

Capitalización de la naturaleza y resistencia en el contexto del *Imperio*

Clara Viviana Banguero Camacho

Candidata a Doctora en Antropología, Universidad del Cauca, Colombia.
Magister en Educación de la Universidad Católica De Manizales - U.C.M.,
Colombia. Docente investigadora Universidad Libre Seccional Cali, Colombia
vbanguero@gmail.com

Reinaldo Giraldo Díaz

Doctor en Filosofía de la Universidad de Antioquia, Colombia. Magíster
en Filosofía de la Universidad del Valle, Colombia. Ingeniero Agrónomo
y Estudiante Doctorado en Agroecología de la Universidad Nacional de
Colombia. Docente Asistente - Universidad Nacional Abierta y a Distancia
- UNAD - Palmira, Colombia
reinaldo.giraldo@unad.edu.co

Este es el “nuevo orden mundial”, la unificación del mundo entero en un solo mercado. Las naciones son tiendas de departamentos con gerentes a manera de gobiernos, y las nuevas alianzas regionales, económicas y políticas, se acercan más al modelo de un moderno “mall” comercial que a una federación política. La “unificación” que produce el neoliberalismo es económica, es la unificación de mercados para facilitar la circulación de dinero y mercancías. En el gigantesco hipermercado mundial circulan libremente las mercancías, no las personas.

Subcomandante Marcos,
7 piezas del rompecabezas mundial

En las brumas y miasmas que oscurecen nuestro fin de milenio, la cuestión de la subjetividad retorna hoy como un *leitmotiv*. Lo mismo que el aire y el agua, ella no es un dato natural. ¿Cómo producirla, captarla, enriquecerla, reinventarla permanentemente para hacerla compatible con Universos de valores mutantes? ¿Cómo trabajar para su liberación, es decir, para su re-singularización? El psicoanálisis, el análisis institucional, el cine, la literatura, la poesía, las pedagogías innovadoras, los urbanismos y arquitecturas...todas las disciplinas tendrán que conjugar su creatividad para conjurar las situaciones de barbarie, de implosión mental, de espasmo caótico que se perfilan en el horizonte, y para transformarlas en riquezas y goces imprevisibles cuyas promesas son, a fin de cuentas, igualmente tangibles.

Felix Guattari,
Caosmosis, 1996.

El guerrero está animado por una fuerza, por una actitud o una manera de estar en el mundo y por unas categorías de procedimiento que el aparato de Estado no entiende, que no logra asir, que se le escapan y que sólo llega a capturar de una manera muy difícil. No hay nada que escape más de los aparatos de captura que un devenir experimental permanente.

Edgar Garavito,
Deleuze, máquinas de guerra y aparatos de captura, 1999.

Introducción

En la actualidad vivimos en una fase que se caracteriza por la formación de un Imperio, es decir, un orden global, una justicia y un derecho que sostienen la globalización. El mundo contemporáneo se caracteriza por la hegemonía del neoliberalismo y por la expansión político-militar de la economía de mercado. La dignidad de los pueblos, su memoria, sus universos de valor simbólicos, sus prácticas sociales, sus saberes populares desaparecen sin dejar rastro mientras el mercado mundial se infiltra en la vida cotidiana rompiendo de forma agresiva los antiguos lazos de solidaridad y ayuda mutua que otrora eran el más cercano referente de las comunidades regionales y locales. La legitimidad del orden mundial actual

se basa directamente en la efectividad de su uso de la fuerza, en el territorio sin fronteras de sus actividades, la singularización y localización simbólica de sus acciones, y la conexión de la acción represiva con todos los aspectos de la estructura biopolítica de la sociedad. En este capítulo se presenta, primero, una caracterización del concepto de *Imperio* y se señala, luego, el papel que juega lo local en el ámbito imperial con el fin de mostrar que el capital maneja una conquista semiótica del territorio en el que las comunidades locales, en el caso colombiano: indígenas, campesinas y afrocolombianas, se convierten en guardianes de un capital natural y social que concierne a la economía mundial. Finalmente, pero no por ello en último lugar, se considera que frente a la homogeneización, semiotización y moldeamiento de la vida por parte del capital las actuales luchas de resistencia reivindican otras formas de autodeterminación y de hacerse cargo de la vida, de darle sentido a la vida.

