

A L B E R T O T E S T A

EL ESPÍRITU POBRE DEL RICO CAPITALISMO

Nota: 29

**El “giro descolonizador”
desde el pueblo...**



PAMPIA

El “giro descolonizador” desde el pueblo y hacia la *segunda emancipación*

Enrique Dussel
Departamento de Filosofía
UAM-I

En América Latina el marxismo desde un punto de vista político se moverá desde una posición claramente eurocéntrica, hasta que, lentamente a lo largo del siglo XX, irá descubriendo al *pueblo* concreto, histórico, oprimido y excluido, constituyéndose éste último en la referencia principal de su quehacer político.

Se encontrarían entonces dos extremos. El primero, por ejemplo, representado por la posición positivista socialista de un José Ingenieros (1877–1925)¹, cuando escribía en 1915 que en Argentina vivirá una raza “compuesta por quince o cien millones de blancos, que en sus horas de recreo leerán las crónicas de las extinguidas razas indígenas, las historias de la mestizada gaucha que retrazó la formación de la raza blanca”². El segundo extremo, en cambio, se manifiesta en la figura de un Juan B. Justo (1865–1928)³ que pensaba que “el gaucho que vio su existencia amenazada e incapaz de adaptarse a las condiciones de la época se rebeló. Así nacieron las guerras civiles del año veinte (1820) y subsiguientes, que fueron una verdadera lucha de clases. Las montoneras eran *el pueblo* de la campaña levantado contra los señores de las ciudades”⁴.

¹ Véase Fornet-Betancourt, 2001, pp. 61ss.

² En “La formación de la raza blanca”, en *Revista de Filosofía* (Buenos Aires), I, (1915), p. 22.

³ Véase Fornet-Betancourt, *op. cit.*, pp. 51-61.

⁴ Véase Dussel, 1994, p. 46

A. Los precursores (hasta 1959)

La *política de la liberación* entronca entonces en esa evolución *hacia el encuentro con el pueblo*⁵ en toda su complejidad. Debe considerarse que, frecuentemente, al “marxismo *standard*” latinoamericano (el marxismo leninismo, aún el troskysmo desde un punto de vista teórico estricto, y los neomarxismos postmodernos) le ha costado mucho entroncar con las corrientes populares, ya que siempre de una manera algo dogmática consideró “clase obrera” como sinónimo de “pueblo”. Se trata de una simplificación de graves consecuencias. De la misma manera, “lo político” se redujo a una táctica frentista en el mejor de los casos, con un cierto dejo maquiavélico –de instrumentación de los posibles aliados– Las leyes necesarias de la economía (en un sentido positivista y no como lo pensaba Marx) llevó a un desprecio de la política como reformista, siendo por ello la revolución el único posible acto político. Esto impidió prácticamente a todos los partidos comunistas latinoamericanos a realizar alguna política efectiva y con consecuencias reales. Por ello, la corriente de un de J. C. Mariátegui, incluyendo posteriormente la del “farabundismo” y otros movimientos históricos de los diversos países, que culminarán en la Revolución Cubana (el “Che” Guevara y Fidel Castro) significaron una mayor comprensión del sentido de “lo popular”. Enorme avance en cuanto a la comprensión de la



⁵ Escribía en 1990: “Si *ciencia* [...] significa una crítica a todo el sistema de las categorías de la economía política, sus *intuiciones* [de Marx] en el *nivel político* [...] se constituyen [debí escribir: “se usan”] desde un *salto* en el vacío: Marx no había llegado al mercado mundial” (*Ibid.*, p. 269, nota 84). Pero, y es lo esencial, no había llegado a escribir una *Crítica de la teoría o filosofía política burguesa*, de donde todos sus análisis políticos concretos, tan inteligentes y orientadores, no pueden ser considerados como justificados desde un “*marco categorial c i e n t í f i c o*”. Por nuestra parte, es evidente, sería demasiada pretensión intentar el desarrollo de ese marco categorial tal como Marx lo hubiera desarrollado, pero, al menos, es nuestro propósito, “echar leña al fuego” para el debate a fin de realizar en el corto plazo una tal tarea, que lo exige la *Segunda Emancipación* latinoamericana.

“política popular” se efectuó en el “sandinismo” (FSLN) (con respecto a la cultura popular y su religiosidad que pudo ser interpretada positivamente), y aún más en el “zapatismo” (y su EZLN) (con una nueva concepción de las culturas indígenas ancestrales del continente). Por su parte, la “Revolución bolivariana”, de una manera mucho menos “ortodoxa” que la Revolución chilena de Salvador Allende en Chile en los 70s, inicia un proceso de reacción contra el neoliberalismo (junto a gobiernos con apoyo popular como el de Nestor Kichner, Tabaré Vázquez, “Lula” en Brasil, y el crecimiento de los movimientos políticos indígenas en Ecuador y Bolivia (en este último liderados por la figura de Evo Morales), y, por último, la iniciativa del PT de Porto Alegre de organizar los Foros Sociales Mundiales, que han comenzado a articular millares de nuevos movimientos sociales de todo el globo. Todo ello constituye, junto a otro tipo de tradiciones⁶, la medula histórica del pensamiento radical en nuestro continente político-cultural que va aprendiendo a articularse, no ya como vanguardias, con la tradición popular latinoamericana centenaria, experimentando cada vez más aspectos de la complejidad cultural de “los de abajo”. Debemos remitirnos a ellos entonces⁷.

⁶ Caben destacarse los movimientos obreros, estudiantiles, de jóvenes sacerdotes (algunos célebres obispos) y de masas inspiradas en una renovación profunda de la mayoría de las iglesias cristianas (desde la católica hegemónica, hasta las metodistas, presbiterianas, baptistas, etc.). Fueron comunidades cristianas que adoptaron el “paradigma del Éxodo” (gracias al instrumental del marxismo en las ciencias sociales), y organizaron cientos de miles de “Comunidades de Base” en todo el continente, justificadas teóricamente con la Teología de la Liberación, que les permitió comprometerse activamente en la vanguardia de los movimientos revolucionarios a partir de la década de los 60s. La revolución sandinista o zapatista, por ejemplo, serían imposibles sin la participación en su vanguardia, y en sus masas adherentes de los cristianos revolucionarios (véase sobre los primeros pasos de todo este proceso la obra de S. Silva Gotay, *El movimiento cristiano revolucionario* (Silva Gotay, 1980); además mi libro *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo* Dussel (Dussel, 1995); para el compromiso decididamente revolucionario de los cristianos véase mi obra *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979)* (Dussel, 1979); por último mi artículo “Teología de la Liberación y marxismo”, Dussel, 1988, pp. 37-60.

⁷ Parto de la visión histórica del marxismo que ya he desarrollado en otras obras: 1) La época de preparación (hasta 1919). 2) Los marxismos revolucionarios (1919-1935). 3) El frentismo etapista y el *browderismo* antirrevolucionario (desde 1935). 4) Las revoluciones cubana (1959), sandinista (1979) y zapatista (1994). Véase Dussel, 1990, pp. 275-293; con amplia bibliografía, fruto de muchos semestres en la UNAM, México, del seminario bajo mi dirección sobre *Historia del pensamiento filosófico en América Latina*. Hay que agregar a la bibliografía ya indicada en esos trabajos, la magnífica obra de Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación del Marxismo. Historia del marxismo en América Latina* (Fornet-Betancourt, 2001; sobre mi posición teórica en pp. 325-

El ya nombrado Juan B. Justo, que mezclaba el biologismo spenceriano con Marx –cuya teoría del plusvalor era para Justo "una mera alegoría"–, escribía que: "el pueblo argentino no tiene glorias: la independencia fue una gloria burguesa, el pueblo no tuvo más parte en ella que servir a los designios de la clase privilegiada que dirigía el movimiento"⁸, indicaba claramente que la *Primera Emancipación* fue liderada por la oligarquía criolla, mientras que la segunda debería ser conducida por el pueblo mismo.

Por su parte, José Martí (1853–1895) tiene especial lugar en las luchas de la liberación latinoamericana hasta el presente, porque se encuentra entre el final de las guerras de la Independencia del comienzo del siglo XIX contra España y el inicio de la confrontación contra el coloso del Norte, el Imperio americano, ante el cual se cifra en concreto el proceso de lo que él denominará la "*Segunda Independencia*"⁹. Martí tuvo el genio, y el conocimiento (siendo un gran viajero por Europa, América Latina, el Caribe, y permaneciendo quince años en Estados Unidos: "viví en el monstruo, y le conozco las entrañas"¹⁰, como un nuevo Jonás), la experiencia de descubrir en plena lucha por la emancipación de la Cuba colonial, el hecho masivo del nuevo neocolonialismo en el que caían uno tras otro los países latinoamericanos desde México a Argentina. Nadie como él vislumbró la nueva etapa en la que América Latina no ha hecho sino internarse durante más de un siglo en una creciente dependencia de Estados Unidos que destruye sus recursos económicos y culturales, hasta grados que el mismo Martí no pudo quizá imaginar¹¹.

Ante James Blaine, que hablaba de *Our America* (toda América para los Estados Unidos), Martí le antepone *Nuestra América*, aunque sabe que el gigante del

353), que es la primera extensa interpretación *filosófica* de la "recepción" y "creación" de marxismo en nuestro continente.

⁸ *El realismo ingenuo*, Buenos Aires, 1937 (Véase Dussel, 1994, p. 46).

⁹ "El Congreso de Washington", en Martí, 1977, p. 152. De J. Martí, Manuel Ugarte, y otros, véase en Werz, 1995, pp. 77ss.

¹⁰ "Carta de despedida a Manuel Mercado, en *Ibid.*, p. 322.

¹¹ Véase Beorlegui, 2004, p.332; Fornet-Betancourt, 2001, pp. 28ss.

Norte ha comenzado a tejer la tela de araña. En 1881, comentando el Congreso Internacional de Washington (con el que se iniciaba el *panamericanismo* como ideología norteamericana de penetración en América Latina) escribe:

Fue aquel invierno de angustia, en que por ignorancia, o por fe fanática, o por miedo, o por cortesía, se reunieron en Washington, bajo el águila temible, los pueblos latinoamericanos¹².

Y cita Martí un texto del diario *Sun*:

Compramos a Alaska ¡sépanse de una vez! Para notificar al mundo que es nuestra determinación formar una unión de todo el norte del continente con la bandera de las estrellas flotando desde los hielos hasta el Istmo y de Océano a Océano¹³.

Martí sabía que la dependencia económica —que ya México había estructurado por un tratado comercial reciente— significaba igualmente la dependencia política: este tratado, opinaba, “no concierne sólo a México, concierne a todos los pueblos de América Latina que comercian con Estados Unidos. No es el tratado en sí lo que atrae a tal grado la atención; es lo que viene tras él: hablamos de riesgos económicos”¹⁴, de nuevo tipo de colonialismo político. Martí lanza una protesta contra el eurocentrismo de nuestras elites políticas, extranjerizantes:

Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo: pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas [...] Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, en chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar a sus hijos. Éramos charreteras de togas, en países que venían al mundo con alpagata en los pies, y la vincha en la cabeza¹⁵

¹² “Prólogo a los *Versos sencillos*”, en Martí, 1963, p. 143.

¹³ “El Congreso Internacional de Washington”, en *Ibid.*, p. 59.

¹⁴ “Tratado comercial”, en Martí, 1977, p. 59.

¹⁵ Martí, 1977, pp. 40-41.

Si J. Martí tuvo clara de la nueva dominación que venía del Norte, de Estados Unidos, no tuvo todavía conciencia de lo que el capitalismo significaba, al no conocer suficientemente la obra de Marx. Por el contrario, José Carlos Mariátegui (1895–1930)¹⁶, autor de los *Siete ensayos sobre la realidad peruana* (Mariátegui, 1928), sabe lo que significa el capitalismo, pero al mismo tiempo descubre lo que constituye el problema central social peruano desde el punto de vista materialista crítico. Esta cuestión no puede decir relación necesaria a una “clase obrera” inexistente en Perú (donde no había comenzado todavía la revolución industrial, y la burguesía y la clase minera era minoritaria ante la clase terrateniente *gamonal*). Mariátegui, desde un realismo crítico creativo, se compromete con una política que se despliega en torno al problema indígena, es decir, a lo popular propiamente latinoamericano en el Perú —en Rusia hubiera sido solucionar “el problema campesino”, que Lenin nunca pudo resolver—. Sus reflexiones sobre el indigenismo permitieron a los dogmáticos marxistas de su época el considerarlo un populista. Por desgracia, los partidos comunistas fundados en América Latina desde 1919 eran cabalmente eurocéntricos. Por ello, para Mariátegui, el marxismo no era la mera *aplicación* de categorías abstractas a una realidad concreta histórica, sino al revés. Era la reconstrucción de las categorías necesarias desde dicha realidad concreta:

Y no se diga [...] que el marxismo como praxis se atiene actualmente a los datos y premisas de la economía estudiada y definida por Marx, porque las tesis y debates de todos sus congresos no son otra cosa que un continuo replanteamiento de los problemas económicos y políticos, conforme a los *nuevos aspectos de la realidad*¹⁷.

Para Mariátegui, el Perú era un país sumamente conservador que había soportado cuatro siglos de explotación de los indígenas del Imperio inca (que, por su parte, fue un sistema socialista a tenerse en cuenta). La conquista consistió en un proceso genocida del que el Perú nunca se ha levantado. La época

¹⁶ Beorlegui, *op. cit.*, pp. 332ss; Fornet-Betancourt, *op. cit.*, pp. 123-166. Hemos trabajado el tema en “El marxismo de Mariátegui como *Filosofía de la Revolución*” (Dussel, 1995b).

¹⁷ *Defensa del Marxismo*, IX (Mariátegui, 1987, p. 77).

colonial, que es interpretada por Mariátegui como el de un régimen feudal (que Sergio Bagú ha demostrado no lo fue históricamente), estructuró un sistema económico–político que dio la espalda al pueblo peruano, a las comunidades indígenas. Lo mismo puede decirse de la independencia y la república:

La independencia fue [... un] hecho político. Tampoco correspondió a una radical transformación de la estructura económica y social del Perú¹⁸. El advenimiento de la república no transforma la economía del país. Se produce un simple cambio de clase: al gobierno cortesano de la nobleza española, sucedió el gobierno de los terratenientes [...] y profesionales criollos. La aristocracia criolla empuña el poder, sin ningún concepto económico, sin ninguna visión política. Para los cuatro millones de indios, el movimiento de emancipación de la metrópoli *pasa desapercibido*. Su estado de servidumbre persiste *desde la conquista hasta nuestros días*¹⁹.

El diagnóstico es claro; es crítico; es actual. Inaugura así el marxismo que se atiene a la realidad histórica. Por ello, entusiasmado por la obra de E. Valcárcel *Tempestad en los Andes* (es decir, el nacimiento del “indio nuevo”, acto de la historia), Mariátegui exclama:

Tiene [la obra de Valcárcel] algo de evangelio y hasta algo de Apocalipsis. Es la obra de un creyente. Aquí no están precisamente los principios de la revolución que restituirá a la raza indígena su sitio en la historia nacional; pero aquí están sus mitos. Y desde que el alto espíritu de Jorge Sorel, reaccionando contra el mediocre positivismo de que estaban contagiados los socialistas de su tiempo [y del nuestro, agregó yo], descubrió el valor perenne del Mito²⁰ en la formación de los grandes movimientos populares, sabemos bien que éste es un aspecto de la lucha que, *dentro del más perfecto realismo*, no debemos negligir ni subestimar²¹.

