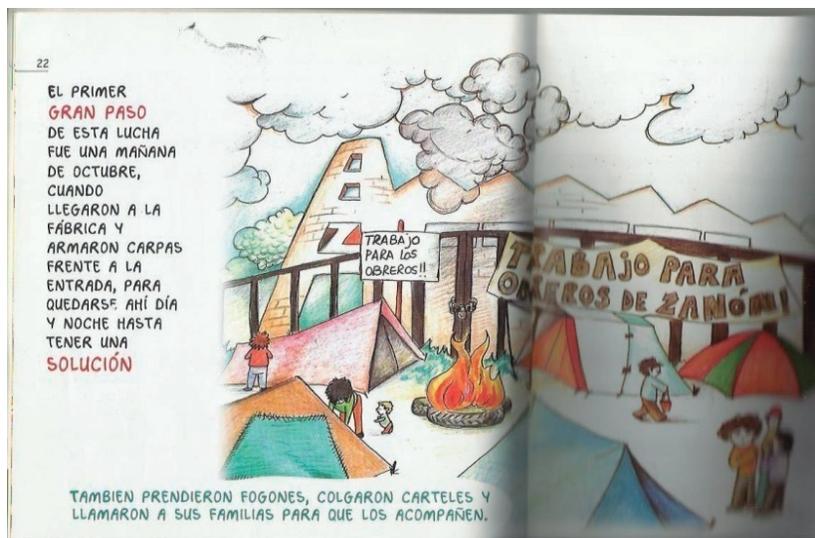
Estos saberes también se reproducen a partir de interrogar(nos) nuestra vida cotidiana. *Todos dijimos No*, hace memoria de otro grito de resistencia. Hilario, uno de los niños de la historia, cuenta el ruido terrible que hacían con botellas que habían llenado de piedras, mientras gritaban que se fueran los mineros: “gritábamos, todos pedíamos, con todas nuestras fuerzas: no a la contaminación, no es no, sí a la vida, no a la mina” (Miguel, 2012: 8-9). El grito que nos acomuna abre otro espacio de resonancia. Ese grito no a la mina retorna, como efecto de la consulta, consigna que acomuna, nos abriga, nos acerca, que toca en su sentir y hacer sentido, otras luchas y formas de resistencia.

La potencia de las asambleas, de la calle (véase Svampa, 2008; Butler, 2017), atraviesa estas narraciones y retorna, otra vez, como memoria colectiva en *Crianzas*:

Asamblea: forma de organización para la acción colectiva. Hacen uso de este tipo de encuentro vecinxs, docentes, estudiantes y trabajadorxs que deciden construir otros modos de tomar decisiones y disputar poder. Otras formas de ser y hacer son posibles: ollas populares, fábricas sin patrón, emprendimientos autogestionados y espacios educativos autónomos. Desde un “NO” a la mina en Esquel hasta un “Adiós” a Monsanto en Malvinas (Muchas Nueces, en Shock, 2018).

#NI UNA MENOS: Es una movilización gigantesca de mujeres, trans, travas y lesbianas que juntxs y abrazadxn piden medidas de gobiernos para que no haya más violencia contra ellxs. La intención de todxs es frenar la violencia de los hombres hacia los cuerpos femeninos o diferentes por el simple hecho de ser femeninos o diferentes. La fecha de la primera gran marcha fue el 3 de junio de 2015 y la invitación fue en gran medida por redes sociales (Muchas Nueces, en Shock, 2018).

Saldaño, 2009, *La fábrica es del pueblo*



Singularizamos la potencia de la oralidad rizomática, estos pies luciérnaga que sostienen cada caminata; el grito que alumbró el nombre de otra asamblea en resistencia en lo que puede en y entre narraciones intergeneracionales, como parte de la experiencia colectiva de lucha y como proceso de subjetivación. Esos saberes encuentran un nombre, un ritmo, un territorio, una figura en la asamblea, en las zapatillas a las que les crecen alas (Paglieta, 2012), en los pies de tía trava (Shock, 2018), que aparecen en estas caminatas luciérnagas, en la escritura que tiene tiempo y espacio en estos “otros cuadernos” que aparecen en *Darío* cuando su mamá le regala uno, “para que anote todo lo que se le venga en ganas” (Paglieta, 2012), y en *Crianzas*. Una de las escenas que remonta la tía trava es la distinción a sostener que le enseñó su maestra entre el “cuaderno oficial” y “otro cuaderno”, para aprender otras cosas, porque si no lo hacemos, nos vamos “a secar”; sostener otra superficie de inscripción “donde acuden a reunirse las palabras y las imágenes” (Didi Huberman, 2014, 68). Otro lugar donde escribir, donde resistir, ese cuaderno que hay que cuidar frente a “ese posible censor a nuestra aventura” (Shock, 2018). Esta ecología remonta el fuego creativo entre aquellos otros cuadernos que encienden una pequeña chispa y esos códigos quemados en la conquista (Valko, 2016), cuya ceniza aún arde.

La “ecología de las temporalidades” confronta con la primacía de linealidad del tiempo que la modernidad occidental y capitalista estableció. La monocultura del tiempo lineal establece una dirección y un sentido que han sido nombrados de diferentes formas: “progreso, revolución, modernización, desarrollo, globalización” (Sousa Santos, 2006:75-76). Tal lógica produce (in)existencia al declarar como atrasado todo aquello que se aparta de lo que la norma temporal considera avanzado (Sousa Santos, 2006:75). Entre atrasado y avanzado se establece una relación jerárquica y asimétrica. Las jerarquías producen activamente experiencias sociales reducidas a prácticas residuales, primitivas, premodernas, obsoletas, subdesarrolladas, etcétera, que imposibilitan la convivencia entre lo anacrónico y lo contemporáneo. Si la escritura era un criterio excluyente de partición jerárquica y asimétrica, la quema de códigos y el borrado

de su práctica de memoria, permitieron la normación y normalización entre lo atrasado y lo avanzado.