Caracterización del concepto de Imperio

En la nueva forma global de soberanía, que se denomina *Imperio* (Hardt & Negri, 2001), no hay un centro territorial ni barreras o fronteras fijas. La globalización, con toda su letanía de efectos, como el triunfo del individualismo y de una ideología mercantil; destrucción de identidades étnicas; degradación de las relaciones de solidaridad y reciprocidad de las comunidades; pérdida de saberes locales y ancestrales, recursos naturales y biodiversidad; limitación de la autogestión y autodeterminación de los pueblos; implica pensar en un nuevo orden mundial. Este nuevo orden mundial, o *Imperio* como denominan Hardt y Negri a la constitución del presente, se caracteriza por una novedad, por un cambio significativo: la configuración de una figura supranacional del poder político consistente en una nueva inscripción de la autoridad y un nuevo diseño de normas e instrumentos legales de coerción. Los autores de *Imperio* prestan especial atención a las transformaciones jurídicas del presente porque éstas apuntan hacia cambios en la construcción material del orden y poder mundial. Este nuevo paradigma del poder mundial funciona en términos completamente positivos. Es un sistema global que impone procedimientos de *contractualización* continua, capaz de funcionar autónomamente respecto de los Estados-Nación.

“Camino a la servidumbre”, escrita en 1944 por Hayek, se considera como el origen del neoliberalismo. Luego de la Segunda Guerra Mundial, Hayek funda la Sociedad de Mont Pérelin, con el apoyo de Milton Friedman, Karl Popper, Lionet

Robbins, Ludwig Von Mises, Walter Eukpen, Walter Lippman, Michael Polanyi y Salvador de Madariaga. Esta sociedad tenía como propósito atacar las bases del Estado de Bienestar de Postguerra, sobre todo el Keynesianismo. Argumentaban que la intervención del Estado destruye la libertad de los individuos y la vitalidad de la competencia, de la cual depende la prosperidad. Estas ideas neoliberales comienzan a ganar terreno en la década de los setenta cuando el mundo capitalista entra en recesión combinando bajas tasas de crecimiento con altas tasas de inflación (Vega, 1999).

Según Hayek y sus compañeros, la crisis se debía al poder excesivo de los sindicatos y del movimiento obrero, el cual mina las bases de la acumulación privada al parasitar al Estado. La fórmula de Hayek para salir de la crisis consistió en fortalecer el Estado, pero no para aumentar el gasto social, sino para romper el poder sindical y controlar el dinero, para ello promovió la ampliación de un ejército de reserva de trabajo para quebrar a los sindicatos y redujo los impuestos sobre las ganancias más altas (Vega, 1999).

Las medidas promovidas por Hayek comenzaron a tener un auge cada vez mayor en la década de los ochenta, sobre todo con los gobiernos de Thatcher en Inglaterra, Reagan en USA, Kohl en Alemania y Schluter en Dinamarca. A partir de ésta década las ideas de Hayek y la Sociedad de Mont Pérelin comenzaron a triunfar, haciéndose hegemónica la ideología neoliberal en el mundo capitalista. Esta ideología neoliberal, que considera la desigualdad y la iniquidad como valores positivos de los que precisa la sociedad capitalista para su progreso, consiste en una serie de políticas económicas cuya aplicación es universal: lucha contra la inflación, disminución del déficit presupuestario, privatización, abolición del salario mínimo, apertura de mercados y libre circulación de capitales, bienes y servicios (Vega, 1999).