¹⁸ *Prólogo a la Tempestad en los Andes* de E. Valcárcel, en Löwy, 1980., p. 100.

¹⁹ “El problema indígena en América Latina”, en Löwy, *op.cit.*, p. 102.

²⁰ “La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, una esperanza sobrehumana; los demás hombres son el coro anónimo del drama. La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de un mito [...] La civilización burguesa ha caído en el escepticismo [...] Los pueblos capaces de la victoria fueron los pueblos capaces de un mito multitudinario” (“El hombre y el mito”, en *Mundial* (Lima) 16 de enero de 1925; en Mariátegui, 1979, pp. 308-309.

²¹ *Prólogo a la obra de Valcárcel*, en *op. cit.*, p. 101.

Mariátegui sabe lo que significa incidir en el *imaginario popular*, en la *narrativa histórica* de la memoria de un pueblo, de sus luchas, de sus héroes, de sus esperanzas. La izquierda racionalista y dogmática desprecia ese *imaginario* (que siempre es narrativamente religioso, y que la sobreestimación de un cierto ateísmo negó abstractamente, ya que a ese *imaginario* hay que saberlo releer, reinterpretar, relanzar para transformar a los miembros de ese pueblo en actores, como “los esclavos que se liberan en Egipto”, metáfora exódica usada por Tupac Amaru, los emancipadores, Fidel Castro, los sandinistas, Rigoberta Menchú y tantos otros).

Por ello, como Martí, también Mariátegui nos habla de la “segunda independencia”:

Estas burguesías, en Sudamérica, que ven la cooperación con el imperialismo la mejor fuente de provechos, se sienten lo bastante dueñas del poder políticos para no preocuparse seriamente de la soberanía nacional. Estas burguesías [...] no tienen ninguna predisposición a admitir la necesidad de luchar por la *Segunda Independencia*²².

Esa “segunda independencia” (que deseo denominar la “Segunda Emancipación”) no puede ser orientada por la burguesía criolla. Aquí Mariátegui es sumamente actual. En primer lugar, es siempre muy claro en juzgar negativamente el proceso de la “primera independencia” (y nos es muy útil porque en el 2010 deberemos reflexionar críticamente ante el segundo centenario de esa primera emancipación frustrada en gran parte); y, en segundo lugar, indica el criterio que permite discernir entre “populismo” y “lo popular”—criterio que, por ejemplo, E. Laclau no tiene—, y con ello la apunta la necesidad de que la “Segunda Emancipación” deberá ser popular (anticapitalista) o no será emancipación alguna:

La aristocracia y la burguesía criolla no se sienten solidarizadas con el pueblo por el lazo de una historia y de una cultura comunes. En el Perú, el aristócrata y el burgués blanco,

²² “Punto de vista antiimperialista” (1929), citado por Löwy, 1980, p. 108.

*desprecian lo popular, lo nacional. Se sienten, ante todo, blancos. El pequeño burgués mestizo imita este ejemplo [...] El antiimperialismo puede (tal vez) penetrar fácilmente en los elementos burgueses; pero por razones de expansión y crecimiento capitalistas [...] El antiimperialismo resulta así elevado a la categoría de un programa, de una actitud política, de un movimiento que se basta a sí mismo*²³.

En efecto, el antiimperialismo nacionalista (del populismo de G. Vargas, L. Cárdenas o J. D. Perón, y aún del APRA de Haya de la Torre en el Perú) era hegemonizado por la burguesía nacional postcolonial (en el mejor de los casos, en lucha de competencia contra la burguesía del centro del sistema capitalista mundial). Tenía al “bloque social de los oprimidos y excluidos”, al pueblo propiamente dicho (la *plebs*), como aliado coyuntural, pero no como momento constitutivo fundamental²⁴. Esa lucha antiimperialista burguesa es “populista”; la lucha antiimperialista, antiburguesa y anticapitalista es “popular” *katà exokhén*—pero para tener este criterio, que E. Laclau no puede sostener, hay que contar con categorías materiales y económica, y no sólo un discurso político retórico—.

Para Mariátegui, entonces, el sector popular hegemónico en Perú son las “comunidades indígenas”. No es estrictamente una lucha clasista clásica, es una lucha política, cultural, religiosa, étnica y también económica. El marxismo debe enriquecerse de nuevos horizontes categoriales:

El problema indígena, en la mayoría de los casos, se identifica con el problema de la tierra. La ignorancia, el atraso y la miseria del indígena, no son sino consecuencia de su servidumbre. El latifundio feudal [?] mantiene la explotación y la dominación absoluta de las masas indígenas por la clase propietaria. La lucha de los indios contra los gamonales, ha estribado invariablemente en la defensa de sus tierras contra la absorción y el despojo [...] Dar un carácter organizado, sistemático, definido, a esta reivindicación²⁵.

²³ “Punto de vista antiimperialista” (1929), en Löwy, 1980, p.109.

²⁴ Mariátegui se lamenta: “Tenemos la experiencia de México, donde la pequeña burguesía ha acabado por pactar con el imperialismo yanqui

²⁵ En una obra futura en elaboración, veremos como las “reivindicaciones” o “demandas” de los diversos movimientos sociales (reivindicaciones diferenciales) se articulan en torno a una “reivindicación equivalencial” o hegemónica; en Perú, ciertamente, es la reivindicación de la

Es un paso gigantesco de apertura a la realidad popular latinoamericana, por donde transitarán los movimientos que harán política realistas, crítica, histórica.

Veinte años después, no habiendo sin embargo año en América Latina donde pudiera registrarse grandes procesos políticos (tales como en El Salvador con el farabundismo, en Brasil con la Alianza Nacional de Liberación de Luis Carlos Prestes, el Frente popular en Chile de finales de los 30, la posición nacionalista de Vicente Lombardo Toledano en México²⁶, que contrasta con la confusión simplista entre otros de Vittorio Codovilla en Argentina entre el populismo latinoamericano (p.e., el peronismo) y el nazismo o fascismo²⁷).

Desde un punto de vista estrictamente científico, marxista, la obra de Sergio Bagú, *Economía de la Sociedad colonial*²⁸, significa la ruptura epistemológica más importante en el siglo XX latinoamericano (habrá que esperar hasta la década de los 60s con la “Teoría de la Dependencia” para observar otro momento teórico de semejante envergadura). En ella leemos:

Lejos de revivir el ciclo feudal, América ingresó con sorprendente celeridad dentro del ciclo del capitalismo comercial, ya inaugurado en Europa. Más aún: América contribuyó a dar a ese ciclo un vigor colosal, haciendo posible la iniciación del período del capitalismo industrial, siglos más tarde. La esclavitud no tiene nada de feudal y si todo de capitalista [...] La mano de obra indígena y la otra de procedencia africana fueron los pilares del trabajo colonial americano. América y África –destilaron su sangre por los

población indígena, junto a los sectores marginales, excluidos, irregulares urbanos, los antes llamados *lumpen*. Ahora son la parte constitutiva fundamental del “pueblo”.

²⁶ “Defender su soberanía y la independencia de la Nación por igual interesa al proletariado, a los campesinos, a la pequeña burguesía de la ciudad, y a la gran burguesía progresista del país. Interesa a la Nación misma” (“El partido popular” (1947), en Löwy, 1980, p. 161). Eran los tiempos de los “Frentes”.

²⁷ Esto llevó a los Partidos Comunistas a aliarse en la década de los 40s con los partidos burgueses, liberales, pro-norteamericanos. Para todo este período es útil leer los textos reunidos por Löwy, 1980, pp. 170-205, donde pueden observar movimientos en Bolivia, Ecuador, Brasil, etc.

²⁸ Bagú, 1949.

alquimistas del comercio internacional– fueron indispensables para el deslumbrante florecimiento capitalista europeo.²⁹

Pienso que la situación fue más radical todavía. Si es verdad que habíanse “ya inaugurado en Europa” algunas formas de producción que serán subsumidas en el sistema capitalista, es sólo por la apertura al Atlántico y por la acumulación originaria proveniente de América Latina que *nace* el capitalismo como tal. Es decir, esa acumulación y la ampliación territorial, poblacional y de riqueza minera primeramente obtenidas en América no producirán simplemente “el capitalismo industrial siglos más tarde”, sino que originarán *ipso facto* al capitalismo mercantilista, es decir, el capitalismo en cuanto tal (y también posteriormente condicionarán el desarrollo del capitalismo industrial, imperialista y trasnacional). Por el hecho de no tener colonias la China no podrá dar el paso al capitalismo industrial³⁰, y no superará la etapa del capitalismo mercantil –al menos en la región económica del Valle del Yangzé–.

B. La Revolución Cubana (desde 1959)

En Cuba se dio la primera revolución socialista en el continente americano, en una coyuntura favorable de la “Guerra Fría”, cuando el poder mundial era compartido– lo que permitía un cierto especio de movimiento geopolítico– por la bipolaridad de Estados Unidos y la Unión Soviética. Esa coyuntura bipolar tuvo corta vida, unos cincuenta años (1945–1989)–. El derrumbe de la Unión Soviética y del socialismo en la Europa oriental modifica sustancialmente el horizonte político mundial, y especialmente latinoamericano.

Las figuras singulares, que son el inicio de un proceso reciente (que cumplirá medio siglo en el 2009) y que constituyen como la referencia simbólica de este movimiento histórico, que cobrarán más importancia al correr de los decenios, son dos personajes históricos, que sintetizan esos acontecimientos y que han

²⁹ Cita de la obra de Bagú, Löwy, 1980, p. 229.

³⁰ Véase lo ya expuesto en el § 09.1: “La nueva estructura geopolítica mundial”.

penetrado en el *imaginario popular*: Ernesto “Che” Guevara y Fidel Castro. Paradójicamente esta gran revolución, como todas las anteriores, representaron una articulación *sui generis* y extremadamente compleja, entre una doctrina universal (a veces dogmática), tácticas y estrategias particulares, y síntesis simbólicas que semánticamente se concretan en esas identidades singulares (Lenin en Rusia, Mao Tse-tung en China, Ho Chi-ming en Vietnam, Agostinho Neto en Angola, Allende en Chile, los comandantes sandinistas en Nicaragua, etc.). La izquierda para nada desprecia el silogismo tradicional: universalidad de la teoría (*Allgemeinheit*), la particularidad estratégica (*Besonderheit*), la singularidad de las personas que conducen el proceso (*Einzelheit*). Paradójicamente, las personas singulares no son el fruto de una mera biografía individual, sino que son la producción de una dialéctica “biografía singular–reivindicaciones de un pueblo”. El pueblo *inviste* al personaje concreto de un *ideal del yo* mítico que el propio pueblo va forjando. El *yo empírico* del político concreto, al que se le asigna la función de decidir en momentos claves del proceso político la táctica o la estrategia a seguir– siempre en referencia democrático–participativa con respecto a los militantes más activos y al pueblo mismo–, se encuentra así dentro de un régimen de *fidelidad a la verdad* (usando la expresión de Alain Badiou, aunque cambiando el sentido y el lugar de la cuestión) del *ideal del yo* construido por las mismas reivindicaciones populares. La persona singular del militante político (como Fidel Castro o el “Che” Guevara) deben procurar “estar a la altura” de lo que el pueblo *espera de ellos* (ideal del yo mítico que se impone como exigencia de normatividad política al mismo político, que más que una *vanguardia* es la *retaguardia* que va asegurando *desde atrás* el proceso que el pueblo va descubriendo en sus propias luchas.

La Revolución cubana tiene otro “sabor” que las revoluciones socialistas de Europa oriental, y es más semejante a las del Asia o África –países de la periferia, casi siempre postcolonial–. Tiene una sabia *heterodoxia política antidogmática* que supo articularse a buena parte de los aspectos más profundos de la cultura de los continentes respectivos, del *imaginario popular*.

Resalta en el caso de Fidel Castro (1927–), hijo de un terrateniente de origen gallego, las intuiciones que guiaron su acción política estratégico–revolucionaria, desde antes que asumiera la ideología marxista. En primer lugar, la autenticidad sin subterfugios, la honestidad a toda prueba (principio normativo político de claridad pública):

No nací pobre, nací rico; no fui campesino sin tierra, sino el hijo de un terrateniente; no viví en un bohío con piso de tierra ni anduve descalzo. Vi de cerca la pobreza sin llegar a sufrirla. *Por eso* [conclusión que habría que explicar normativamente³¹] no soy un defensor de los terratenientes *sino del pueblo, de los campesinos*. [...] La revolución fue más poderosa: *inculcó la fe*³² *al pueblo*, y la dictadura [de Batista] sucumbió.³³

En segundo lugar, la *última instancia* o referencia fundamental de toda su accionar político (antes de asumir el marxismo y de ser un revolucionario socialista) es siempre el pueblo. En la extraordinaria defensa a su propio caso, el joven abogado cubano deja ver sus “entrañas” políticas que constituyen su subjetividad pública:

“¡Así luchan *los pueblos* cuando quieren conquistar su libertad: les tiran piedras a los aviones y viran los tanques boca arriba! [...] Entendemos por pueblo³⁴ [...] a la masa irredenta, a la que todos ofrecen y a la que todos engañan y traicionan, la que anhela una patria mejor y más digna y más justa; la que está movida por

³¹ Ese “por eso” pareciera no seguirse de las premisas enunciadas. En efecto, falta indicar que dicha riqueza fue descubierta desde su niñez (cuando a los trece años casi lidera una huelga de los peones de campo de la propiedad de su propio padre) como culpable, como no-merecida, como expresión de desigualdad. “Por eso” no pude ser “defensor de los terratenientes”. En el secreto de la conciencia ética, del *super-yo* político del pequeño Fidel nació la rebeldía, la aspiración a la justicia, el no querer sobrellevar la “culpa” de sus clase de origen: su “pecado original” diría Karl Marx (véase Dussel, 1993).

³² Este concepto de la “fe” habrá que tomarlo en serio, ya que se repite constantemente a lo largo de toda la vida de Fidel Castro. Véase Dussel, 1977, 2,4,7: “Razón y fe”. “La fe en el Otro, lejos de ser un fideísmo pequeño burgués o elitista [como opinaba H. Cerutti en famoso debate] [...] es la posición del mismo pueblo ante sí mismo; como expresa F. Castro cuando dice que el pueblo debe tener fe, *cuando crea suficientemente en sí mismo*”; 2.4.7.5).

³³ Fidel Castro, “No nací pobre, nací rico” (24 de febrero de 1959); en Castro, 1975, p. 151.