Esta sociología insurgente devuelve a cada tiempo y a cada práctica su singularidad y hace aparecer otra forma de vivir la contemporaneidad habitada, irrumpida, tejida de tiempos heterogéneos y anacrónicos supervivientes, que pueden articularse y/o entrar en conflicto: “¿con qué tiempo mi tiempo desea montarse?” (Pauls en Barthes, 2003). Diferentes temporalidades, como el “tiempo trava que es llegar, hacer lo que tiene que hacer y huir rápidamente, porque siempre se supo de prestado en casi todos lados, pero de a poco me voy quedando” (Shock, 2018), desbordan el tiempo cronológico –la narración ordenada–, dilatan el presente al hacer aparecer juegos intermitentes, no cronológicos, entre tiempos y duraciones heterogéneas, menores, insurgentes (Didi Huberman, 2015, 66).

Como ves, los Mientos son incansables. Quizás por eso, Rodolfo Walsh, un escritor muy valiente, entendió que las luchas de la historia no son cuentos separados como nos adoctrinan quienes “han procurado siempre que los trabajadores no tengan historia, no tengan doctrina, no tengan héroes y mártires. Cada lucha debe empezar de nuevo, separada de las luchas anteriores: la experiencia colectiva se pierde, las lecciones se olvidan. La historia parece así como propiedad privada cuyos dueños son los dueños de todas las otras cosas” (Valko, 2016, 19).

De acuerdo con esta sociología, cada lucha aprende, enciende, activa supervivencias de otras luchas. Frente al relato de la supervivencia del abuelo de Darío en la selva, una pregunta viene, retorna “¿cuál es nuestra selva?” Esa selva, dirá Darío:

es el hambre en el barrio, es la sed saciada en el agua podrida, es la panza que no deja de hacer ruido. La selva es un relámpago en medio de la noche. Es una tarde de cine que no verás. Es un plato de comida que no te pertenece. Es un colchón que no tenés. Esa es la selva. La selva es una marcha. Un corte. La selva es el sistema. La movilización es el machete (Paglieta, 2012).

Hay imágenes, palabras, tiempos, objetos que retornan entre y desde las luchas. Darío y Alberto, su papá, deciden caminar en ronda con las

madres; los pañuelos blancos que aparecen dibujados en uno de los cielos en *Darío* y en las marchas de *La fábrica es del pueblo*. La supervivencia y contemporaneidad del pueblo mapuche aparece en el diseño de los cerámicos de *La fábrica es del pueblo* y en el nombre Nahuel en *Todos dijimos NO*. A su vez, en el contexto de escritura de este artículo, atravesado por la pandemia actual, resurgen algunas preguntas abiertas en torno a las narrativas e imaginaciones del fin.

qué podemos imaginar el fin del mundo, pero no el fin del colonialismo? Vivimos en el futuro de un pasado que no es nuestro. Es una historia de fantasías utópicas y de idealización apocalíptica. Es un orden social, global e infeccioso de futuros imaginados y contruidos sobre genocidio, esclavitud, ecocidio y ruina total. (Repensar el apocalipsis. Manifiesto Indígena Anti-futurista. 20 de marzo de 2020. Disponible en <https://lavoragine.net/manifiesto-indigena-antifuturista/>).

Desde esta ecología de las temporalidades podemos volver contemporáneos otros finales. Desde este *corpus-compost* podemos alumbrar el genocidio y “terricidio” (Millán, 2020), las muertes de comunidades humanas y no humanas en la institución de América, la muerte de Darío y Maxi en la masacre de Avellaneda,¹⁵ las montañas dinamitadas que no pueden volver a remontarse, el grito de “esa pregunta sudaca [...] ¿CÓMO SE MATA A UNA DE NOSOTRAS SIN MATARNOS A TODAS?” (Shock, 2017, mayúsculas en el original), que retorna en cada femicidio, transfemicidio.

15 El 26 de junio de 2002, varios movimientos piqueteros conformados en su gran mayoría por trabajadores desocupados, entre los que se encontraba el Movimiento de Trabajadores Desocupados (MTD) de Lanús, en el que militaba Darío Santillán y el MTD Guernica, donde desde hacía poco tiempo militaba Maximiliano Kosteki, deciden, como medida de lucha, movilizarse y cortar el Puente Pueyrredón, que une la Capital Federal con el Partido de Avellaneda, al Sur de la provincia de Buenos Aires. El reclamo estaba relacionado principalmente, con el pedido de trabajo genuino, la universalización y el aumento de subsidios a los trabajadores desocupados, la exigencia de libertad y desprocesamiento de los luchadores populares. Ese día hubo una fuerte represión en la que participaron la Gendarmería Nacional, la Prefectura, la Policía federal y la bonaerense. Hubo muchos heridos y se asesinó a Maximiliano Kosteki y Darío Santillán, ambos dentro de la Estación Avellaneda. A partir de aquí y en adelante, se hará referencia a ese hecho como Masacre de Avellaneda (Paglieta, 2012. Nota 15).

La “ecología de los reconocimientos” (Sousa Santos, 2006) hace ver la descalificación de agentes y/o sujetos sociales que, aunque en las otras formas de producir ausencias también ocurre, en esta ecología adquiere presencia singular frente a “la estructura ramificada del colonialismo interno-externo” (Rivera Cusicanqui, 2015:63) que identifica diferencia y desigualdad, y se da el poder de establecer jerarquías entre esas diferencias.