Esta expansión económica capitalista, conocida como globalización, es un proceso caracterizado por el aumento de la competencia en los mercados y el desarrollo de la economía global. No obstante coincidir en la caracterización, Dabat (2000, citado por Vásquez, 2000, p. 49) identifica cinco grandes líneas interpretativas: la globalización como un mundo sin fronteras (Ohmae, 1990 y 1995); la globalización como una fantasía alejada de la realidad (Vaseth, 1998; Wade, 1998); la globalización como la forma que toma el liberalismo en la actualidad (Fukuyama, 1992); la globalización como internacionalización o mundialización (Oman, 1994; Ferrer, 1996; Chaisnais, 1994) y la globalización como un proceso histórico (Castells, 1996 y 2002; Scott, 1998; Waterman, 1998).

Lo que es importante relevar, en términos de lo que Hardt y Negri denominan constitución del presente, es que asistimos al reforzamiento de relaciones jurídicas, económicas, políticas e institucionales entre los países que conducen a la formación de un todo global en el que ya no hay más afuera (Hardt & Negri, 2001, p.199), pues el mercado capitalista es una máquina que disuelve toda división entre adentro y afuera al romper las barreras e incluir cada vez más dentro de su esfera (Hardt & Negri, 2001, p.202).

El capital desde sus inicios tiende a ser un poder mundial (Marx & Engels, 1998). Pensar en un todo global permite considerar la posibilidad de una política global de las diferencias y de flujos *desterritorializados* a través de un mundo plano liberado de las fronteras estatales. En este sentido, nación e identidad pierden importancia, ya que existe una nueva forma de comunidad por fuera de las divisiones binarias tradicionales como Primer mundo- Tercer mundo, Centro-Periferia, Global-Local, que se explica por el colapso de las fronteras, el apagamiento de la sociedad civil y la declinación de los Estado-nación como límites que marcan y organizan las divisiones del mundo global.

Esta constitución del presente no borra, pese a la desaparición de los límites, las desigualdades sociales o las segmentaciones; por el contrario, las agudiza: “el miedo a la violencia, la pobreza y el desempleo son, finalmente, las fuerzas primarias e inmediatas que crean y mantienen estas nuevas segmentaciones. Lo que se alza por detrás de las diversas políticas de las nuevas segmentaciones es una política de comunicación, El miedo constante a la pobreza y la ansiedad por el futuro son las claves para crear una lucha por el trabajo entre los pobres y mantener el conflicto entre el proletariado imperial. El miedo es la garantía final de las nuevas segmentaciones” (Hardt & Negri, 2001, p.327).

Conquista semiótica del territorio por el Capital

Lo local en el ámbito imperial no se opone a la circulación y a la mezcla, es decir, no refuerza los muros de la nación, la etnicidad, la raza, el pueblo y similares. Lo local se enlaza directamente con lo universal. Existe una globalización de la multitud, que transgrede límites territoriales y raciales y destruye particularismos puntuales en pos de una civilización común. La multitud se reapropia de la riqueza del capital y construye una nueva riqueza fundamentada en la cooperación, ya que

la cooperación, la solidaridad y la ayuda mutua anulan el título de propiedad. La multitud construye espacios, temporalidades y cuerpos que resisten al poder imperial homogeneizador de la vida. Para comprender cómo se expresa la vida de la multitud, los autores de Imperio recurren a la figura del militante, cuya actividad revolucionaria actual no es representativa sino constituyente: hoy la militancia es una actividad innovadora, constructiva y positiva; los militantes resisten al comando imperial de un modo creativo.

Deleuze y Guattari (1994) sostienen que hay una ciencia “menor” o nómada diferente de las ciencias reales o imperiales que reducen al máximo el elemento problema y lo subordinan al elemento teorema. La ciencia nómada es problemática y sólo se considera en función de los afectos que se producen; de allí que los problemas sean la propia máquina de guerra que se refuerza en un saber abstracto, formalmente diferente del que refuerza al aparato del Estado. Los problemas de la ciencia nómada son inseparables de los pasos al límite, de los torbellinos y las proyecciones. La ciencia imperial, o del Estado, no cesa de imponer su forma de soberanía a las invenciones de la ciencia nómada; solo retiene de esa ciencia aquello de lo que se puede apropiarse, el resto lo reprime, lo prohíbe, o lo convierte en recetas sin estatuto científico, concediéndole sólo un valor de convención cómoda o de ficción bien fundada. La máquina de guerra es una invención de los nómadas, en la medida en que es exterior al aparato del Estado y distinta de la institución militar.