³⁴ Este texto será citado nuevamente en el § 37, de la *Sección segunda* de la *Segunda parte* de esta *Política de la Liberación*.

ansias ancestrales de justicia³⁵ por haber padecido la injusticia y la burla generación tras generación [...] La primera condición de la sinceridad y de la buena fe en un propósito, es hacer precisamente lo que nadie hace, es decir, hablar con entera claridad y sin miedo. Los demagogos y los políticos de profesión³⁶, quieren obrar el milagro de estar bien en todo y con todos, engañando necesariamente a todos en todo. Los revolucionarios han de proclamar sus intenciones para que nadie se engañe, ni amigos ni enemigos [...] A este pueblo, cuyos caminos de angustias están empedrados de engaños y falsas promesas, no le íbamos a decir: *te vamos a dar*, sino: *¡Aquí tienes, lucha ahora con todas tus fuerzas para que sea tuya la libertad y la felicidad!*"³⁷



Esta exposición de Fidel Castro *humanista*, muy anterior al *socialista*, nos muestra ya la posición política de fondo *desde la cual optará posteriormente por el socialismo*. Es como el concepto de fetichismo es Marx, que lo ha adoptado antes de su opción por el *comunismo*. Son actitudes políticas sustantivas, fundamentales, y profundamente normativas. La coherencia ética del político (cuya *pretensión de sinceridad* se opone al cinismo de la posición exotérica de Leo Strauss –adoptada por el equipo cristiano y judío fundamentalista de George W. Bush–, o aún del “amigo/enemigo” de C. Schmitt) se funda en una clara opción

³⁵ Por ello, el *pueblo*, como categoría política, atraviesa los modos de producción y las edades de una comunidad política que ocupa un territorio dado (por ejemplo, Francia, México o China). Es una categoría cuya referencia histórica puede extenderse por siglos, milenios.

³⁶ Pareciera aquí pulverizar las tan inteligentes, y cínicas, observaciones del famoso trabajo de M. Weber

³⁷ “La historia me absolverá” (16 de octubre de 1953) (Castro, 1975, pp. 37-38).

por *el pueblo* –cuestión que deberemos aclarar en la *Segunda parte*, la *arquitectónica*–, que debe distinguírsela de la mera posición *populista*.

En el “Discurso de la Victoria” –del 8 de enero de 1959– exclama:

El *pueblo* escucha, escuchan los combatientes revolucionarios y escuchan los soldados del ejército cuyo destino está en nuestras manos [...] Decir *la verdad* es el primer deber de todo revolucionario, engañar al *pueblo* despertándole engañosas ilusiones, siempre traería las peores consecuencias.³⁸

Junto a la pretensión de sinceridad del político está la preocupación, la angustia, la responsabilidad del político por el Otro, por el pueblo:

Mientras el *pueblo* se regocijaba hoy, mientras el *pueblo* se alegraba hoy, nosotros nos preocupábamos³⁹. Y mientras más extraordinaria era la muchedumbre que acudía a recibirnos, mientras más extraordinario era el júbilo del *pueblo*, más grande era nuestra preocupación, porque más grande era también *nuestra responsabilidad* ante la historia y ante el *pueblo* de Cuba [...] ¿Quiénes pueden ser ante el *pueblo* victorioso en adelante los enemigos de la revolución? Los peores enemigos que en adelante pueda tener la Revolución cubana son *los propios revolucionarios*.⁴⁰

Este texto es ejemplar en la cuestión de la normatividad de los principios políticos (no he dicho de la ética política⁴¹), en especial de los políticos “por vocación” (que nunca debieran ser “por profesión”) popular⁴². De paso indica a la “izquierda” –cuando quiere hacer valor dicha denominación como derecho para ejercer alguna función política profesional– que no caiga en la contradicción:

Incluso se creó [en ciertas revoluciones] la casta revolucionaria y entonces había revolucionarios que querían vivir de la revolución. Querían vivir a título de que habían combatido algún a vez [...] Esta

³⁸ Castro, 1975, p. 139.

³⁹ El ejercicio delegado del poder del dirigente político es obediencia, responsabilidad, referencia a la “felicidad” del pueblo.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 139-140.

⁴¹ Véase más adelante los §§ 24ss, el *Capítulo 3* de la *Segunda parte*.

⁴² “Vocación” viene del latín *vocare*: llamar, convocar, interpelar. De manera que el político “por vocación” es el que sigue sintiendo que el pueblo “lo llama” a su servicio, a su obediencia, y no al “profesional” cuya función es *dominar* a la comunidad política.

revolución no es de esta clase [...] El revolucionario que recuerdo en mis impresiones de niño andaba con una pistola 45 en la cintura [...] Si hicimos esta revolución pensando que apenas la tiranía fuese derrocada íbamos a disfrutar del poder [...], si cada uno de nosotros iba a vivir como un rey [... Hay que hacerse esa] pregunta [...] porque de nuestro examen de conciencia⁴³ depende mucho el futuro de Cuba, de nosotros y *del pueblo* [...] Al *pueblo* le interesa mucho saber si nosotros vamos a hacer esta revolución o si nosotros vamos a incurrir en los mismos errores en que incurrió la revolución anterior.⁴⁴

Es importante, teóricamente, observar que *nunca* Fidel Castro se refiere a la lucha de clases conducida por la clase obrero–industrial. Su referencia –como todos los líderes de las otras revoluciones socialistas del mundo periférico o postcolonial– siempre se refiere al *pueblo*. Y esto de manera redundante, abrumadoramente, repetitivamente. En la “Primera declaración de La Habana”, del 2 de septiembre de 1960, el término *pueblo* es el más frecuente de todo el texto:

El *pueblo* se ha reunido hoy para discutir importantes cuestiones [...] ¿Por qué? Porque nuestro *pueblo* sabe lo que está defendiendo, nuestro *pueblo* sabe la batalla que está librando. Y como nuestro *pueblo* sabe que está librando una gran lucha por su supervivencia⁴⁵ y por su triunfo, y puesto que nuestro *pueblo* es un *pueblo* batallador y un *pueblo* valiente, por eso están aquí presentes los cubanos [...] Nuestro *pueblo* tenía derecho a ser un día un *pueblo* libre, nuestro *pueblo* tenía derecho a regir un día sus propios destinos, nuestro *pueblo* tenía derecho a contar un día con gobernantes que no defendieran intereses de privilegiados [...], sino que gobernantes que pusiesen los intereses de su *pueblo* y de su patria por encima de los intereses del extranjero voraz; con gobernantes que pusiesen los *intereses del pueblo* [y aquí Castro especifica las identidades colectivas que constituyen el pueblo], *los intereses* de sus campesinos, *los intereses* de sus obreros, *los intereses* de los jóvenes, *los intereses* de los niños, *los intereses* de las mujeres, *los intereses* de los ancianos, por encima de los intereses de los privilegiados⁴⁶ y los explotadores.⁴⁷

⁴³ Quizá aquí Fidel se recuerda de sus estudios con los jesuitas en el Colegio Belén de la Habana.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 140-141.

⁴⁵ Obsérvese el claro enunciado del primer principio *material* de toda política.

⁴⁶ Aquí se fija una “frontera” que divide a la comunidad política entre los opresores o “bloque histórico en el poder” (en terminología de A. Gramsci) y el “bloque social de los oprimidos” y excluidos (la *plebs* que tiene la pretensión de ser el *populus* futuro).

⁴⁷ Castro, 1975, pp. 218-219. Veremos más adelante, en el § 37 ya indicado, con mayor detenimiento el tema. Desde ya puede observarse, por ejemplo, que cuando Castro habla de

El tema del *pueblo* es abrumadoramente central. Y continúa:

Eso fue lo que encontró la revolución al llegar al [ejercicio delegado del] poder: un país⁴⁸ económicamente subdesarrollado, un *pueblo* que era víctima⁴⁹ de todo género de explotación^{50 51}.

De una manera mucho más doctrinal, en teoría política en sentido estricto, explica Castro general del pueblo:

En primer lugar, ¿por qué es ésta una *asamblea general del pueblo*? [...Esto] quiere decir [...] que el *pueblo* es soberano, es decir, que la *soberanía* radica en el pueblo y que de él dimanar *todos los poderes* [institucionales⁵²]. El *pueblo* de Cuba es soberano.⁵³

Son claras definiciones de una política de liberación. Cuando se dice que el Rey o el Estado son soberanos se ha fetichizado –es decir, se ha hecho fundamento lo fundado, se ha convertido en esencia a la apariencia–, se ha absolutizado lo relativo. Las instituciones, aún el Estado como macro-institucional instrumental es “relativo” al *pueblo* como el lugar fundamental de la soberanía: el poder del mismo pueblo (lo que denominaremos *potentia* o *hiper-potentia*). Y esto, porque *materialmente* (es decir, por su contenido último) la vida del pueblo es la instancia normativa política:

“intereses” E. Laclau se referirá de *demandas* (reivindicaciones) diferenciales de las identidades colectivas (campesinos, obreros, jóvenes, niños, feministas, tercera edad, etc.); sociológicamente “movimientos sociales”. En mi terminología cada movimiento social tiene reivindicaciones propias *dis-tintas*, la *Diferencia*, que deberán ir articulándose “transversalmente” con las de los otros movimientos, hasta constituir una “reivindicación” compleja y analógica que puede tornarse hegemónica, y, por ello, dice referencia a la intersubjetividad de la identidad colectiva constituida como *pueblo*.

⁴⁸ “País” indica algo así como la totalidad, la comunidad política que habita un suelo común, una patria, bajo la institucionalidad de un Estado. Mientras que “pueblo” indica el bloque social de los “explotados”, “oprimidos”.

⁴⁹ Como puede verse la categoría de “víctima”, que nos ha sugerido en la *Ética de la Liberación* y esta *Política de Liberación* por W. Benjamín, la usa igualmente Fidel Castro.

⁵⁰ Hay tantos “género de explotación” como movimientos sociales o identidades diferenciales existen en el “seno del pueblo” (para hablar como Mao Tse-tung).

⁵¹ *Op. cit.*, p.221.

⁵² Que llamaremos *protestas* (véase más adelante § 14 de la *Segunda Parte*), pero como “hiper-poder” (§ 30 en la indicada *Segunda Parte*).

⁵³ *Ibid.*, p. 223.

¿Qué quiere decir patria o muerte? Quiere decir que a cualquiera de nosotros no le importa *morir* con tal que su *pueblo viva*⁵⁴, de que la patria *viva*; que ninguno de nosotros nos importa entregarle nuestra *vida* a la patria, para que la patria siga *viviendo*.⁵⁵

El producir, reproducir y desarrollar la vida de la comunidad política (del *pueblo* en instancia crítica, la *plebs*) es el principio material normativo de toda política. F. Castro enuncia el tema explícitamente; a la filosofía política le toca fundamentar dicho principio universal.

El *pueblo* no es una *clase* social. Estas últimas se determinan en el “campo” económico o en “ámbito” social⁵⁶, y por lo tanto es esencialmente una categoría económica o sociológica. Mientras que *pueblo* es una categoría estrictamente política y constituye una identidad colectiva, una comunidad política o un bloque social que atraviesa momentos del campo económico (modos de producción, por ejemplo) o de la historia de un país, de una patria, de un Estado en sus múltiples etapas. Por ello:

A lo largo de más de cien años, a nuestra América, la América de Bolívar, Hidalgo, San Martín, O'Higgins, Sucre, Tiradentes, Juárez y Martí, [que] quiso ser libre, [y no ser transformada] en zona de explotación, en traspaso del imperio financiero y político yanqui, en reserva de votos para los organismos internacionales, en los cuales los países latinoamericanos hemos figurado como arrias del norte brutal que nos desprecia.⁵⁷

Para la Revolución cubana esos héroes del pueblo latinoamericano, que no fueron ni obreros ni socialistas, son sin embargo figuras emblemáticas de la revolución. ¿Por qué? Porque la revolución del 1959 del pueblo cubano es un momento de la historia, y de allí en adelante de la memoria, de dicho pueblo, no sólo participante de

⁵⁴ Este es el contenido del principio material universal de toda política (véase más adelante los §§ 26 y 33 de la *Segunda Parte*).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 238.

⁵⁶ En la *Segunda Parte* distinguiremos entre “campo” y “ámbito” (éste último, por ejemplo, es el conjunto de “campos” materiales que cruzan el “campo” político).

⁵⁷ *Ibid.*, p.240.

un proceso socialista, sino igualmente intersubjetividad comunitaria *actora* de otros acontecimientos heroicos a través de la historia. La categoría *política* de “pueblo” permite expresarse estrictamente en ese proceso de ciclos largos de la historia.

De la misma manera, hay que redefinir al Estado. Este no es un instrumento necesario, como toda institución –y contra los anarquistas extremos–, de la dominación. Por el contrario:

Lo que ha ocurrido, sencillamente, es que *ese instrumento* que se llama Estado y todos sus órganos de poder⁵⁸, aunque puede ser que le quede todavía alguna que otra mano al servicio de esos privilegios, ¡ese Estado es hoy un instrumento de poder *al servicio de los oprimidos* y de los explotados de la patria!⁵⁹

Se entiende que unos “mandan mandando”, cuando el poder institucionalizado se fetichiza, “dominan”; otros, en cambio, “mandan obedeciendo”, cuando el ejercicio delegado del poder se cumple como “servicio”⁶⁰–.

Hemos tocado sólo algunos mínimos aspectos de la originalidad de la Revolución cubana. Hay muchos de otros momentos novedosos para la tradición del marxismo mundial. Todo esto significa una ampliación enorme de la práctica política, de los principios, de la referencia intersubjetiva de la identidad colectiva que se presenta como el *actor* de la transformación de las instituciones. El *pueblo* es ciertamente la categoría central, cuestión no frecuentemente estudiada.

El “Che” Guevara, marxista mucho antes que Fidel Castro, más *teórico* que este último (aunque menos *político* que Fidel), advierte otros aspectos innovadores de la Revolución Cubana. Nos dice:

⁵⁸ Es decir, “instituciones del ejercicio delegado del poder” del pueblo.

⁵⁹ “La clase obrera debe conquistar el poder político”, en Castro, 1975, p. 296. En esta exposición de Castro, se dice claramente que cuando los obreros no tienen conciencia revolucionaria, luchan por sus intereses sectoriales que “implicaba un gravamen para el resto del *pueblo*. Al obrero se le enseñaba a no pensar en el resto del *pueblo*” (*Ibid.*, p. 295).

⁶⁰ Es interesante recordar que el fundamento del cristianismo se expresó de manera semejante, cuando exclamó: “Los príncipes del mundo dominan (*kyriotes*); mientras yo les digo que ustedes deben servir (*diakonía*)” (). Hay entonces “dos *tipos*” de ejercicio de la *potestas* (el poder institucionalizado).