Frente a la monocultura de la “naturalización de las diferencias”, que se apoya en la lógica distributiva de la clasificación social –racial y sexual–, singularmente mencionadas–, esta ecología procura otras articulaciones entre “el principio de la diferencia” y el “principio de la igualdad”. Así, deja entrever como posibilidad y nombre, “una ecología de las diferencias hecha a partir de reconocimientos recíprocos” (Sousa Santos, 2006; 81), y formas no binarias de habitar y desear cuerpos (véase <https://latinta.com.ar/2018/03/ser-trans-argentina/>), en el marco de una deconstrucción de la diferencia (“¿en qué medida la diferencia es un producto de la jerarquía?”) y de la jerarquía (“¿en qué medida la jerarquía es un producto de la diferencia?”). “Las diferencias que subsisten cuando desaparece la jerarquía se convierten en una denuncia poderosa de las diferencias que la jerarquía exige para no desaparecer” (Sousa Santos, 2006:81), como parte de esta ecología aparece la posibilidad de nombrarnos, de completar la frase, en palabras de la tía Susy. Sucede que Uriel no quiere ir a la escuela:

La seño me explica que los compañeritos y las compañeritas lo cargan con su tía que es... y no podía decirlo... “Travesti”, le completo yo. Y ella, que es muy amorosa, se asusta porque me nombre así, y yo la miré y sonriendo le dije “¿Vos no te nombras mujer? ¿Y eso te insulta? ¿Cómo nos va a asustar lo que somos y tanto dolor y alegría nos ha costado ser?” Y quedamos en esto: “cuando me veas venir a buscarlo, no dudes en decirlo: y si tenés un megáfono por favor: usálo! ‘Ahí viene la tía travesti de Uriel’ que a mí me encanta como suena... orgullo es ese nombrarme, orgullo gigante y bien maricón (Shock, 2018).

Se trata, entonces, de hacer desaparecer ese “tío que se disfraza de mujer” y hacer aparecer LA TÍA TRAVA, la tía de Uriel, “ella es LA trava, no el trava” (Shock, 2018), en mayúscula sostenida, en rosa, hacia la mitad del

libro. Ese mismo color que insiste en detalles, fragmentos, partes; rosa es la flor de Susy en su cabello, y rosa es la coronita de flores que lleva Uriel en su cabeza, rosa son las zapatillas de Uriel, rosa es el collar de la tía, rosa el pedacito de tela sobre el que corta la torta para su sobrino, rosa es el balde donde este niño junta agua para jugar. Se trata de nombrar, escribir, dibujar y pintar con otros colores esos modos en que elegimos ser nombrados, esos nombres que nos abrazan y abrazamos porque tanta lucha y tanto cuerpo crea y sostienen esas palabras. En esa deconstrucción de las diferencias y las jerarquías, tía Susy nos dice a les adueltas que es tiempo de hacer “las tareas que debemos y nos corresponden para que en serio tengamos un mundo más copado” (Shock, 2018); como este otro amanecer que asoma cuando padres y madres salen en defensa de la tía Susy y otras trans, frente a “los de la [policía] Metropolitana que no dejan de molestarnos”. Es tiempo de otra resonancia: “ojala, más allá de todo ese bochinche, te haya quedado el ruido final del fuertísimo aplauso que nos dimos todxs, al lograr que se fueran los uniformados. Ese aplauso es un tambor que nos dice que por ahí bien vamos...” (Shock, 2018).

Nuestro trabajo toca, además, otra distribución social jerárquica que parte de considerar la “colonización de la infancia o la infancia como colonia”, según el “patrón de infancia europeo burgués” (Liebel, 2018:154).

Según Joe-Anne Wallace, científica literaria (1994:176), la “idea ‘del niño’ era una condición irrenunciable del imperialismo –es decir que el occidente tenía que inventar al ‘niño’ para sí mismo antes de poder idear un imperialismo colonialista especial” esta relación no es una causalidad unilateral sino una interrelación que se ha ido fortaleciendo en el transcurso de los siglos. Así, en el momento del “descubrimiento” y de la conquista del “nuevo” continente finalmente llamado América (fines del siglo XV), en Europa, precisamente, estaba por surgir el nuevo concepto de infancia. Pero ya entonces, se recurría a la metáfora del niño para denominar a los “pueblos primitivos” encontrados en el nuevo mundo y vistos como “salvajes” e “incivilizados”. Por lo tanto, podemos suponer que las nuevas ideas y mentalidades que se generaban con la conquista y las nuevas experiencias marcaban también el nacimiento del nuevo concepto de infancia (Liebel, 2018:156).

La infancia, construida como etapa previa a la madurez, como concepto separado de la vida adulta, “libre” y a la vez marginada de las tareas productivas y la vida en sociedad, ha funcionado como matriz para la degradación de seres humanos a partir de infantilizar diferencias. Adulto-centrismo, racismo y patriarcado han ofrecido justificaciones “naturales” para el sometimiento. La conquista y la ocupación colonial significan un conflicto que, sin embargo, (des)aparece traducido y/o naturalizado en términos de patrón binario padre-hijos; marco en el cual la “retórica imperial” se hace eco de las contradicciones entre explotación y cuidado (Liebel, 2018:158–159).

Guaman Poma le propuso al rey de España, en ese momento el más poderoso del mundo, que gobernase bien. Tenía la ilusión de mejorar la situación. En su carta explica que “nunca vio gente tan codiciosa de oro y plata” como los conquistadores. Incluso, escribe lo que nadie se atrevía hasta entonces: “sin los indios, vuestra Majestad no vale gran cosa”. Todavía agregó algo más grave: “porque se acuerde que Cartilla es Castilla por los indios”, es decir, España es poderosa por el oro y la plata que se llevaron. Lamentablemente nada cambió y esa carta quedó apollada en un estante (Valko, 2016: 14).