El nómada tiene territorios, a la manera de trayectos. El trayecto goza de autonomía y de dirección propia. Los puntos para él son etapas en un trayecto. Sus caminos no son para distribuir a los hombres en un espacio cerrado, en donde se asigna a cada uno su parte y se regula la comunicación entre las partes. El trayecto nómada distribuye a los hombres en un espacio abierto, indefinido, no comunicante. El espacio nómada es liso, solo está marcado por trazos, que se borran y se desplazan con el trayecto.

El nómada se distribuye en ese espacio, lo habita como principio territorial, tiene otra dimensión del movimiento, sabe esperar, tiene una paciencia infinita. Sólo el nómada tiene un movimiento absoluto, es decir una velocidad. El nómada es el *desterritorializado* por excelencia. La *desterritorialización* constituye su relación con la tierra y se *reterritorializa* en su propia *desterritorialización*. El espacio nómada es localizado, no delimitado. Se mueve en un absoluto local, un absoluto que

tiene su manifestación en lo local. Una de las tareas fundamentales del Estado es la de estriar el espacio sobre el que reina, vencer el nomadismo, relativizar el movimiento, regular la velocidad.

La resistencia de las comunidades locales a las distintas agresiones que históricamente han sufrido, está asociada a profundas relaciones convivales de la comunidad expresadas en la pervivencia de distintos saberes locales y populares. En consecuencia, se deben considerar y conocer las formas organizativas y la manera cómo las comunidades construyen relaciones nomádicas – vitales- con el entorno. Ramón (1987, p.35) afirma que en la cultura popular se encuentran los modos de resistir a la implantación de modelos de producción económica que buscan homogeneizar la vida.

No obstante lo anterior, hay que advertir que los discursos que circulan sobre la defensa de la biodiversidad y de las culturas locales están siendo codificados y moldeados en términos del discurso dominante de la ciencia moderna y del capital; en otras palabras, los saberes locales y populares cuentan en la medida en que permiten la ampliación del capital y el dominio que éste ejerce sobre la vida y las poblaciones. Martin O'Connor, ecosocialista neozelandés, sugiere que el capital entró en una nueva modalidad denominada **fase ecológica**. Es decir, la naturaleza es vista como una fuente de valor en sí misma. Por tanto, “la dinámica primaria del capital cambia de forma, de la acumulación y crecimiento con base en una realidad externa, a la conservación y autogestión de un sistema de naturaleza capitalizada cerrada sobre sí misma” (O'Connor, 1993, p.2; citado por Escobar, 1994, p.149-150).

Este proceso de capitalización de la naturaleza se hace a nivel de la representación: aspectos que antes no estaban capitalizados, ahora se convertirán en internos al capital por medio de una nueva **conquista semiótica**. El discurso de la biodiversidad, por ejemplo, ya no ve la naturaleza como materia prima a ser usada en otros procesos, sino como reserva de valor en sí misma; “esta es una de las razones por las cuales las comunidades autóctonas – tales como las comunidades indígenas y campesinas en las regiones de bosque tropical húmedo del Tercer Mundo – están siendo finalmente reconocidas como dueñas de sus territorios (o lo que queda de ellos), pero sólo en la medida en que acepten verlos – y a ellos mismos – como reservas de capital” (Escobar, 1994).

En Colombia se invita a las comunidades a ser guardianas mediante el Programa Familias Guardabosques, que involucra comunidades campesinas, indígenas y afro-colombianas localizadas en ecosistemas ambientalmente estratégicos (Giraldo & Lozada, 2008). Martín O'Connor se refiere a este proceso como **conquista semiótica del territorio**, pues, las comunidades se convierten en guardianes de los capitales natural y social, cuyo manejo sustentable no es sólo su cuestión sino cuestión de la economía mundial: “todo – hasta los genes mismos – caen durante la dictadura del código de la producción, de la visión económica y la ley del valor. Todo parece ya estar economizado, en la opinión de O'Connor. La realidad social y natural se convierte, en la frase de Baudrillard, en el espejo de la producción. No hay naturaleza (genes y moléculas) que no esté mediatizada por el signo del dinero y el valor” (Escobar, 1994).