Nunca en América se había producido un hecho de tan extraordinarias características [...] a tal extremo, que ha sido calificado por algunos como el acontecimiento cardinal de América [...] Este movimiento, grandemente *heterodoxo*⁶¹, en sus formas y manifestaciones [...] El primero, quizás, el más importante, el más original, es una *fuera telúrica* llamada Fidel Castro [...] a nosotros se nos antojan comparables con los de las más altas figuras históricas de toda Latinoamérica [...] Tiene [...] un] extraordinario afán de auscultar siempre la *voluntad del pueblo*.⁶²

El segundo aspecto heterodoxo consiste en que:

En efecto, la Sierra Maestra, escenario de la primera columna revolucionaria, es un lugar donde se refugian todos los campesinos⁶³, que luchando a brazo partido contra el latifundio, van allí a buscar un nuevo pedazo de tierra que arrebatan al Estado o a algún voraz propietario latifundista para crear su pequeña riqueza. Deben estar siempre en continua lucha contra las exacciones de los soldados [...] Pueden catalogarse como [teniendo un] espíritu pequeño burgués; campesino [que] lucha porque quiere tierra.⁶⁴

No era el actor de la revolución ni la clase obrera, como pensaba Marx, ni el campesinado multitudinario chino de Mao Tse-tung. Era el pequeño campesino con aspiración a propietario. Además, los mismos revolucionarios de *Grana*, eran pequeños burgueses urbanos –como lo serán los cuadros principales y primeros del Sandinismo–. En tercer lugar:

Eso es lo que en realidad somos nosotros, los suavemente llamados *subdesarrollados*, en verdad países coloniales, semi-coloniales o *dependientes*. Somos países de economía distorsionada por la acción imperial [... Por ello nuestros países] desembocan en el más terrible y permanente *hambre del pueblo*

⁶¹ Al decir esto está pensando en la frase anterior: “la Revolución rusa [...] la Revolución china”.

⁶² “Cuba: ¿excepción histórica o vanguardia en la lucha anticolonialista?” (abril de 1961); “Che” Guevara, 1974, pp. 515-516. Estas expresiones del “Che” Guevara, en cuanto al “gran conductor” de izquierda, sería sumamente importante para los debates actuales en América Latina de si los movimientos sociales o políticos, y hasta los partidos políticos de izquierda, críticos, progresistas o revolucionarios pueden tener “líderes” en cuya personalidad singular consiste en tener la “capacidad de aglutinar, de unir, oponiéndose a la división que debilita; su capacidad de dirigir a la cabeza de todos la acción del pueblo” (*Ibid.*, p. 516). Aunque este vanguardismo está hoy pasado de moda, ¿no hay que tirar al niño con el agua sucia!

⁶³ Nos hace pensar en la “Selva lacandona” de Chiapas (México).

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 517-518.

[...] El bajo salario, el subempleo, el desempleo: *el hambre de los pueblos* [...] Las condiciones objetivas estaban dadas por el *hambre del pueblo*, la reacción frente a ese *hambre* [...] Faltaron en América las condiciones subjetivas de las cuales la más importante es la conciencia de la posibilidad de la victoria.⁶⁵

Es decir, es una revolución descolonizadora (o emancipación de un país postcolonial), que asumía la explotación del pueblo que tenía por origen el proceso de la conquista iniciado en 1492 (cuando igualmente se originan el capitalismo mercantil, las metrópolis eurocéntricas, y el fenómeno de la Modernidad (de estos dos últimos fenómenos el “Che” Guevara no podía todavía tener conciencia).

“Che” Guevara fue innovador en el descubrimiento de la normatividad (aunque él pensaba que era la *ética*) en el militante político (más que en el profesional burocrático), vinculada al dogmatismo en que había caído el marxismo (de origen soviético, y, por desgracia, rápidamente implantado en Cuba):

En este período de construcción del socialismo podemos ver el *hombre nuevo* que va naciendo. Su imagen no está todavía acabada; no podría estarlo nunca ya que el proceso marcha paralelo al desarrollo de formas económicas nuevas⁶⁶. “Déjenme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad [...] Todos los días hay que luchar porque ese amor a la humanidad viviente se transforme en hechos concretos⁶⁷.”

Así se expresaba recordando quizá al joven estudiante de medicina que quería dedicar su vida a cuidar leprosos. Pero, en segundo lugar:

Si ha esto se agrega el escolasticismo que ha frenado el desarrollo de la filosofía marxista e impedido el tratamiento sistemático del período [revolucionario], cuya economía política no se ha desarrollado, debemos convenir en que todavía estamos en pañales y es preciso dedicarse a investigar todas las

⁶⁵ *Ibid.*, p. 520.

⁶⁶ “El socialismo y el hombre en Cuba” (marzo de 1965); “Che” Guevara, 1974, p. 632.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 638.

características primordiales del mismo antes de elaborar una teoría económica y política de mayor alcance.⁶⁸

Por desgracia, el puro comentario de los manuales soviéticos y la imposibilidad de desarrollar una política (cuya finalidad persigue esta *Política de la Liberación*), invernó teóricamente a la Revolución Cubana. Recuerdo al final de los 80, al ir elaborando los comentarios a las “Cuatro redacciones de *El capital*”, pregunté a los investigadores del archivo de Marx en Berlín oriental –en el Instituto marxista-leninista junto a la Alexander Platz–, ¿por qué no había investigadores cubano en el archivo? Y se miraron como diciendo: “Esos pueblos subdesarrollados bien pueden repetir los manuales. ¿Cómo podrían ser editores de la obras inéditas de Marx en alemán y producir excelentes traducciones para América Latina?”. El “Che” Guevara se habría levantado airado ante tal espíritu eurocéntrico en el marxismo de la Europa oriental. Y como presagiando posibles desvíos, escribía:

En esas condiciones, hay que tener una gran dosis de humanidad, una gran dosis de sentido de justicia y de la verdad para no caer en extremos dogmatismos, en escolasticismo fríos, en aislamiento de las masas.⁶⁹

Por ello el “Che” prefirió continuar la lucha revolucionaria, y aunque se equivocó geopolíticamente la diferencia entre Cuba y Bolivia, no se equivocó que la política, cuando es militancia, vocación y ejemplo de vida, exige entregar la vida “con tal que su pueblo viva” (como ya había expresado antes F. Castro). Se puede descubrir, entonces, un sentido normativo de la política, que no quita el realismo de la factibilidad política –al que la teoría estratégica de “La guerra de guerrillas” significó, por un tiempo, el prototipo de la lucha de la vanguardia–. Su fracaso, en gran parte por el fortalecimiento militar del Imperio y posterior caída de la Unión Soviética, no le quita que hay sido un momento significativo de un modelo de la acción estratégica, ya que la política de liberación, como toda política, aprende por errores y aciertos, analizados *a posteriori*.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 634.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 638.

C. La “Unidad Popular” en el Chile de Salvador Allende (1970–1973)

La Revolución cubana cambia el mapa del campo político latinoamericano. Todos los movimientos, en todos los países, inclusive la estrategia del Imperio, modificaron las premisas desde esta *primera revolución socialista continental* –y esto puede decirse igualmente hasta el primer decenio del siglo XXI. En Chile, por su parte, la propuesta de una “revolución en libertad” de la Democracia Cristiana (1964–1970), también en reacción con respecto a la Revolución cubana, abrió, por su fracaso, el camino a la “Unidad popular” liderada por Salvador Allende (1970–1973), primer gobierno socialista que llegaba al ejercicio del poder por la vía electoral. Era un nuevo paso adelante en la novedad política de la izquierda latinoamericana:



Chile es hoy la primera nación de la tierra llamada a conformar el segundo modelo de transición a la sociedad socialista [...] Pisamos un *camino nuevo*; marchamos *sin guía por un terreno desconocido*, apenas teniendo como brújula nuestra fidelidad al humanismo de todas las épocas –particularmente el humanismo marxista– y teniendo como norte el proyecto de sociedad que deseamos, inspirada en los anhelos más hondamente enraizados en el *pueblo* chileno.⁷⁰

La revolución chilena, democrática (electoral en la definición liberal) y socialista, saca a la política de la izquierda (aún revolucionaria) del “campo” militar o guerrillero, para dar los primeros pasos en el campo político civil, y no meramente reformista o social–demócrata, sino seriamente transformador (en el campo económico y político, y con respecto al sistema capitalista y liberal). Su “peligrosidad” para la hegemonía continental norteamericana fue rápidamente detectada, y dirigida desde el Departamento de Estado, bajo la conducción de Henry Kissinger, se impuso el 11 de septiembre de 1973 la dictadura militar de Augusto Pinochet, el dictador, hoy descubierto como también financieramente corrupto, está siendo juzgado, ¿cuándo lo será el instigador H. Kissinger?. La “vía

⁷⁰ Cita Roitman Rosenmann, 2005, p. 202.

chilena al socialismo” fue abruptamente tronchada por la violencia del Imperio. Fue otra experiencia histórica del pueblo latinoamericano. De todas maneras fue la experiencia de una “convergencia con los partidos socialistas (incluso el comunista) y social–demócratas, con las fuerzas cristianas progresistas [como el MAPU fundado por Rodrigo Ambrosio], con todos los grupos democráticos no enfeudados a la propiedad de tipo monopólica”⁷¹. El Eurocomunismo en Italia, España, Portugal o Francia, por ejemplo, fue parte del efecto en cascada del caso chileno.

En 1972 se reúne en Santiago el I Encuentro latinoamericano de Cristianos para el Socialismo (bajo la convocatoria de Gonzalo Arroyo, y con la presencia del obispo de Cuernavaca Don Sergio Méndez Arceo)⁷², declarando:

El socialismo se presenta como la única alternativa aceptable para la superación de la sociedad clasista. En efecto, las clases son el reflejo de la base económica que en la sociedad capitalista divide antagónicamente a los poseedores del capital de los asalariados [...]. Sólo sustituyendo la propiedad privada por la propiedad social de los medios de producción se crean condiciones objetivas para una supresión del antagonismo de clase.⁷³

D. La Revolución sandinista (1979–1990)

La sombra de la noche oscura de la historia cubrió el continente latinoamericano bajo la capa suicida de dictaduras militares, que habiendo comenzado por Brasil en 1964 oprimieron a casi todo el pueblo latinoamericano. Durante seis años (1973–1979) un espíritu derrotista se expandió por la izquierda. No así en otros grupos, como los movimientos eclesiales de base, la juventud universitaria y obrera cristiana politizada y participando en los movimientos revolucionarios, el desarrollo de la teología de la liberación (de enorme significación política, como veremos), y experiencias que presagiaban un renacimiento *desde abajo* iniciado algo antes de

⁷¹ Santiago Carrillo, *Eurocomunismo y Estado* (Carrillo, 1977, p. 133; cit. Roitman, p. 204).

⁷² Véase Dussel, 1979, pp.92-106.

⁷³ Varios autores, *Los cristianos y el socialismo* (Varios autores, 1973, p. 267).

1968 en la Conferencia de Medellín⁷⁴ —Camilo Torres Restrepo moría como guerrillero en Colombia en enero de 1966⁷⁵—. De todas maneras, fue inesperado, y como un golpe mesiánico (el “tiempo—ahora” de W. Benjamín), el nuevo paso innovador de la Revolución sandinista (1979–1990)⁷⁶, que inaugura una nueva manera de movilizar al *imaginario popular*⁷⁷ al articularlo a la política revolucionaria.



Como un grito emerge desde el dolor de la represión orquestada por el dictador Anastasio Somoza, estudiante y graduado de la escuela militar de West Point en Estados Unidos, la poesía revolucionaria de Ernesto Cardenal. En su *Salmo 5*, bajo el título de *Escucha mi protesta*, leemos:

“Escucha Mis palabras oh Señor

Oye mis gemidos

Escucha mi protesta

Porque no eres tú un Dios amigo de los dictadores

ni partidario de su política

ni te influencia la propaganda

ni está en sociedad con el gangster

No existe sinceridad en sus discursos

ni en sus declaraciones de prensa

⁷⁴ Véanse mis trabajos Dussel, 1979, 1995b,

⁷⁵ Véase su declaración “Al pueblo colombiano desde las montañas” (en Loewy, 1980, pp. 283-285).

⁷⁶ Véanse las obras de Donald Hodges, 1986 y 1992, ejemplares.

⁷⁷ Quiero así llamar, de alguna manera en relación al *imaginario* en sentido lacaniano (como momento de la trilogía: el imaginario, lo simbólico y lo “real imposible”), en el sentido sartreano y de Castoriadis, pero igualmente en el sentido del “núcleo ético-mítico” de Paul Ricoeur. Un pueblo sintetiza en múltiples narrativas simbólicas, míticas, articuladas entre ellas, el sentido último de la explicación de su existencia colectiva, de memoria histórica, de su cultura, y en lo que pudiéramos llamar también la celebración comunitaria ritual según los signos lingüísticos, relatos, ritos religiosos, que expresarían la identidad colectiva del grupo (siempre en proceso, nunca como una sustancia ya acabada). Ese *imaginario* es portado por todos los miembros, está continuamente siendo redefinido a partir de las experiencias históricas (es decir, se va depositando en él el fruto del trabajo simbólico colectivo), y es la referencia válida como punto de partida de todas las experiencias consensuales del grupo.

Hablan de paz en las Conferencias de Paz
y en secreto se preparan para la guerra
sus radio mentirosos rugen toda la noche

Sus escritorios están llenos de planes criminales
y de expedientes siniestros
Pero tú me salvarás de sus planes

Hablan con la boca de las ametralladoras
Sus lenguas relucientes
son las bayonetas...

Al que no cree en la mentira de sus anuncios comerciales
ni en sus campañas publicitarias ni en sus campañas políticas
tú lo bendices
Lo rodeas con tu amor
como con tanques blindados⁷⁸.

La poesía, la estética, la cultura, la religión crítico-liberadora entran por primera vez en la política revolucionaria latinoamericana⁷⁹. César Augusto Sandino tiene mucho que ver con esta nueva heterodoxia. Es verdad que biográficamente adhirió a una extraña secta (la *Escuela magnético-espiritual*⁸⁰), que el sandinismo político simplemente ignora con mucho criterio. Sandino interesa políticamente no por su

⁷⁸ E. Cardenal, *Salmos* (Cardenal, 1969, pp. 13-15). "Castígalos oh Dios/ malogra su política/ confunde sus memorandums/ impide sus programas/ A la hora de la Sirena de Alarma/ tú estarás conmigo/ tú serás mi refugio el día de la Bomba" (*Ibid.*).

⁷⁹ No es una religión fundamentalista como la de R. Reagan, G. W. Bush, A. Sharón o el islamismo, sino un mesianismo político que respeta la secularidad del Estado, la independencia de los campos político y religioso, pero que se compromete con los oprimidos como exigencia ética y normativa. Ha asumido y superado a la Ilustración desde la "segunda" Ilustración, la de K. Marx.

⁸⁰ Hodges, 1992, pp. 141. Hodges critica la antología de Sergio Ramírez sobre la obra de C. Sandino, por haber eliminado todos los textos referentes a la "teosofía política". Lo cierto es que Sandino, al llegar a Argentina en 1904 adhiere a la *Escuela* de Joaquín Trincado, un teósofo masón, de tipo anarquista (Hodges, 1992, pp.142ss). De manera que la ideología histórica de César Sandino era algo así como un comunismo anarquista teosófico sincrético latinoamericanizado.

teosofía, sino por la lucha anti-norteamericana, y contra la dictadura en su patria, que llevó a cabo. Es un referente nacionalista singular. El Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) absorbe de todas maneras un cierto espíritu anarquista, ético, del Sandino histórico, corregido por una doble vertiente: desde la doctrina y praxis actualizada por el “Che” Guevara (más que Fidel Castro), y desde la teología de la liberación (que reemplaza la ambigua “teosofía” del Sandino histórico). El sandinismo, por la situación geo-militar de Nicaragua (que no era una isla en la que se podía evitar que el Imperio tuviera una “cabeza de playa” como la que se evitó en Playa Girón⁸¹), con sus enormes fronteras con Honduras y Costa Rica, nunca podrá evitar el golpeteo militar de la orquestada continua invasión de los “contras” (con el escándalo “Irán-contras” donde la CIA obtenía fondos del comercio internacional de droga), la mismo que las minas colocadas en el Golfo de Fonseca. Fue como la Revolución Cubana una gran transformación histórica victoriosa (desde un punto de vista político, económico, cultural, etc.) que sin embargo fracasa en 1990, en elección democrática, por el agotamiento de un pequeño pueblo atacado militarmente por fuerzas desproporcionadas, aunque nunca Nicaragua fue vencida.