Exponer, entonces, en el *Descubrimiento de América* la quema de Códices en el sur de México forma parte de este (des)montaje de jerarquías, en el cual hacer desaparecer un sistema de escritura forma parte de una biopolítica para infantilizar –quitar la voz– e invisibilizar diferencias. En efecto, bajo este patrón de infancia occidental, la vinculación entre infancia y conquista colonial ratifica la distancia entre colonizador y colonizado; separación marcada por la ausencia de educación y el dominio de la lectura y la escritura, en los términos del colonizador (Liebel, 2018:177).

Entre los conceptos de infancia y la conquista y colonización de personas y continentes, aparece la idea de “espacio vacío que había que llenar. Ese espacio desierto como “prerrequisito importante para la colonización entendida como civilización” (Liebel, 2018:159), se extiende en cuerpos humanos y no humanos expuestos a la violencia imperial. Este espacio vacío/vaciable hace aparecer nuestros cuerpos–territories como tabla rasa, hoja en blanco, ausencia de significado, lo cual justifica el

avance y dominio colonial, que podemos nombrar bajo el concepto de “violencia epistémica” (Canella y Viruru, 2004 en Liebel, 2018, 161) (Véase Svampa Botaro, Solá Álvarez, 2009).

Frente a esta infancia –sin voz–, encontramos otras políticas de nominación que albergan otra sociología de reconocimiento tales como “niñez en movimiento” (Chirimbote, 2018) o el nombre que elige Susy Shock para su libro, *Crianzas*:

un libro pensado desde las crianzas¹⁶, palabra que adopté como propia ni bien la conocí en Brasil hace unos años, porque al pensarla como una acción también nos incluye. Ahí, en esa palabra tan bella, los niños y las niñas son también devenir, son proceso, son un camino de abrazo cuidadoso, junto al juego y al pan y sobre todo junto a otrxs...” (2018).

Como sostiene Wayar, “pensar la infancia no basta”. Por eso, esta tía travenos muestra “un hacer/palabra”, “una comunicación pequeñita” (Wayar en Shock, 2018):

unas cuantas palabras escogidas con cuidado y, en ese dar amor con palabras, se salva, se rescata a si misma de ser cómplice de todo un mundo de relaciones, que piense o no en la niñez, la aplasta. No dice mucho más, pero a partir de las palabras de esta trava podemos inferir cómo pensar la infancia, desde dónde, cuándo, para qué y en qué medida y cuál es el tono con que a estos pibes y a estas pibas se les habla, toda una pedagogía cotidiana y trava¹⁷... (Wayar en Shock, 2018).

Frente a ciertas formas de la segregación en términos de desarrollo, crecimiento y maduración de lo considerado primitivo e infantil, donde lo que importa es “hacerse preparar” respecto de un mundo adulto y superior que ocupa los tiempos y espacios en “tareas importantes para la vida”

16 Crianzas también es un nombre para una memoria de lucha y resistencia en Brasil. Pensemos en el movimiento *Crianças sem terrinha* que nace al calor del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin tierra.

17 Véase Wayar (2018).

(Liebel, 2018:177), el libro *Crianzas* nos propone como alternativa su comprensión del gesto de criar.

CRIAR: acompañar con paciencia los primeros (y fundantes) momentos de aprendizaje, respetando los deseos de lxs más pequeñxs. Brindar herramientas para la autonomía. Compartir y construir juntxs una forma de entender el mundo y el vínculo con otrxs. Cuidar, otorgando seguridad y confianza en sí mismxs y en sus decisiones. Brazos y abrazos. Espacio de amor y juego. Interpretar, decodificar, desandar, desaprender. Cuestionar nuestros seres machistas y adultocéntricos. Sorprender, explorar, descubrir. Predisponerse a lo incierto (Shock, 2018).

En las escenas que componen el final de *Todos dijimos NO*, Hilario y Nahuel juegan, en el pie de la montaña tan cercana a su ciudad, a su casa, a ser guardianes de las montañas, a formar un cordón para defenderlas: “mi amigo hacía con el dedo un dibujo en el aire” (Miguel, 2012:14-15). Como sostiene Corina Milán (2014), “mientras haya oro en las montañas van a asediarnos para explotarlo y nuestros chicos deben crecer preparados para tomar la posta y seguir la lucha”. Los niños observan esa montaña –que se deja mirar desde distintos lugares de la ciudad de Esquel–, que vecinas y vecinos pintaron con piedras blanqueadas; miran ese grito que resuena escrito en piedras en la montaña y Nahuel, el más pequeño, “que ya sabe leer palabras”, dice: “No a la mina” (2012, 17).

Resulta interesante la discusión que nos dimos con la autora sobre el desenlace del cuento. En el primer borrador, Carmen lo había planteado como un final cerrado y feliz a partir de la celebración del triunfo del “NO” por el 81% en la consulta popular del 23 de Marzo de 2003. Nos dimos cuenta de que la misma coyuntura que nos instaba a pensar en producir esta historia para contarles los sucesos a los más chicos, nos marcaba otro final. Si nos encontrábamos ante un nuevo escenario de embestida minera,¹⁸ la historia continuaba y el

18 Yamana Gold, a través de su subsidiaria local Minas Argentinas, compró las acciones de la anterior empresa Meridian Gold y en 2011 reaparecieron los operadores mineros proponiendo un proyecto aparentemente “diferente”, Proyecto Suyai (con un método de extracción por galerías y nuevas estrategias comunicativas-publicitarias), para explotar el mismo yacimiento de oro del Cordón Esquel. Esto reactivó la resistencia y la movilización

propósito del libro apuntaba a compartirla con los nuevos esquelenses, quienes se sumaban a este proceso social, de la mano de los adultos del pueblo (Corina Milán, 2014).

Porque les niños que han nacido al abrigo de la cordillera, forman parte de esa “otra vida que también cuenta y es” (Shock, 2018).