Esta forma del capital ecológico depende no sólo de la conquista semiótica del territorio y de las comunidades, sino también de la conquista semiótica de los conocimientos locales. La ciencia moderna se da cuenta que los llamados conocimientos tradicionales pueden ser un complemento útil en la conquista científica de la biodiversidad. Al introducirlos en la política de la ciencia moderna, con frecuencia el resultado es una simple codificación del conocimiento original en términos modernos. Por ello Foucault, al reivindicar la insurrección de los saberes, sostiene que no es “tanto contra los contenidos, los métodos o los conceptos de una ciencia sino y sobre todo contra los efectos del saber centralizador que ha sido legado a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado en el seno de una sociedad como la nuestra” (Foucault, 1978, p.130).

Luchas de resistencia reivindican la autodeterminación

Siendo así la situación, entonces, hay que empezar por deconstruir estos discursos que llevan aparejados el signo de la dominación y la servidumbre del capital, para enfatizar en los procesos endógenos, de autogestión y resistencia que las comunidades locales han podido construir a lo largo de su incesante devenir histórico. Uno de esos aspectos que les ha permitido resistir no solamente el embate de una civilización bárbara, sino también de la guerra que el neoliberalismo le ha declarado a la humanidad, es la recuperación de la memoria histórica y del saber como expresión genuina de resistencia a la homogeneidad esquizofrénica y lancinante de la sociedad moderna. En la cultura popular “se encuentran los modos

de resistir, de conservar y de comunicar el “sentido histórico” de los pueblos, especialmente en los momentos de crisis cuando tratan de “romper el tejido social” con la implantación de modelos políticos o de producción económica que buscan homogeneizar el modo de concebir el desarrollo” (Ramón, 1987, p.35).

Para Foucault (1978), el saber es el conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva y que son indispensables a la constitución de una ciencia, aunque no estén necesariamente destinados a darle lugar. Un saber es aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva que así se encuentra especificada: el dominio constituido por los diferentes objetos que adquirirán o no un estatuto científico; un saber es también el espacio en el que el sujeto puede tomar posición para hablar de los objetos de que trata en su discurso (en este sentido, el saber de la medicina clínica es el conjunto de las funciones de mirada, de interrogación, de desciframiento, de registro, de decisión, que puede ejercer el sujeto del discurso médico); un saber es también el campo de coordinación y de subordinación de los enunciados en que los conceptos aparecen, se definen, se aplican y se transforman; en fin, un saber se define por posibilidades de utilización y de apropiación ofrecidas por el discurso. Existen saberes que son independientes de las ciencias (que no son ni su esbozo histórico ni su reverso vivido), pero no existe saber sin una práctica discursiva definida; y toda práctica discursiva puede definirse por el saber que forma (Foucault 1978b, p.306-307).

A partir de esta referencia a las formas del saber, como instancias que rebasan los contenidos de la ciencia, es decir, el despliegue de éstos como campos autónomos que dan cuenta de cosas que las ciencias de alguna manera no pueden aprehender debido a su lógica interna y racionalizante, Foucault sostiene y registra en otro excelente texto la aparición de algo que podría denominarse **la insurrección de los saberes sometidos** (Foucault, 1978a, p.128).

Y por saberes sometidos entiende el pensador francés dos cosas:

“por una parte, quiero designar los contenidos históricos que han estado sepultados, enmascarados en el interior de coherencias funcionales o en sistematizaciones formales... Ahora bien, los saberes sometidos son estos bloques de saberes históricos que estaban presentes y soterrados en el interior de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica ha hecho reaparecer, evidentemente a través de la erudición.