Aunque originada por una insurrección militar, el FSLN permitió el pluripartidismo, la libertad de prensa, y la existencia de la oposición. El campo político nunca fue disminuido (como en las revoluciones del socialismo real europeo). Desde su origen, y antes de ocupar Managua, el FSLN actuó como un “frente”, uniendo fuerzas con toda la oposición en el “Grupo de los doce”. Esto también fue algo nuevo. Los mismos obispos condenan repetidamente la dictadura. Lo novedoso de la revolución, entonces, fue el pluralismo en el impulso *cultural* y *religioso* que tocó el *imaginario popular* como en ninguna otra revolución. Luis Carrión, Jaime Wheelock, Mirtha Valtodano y otros comandantes revolucionarios eran miembros de juventudes cristianas. Esto cambió cualitativamente el proceso. La campaña contra el analfabetismo, dirigida por Fernando Cardenal; la creatividad cultural estética, también orientada por otro Cardenal, ahora Ernesto; las relaciones

⁸¹ Véase Fidel Castro, “Primera gran derrota del Imperialismo”, en Castro, 1975, pp. 334ss.

exteriores conducidas por la cerebral sabiduría de Miguel Escoto; la continua movilización de base; la reforma agraria; la solución al problema indígena de la Costa Atlántica (después de iniciales errores), mostró un nuevo tipo de revolución hacia el socialismo. De todas maneras el FSLN evitaba palabras tabú como comunismo, marxismo y hasta socialismo. Sergio Ramírez escribe:

No podemos decir que todas las ideas que mueven al proyecto revolucionario sandinista estaban en la mente de Sandino. Tenemos que pensar que se trata de otra época⁸². “La democracia popular⁸³ puede ser desarrollada por el Frente Sandinista a través de los órganos de *poder popular*, que son: el gobierno revolucionario, el Consejo de Estado y todas las demás formas de *poder popular* que la revolución desarrolla en distintos planos y en distintas instancias de la vida nacional [...] Una vez liberados del dominio extranjero en la vida política nacional, liberados de la influencia de las formas de poder extranjero y liberados del dominio de estas formas paralelas históricas, es posible dar paso por entero a nuevas fuerzas de organización en el país [...] En lo que se refiere a las ideas de Sandino, se expresa a través del inicio del Programa de Reforma Agraria.⁸⁴

Puede verse entonces que el FSLN se refiere como a su narrativa fundamental al pensamiento de Sandino (y no a Marx o Lenin, por ejemplo). Esto les permitía una gran autonomía ideológica a la vanguardia (los comandantes de la revolución), y por ello nunca dejaron que la Unión Soviética (como en Cuba), pudiera intentar dirigir teóricamente a la revolución popular sandinista. Su originalidad era un presupuesto innegociable.

Es recordado, que en la visita del Papa Juan Pablo II, la revolución sandinista lo recibió en la Plaza de la Revolución de Managua un gran cartel, en cuya izquierda estaba la figura de Carlos Fonseca y a la izquierda una imagen de la Inmaculada, con la consigna: “Entre cristianismo y revolución no hay contradicción”, lo que indicaba nuevamente un gran paso adelante en la comprensión del *imaginario popular* nicaragüense. En verdad, de la misma manera que posteriormente el

⁸² Sergio Arce, “Vigencia del pensamiento sandinista” (Instituto de Estudios del Sandinismo, 1985, p. 25.

⁸³ Advuértase la formulación: “democracia *popular*”.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 24-25.

zapatismo (con respecto al Emiliano Zapata *histórico*), el “sandinismo” se organizó políticamente en torno a un persona mítica, que aunque hubiera existido de manera empírica políticamente fue un deshistorificado, transformándose en una referencia simbólica que semánticamente indicaba el sentido concreto, histórico, con una fisonomía situada, nacional, popular, alejada del consabido dogmatismo abstracto universalismo del marxismo o socialismo tradicional. Más, mucho más que la Revolución Cubana, la revolución nicaragüense cobraba un claro sentido de *revolución cultural*, hasta religiosa, modificando los parámetros ya agotados de la izquierda. Su originalidad fue advertida inmediatamente, aunque quizá nunca fue claramente analizada en teoría política hasta el presente⁸⁵. Es decir y repitiendo, había surgido una “nueva izquierda” latinoamericana, para la cual el antiguo dogmatismo marxista-leninista del socialismo real de la Europa del Este no tenía más vigencia. La articulación con el *pueblo*, complejo, histórico, concreto, plural, y con los nuevos movimientos sociales, exigía una nueva filosofía política.

E. La revolución zapatista (desde 1994)



Pasaron cuatro años desde la caída del sandinismo, del muro de Berlín y el derrumbe del socialismo real. La revolución zapatista, partiendo ahora innovadoramente desde un movimiento que gracias a las pretendidas celebraciones del mal llamado “descubrimiento” de 1992 había permitido a los pueblos originarios del continente repensar sus centenarias reivindicaciones. Aparecieron rostros indígenas en el campo político mexicano, desde su propia experiencia milenaria de la cultura maya, constituyendo una etapa ahora definitivamente creativa dentro de la tradición revolucionaria latinoamericana, tocando resortes insospechados en la comprensión del *imaginario popular*. Ahora, práctica y teóricamente, la “izquierda” se imponía hacerse cargo de una complejidad categorial política que le permitía

⁸⁵ La obra de Donald Hodges, lo más serio en la materia, expone muy bien la ideología real del Sandino *histórico*, aunque no explica el por qué fue de esta manera un mito constitutivo del movimiento sandinista.

expresar y organizar, desde una reivindicación diferencial (la de los pueblos indígenas anteriores a la conquista, a la colonia, al Estado moderno postcolonial criollo y mestizo) de enorme criticidad y densidad *popular*. Un sector fundamental del *pueblo latinoamericano* había cobrado conciencia, y se encaminaba con claridad a reactivar a otros movimientos sociales (antiguos o nuevos) para transformar al bloque disperso de muchos movimientos reivindicativos en lo social en *un pueblo con conciencia política*. Quizá éste sea la demanda, que en algunos países (como Bolivia, Perú, Ecuador, Guatemala, México, etc.) vaya construyendo la identidad equivalencial hegemónica de todo el pueblo latinoamericano, en lucha activa por su *Segunda Emancipación*.

La “clase” como categoría social fundamental de análisis debía articularse a otra categoría, social–antropológica y política: la “etnia”. El marxismo tradicional se encontraba indefenso. Había que pensar todo de nuevo. Esto suponía agregar al campo cultural (indígena) el aspecto racial (clasificación fundamental en la “colonialidad del poder” mostrada por Aníbal Quijano) e histórico político y religioso. Los catequistas de Samuel Ruíz, en Chiapas, se transformarán en comandantes zapatistas, con plena conciencia de su dignidad, auto–determinación, originalidad cultural, religiosa, política, judicial, económica y hasta en técnicas agrícolas, educativas, sanitarias, etc. Es un reclamo que tiene cinco siglos y que al fin llega a la superficie del campo político. Es todo un enfrentamiento ante la pretendida civilización occidental, la Modernidad, el eurocentrismo, la superioridad criolla–blanca y hasta mestiza. Una revolución en muchos campos simultáneamente. ¡La revolución zapatista da que pensar!⁸⁶

E.1. Emiliano Zapata

Como en el caso del “sandinismo”, del “farabundismo” que se inspira en El Salvador en Farabundo Martí, o el “Ejército de los pobres” en Guatemala (que evita denominaciones tradiciones de la izquierda, para mostrar su singularidad), la sabiduría política del movimiento de Chiapas se refiere simbólicamente

⁸⁶ Paul Ricoeur exclamaba: “¡El símbolo da que pensar!”

(aunque también histórica y políticamente, con mayor facilidad que la ambigua personalidad de Sandino) a Emiliano Zapata. El héroe popular mexicano garantiza al “zapatismo” tener, igualmente, total autonomía en la elaboración de su teoría, de sus prácticas políticas, de la creación de sus instituciones, etc. No son imitadores. Son creadores políticos y por ello su referencia fundacional es autóctona.



Escribiendo toda esta *Política de Liberación* durante años en Oaxtepec (Morelos, México), a pocos kilómetros de Anenecuilco, deseo ahora escribir estas líneas *in situ*. Es decir, meditar en el silencio acogedor, junto a las paredes semi-derruidas de la casa de adobe en la que nació en este Anenecuilco, aquel campesino empecinado que se llamaba Emiliano Zapata Salazar, de familia de héroes populares por parte de padre y de madre, que vino a la luz del día en esta comunidad, un *calpulli* de Tlahuicas desde los tiempos de Xólotl, que poco después (desde 1437 aproximadamente), con códices en mano, se habían opuesto a la invasión de sus tierras por parte de los aztecas. Siete siglos de resistencia en defensa de sus tierras, ante los nombrados aztecas, los encomenderos españoles, los terratenientes liberales, los hacendados porfiristas; defensa... de la Madre Tierra, Tonanzintla, nuestra madrecita la Virgen de Guadalupe, única bandera del movimiento zapatista, que como estandarte portaban a caballo aquellos héroes al ocupar una iglesia en Cuernavaca (como consta en fotos de época): “La tierra para los que la trabajan *con sus manos*”, reza el lema colocado en grandes letras en el lugar de su nacimiento, de aquel humilde, pobre, honesto joven campesino, sin riquezas como la de los hacendados robadas a las comunidades, cerca del río Ayala, profundo, donde debió solazarse como niño en días tan tórrido como los de este Abril.

Cuenta una anécdota que Eufemio, el hermano de Emiliano, cuando los zapatistas ocuparon el Palacio Presidencial mexicano, pidió que le fuera

entregada la silla presidencial para quemarla, exclamando: “¡Es que esa silla está embrujada; cuanto hombre se sienta en ella se vuelve malo!”⁸⁷ Emiliano, por el contrario, sin silla alguna (fuera de la que ponía para montar a su caballo), nunca perdió el rumbo, ya que tenía *principios* normativos incorruptibles, inflexibles, que como una brújula le permitían no perderse en el laberinto indecible de la política e iluminaban su estrategia hegemónica entre las comunidades campesinas que conducía. Era un campesino entre tantos, pero supo oponerse a tres presidentes, a los que respetó hasta que perdieron el rumbo (trazado por los *principios* de Emiliano), y fueron nada menos que Maderero, Huerta y Carranza. Los presidentes eran medidos en su praxis por la conciencia normativo-política del Caudillo del Sur, que poseía una recta vara, pulida por siete siglos de lucha: “¡La tierra para los que la trabajan con sus manos!” Cuando los presidentes se corrompían, Emiliano los juzgaba inmediata y certeramente, sin contemplaciones.

En el Plan de Ayala, punto 15, podemos leer: “Mexicanos: considerad que la astucia y mala fe de un hombre está derramando sangre de una manera escandalosa *por ser incapaz de gobernar*; considerar que su sistema de gobierno está agarrotando a la patria y hollando con la fuerza bruta de las bayonetas *nuestras instituciones*; y así como nuestras armas las levantamos para elevarlo al poder, *las volveremos contra él* por falta de sus compromisos con el pueblo mexicano y haber traicionado la revolución iniciada por él; *no somos personalistas, ¡somos partidarios de los principios y no de los hombres!*”, dado en Ayala, 25 de noviembre de 1911. ¡La política tiene principios normativos!

Antes de comenzar su lucha Emiliano tenía bien claro los *principios* que lo motivaban. Por ello tuvo el mayor cuidado en dejar en lugar seguro las pruebas del fundamento de su lucha: “Antes de salir Zapata de Anenecuilco –nos dice Jesús Sotelo Inclán–, ya dispuesto para lanzarse a la Revolución a jugarse el

⁸⁷ Todas las citas de estas dos páginas son de un pequeño folleto popular que se entrega a los que visitan la casa originaria de Zapata. Por ello no indicaré en este caso ninguna referencia.

todo por el todo en una carta arriesgada, escondió los documentos del pueblo, enterrándolos con su caja de hoja de lata, al pie de la escalera que lleva al coro y a la alturas de la iglesia. Allí quedaban enterradas *la raíz y la razón* que lo impulsaban, *su infinita verdad*, la historia de su pueblo y la prehistoria de su vida”. Lucharía por la antigua tradición de su *calpulli*, por las tierras de sus comunidad robadas por los ingenios y las haciendas; lucharía por su Madre, Tonanzin, Guadalupe...

Para Zapata la política era simple; era un compromiso en el que arriesgaba su vida hasta la muerte con la gente de su comunidad, por lo que a ellos les interesaba: a) para permanecer y acrecentar sus vidas (sus tierras), b) para participar igualitariamente en las decisiones (siempre vueltas en su contra por los jueces, las autoridades y los hacendados), c) gracias a los medios eficaces usados estratégicamente (que después de siglos de paciencia debieron ser algo más contundentes, desde el día que honestamente mostraron desafiantes armas a la comunidad de Ayala para que dejaran de cultivar las tierras de Anenecuilco, que el hacendado les había atribuidos a los de Ayala para crear enemistades entre ellos). La vida, la consensualidad y la eficacia eran los principios de Emiliano en torno a un lema que los reunía: “¡La tierra [que da el alimento y el sustento para la vida] para los que la trabajan con sus manos!” [la comunidad simétrica], y como imperativo, es decir, desde la voluntad de usar todos los medios honestos pero eficaces (que en aquel caso límite fueron los mismos que le tocó empuñar a M. Hidalgo) para conseguirlo.

Emiliano sabía que el punto de vista de los oprimidos y excluidos eran *la verdad* de su causa (y la no-verdad, diría Adorno, del sistema mexicano de su época, como ahora también); era el punto de partida y de llegada de sus luchas. Nunca los traicionó; nunca negoció con los dominadores; tenía un instinto certero de justicia de “los de abajo”.

Cuando mataron cobardemente a Emiliano, lo expusieron durante días (como a Hidalgo) en la cercana Cuautla para que se constatará públicamente que había muerto realmente. “Una caravana interminable de campesinos, llegados de todos los pueblos del estado de Morelos desfiló ante el féretro, calladamente y con lágrimas en los ojos” –escribe un autor–. Pero de inmediato el *imaginario popular* lanzó a rodar la tradición que no era Miliano el allí expuesto, que no tenía grabada en su pecho una manita conocida de nacimiento. “Dicen que lo vieron por el rumbo de Chinameca, que anoche lo vieron a caballo, que está yendo a Guerrero. Miliano se fue con un compadre, pero va a regresar el día menos pensado...”