Una lo mira y lo ve crecer, y esa mezcla de amor y de miedo que te da, porque una sabe bien de la madera que está hecho su crecer, pero el mundo afuera es ¡tan otra cosa! que parece que a veces, con esto de ver y confirmar que el crece en otras ramas de este árbol diverso, y seguro será otro varón, ya van a ver y a la vez imaginar.... cuánto le costara serlo, si el resto del mundo solo sigue abonando la misma plantita y entonces: ¡otra que choque de mundos! Cuando el Uriel sea grande y le exijan violencia y le exijan ser machito y tratar así a la mujer y él que ha crecido en el amor diverso, lo repito una y otra vez, tendrá otras lógicas y otras formas y otros modos y entonces solo queda confiar en que habrá otros Urieles, a su lado, para hacer la vida menos difícil, que así soñamos, mientras su madre y yo le cuidamos el juego y salimos a ganarnos el pan, que otro mundo será posible, que los Urieles desplieguen sus alas y el vuelo se haga siempre, se haga firme y claro y no pare... (Shock, 2018).

La “ecología de las trans-escalas” (Sousa Santos, 2006), como alternativa al “globalismo localizado” –establecido como monocultura de la escala dominante–, busca “la recuperación de lo que en lo local no es efecto de la globalización hegemónica” y la desglobalización de lo local, así como su posible re-globalización contrahegemónica. Esta ecología nos demanda el despliegue y práctica de una “imaginación cartográfica” para problematizar en diferentes “mapas cognitivos”, escalas de (re)presentación, lo que se muestra y se oculta, las articulaciones entre lo global y local (Santos, 2006: 81).

popular con niveles similares a los del 2003. (Corina Milán, 2014) Véase también, en este contexto de pandemia y aislamiento, “Las mentiras mineras para Esquel”, disponible en https://noalamina.org/esquel-chubut/item/43934-las-mentiras-mineras-para-esquel?fbclid=IwARoHYSJzswRkk8-oDDzMsspVVDK_oAnKXYuLBLEPK4qKonTMjXZTAZrxZjzA

Nuestro *corpus* nos expone a diferentes escalas; vemos aparecer un reparto fundacional entre reinos, España y Portugal, a partir del Tratado de Tordesillas. Aparece como posibilidad de sublevación ante ese reparto un fragmento de una “leyenda de esperanza y resistencia” (Valko, 2016) que cuenta que el cuerpo mutilado y separado de Incarry en manos de Espanarry, está creciendo bajo la tierra, como un tubérculo. Este cuerpo que se va reconstruyendo parte a parte, abre otro tiempo de espera y retorna a ese encuentro entre las partes que hace lugar a un otro reparto. Son las montañas que empiezan casi donde terminan las calles en las que viven, trabajan, estudian, marchan Hilario, Nahuel, su mamás y les vecines. Es el país que imaginan Tía Susy y Uriel cuando juegan a inventar historias. Es la fábrica que deciden ocupar quienes quieren trabajar sin patronos. Es el barrio donde camina tía Susy cuando no cruza el límite “de la ruta para allá” (Shock, 2018).

Por eso el barrio de una es el territorio de una, ese del almacén y el fiado, ese de la cooperativa de reciclado, ese de la asamblea y ahí, entonces, una tiene voz propia, para decidir qué es lo que nos anda faltando, que es lo más urgente, para que nuestros pibes y nuestras pibas crezcan brillosos y brillosas sin una ruta divisoria, que les tajee el rostro y la frente... (Shock, 2018).

Es, a su vez, “el patio de atrás de esta casa cualquiera” (Shock, 2018):

Ese universo gigante y bien armonioso sucede en apenas metros cuadrados, mientras en las casas parece que solo mandaran los ruidos, la tele, el gran ruido mayor que parece más que aturde que calma, como los autos, que son los reyes de todo, y mas no atrasan que nos avanzan...y sin embargo, ahí andamos, entregándonos nuestras ciudades y nuestros pulmones, a cambio de sentirnos que el progreso nos pertenece. por eso me cuelgo horas y horas, palita en mano, sonrisa dispuesta, a seguir las órdenes del mas grandote de la casa, este sobrino de metro y medio, que mientras riega las macetas, va regándonos otro mañana... (Shock, 2018).

Como el patio de la escuela de Darío “—Que este patio no se olvide— dice Darío en el acto—. Que cuando caminemos por acá no nos olvidemos que es posible un mundo más justo”. Es el último acto escolar en el que Darío

participa, al menos como estudiante, puesto que está pronto a graduarse. Decide pintar un mural en el patio junto a sus compañeros. “La noche de los lápices. Como le gusta dibujar y leer y multiplicar la palabra, las ideas, los proyectos de liberación” (Paglieta, 2012. Fragmento 4).

A pesar de la noche, los lápices siguen escribiendo. Así termina diciendo Darío, mientras los demás compañeros anotan el nombre de los que murieron por el boleto estudiantil. La misma edad, los mismos sueños. Daniel. Claudia. María Clara. Francisco. Claudio. Horacio. No los recordamos derrotados (Paglieta, 2012. Fragmento 4).

(Paglieta, 2012, *darío*)



La “ecología de la productividad” (Sousa Santos, 2006) consiste en la recuperación y valorización de otras formas y sistemas alternativos de producción que han sido descalificadas y subordinadas por la forma capitalista, según la cual “la no existencia es producida bajo la forma de lo improductivo” (2006:77).

La monocultura de “los criterios de productividad capitalista” piensa la capacidad productiva de cuerpos humanos y no humanos devenidos capital. Puesto que el crecimiento económico es “un objetivo racional incuestionable”, también es incuestionable el criterio de productividad que se adecua a ese objetivo. Expuestos a tales criterios de productividad

recuperamos, entonces, a partir de estos relatos, el tráfico de indígenas y negros, la vida en las minas de Potosí, la emergencia de piqueterxs en la crisis argentina de 2001-2002, la masacre de Avellaneda en junio de 2002, el cierre de fábricas y pérdida de empleo, el peligro de la vida expuesta a las sopas químicas del extractivismo.