En segundo lugar, por saberes sometidos, pienso que debe entenderse también otra cosa y, en cierto sentido, una cosa diferente: toda una serie de saberes calificados como incompetentes, o, insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, inferiores jerárquicamente al nivel del conocimiento o de la científicidad exigida. Y a través de la reaparición de estos saberes bajos, de estos saberes no cualificados, sin rodeos, descalificados,... saberes que llamaré de la gente, que no han constituido un saber común, un buen sentido, sino por el contrario un saber específico, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad, que debe su fuerza a la dureza que lo opone a lo que le rodea; y es mediante la aparición de este saber, de estos saberes locales de la gente, de estos saberes descalificados como se ha operado la crítica” (Foucault, 1978a, p.128-129) .

Es de aclarar, que reconocer la fuerza crítica de un saber específico o local no es lo mismo que apostar por una posición localista. Respecto de lo local y lo global, Hardt & Negri (2001) sugieren una crítica a la falsa dicotomía que en algunos sectores se ha establecido entre estos dos registros. La posición localista es a la vez falsa y dañina. Es falsa, antes que nada, porque el problema se expone pobremente, ya que se orienta sobre una dicotomía falsa entre lo global y lo local, asumiendo que lo global incluye homogeneización e identidad indiferenciada, mientras lo local preserva la heterogeneidad y las diferencias (Hardt & Negri: 2001, p.85). Lo local se asume entonces como natural, como bueno, como preexistente y por tanto protegible frente a la globalización. Esta visión deriva en un primordialismo que fija e idealiza románticamente las relaciones sociales y las identidades.

Para los autores de Imperio, el mejor marco para designar la distinción entre lo global y lo local debe referirse a diferentes redes de flujos y obstáculos en las cuales el momento o la perspectiva local da prioridad a las barreras *deterritorializantes* o límites, y el momento global privilegia la movilidad de flujos *deterritorializantes*. Es falso, en todo caso, sostener que podemos (re)establecer identidades locales que en algún sentido están afuera y protegidas contra los flujos globales de capital y el Imperio (Hardt & Negri, 2001, p.85). La globalización o *deterritorialización* operada por la máquina imperial no se opone a la localización o *reterritorialización*, sino, que la pone en un juego móvil y en circuitos modulantes de diferenciación e identificación. La estrategia de resistencia local no permite identificar el régimen de relaciones globales denominado Imperio. Por ello, defender lo local es negar las posibilidades reales de liberación que existen en el contexto imperial. Es muy importante analizar esta situación, ya que la invocación que debe hacerse de los

saberes locales tiene que estar signada por la singularidad y la diferencia. En ese sentido, los discursos estarán desprovistos de ese sentido *territorializante* que impone el principio de identidad y que no da paso a la creación y a la vida. Es lo que Foucault, en “El sujeto y el poder” denomina luchas contra la sujeción, es decir, contra el sometimiento a una identidad dispuesta, determinada, desde un poder, desde un ejercicio de poder cultural que impide las posibilidades experimentales, tanto a nivel individual como social. Por ello, lo que se reivindica en las actuales luchas de resistencia es más bien, y como único factor, la vida, poder vivir (Giraldo, 2009).

Garavito (2000) al respecto enuncia bellamente algunas ideas acerca de la resistencia y la connotación que ésta tiene ante la situación política actual. Lo primero que hay que entender –dice Garavito– alrededor del tema de la resistencia es que ésta es contemporáneamente imputada a la propia vida. Es la vida la que resiste. Antes que cualquier organización de tipo social o político, es la propia vida la que ejerce una resistencia a los manejos del poder, que incluyen los genocidios, las masacres, el control genético sobre poblaciones, etc. La resistencia no es una posición reactiva o que se elabore como respuesta posterior a un manejo de tipo político, sino que la vida existe antes de esos ejercicios de poder, es anterior al propio ejercicio del poder, al propio poder, en este caso la vida existe antes que los poderes que tratan de controlarla (Garavito, 2000; Giraldo, 2006; Giraldo, 2008; Giraldo, Quiceno & Valencia, 2011).