Y ciertamente vuelve, como el “Tata” totémico de los Tarascos Michoacán, que reapareció en el “Tata Vasco de Quiroga”, y siglos después en el “Tata Lázaro”... Zapata anda rondando por algún lugar de Morelos, por Chiapas, entre los pobres... Renace en los que sufren, y en los que dicen “¡Basta!” a su sufrimiento... Renace ciertamente como el sol, Huitzilopochtli, que resucita cada día, aunque tenga que luchar nuevamente contra sus cuatrocientos hermanos... ¡La esperanza es más fuerte que la muerte!, nos enseña Ernst Bloch, y Jeremías lo profundiza: “¡El amor es más fuerte que la muerte!”

El pueblo sufriente sabe esperar, sabe luchar, y sabe vencer... porque sabe amar a los suyos y a los que se juegan por ellos. Estamos en tiempos políticos fuertes para espíritus tercios y justos como Emiliano. ¡Lo importante son los principios y no las personas...! Pero sin los Emilianos, los que “mandan obedeciendo” (la *potestas*), los principios se evaporan, no reaparecen en el imaginario popular, no se mueve *el poder que se construye desde abajo*, la *potentia* (diría el sefardita de origen español Spinoza)... que todos la constituyen, pero que antes deben saber destruir lo antiguo cuando se corrompe... como ante

los Madero, Huerta o Carranza –marcando las diferencias del caso–. “¡No se puede poner vino nuevo en odres viejos!”⁸⁸

E.2. El pueblo maya (*Mayab’ Amaq’*)⁸⁹

A lo que se enfrenta la filosofía política actual, en proceso de decolonización y liberación de lo oprimido y excluido, es al descubrimiento sobre el mismo suelo (el territorio) del Estado particular (organizado de manera semi-colonial desde el comienzo del siglo XIX), de poblaciones de millones de personas que constituyen *pueblos* tan lejanos culturalmente a las elites mestizas o criollas como pudieran ser las culturas hindúes, chinas o bantúes. Es la exterioridad más radical en el interior de la propia frontera del Estado particular. O mejor, es una frontera abismal cultural (política, religiosa, estética, etc.) en la cercanía de lo pretendidamente visto y experimentado desde siempre. Son *otros mundos* radicalmente diversos (con su *núcleo ético-mítico*, diría P. Ricoeur, milenariamente propio: el *Ruk’u’k Na’oj* o “corazón-vital de la sabiduría” maya completamente no-occidental) con los que se había convivido en total exterioridad, incomprensión, ignorancia. Una “razón indolente”, perezosa, reduccionista había definido la realidad y los saberes desde la “propia ignorancia”⁹⁰.

⁸⁸ Estas últimas páginas sobre E. Zapata, constituyeron un pequeño artículo publicado en *La Jornada* (México), y que he querido copiar aquí. Por ello el estilo es diferente al del libro en general.

⁸⁹ Véase lo ya indicado en [8]; además considérese el *Popol Vuh*, 1974; Salazar Tetzagüic, 1998; Waq’i Q’anil, 1997; COMG, *Construyendo un futuro para nuestro pasado*, 1995; Macleod, 2002.

⁹⁰ Esta es la tesis epistemológica excitante de Boaventura de Sousa Santos en sus obras: *El milenio huérfano*, 2005 (en especial el tema de la “traducción”: la hermenéutica diatópica”, p. 134; o en *Crítica de la razón indolente*, 2000 (“Mapas de la transición paradigmática: emancipaciones”, p. 380ss). Debo decir que cuando P. Ricoeur habla de la “traducción” (Ricoeur, 2005) no logra comprender el sentido de la “experiencia” del mundo del Otro (como lo expresaba adecuadamente Wang Yang-ming, más arriba en [75]): “impregnándose por *vastas lecturas* del espíritu de una cultura, el traductor vuelve a descender al texto, a la oración y a la palabra” – escribe Ricoeur, *op. cit.*, p.63-. Las “vastas lecturas” no bastan; hay que *vivir con* el Otro, *comer con* él y ella, *habitar con*, *apreciar* el paisaje, *sufrir con*... Esa es la “experiencia” mínima (el “gran aprendizaje” lo llamaba el filósofo neoconfuciano que tanto impactó a Mao Tse-tung) de la cultura del Otro que permitirá una traducción *menos inadecuada*.

La cosmovisión maya, cuyo *canon* desde el pre-clásico hasta el post-clásico (1100–1524 d.C.) siempre tuvo “tres acontecimientos fundadores: 1) la creación del cosmos y el nacimiento de la superficie terrestre; 2) el origen de las plantas cultivadas, los cinco soles y los seres humanos; y 3) la fundación de los reinos y la crónica de los pueblos”⁹¹, se fundaba en una ontología que sostenía el “carácter sagrado del universo” (*Loq’oläj kaj*)⁹², en cuyo centro habita el “corazón del Cielo” (*Uk’u’x Kaj*). La tierra, limitada por el inframundo y supramundo, era igualmente sagrada, vivida místicamente como siendo “nuestra madre tierra, nuestro padre sol, nuestra abuela luna”, en torno a la vida que los alienta como el “corazón de la Tierra” (*Uk’u’x Ulew*), el “corazón del mar” (*Uk’u’x cho*), el “corazón del mar” (*Uk’u’x Palow*). Todo lo existente tiene su razón suficiente y su protector. El ser humano es igualmente protector de lo existente. Es una ontología ético-política de la responsabilidad mutua cósmico-política. El *mayab’ amaq’* (pueblo maya) tiene una “estrella”, una misión (*qach’umilal*), que como un criterio de orientación alienta la vida de cada miembro y de toda la comunidad:

Qach’umilal es la fuerza y la protección que trae todo ser humano desde su concepción y se va manifestando durante toda su vida.⁹³

Es vocación y responsabilidad reconocida comunitariamente:

En la cultura maya se valora la potencialidad y la posibilidad que tiene cada ser humano, al nacer y durante el resto de su vida, para aportar a su comunidad nuevas formas de solución a las necesidades y conflictos.⁹⁴

Como en todos los pueblos amerindios, en especial los guaraníes, la gratuidad y el agradecimiento son rasgos permanentes del *ethos* maya. Lo mismo que el

⁹¹ Florescano, 2004, p. 85.

⁹² Salazar Tetzagüic, 1998, p. 25.

⁹³ *Op.cit.*, pp. 29ss.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 31.

alcanzar la “plena realización de la obra” emprendida (*rutz’aqat qak’aslem*), que siempre se alcanza aceptando consejos, alcanzando acuerdos en un enérgico “estado de paz” (*kuqub’ab’äl k’u’x*). Todo lo cual se construye comunitariamente en el “trabajo diligente” (*mitij*), en continua solidaridad sin propiedad privada alguna.

Ontológicamente, siendo de infinita dignidad (sagrada) toda la realidad, el ser humano verdadero, la comunidad, es la encargada de “proteger y cuidar todo lo que tiene vida” (*tiqapoqonaj*). Es una experiencia ontológico–mística⁹⁵ organizada en torno a seis imperativos ético–políticos:

1. Debes proteger y cuidar tu vida (*ta poqonaj awi’*).
2. Debemos protegernos y cuidarnos todos nosotros en la comunidad (*tiqa poqonaj qi’ chiqawäch roj winaq*).
3. Debes proteger y cuidar del más próximo (*topoqonaj a wach’ala*).
4. Debemos proteger y cuidar todo lo que existe sobre la faz de la tierra (*tiqapoqonaj ronojel ri k’o chuwach’ulew*).
5. Debes cuidar y conservar tus instrumentos de trabajo (*ta poqonaj ronojel ri a samajib’äl*).
6. Debes proteger las cosas que te sirven a ti y a la comunidad (*ta poqonaj ronojel ri qameb’a’ihl*).⁹⁶

¡Cuánto podría aprender la Modernidad de estas exigencias normativas ecológicas, económicas, culturales, solidarias!

Como en otras comunidades originarias de América la “palabra” es igualmente sagrada, porque es el modo de la comunicación entre los seres humanos con los dioses, con el universo, con los animales y las plantas, con los otros seres humanos, es la indicada experiencia ontológico–mística de convivencia con todo. Sólo es pensable “la palabra verdadera en todas nuestras palabras” (*ri qs*

⁹⁵ Deseo usar la palabra “mística” (la de los *sufí* musulmanes, de los budistas o cristianos del desierto egipcio) y no “espiritualidad” que me parece más superficial, moderna, occidental.

⁹⁶ Salazar Tetzagüic, *op. cit.*, p. 44.

qitzij pan quq'qjqrik qatzij). Una “palabra falsa” es atroz como un terremoto o un huracán. El maya “tiene en la práctica de la verdad su fortaleza y seguridad para participar en la dinámica social y en la toma de responsabilidades comunitarias”⁹⁷, lo mismo que en “la belleza y la limpidez de la vida” (*ri ch'ajch'o'jil, ri jeb'elik pa qak'aslem*). La inmediatez semántica alcanza el esplendor de la estética.

Como lo ha mostrado Carlos Lenkendorff, toda la existencia maya queda expresada en su lengua. En el tojolabal, lengua del pueblo que ha organizado el EZLN, no hay acusativos ni objetos. El sujeto se relaciona con sujetos. Sujetos son los animales, las plantas y los fenómenos de la naturaleza terrestre y astronómica. Por ello la experiencia básica es un *nosotros*, una existencia *nosótrica*. Cuando decidimos tomar clases de tojolabal y les pedimos que nos enseñaran su lengua, nos respondieron “vamos a preguntar a la comunidad”:

La respuesta tenía que darse por la comunidad misma, es decir, por una instancia colectiva, que no sólo *representaba a la comunidad* sino *que lo era*. La comunidad, por supuesto, se formaba por todos los miembros que la constituían. A ningún individuo se le consideraba la autoridad definitiva en cuyas manos estaba la toma de decisiones. Estas tenían que tomarse por las voces y votos de todos. Cada uno cuenta y de esta manera se manifiesta la inserción de cada individuo en la comunidad respectiva. La comunidad, pues, no reemplaza la decisión individual, sino que cada individuo toma la decisión en el contexto de la consulta comunitaria.⁹⁸

La comunidad es el horizonte contextual permanente de la “acción *nosótrica*” en la que consiste la acción emprendida desde una decisión comunitaria:

Aquí somos veinticinco cabezas —expresaba un tojolabal— que, por supuesto, pensamos mejor que una sola. Así también tenemos cincuenta ojos con los que vemos mejor que con sólo dos. ¿Qué solución de problema se produciría si cada comunero se separase de sus vecinos y compañeros y fuera a su casa

⁹⁷ *Ibid.*, p. 47.

⁹⁸ Lenkersdorff, 2002, pp. 38-39

para resolver el problema a solas? *Nosotros* no entramos en competencia los unos con los otros.⁹⁹

En el cosmos como en la sociedad, todo en una comunidad ontológica de las cosas reales, el que enseña lo hace aprendiendo de lo que todos ya saben algo, no es unidireccional. Como no hay relación sujeto–objeto cognoscente¹⁰⁰, el sujeto enseñante aprende del sujeto que es enseñado. El acto de conocer–aprender “se realiza como un evento recíproco”¹⁰¹. Nadie en la comunidad es pasivo o asimétrico, ni los niños y menos los ancianos; todos son participantes plenos. La expresiones zapatistas (los que “mandan mandan obedeciendo”) son ya explícitamente experiencias mayas. Una *nueva* política como servicio a la comunidad es vivida sin relación alguna con la política del “amigo/enemigo” o la política de la competencia en un campo vacío. Será necesario estudiar estas experiencias reales alternativas con la mayor atención en el próximo futuro.

El maya es un pueblo milenario, una de las columnas de la historia universal, que ha llegado al presente con plena vitalidad¹⁰².

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 61-62.

¹⁰⁰ En la cultura moderna “conocer” es constituir el “objeto”, es decir, reconstruirlo desde el sujeto, según sus formas, categorías; es “destruir” el objeto como cosa previa e independiente; es violentarlo.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 207. Puede domarse un caballo luego de largos días de hacerle sufrir la disciplina (con golpes contundentes, y con el sufrimiento de repeticiones sin fin) hasta doblegar el instinto natural del caballo. Los indígenas pueden domar un caballo entrando en la organización psicológica de la manada, aprendiendo el simple lenguaje del temor, la alegría, el descubrir comida, el querer aparearse por medio de relinchos. En media hora puede montarse un caballo al que con suaves caricias, hablándole, susurrándole se lo torna dócil. El caballo no es meramente un “objeto” de conocimiento, es también un sujeto psicológico que hay que saber entender. “Saber/aprender de los vivientes no-humanos nos puede conducir a entenderlos y, de esta manera, a dar los primeros pasos en el filosofar en clave tojolabal dentro del campo epistemológico” (*Ibid.*, p. 206). El cosmos es parte del *nosotros* incluyente.

¹⁰² En 1974 me tocó participar en el I Congreso Indígena en San Cristóbal de las Chiapas, en el que se reunieron más de 1.500 delegados. Pude organizar un pequeño seminario sobre “Filosofía de la Liberación” con los jóvenes que serían traductores del indicado Congreso, en el que todos hablarían en su lengua sin pasar por el castellano (Dussel, 1979, pp. 424ss). Estuvieron presentes comunidades tzotziles, choles, tojolabales, tzeltales, etc., bajo el liderazgo del obispo Samuel Ruiz, pastor ejemplar de esa región, que organizara cientos de “comunidades de base cristianas”, con numerosísimos “catequistas” mayas (algunos de los cuales son los actuales comandantes del EZLN). En esas “comunidades de base” los indígenas mayas actualizaron y mejoraron sus tradicionales instituciones políticas, aprendiendo a exigir simetría en la participación pública hasta del más humilde niño o la mujer más anciana.