Como la mortandad de indígenas por las enfermedades, las guerras, los terribles trabajos que padecían en las minas, lavaderos de oro y plantaciones era tan elevada, muy pronto los conquistadores comenzaron a traer esclavos del África, provocando otro genocidio. Colón, en su segundo viaje, trajo el primer cargamento de negros (Valko, 2016, 13) (Véase Machado, 2014).

Pobres contra pobres.

Banda de saqueadores.

Aquelarre de palabras que ofenden y lastiman aún más.

Que se vayan todos.

Y a enfrentarse.

Todos marchando a la Plaza de Mayo, contra el gobierno, que se vaya, que se vayan todos.

Empleadas. Piqueteros. Vecinos.

Los motoqueros.

Las Madres golpeadas por la policía montada.

Todos a marchar, aunque la represión sea dura.

Piqueteros carajo.

Somos parte del pueblo, como cualquier argentino.

Piqueteras¹⁹ carajo (Paglieta, 2012. Fragmento 9).

Frente a formas de lo improductivo como modo de producir inexistencia al esterilizar la naturaleza y descalificar el trabajo humano, esta ecología hace aparecer formas alternativas entre las que se cuentan organizaciones económicas populares, campesinas, indígenas, cooperativas obreras, empresas autogestionadas y autorreguladas; formas de resistencia al extractivismo que, entre sus maneras de resistir al modelo económico, abren discusiones respecto de términos tales como producción, sustenta-

19 Véase Daunes y Korol (2016).

bilidad y sostenibilidad como modo de nombrar y adjetivar sus “modelos de desarrollo” (Véase La vaca, 2007; Di Genaro, 2012; Collway *et al.*, 2013) (Svampa, 2008, 2015). Es un espacio controvertido ya que “pone directamente en cuestión el paradigma del desarrollo y del crecimiento económico infinito y la lógica de la primacía de los objetivos de acumulación sobre los objetivos de distribución que sustentan el capitalismo global” (Sousa Santos, 2010:82). De tal modo, vemos aparecer en *La fábrica es del pueblo* el grito que rompe una partición asimétrica entre patrón y obreres, y abre otra forma de producir; esta vez, sin patrón, consigna que hace rizoma, memoria y se actualiza en otras consignas: “#crianzas sin patrón” (Oasis, 2018), o “la deuda es con nosotres²⁰” (8-9M, 2020).

Un grito resuena entre las piedras

También ciertas piedras son *ch'ixi*; la andresita, el granito, que tienen texturas de colores entreveradas en manchas diminutas.

Aprendí la palabra *ch'ixi* de boca del escultor aymara Víctor Zapana, que me explicaba qué animales salen de esas piedras y por qué son animales poderosos. Me dijo entonces “*ch'ixinakax utxiwa*”, es decir, existen, enfáticamente, las entidades *ch'ixis*, que son poderosas porque son indeterminadas, porque no son ni blancas ni negras, son las dos cosas a la vez. La serpiente es de arriba y a la vez de abajo; es masculina y femenina; no pertenece ni al cielo ni a la tierra pero habita ambos espacios, como lluvia o como río subterráneo, como rayo o como veta de la mina (Rivera Cusicanqui, 2018, 79-80).

20 Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/251941-el-documento-completo-del-iv-paro-internacional-feminista>)

Miguel, 2012, *Todos dijimos NO*



(Fotografía personal, 2009)



La imagen con la que finaliza *Todos dijimos NO* hace memoria de esa intervención –escribir con piedras un grito en la montaña–, que vecinos de Esquel realizaron en uno de los momentos más álgido del conflicto social, y que resuena y se replica en diferentes contextos. Como sostienen las asambleas, colectivos de resistencia y pueblos indígenas, en sus diferentes y heterogéneas maneras de sentipе(n)sar la tierra, el cuerpo-territorio, el agua, “la montaña sigue en pie gracias a su gente”, en este hacer entre varios rizomático, cuerpos, energías humanas y no humanas que resisten

su captura y despliegan diferentes formas y figuras en sus resistencias y modos de exposición.

Equipo de Pastoral aborígen de Trelew



Escribir entre TODOS un mensaje que pueda verse desde cada rincón, “NO A LA MINA”, con piedras pintadas de blanco que se fueron subiendo una a una, mediante una cadena que representa el trabajo conjunto que venimos y seguiremos haciendo para que de una vez por todas, los que creen tener el poder, entiendan que tenemos derecho a elegir la vida que queremos vivir y que lucharemos incansablemente para defenderla. NO A LA MEGAMINERÍA - LA MESETA NO ES ZONA DE SACRIFICIO (<http://faspatagonico.blogspot.com.ar/2010/11/gan-gan-por-un-territorio-libre.html>).

La marcha concluyó en una de las lomas, en el ingreso del pueblo, donde se colocó con piedras la inscripción no a la mina. Un trabajo colectivo: alzando las piedras, organizando la cadena, armando la frase; un trabajo de construcción comunitaria, que vino a significar lo que se quiere seguir cimentando en la lucha contra la megaminería y la defensa de la vida.

En un esfuerzo realizado durante la semana por parte de los vecinos de la Asamblea, que se fueron encontrando para juntar las piedras, pintarlas de blanco, preparar el lugar, etcétera, se da cuenta del trabajo de estos pobladores de Gan-Gan, organizados en relación al conflicto minero. Los vecinos de Trelew, Puerto Madryn, Comodoro Rivadavia, de la zona cordillerana, que estuvieron presentes, acompañan y animan el impulso, que se une a los de tantos otros lugares de nuestro país, que rechazan la megaminería, que defienden el agua y el territorio (Ángel Callupil, <http://puetae.blogspot.com.ar/2010/11/gan-gan-resiste-mas-de-cien-personas.html>).