In-conclusión

Con el concepto de *Imperio*, Hardt y Negri señalan que el capitalismo coloniza, controla y regula la vida en todas superficies del planeta.

La extensión geográfica del capitalismo asedia los modos de vida, locales y tradicionales, socava los conocimientos tradicionales, los saberes ancestrales y populares y promueve una homogeneización y una conquista semiótica de los territorios.

La dinámica del capital deja entrever dos nuevos dominios: la naturaleza y la cultura. Lo natural y lo social se convierten, en el marco del *Imperio*, en asunto de la economía mundial.

La vida, el cómo de la vida, es el objeto de las luchas de resistencia a la lógica biopolítica del *Imperio*.

Literatura citada

- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Borja, J. & Castells, M. (1996). *Local y Global*. Madrid: Taurus.
- Castells, M. (1996). *La sociedad red*. Madrid: Alianza.
- _____ (2002). *Globalización y antiglobalización*. Cali: Fica.
- Dabat, A. (2000). "Globalización: Capitalismo informático-global y nueva configuración espacial del mundo". México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Escobar, A. (1994). El desarrollo sostenible: diálogo de discursos. *Revista Foro*, No. 23.
- Foucault, M. (1978a). *Microfísica del poder*. (1° ed., trad., J. Varela y F. Alvarez-Uría). Madrid: La Piqueta.
- _____ (1978b). *La arqueología del saber*. (5ª. ed., trad., A. Garzón del Camino). México: Siglo veintiuno,
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Londres: Hamilton.
- Garavito, E. (1999). *Escritos Escogidos*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- _____ (2000). En qué se reconoce una micropolítica. *Revista Nova & Vetera*. Boletín del Instituto de Derechos Humanos "Guillermo Cano", No. 41, octubre-diciembre.
- Giraldo, R. (2006). Poder y resistencia en Michel Foucault. *Tabula Rasa*, No 4.
- _____ (2008). Poder, resistencia y subjetividad. Santiago de Cali: Universidad Libre.
- _____ (2009). La ética en Michel Foucault o de la posibilidad de la resistencia. *Tabula Rasa*, No 10.
- Giraldo, R., Quiceno, A. & Valencia, F. (2011). Una salida ética a la crisis ambiental. *Entramado*, Vol 7 No 1, (enero-junio).
- Giraldo, O. & Lozada, R. (2008). Programa de desarrollo alternativo en Colombia Familias Guardabosques. Visión desde el enfoque del desarrollo territorial rural. *Revista Luna Azul* ISSN 1909-2474, Número 27, julio-diciembre de 2008. Págs. 60-74. Obtenido de <http://www.scielo.org.co/pdf/luaz/n27/n27a04.pdf>
- HARDT, M. & NEGRI, T. (2001). *Imperio*. Bogotá: Desde Abajo,
- Marx, K. & Engels, F. (1998). *Manifiesto comunista*, introducción de Eric_J._Hobsbawm", traducción de Elena Grau Biosca y León Mames, edición bilingüe, Barcelona: Crítica.
- Ohmae, K. (1990). *The Borderless World. Power and Strategy in the Global Marketplace*. London: Harper Collins.
- Ramón, M. (1987). Seminario-Taller Capacitación en Servicio Personal de los CREAD. Promoción y educación comunitaria para el cambio social. Referentes para su conceptualización y operacionalización. Bogotá: UNISUR.
- Vega, R. (comp.). (1999) *Neoliberalismo: Mito y realidad*. Santafé de Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico.
- Vaseth, M. (1998). *Selling Globalization: the myth of the global economy*. Boulder Lynne Rienner Publisher.
- Vásquez-Barquero, A. (2000). Desarrollo endógeno y globalización", en *EURE. Revista Latinoamericana de Estudios Urbanos Regionales*, 79, 47-65.
- Wade, R. (1996). *Globalization and its limits: reports on the death of the national economy are greatly exaggerated*. Cornell: Cornell University Press.