E.3. *El zapatismo (y su EZLN)*

La izquierda enfrentará quizá la provocación más creativa de su historia en América Latina. Ahora se podrá comprender el por qué de la crítica a la comprensión monoétnica del Estado (todos los ciudadanos culturalmente deben ser homogéneamente iguales) o a la definición monolítica de la *nación* o el *pueblo*¹⁰³. Esta falacia unívoca reduccionista (una nación = un Estado; un pueblo = una identidad colectiva cultural) no se encuentra sólo en la tradición política conservadora (criolla dominante), sino que igualmente es defendida por los movimientos asimilacionistas “mestizos” (*ladinos*) populistas, y también por la mayoría de la izquierda (en especial, en los antiguos partidos comunistas eurocéntricos), con excepción, por ejemplo, de un J. C. Mariátegui (lo que confirma la regla). El zapatismo, por ello, pondrá profundamente en cuestión muchas estructuras inconscientes de la simbólica político-cultural de la llamada “cultura nacional del Estado postcolonial” (que comienza a institucionalizarse desde 1810), y abre una experiencia histórica que de ser teóricamente expresada constituirá un nuevo capítulo en la filosofía política mundial. El mismo *imaginario popular* deberá redescubrir aspectos ocultos, excluidos o invisibles de y para sí mismo. Entre los rostros, los movimientos, las identidades colectivas cuyas reivindicaciones van constituyendo al *pueblo* (como *plebs*), no podrán faltar desde ahora las etnias indígenas originarias, que soportaron el genocidio de la expansión de la Modernidad en la conquista, la dominación del Estado postcolonial liberal, del Estado populista benefactor y hasta revolucionario, y, por último, del proyecto globalizador neoliberal, para el cual, como una “aplanadora homogenizante” pretendía que todos los ciudadanos son sólo *consumidores* equivalentes (si son solventes, es decir, si no son pobres sin dinero, porque en este caso son expulsados al reino de la “nada”, del “no-ser” parmenídico, prescindibles, desechables) de un mercado global e idéntico en sus *contenidos*. Los más pobres entre los pobres culturales, económicos, políticos, es decir, los más dis-tintos entre los Diferentes, nos permiten recortar con mayor precisión

¹⁰³ Véase “Formas de Estado y democracia multiétnica en América Latina”, en Roitman, 2005, pp. 167-191. E igualmente L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas* (Villoro, 1996).

desde abajo y desde afuera todos los estratos restantes del nombrado pueblo. La “lucha de clases” (en las que el indígena debía ser clasificado algo así como un marginal con respecto al campesino, y cumpliendo esporádicamente algunas “prácticas de clase”) no involucraba la “lucha interétnica”, que además era una “lucha entre razas”, “lucha entre culturas”, “lucha entre religiones”, “lucha epistemológica entre saberes” (diría Boaventura de Sousa), y muchas otras “luchas” ignoradas por la antigua izquierda. La homogeneidad del ciudadano del Estado postcolonial liberal o aún revolucionario de izquierda ignoraba las Diferencias, donde la pretendida *igualdad* de la eurocéntrica Revolución burguesa francesa o aún rusa negaba el derecho de ser Otro. Negaba el derecho a la Alteridad por cuyo reconocimiento era necesario luchar contra la homogeneidad dominadora. Eran Estados que pretendían ser monoétnicos, desde la ideología mestiza nacionalista en el mejor de los casos (pero dominados de hecho desde la “superioridad” racial de los criollos blancos, aunque fueran siempre una minoría), cuando no desde la ideología de las elites criollas universalistas, pro-imperialistas.



Es por ello que el zapatismo (y su Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el EZLN) pondrá en cuestión muchas categorías tradicionales de la filosofía política en general, y del marxismo standard también, y exigirá mucho mayor creatividad teórica que cualquier otro movimiento revolucionario anterior. Y esto, porque toca a la esencia misma del poder político y de las formas de legitimación (es decir, de los tipos de democracia), a la definitiva desvalorización del vanguardismo, al modo de transformar las instituciones, al darse cuenta que la crítica de la ideología es al final la crítica de la religión (de la teología), y, por último y como lo más significativo, porque significa un vehemente llamado a una

concepción normativa de los principios políticos que exigen un nuevo tipo de actor político, que es la comunidad política y sus miembros como participantes activos y simétricos realmente (simetría no simplemente postulada, sino empíricamente vivida). Veamos algunos aspectos de estas cuestiones.

Sería bueno comenzar por una anécdota. “A *Susana* la estaban bromeando porque, decían, en verdad el EZLN no se alzó en 1 de enero de 1994, sino en marzo de 1993”. En efecto, *Susana* debió recorrer decenas de comunidades para recoger la opinión sobre un tema entre los muy numerosos de las *Leyes revolucionarias* que fueron aprobadas meses antes de la rebelión armada:

Cuando se reunió CCRI a votar las leyes, fueron pasando una a una las comisiones de justicia, ley agraria, impuestos de guerra, derechos y obligaciones de los pueblos en lucha [...] A *Susana* le tocó leer las propuestas que había juntado del pensamiento de miles de mujeres indígenas. Empezó a leer y, conforme avanzaba en la lectura, la asamblea del CCRI se notaba más y más inquieta [...]: *Queremos que no nos obliguen a casarnos con el que no queremos. Queremos tener los hijos que queramos y podamos cuidar. Queremos el derecho a tener cargo en la comunidad. Queremos el derecho a decir nuestra palabra y que se respete. Queremos el derecho a estudiar y hasta de ser chóferes.* Así siguió hasta que terminó. Al final dejó un silencio pesado. Las *Leyes de las mujeres* que acababa de leer *Susana* significaban, para las comunidades indígenas, una verdadera revolución [...] Los varones se miraban uno a otros, nerviosos, inquietos [...] Ni que decir que las *Leyes de las mujeres* fueron aprobadas por unanimidad.¹⁰⁴

El zapatismo era, desde el comienzo, una revolución dentro de las revoluciones, y la revolución de las zapatistas una revolución dentro del zapatismo y el pueblo maya. El proceso de liberación *hacia los opresores de afuera* comenzaba primero por enfrentar a las opresiones tradicionales *de adentro*. La mujer maya, aunque mucho menos dominada que la ladina, sufría opresiones antiguas. El proceso emancipador se generalizaba y comenzaba “por limpiar la propia casa”. Las primeras beneficiadas fueron las mismas mujeres zapatistas, que desde

¹⁰⁴ *La palabra de los armados*, 1994, p. 119.

comandantes hacia abajo, también chóferes, cumplirían todas las tareas que exige la revolución, funciones antes sólo efectuadas por varones.

En la selva lacandona¹⁰⁵ entre los sesentas y setentas había “una pequeña columna guerrillera”, gente urbana, estudiantes, algún obrero, ningún indígena, giraban por las montañas; “era un sinsentido”¹⁰⁶. El que será el Subcomandante Marcos encuentra a un anciano que se hace el “encontradizo”. El anciano le pregunta: “¿No andas de cacería?” [... a lo que el Sub le responde]: “¿Y usted no anda a su milpa?”. El viejo sonríe y le dice: “He oído de ustedes. En las cañadas dicen que son bandidos”. A lo que le pregunta: “¿Cree que somos bandidos? ¿Y quién crees usted que somos?”. El viejo responde: “Prefiero que tú me lo digas”. A lo que el Sub le responde: “Somos el Ejército Zapatista de Liberación Nacional”. El viejo le expresa entonces: “Te voy a contar la verdadera historia de Zapata”¹⁰⁷. Y aquel viejo sabio (de un saber descartado por la “epistemología perezosa”, diría B. de Sousa Santos), comenzó su relato desde “cuando los dioses más primeros, los que hicieron el mundo, estaban todavía dando vueltas por la noche”, y paso a paso recordó las teogonías mayas, hasta llegar a *Ik'al* y *Votan*, y continuó con su narrativa. Al final, el criollo Marcos le pregunta: “¿Y Zapata?”. El viejo Antonio sonríe: Ya aprendiste que para saber y para caminar hay que preguntar”. El guerrillero marxista criollo de la ciudad se había “topado” con un *maestro*. La “vanguardia” había sido destituida. Era necesario primero “aprender”. Y el viejo maya, como un Walter Benjamín ante el cuadro de Lee, después de indicar que “el tal Zapata se apareció en las montañas. No se nació, dicen. Se apareció así nomás”, su largo relato mostró concluyó en que *Ik'al* y *Votan* se unieron en el tal Zapata. Y sacando de su morral una bolsita de nylon con una foto de Zapata, comenzó a analizarla: “Tiene Zapata la mano izquierda empuñando el sable a la altura de la cintura. Tiene en la derecha una carabina sostenida, dos carrileras de balas le cruzan el

¹⁰⁵ Véase la historia del pueblo y la región que indicamos en el excelente trabajo de Octavio Moreno Corzo, *El EZLN: la emergencia del sujeto indígena* (Moreno Corzo, 2005).

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰⁷ Todo lo citado y lo que sigue en *op. cit.*, pp.23-26.

pecho [...] –y continúa la descripción, hasta llegar un momento que dice–: Hay dos escaleras. En la una, que sale de la oscuridad, se ven más zapatistas de rostros morenos, como si salieran del fondo de algo; en la otra escalera, que está iluminada, no hay nadie y no se ve a dónde lleva o de donde viene [...]”. Aquel enigmático viejito al final le entrega la foto a Marcos y exclama: “–A esta foto le he hecho muchas preguntas. Así fue como llegué hasta aquí –y le da la foto. –Para que aprendas a preguntar y a caminar. Te recuerdo que estás aquí, y aquí esto es lo que pasa”.

De esta manera la vanguardia se transformó en retaguardia, los guerrilleros intelectuales en “preguntones” y el EZLN comenzó a incursionar e internarse en el *imaginario popular maya*. “Así pues, los guerrilleros vieron, durante los años del nacimiento del EZLN y de la clandestinidad, como *caían una a una sus convicciones*, mientras se afirmaban las formas comunitarias indígenas de *entender la política* y la guerra al ingresar cada vez más indígenas en las fuerzas insurgentes”¹⁰⁸:

Llega un momento en que el EZLN, en este acercarse y acercarse, ya no puede tomar decisiones, primero sin darle a conocer a las comunidades lo que va a hacer para que estén enteradas, y luego, sin quererlo, en un proceso que también ahorita podemos reflexionar pero que entonces fue irreflexivo: a pedirles permiso. Es cuando yo digo que hubo un choque y que en ese choque perdió la organización político–militar, perdió la toma de decisiones unipersonales y verticales, frente a la toma de decisiones colectiva y horizontal.¹⁰⁹

Y aclaran todavía:

De hecho nosotros nos organizamos así porque es la única forma que nos dejaron [obrar la comunidad maya...]. Nosotros *no pretendemos ser la vanguardia histórica*, una, única y verdadera. Nosotros no pretendemos aglutinar bajo nuestra bandera

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 69.

¹⁰⁹ Cita de Moreno, 2005, p. 69. “Cada vez más las comunidades exigen al EZLN subordinarse a la toma de decisiones colectivas, hasta que llega un determinado momento en que, de una u otra forma, el EZLN se convierte en el brazo armado *de las comunidades*” (*Ibid.*).

zapatista a todos los mexicanos honestos. Nosotros ofrecemos nuestra bandera. Pero hay una bandera más grandes y poderosa bajo la cual podemos cobijarnos todos. La bandera de un movimiento nacional¹¹⁰ revolucionario donde cupieran las más diversas tendencias.¹¹¹

El *vanguardismo* ha sido borrado del horizonte. Se deberá definir la función de *retaguardia* del *intelectual orgánico*. Había surgido una *nueva* manera de hacer política, una *nueva* política. “De pronto la revolución se transforma en algo *esencialmente moral, ético*”¹¹². Más que el reparto de la riqueza o la expropiación de los medios de producción, la revolución comienza a ser la posibilidad de que el ser humano tenga un espacio de *dignidad*”¹¹³.

En el mundo caballeresco del Quijote, o en autoritarismo prusiano, se habla del *honor*. En el mundo maya, zapatista, se habla de dignidad:

[Los que nos han tratado injustamente han] *negado* respeto y dignidad a los que, antes que ellos [los criollos y mestizos], ya poblaban estas tierras. Olvidaron que la dignidad humana no es sólo patrimonio de los que tienen resueltas sus condiciones elementales de vida, también los que nada tienen de material poseen los que nos hace diferente de cosas y animales: la dignidad”¹¹⁴. “¡No dejemos que nuestra dignidad sea ofertada en el gran mercado de los poderosos! Si perdemos la dignidad todo perdemos. Que la lucha sea alegría para los hermanos todos, que se unan a nuestras manos y nuestros pasos en el camino de la verdad y la justicia.”¹¹⁵

La dignidad no es lo valioso ni el valor; es el fundamento de todos los valores. La dignidad no es necesario afirmarla cuando no es negada; sólo cuando es negada es necesario defenderla y proclamarla. En el reconocimiento del Otro lo

¹¹⁰ Explicaremos en una obra futura en elaboración, que la “nación” está teñida de tal ambigüedad que sería más conveniente reemplazarla, en sentido *crítico* por pueblo, y en sentido abstracto por *comunidad política*. Porque la etnia maya puede ser llamada igualmente la “nación maya”. De manera que la comunidad política en el territorio organizado por un Estado puede tener una pluralidad de naciones.

¹¹¹ “Comunicado” del 20 de enero de 1994, en Moreno, *op. cit.*, p. 86.

¹¹² En la citada obra futura en elaboración, señalaremos que dicha “moral o ética” se subsumirán en el campo político como *normatividad política* (véase más adelante el § 24.3).

¹¹³ Véase mis artículos sobre la “dignidad” en Dussel, 1995c y 2003.

¹¹⁴ “Carta a tres periódicos”, en *La Jornada* (México), 18 de enero de 1994, p. 2 de “Perfil”.

¹¹⁵ “Cartas al Frente Cívico de Mapastepec”, en *Ibid.*, 12 de febrero de 1994, p. 14, col. 2.

primero a ser afirmado es lo sagrado de su subjetividad distinta. Sin dicho reconocimiento no es posible el diálogo, el acuerdo, el establecimiento de un campo político justo. El movimiento exige ante que nada dicha afirmación.

Acto seguido se da un segundo paso en la esencia misma de la política, en su punto de partido último:

Replantear el problema del *poder* en este marco de democracia, libertad y justicia obligará a una *nueva cultura política* [...]. Una *nueva cultura política* deberá nacer, y, a no dudarlo, nacerán partidos políticos de *nuevo tipo* [...] Nacerá una relación *política nueva*. Una *nueva política* cuya base no sea la confrontación entre organizaciones políticas entre sí, sino la confrontación de sus propuestas.¹¹⁶

Y se van explicando:

Es razón y voluntad de los hombres y mujeres buenos buscar y encontrar la manera mejor de gobernar y gobernarse, lo que es bueno para los demás¹¹⁷ para todos es bueno. Pero que no se acallen las voces de los menos¹¹⁸, sino que sigan en su lugar, esperando que el pensamiento y el corazón se hagan *común* [unánimes] en lo que es voluntad de los más y parecer de los menos, así los pueblos de los hombres y la mujeres verdaderos crecen hacia adentro y se hacen grandes y no hay fuerza de fuera que los rompa y lleve sus pasos a otros caminos.¹¹⁹

Veremos en una futura obra en elaboración, que se está tocando la descripción misma ontológica del poder político en cuanto tal. Es la *unidad* de las *voluntades* de los miembros de la comunidad por el *acuerdo* ("se hagan común") que "no hay fuerza de fuera que los rompa". Nos recuerda aquel grito popular: "¡El pueblo *unido* jamás será vencido!" Y el texto continúa:

¹¹⁶ "Segunda Declaración de la Selva Lacandona del EZLN" (cit., Moreno Corzo, 2005, p. 85).

¹¹⁷ Nos recuerda el "hacer justicia con la viuda, el huérfano y el pobre" de Hammurabi hace 2.700 años.

¹¹⁸ Aquí comienza la descripción de la construcción de la unanimidad en los acuerdos, a partir de un extremado respeto por los minorías.

¹¹⁹ "Mandad obedeciendo", comunicado del 27 de febrero de 1994 (*Ibid.*, p. 89).