Jóvenes de la Escuela secundaria N°791 de Esquel²¹ que, allá por 2014, acondicionaron e inauguraron un sendero turístico que llega hasta la inscripción “NO A LA MINA”, en la ladera del Cerro La Cruz,²² con antelación repintaron las piedras del cartel y le agregaron una mutisia, flor típica de la ciudad, también hecha con piedras pintadas,²³ como parte de una política y una “simpoiética” (Haraway, 2019) del cuidado y sostenibilidad de la vida, en su poder de variación y en sus heterogéneas formas de expresión.

Desde ciertas imágenes de lo irreparable, como puede ser una montaña dinamitada, alumbramos pequeñas series en remontajes ecológicos entre narraciones que vienen anudando y bordando colaboraciones improbables, entre saberes, tiempos, reconocimientos en la diferencia, formas de producción y escalas supervivientes e insurgentes. Otra vez, retornan piedras; esta vez, para hacer *corpus-compost* y sostener un grito.

21 En el año 2014, se inauguró la escuela N 7722 que lleva por nombre “23 de marzo”, nombre votado y decidido por lxs estudiantes, en conmemoración de la histórica consulta popular. Véase www.noalamina.org.

22 Ver <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.714455155313050.1073741844.644556938969539&type=3>

23 Ver <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.705305209561378.1073741839.644556938969539&type=1>

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio [1998] (2016). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España: Pre-textos.
- ANTONELLI, Mirta A. (2009). “La gestión del paradigma hegemónico de la ‘minería responsable’ y el ‘desarrollo sustentable’”. En *Minería Transnacional, Narrativas del desarrollo y resistencias sociales*, Maristella Svampa y Mirta A. Antonelli (Eds.) Buenos Aires: Biblos.
- (2010). “Vivir en la corteza. Notas en torno a intersubjetividad y mega-minería como modelo de ocupación territorial”. En *Resistencias populares a la recolonización del continente*. Buenos Aires: Pañuelos en Rebeldía, América Libre.
- (2012). “El giro territorial en los estudios críticos de los discursos sociales. Algunas reflexiones sobre una cartografía en construcción. Conferencia plenaria.” ILLPAT UNPSJB, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.
- (2015). “A manera de introducción. Del dispositivo del monolingüismo. Multidimensionalidad del modelo extractivo como constructo”. En Mirta A. Antonelli (Coord.), *De discursos y cuerpos en torno a la megaminería transnacional en Argentina. Trabajos y Conversaciones I*. Buenos Aires: Tierras del Sur.
- (2017). “De la profecía minera en San Juan (Argentina). El pueblo elegido y el maná escondido”. En *RevIISE- Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 10(10). Disponible en <http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/article/view/196>
- BUTLER, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.
- CACOPARDO, Ana (2018). “Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible”. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. Disponible en <http://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v15n37/1870-0063-anda-15-37-179.pdf>
- CECEÑA, Ana Esther (Coord.) (2008). *De los saberes de la emancipación y la dominación*. Buenos Aires: CLACSO.
- CRESPI, Martín (2015). *La asombrosa historia de la mega-minería y las mini-regalías*. Argentina: Pachamamita Libros.
- CVETKOVICH, Ann (2018). *Un archivo de sentimientos. Trauma sexualidad y culturas públicas lesbianas*. España: Ediciones Bellaterra.

- DIDI- HUBERMAN, Georges. (2008). *Cuando las imágenes toman posición. El ojo de la historia*, I. A. Madrid: Machado.
- (2012). *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid: Abada Editores.
- (2014a). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial.
- (2014 b). *Cortezas*. Cantabria: Shangrila.
- (2015 a). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (2015 b). *Remontajes del tiempo padecido: el ojo de la historia*, 2. Argentina: Biblos CABA.
- DAUNES, Liliana y Cladia Korol (2016). “Las mujeres del Frente. Relato a dos voces: Celina Rodríguez Molina y Adriana Pascielli, La Tana”. En Claudia Korol (comp.), *Feminismos populares: pedagogías y políticas*. Argentina: El colectivo.
- FLEISNER, Paula (2016). *La vida que viene*. Buenos Aires: Eudeba.
- FOUCAULT, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población*. Curso en el Collège de France 1977-1978. Buenos Aires: FCE.
- (2007). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FREIRE, Paulo y Antonio Faudez (2013). *Por una pedagogía de la pregunta: crítica a una educación basada en respuestas a preguntas inexistentes*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GUATTARI, Félix (2015). *¿Qué es la ecosofía?*, Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud. Buenos Aires: Cactus.
- HARAWAY, Donna (2019). *Seguir con el problema. Genera parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.
- HEFFES, Gisela (2013). *Políticas de la destrucción/poéticas de la preservación. Apuntes para una lectura (eco)crítica del medio ambiente en América Latina*. Rosario, Argentina: Beatriz Viterbo.
- KOROL, Claudia (2006) “Pedagogía de la resistencia y de las emancipaciones”. En Ana Esther Ceceña, *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Buenos Aires: CLACSO.
- LAZZARATO, Maurizio (2006). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- LIEBEL, Manfred (2018). “Colonialismo y la colonización de las infancias a la luz de la teoría poscolonial”. En Santiago Morales y Gabriela Magistris

- (comps.), *Niñez en movimiento. Del adultocentrismo a la emancipación*. Buenos Aires: El colectivo, Chirimbote.
- MACHADO ARÁOZ, Horacio (2010). "Imperialismo ecológico y racismo ambiental. Una lectura eco-biopolítica sobre las industrias extractivas en el sur". En *Aportes científicos desde Humanidades*, N 8. Argentina: Facultad de Humanidades, UNCa.
- (2016). "Sobre la Naturaleza realmente existente, la entidad 'América' y los orígenes del capitaloceno. Dilemas y desafíos de especie". En *Actual Marx. Intervenciones* N 20.
- MANÇANO FERNANDES, Bernardo (2005). "Movimentos socioterritoriais y movimientos socioespaciais. Contribuição teórica para uma leitura de los movimientos sociais". En *Osal* N° 16. Disponible en <http://osal.clacso.org>. Disponible también en castellano.
- MARÍN, Marcela (2018). *(Re)territorialidades comunitarias. Otra lectura sociodiscursiva de posible articulación entre procesos territoriales y comunitarios en la implementación de la megaminería en Chubut, Argentina*. (Tesis Doctoral). Córdoba, Argentina: FFyH, UNC.
- (2020). "Literatura entre movimientos sociales: "bordar colaboraciones improbables de manera colectiva"". En *Referato*.
- MATO, Daniel (2007 a). "THINK TANKS, fundaciones y profesionales en la promoción de ideas (neo)liberales en América Latina". En Alejandro Grimson, *Cultura y Neoliberalismo*. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/grim_cult/Mato.pdf
- (2007b). "Importancia de los referentes territoriales en procesos transnacionales. Una crítica de la idea de 'desterritorialización' basada en estudios de casos". En *Estudios de Sociología*, Araraquara, v.12, n.23.
- (2008). "No hay saber 'universal', la colaboración intercultural es imprescindible". En *Alteridades* 18(35). México: UAM-Iztapalapa.
- (2009). "Contextos, conceptualizaciones y usos de la idea de interculturalidad". En Miguel Ángel Aguilar et al. (coords.), *Pensar lo contemporáneo: de la cultura situada a la convergencia tecnológica*. Barcelona: Anthropos; México: UAM-Iztapalapa.
- (2011). "Capítulo I: Interculturalidad y comunicación intercultural en experiencias de participación social. Teoría y método". En *Interculturalidad y comunicación intercultural: propuesta teórica y estudios de experiencias de participación social en la gestión de servicios públicos en una comunidad popular de*

- la ciudad de Caracas*. Venezuela: Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico.
- (2012). “Heterogeneidad social e institucional, interculturalidad y comunicación intercultural”. En *Matrizes*, Vol. 6 N 1 y 2, julio-diciembre. Brasil: San Pablo.
- (2016). *Indigenous People in Latin America; Movements and Universities. Achievements, Challenges, and Intercultural Conflicts*, *Journal of Intercultural studies*, 37:3. DOI:10.1080/07256868.2016.1163536
- MIGUEL, Carmen (2012). *Todos dijimos NO*. Argentina: El colectivo.
- MOORE, Jason (2013). “El Auge de la Ecología-Mundo Capitalista, I: Las fronteras mercantiles en el auge y decadencia de la apropiación máxima”. En *Laberinto*. Disponible en <https://jasonwmoore.com/in-translation/>
- (2016). “Crisis: ¿ecológica o ecológico-mundial?”. En *Laberinto* 47. Disponible en <https://jasonwmoore.com/in-translation/>
- MORALES, Santiago y Gabriela Magistris (comps.) (2018). *Niñez en movimiento. Del adultocentrismo a la emancipación*. Buenos Aires: El colectivo. Chirimbote.
- NANCY, Jean-Luc (2010). *Corpus*. Arena Libros.
- (2013). *La partición de las artes*. Valencia: Pre-Textos.
- (2013). *Archivida. El sintiente y el sentido*. Quadrata. CABA.
- PAGLIETA, Silvia (2012). *Darío*. Argentina: El Colectivo.
- PAL PELBART, Peter (s/a). “Poder sobre a vida, potência da vida”. En *Lugar común*. Disponible en <http://www.universidadenomade.org.br/>
- RANCIÈRE, Jacques (1996). *El desacuerdo Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2010). *Política de la literatura*. Argentina: Libros del zorzal.
- (2011). *El Malestar en la estética*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- (2014). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Buenos Aires: Prometeo.
- RIVERA CUSICANQUI, Sivia (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- (2011). *De chuequistas y overlockas. Una discusión en torno a los talleres textiles*. Buenos Aires: Tinta limón.
- (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- SALDAÑO, Johanna (2009). *La fábrica es del pueblo* de Johanna Saldaño (2009). Argentina: El Colectivo.
- SHOCK, Susy ([2016] 2018). *Crianzas*. Argentina: Muchas Nueces.
- SOSA SANTOS, Boaventura de (2006). “Capítulo I: La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes”. En *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Disponible en www.clacso.org
- (2010). *Epistemologías del Sur*. Buenos Aires: CLACSO.
- SOSA SANTOS, Boaventura de y Silvia Rivera Cusicanqui (2013). *Conversa del Mundo*. Grupo Alice. Ces. UP. Disponible en: www.youtube.com
- SVAMPA, Maristella (2004). “Las organizaciones piqueteras: actualización, balance y reflexiones (2001-2004)”. En *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras en Argentina*. Disponible en www.maristellasvampa.net
- (2008). *Cambio de época. Movimientos sociales y poder político*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- (coord.) (2015). *El desarrollo en disputa Actores, conflictos y modelos de desarrollo en la Argentina Contemporánea*. Buenos Aires: Ediciones UNGS. Los Polvorines.
- VALKO, Marcelo (2016). *Descubrimiento de América*. Argentina: Sudestada.
- WAYAR (2018). *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena*. Argentina: Muchas Nueces.
- WEDEKIND, Jonah y Felipe Milanez (s/a). “Del Capitaloceno a una nueva política ontológica, Entrevista a Jason Moore”. En *Ecología Política* 53. Disponible en <https://jasonwmoore.com/in-translation/>
- ZIBECHI, Raúl (2006). “La emancipación como producción de vínculos”. En Ana Esther Ceceña (coord.), *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Buenos Aires: CLACSO.