Fue nuestro camino siempre que la *voluntad* de los más se hiciera *común* en el corazón de los hombres y mujeres de mando. Era esa *voluntad* mayoritaria el camino en el que debía andar el paso del que mandaba. Si se apartaba su andar de lo que era razón de la gente, el corazón¹²⁰ que mandaba debía cambiar por otro que obedeciera. Así nació nuestra *fuera* [poder] en la montaña, el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón *común* de los hombres y mujeres verdaderos¹²¹. “Que nadie reciba nada de los que mandan mandando [...] Que se imponga el buen camino del que el que mande, mande obedeciendo.”¹²²

El poder reside en la comunidad, que es la soberana y última instancia de toda representación. El que “manda mandando” ha fetichizado el ejercicio del poder en alguna institución, a la que ha investido de ser el sujeto auto-referente del poder (por ejemplo, el Estado). Desde dicha instancia fetichizada el dominador ejerce el poder¹²³ en primera persona mandando. Es dominación, corrupción del poder. Mientras que el que ejerce delegadamente el poder institucional obedeciendo al poder originario de la comunidad es un “servidor”; es el que manda obedeciendo. El poder de la comunidad es servido en el ejercicio delegado del poder de la autoridad obediente. Es una inversión de la definición del poder desde el origen de la Modernidad en su totalidad y hasta el presente – incluyendo la filosofía política burguesa dominante hasta hoy en día–. Es otro origen ontológico y metafísico del poder, como veremos.

En este sentido *afirmativo* del poder, el poder no se puede “tomar”, como cuando se expresa que un grupo revolucionario “*tomó el poder*” del Estado. Sino que el poder se *ejerce delegadamente* desde una institución que no es una sustancia inalterable autoreferente, sino una estructura de relaciones humanas (un sistema institucional) que puede modificarse *ad hoc*; también el Estado como cualquier

¹²⁰ El “corazón” entre mayas y aztecas es el “lugar” el órgano sede de la sabiduría, del conocimiento práctico.

¹²¹ *Ibid.*.

¹²² “Comunicado” del 10 de junio de 1994 (*Ibid.*, p. 105).

¹²³ La *potestas* fetichizada ejerce una acción dominadora que equívocamente se denomina “poder”. En verdad, sólo el ejercicio *delegado* del poder de la comunidad es estricta y propiamente ejercicio del poder político pleno.

otra institución. La concepción zapatista del poder no es una concepción negativa anarquista, ni una fixista o esencialista conservadora del poder. Es una nueva concepción que significará el punto de arranque de la deconstrucción que deberemos efectuar de todo el *sistema de las categorías de la filosofía política burguesa* hoy vigente (y también, por desgracia, en la mayoría de las concepciones de la así llamada “izquierda”). Es el *locus enuntiationis* originario de esta *Política de la Liberación*.

En la *Secta declaración de la Selva Lacandona*, de junio del 2005, fruto de larga reflexión de las Juntas de Buen Gobierno (comunidades democráticas en la base, debajo del Municipio), se recuerda primeramente la necesidad de continuar la lucha contra el capitalismo neoliberal transnacional globalizado, pero no deja de lado el nivel institucional (en especial en su esfera material):

Vamos a ir viendo de levantar una lucha para demandar que hacemos una nueva Constitución o sea nuevas leyes que tomen en cuenta las demandas del pueblo mexicano como son: techo, tierra, trabajo, alimento, salud, educación, información, cultura¹²⁴, independencia, democracia, justicia, libertad y paz¹²⁵. Una nueva Constitución que reconozca los derechos y libertades del pueblo, y defienda al débil frente a los poderosos.¹²⁶

F. La revolución bolivariana de Venezuela

A diferencia de otros líderes políticos, tales como Salvador Allende, “Lula”, Tabaré Vázquez o N. Kichner, Hugo Chávez llega al gobierno como miembro de las fuerzas armadas (como los caudillos del siglo XIX y los líderes populistas del siglo XX: L. Cárdenas, G. Vargas, J. D. Perón, y como Fidel Castro o los sandinistas), y de inmediato convoca una asamblea constituyente y promulga la nueva Constitución, lo que le permitirá tener un cuadro legal actualizado.

¹²⁴ Hasta aquí todas son reivindicaciones de *contenido*, “materiales” entonces.

¹²⁵ Estas son propias de la esfera de la legitimidad, *formales*.

¹²⁶ Editado por el Comité Clandestino Revolucionario, 2005, p. 18, col. b.

Por ello, la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* de 1999 es el punto de partida del proyecto, de la que desearía resaltar algunas particularidades de grandes consecuencias para la filosofía política que deberemos desarrollar.

En el capítulo IV de este segundo Título (“De los Derechos Políticos y del Referendo Popular”), dice en el artículo 62:

Todos los ciudadanos y ciudadanas tienen el derecho de *participar* libremente en los asuntos públicos, directamente o por medio de sus representantes elegidos o elegidas. La *participación del pueblo* en la formación, ejecución y *control* de la gestión pública es el medio necesario para lograr el protagonismo que garantice su completo desarrollo, tanto individual como colectivo.

A lo que se agrega en el artículo 70:

Son medios de *participación* y protagonismo del pueblo en el ejercicio de su soberanía, en lo político: la elección de cargos públicos, *el referendo, la consulta popular, la revocatoria del mandato, la iniciativa legislativa, constitucional y constituyente, el cabildo abierto y la asamblea de ciudadanos y ciudadanas* cuyas decisiones serán de carácter vinculante.

Veremos de que se tratan todas estas mediaciones de participación, algunas antiguas y olvidadas, y otras sumamente novedosas. El Referendo Popular mismo es una de los mecanismos de la posible participación de los ciudadanos considerada de manera innovadora en la Constitución.

Estas medidas deben ser entendidas dentro del sentido político de articular una *democracia representativa* con una *democracia participativa*. El referendo y la abrogación de leyes significa una intervención directa participativa del pueblo,

recordando a los representantes que sólo son tales: representantes y no Poder soberano.¹²⁷

En este sentido aparece una novedad en el llamado *Poder Ciudadano*. Desde el siglo XVIII, por los aportes de Montesquieu entre otros, se llegó al consenso de que era conveniente dividir los Poderes del Estado al menos en dos: el Poder legislativo y el Poder ejecutivo –electos directamente por el pueblo–, los que, por su parte y según manera diversas, nombrarían los miembros del Poder judicial –no electo directamente por el pueblo–, y que mantendría una cierta autonomía de los dos Poderes originantes, constituyendo algo así como un tercer Poder. Y bien, la República Bolivariana de Venezuela innova en este aspecto proponiendo un tema original, nuevo, de la práctica y de la ciencia política estableciendo *cinco* Poderes.



En efecto, el Título IV se ocupa “Del Poder Público”. En la segunda parte del artículo 136, se lee una novedad histórico–mundial en las prácticas políticas de la humanidad hasta el presente:

El Poder Público Nacional se divide en *Legislativo, Ejecutivo, Judicial, Ciudadano y Electoral*.

Como puede observarse no son ya *tres Poderes*, sino *cinco Poderes*. El tratamiento de cada uno de los *cinco Poderes* se efectúa en el Título V. Son cinco capítulos, uno para cada uno de ellos.

Se intenta en general dar una mayor participación ciudadana, y así, por ejemplo, puede considerarse que el “0,1 por ciento de los inscritos o inscritas en el

¹²⁷ Cabe destacarse el capítulo VII sobre “De los Derechos de los pueblos indígenas”, que merecería exposición especial (arts. 119-125). “El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derecho originario sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan” (art. 119). Se les reconocen *todos los derechos* por lo vienen luchando los indígenas de toda América Latina. Hasta se expresa: “Se prohíbe el registro de patentes sobre estos recursos y conocimientos ancestrales” (art.124).

registro electoral permanente”, es decir, simples ciudadanos, pueden presentar proyectos de leyes (art. 204, 7).

Llegamos al capítulo IV “Del Poder Ciudadano”. Este Poder se ejerce por “el Consejo Moral Republicano” (art. 273), integrado por el Defensoría del Pueblo, el Ministerio Público y la Contraloría General de la República. Sus miembros son elegidos por un Comité de Evaluación de Postulaciones que nombra el mismo Consejo Moral Republicano, el que presenta una terna (por cada miembro que haya que elegir) a la Asamblea General, que elige uno por las dos terceras partes de sus integrantes. Si no pudiera elegirse en la Asamblea, su elección “se someterá la terna a consulta popular” (art. 279). Lo más interesante es la última posibilidad, es decir, que pudiera darse el caso de una “consulta popular”, y esto es un precedente importante de participación. De todas maneras, y de nuevo el Poder Ejecutivo y Legislativo no inician el procedimiento.

De lo dicho puede observarse una voluntad *de mayor participación ciudadana*. El aumento de los Poderes, de tres a cinco, permite mayor fiscalización mutua, en especial por la autonomía de los Poderes Ciudadano y Electoral. El que el ciudadano no participe sólo en la elección de los miembros de la Asamblea Nacional y del Poder Ejecutivo, sino que pueda institucionalmente ejercer una iniciativa y fiscalización continúa, entrega a la soberanía popular otras instancias de participación. Así, también, el pueblo podría elegir los miembros del Poder Ciudadano directamente si la Asamblea no logra hacerlo, al no contar con el porcentaje exigido.

Cabe una última reflexión. El Poder Ciudadano podría tener la posibilidad de *organizar institucionalmente en la Sociedad Política* (el Estado en sentido restringido, en la opinión de Antonio Gramsci) un momento político inexistente en todas las constituciones de los Estados actuales. Se trata de aquel anhelo de Jefferson, que recuerda Hannah Arendt en su obra *Sobre la revolución*, de que debajo del *condado* (nuestros municipios o delegaciones) hubieran *distritos* (las

Juntas de Buen Gobierno zapatistas, p.e.), donde los ciudadanos, cara a cara, pudieran discutir y acordar en un estado de democracia directa los problemas políticos de la comunidad. De esta manera se debería estructurar la manera de articular las instituciones de la “democracia representativa” (de los Poderes Legislativo y Ejecutivo) con las de una nueva “democracia participativa” (del Poder Ciudadano), fiscalizados por el Poder Judicial y el Poder Electoral. No habrían sólo más Poderes, sino mayor participación ciudadana, mejor fiscalización, y haciendo más eficaz la complementariedad de un sistema de democracia indirecta representativa con una democracia directa participativa.

El Referendo, la consulta popular, la revocatoria del mandato, el Poder Ciudadano y el Electoral, la manera de elegir los jueces del Tribunal Supremo de Justicia, el que un simple ciudadano pueda iniciar el proceso para dictar una ley, todo ello nos indica un espíritu político nuevo: el de la participación ciudadana en una democracia en la que la soberanía la tiene el pueblo y puede ejercerla permanentemente, no sólo en esas erupciones volcánicas que son las elecciones sexenales. La democracia representativa (que tiende a ser un movimiento *de arriba hacia abajo*) debe ser articulada con la democracia participativa (como movimiento fiscalizador *de abajo hacia arriba*).

Un aspecto de la mayor importancia es la creciente *mediocracia*. En especial la radio y la televisión, en manos de corporaciones trasnacionales fieles al gran capital neoliberal, ejercen de hecho un poder despótico, no controlable democráticamente. La “Ley de responsabilidad social en radio y televisión” (número 38.081), decretada el 7 de diciembre de 2004, intenta crear las condiciones de posibilidad del ejercicio del derecho de los ciudadanos a una información verdadera. Informar no es sólo un derecho de la libertad de los ciudadanos e instituciones (hasta las corporaciones económicas o el Estado) que enfrentaría a un posible Estado represor. Informar es igualmente la posibilidad de no cumplir con el deber de ser verás (correlativo al derecho del ciudadano ante los medios informativos). Por ello en el *artículo 5* se estipula, primeramente:

Garantizar el respeto a la libertad de expresión e información, sin censura, dentro de los límites propios de un Estado Democrático y Social de Derecho y de Justicia [...] ¹²⁸.

Pero al mismo tiempo se obliga a:

Garantizar que las familias y las personas en general cuenten con los mecanismos jurídicos que les permitan desarrollar en forma adecuada el rol y la responsabilidad social que les corresponde como usuarios y usuarias [...] ¹²⁹.

Sin embargo, como puede observarse no se declara un *derecho* del ciudadano a la *información verás*, que es el correlato al *derecho a libertad de prensa*. Hay todavía mucho que avanzar en este sentido.

En los pocos años transcurridos del siglo XXI las experiencias latinoamericanas, y en otros horizontes del mundo actual, nos han permitido profundizar la reflexión, y, sobre todo, detectar un “*estado de rebelión*” del pueblo latinoamericano que va tomando dimensiones históricas. No es ya como en 1959 la experiencia de un solo pueblo (el cubano) que se libera, en referencia a la figura emblemática de Ernesto “Che” Guevara y al genio político de Fidel Castro. No se trata sólo de Salvador Allende asesinado por un golpe de Estado decidido por Henry Kissinger en persona. Ni siquiera en 1979 la Nicaragua del FSLN que aunque intentó la “Segunda Emancipación” del Imperio del Norte, fue derrotado por la contrarrevolución de los “contras”, organizada por el mismo Imperio. Hoy contemplamos a los zapatistas como la retaguardia de un pueblo maya de Chiapas. Pero junto a estos movimientos críticos radicales, se movilizan las masas populares entre los “piqueteros” en Argentina, el “Movimiento de los Sin Tierra” en Brasil, los pueblos indígenas en Bolivia con

¹²⁸ Folleto publicado por el Gobierno Venezolano, Caracas, 2005, p. 9.

¹²⁹ *Ibid.*,

Evo Morales, en Ecuador con el movimiento *Pachakuti*, junto al triunfo del Frente Amplio en Uruguay con Tabaré Vázquez, de Néstor Kichner en Argentina, del PT (en crisis es verdad, pero de una historia que sólo comienza y que sabrá aprender de sus errores) con “Lula” en Brasil, y con la popularidad de Andrés Manuel López Obrador en México (al comienzo del 2006). Se trata de un nuevo panorama en la historia latinoamericana, el de la irrupción de un *pueblo* que va madurando políticamente. Es necesario desarrollar creativamente una filosofía política que sepa expresar ese profundo “estado de rebelión”, uno de cuyos escenarios es el *Foro Social Mundial* de Porto Alegre. Nuestra *Política de la Liberación* tiene, exactamente, a esta pluralidad social y política –siempre en formación y desde abajo– como referente principal: el *pueblo latinoamericano* en movilización histórica que nos exige como intelectuales cumplir con el deber de producir una teoría orgánica desde dentro de ese proceso de liberación en marcha.

BIBLIOGRAFIA

Bagú, Sergio, 1949, *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina*, El Ateneo, Buenos Aires.

Beorlegui, Carlos, 2004, *Historia del pensamiento filosófico en América Latina*, Universidad de Deusto, Bilbao.

Dussel, E., 1979, *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968–1979)*, Edicol–CEE, México.

Dussel, E., 1988, "Teología de la Liberación y marxismo", en *Cristianismo y sociedad* (México), 98, pp. 37–60).

Dussel, E., 1990, *El último Marx (1863–1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México (en CD, 21).

Dussel, E. 1994, *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá (en CD, 26).

Dussel, E., 1995, *The Invention of the Americas. The Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, Continuum, New York (hay ediciones en español) (en CD, 23.1).

Dussel, E., 1995b. "El marxismo de Mariátegui como *Filosofía de la Revolución*", en L. F. Alarco, A. Quijano y E. Dussel, *El Marxismo de José Carlos Mariátegui*, Editora Amauta, Lima, pp. 27–38.

Dussel, E., 1995c, "Ethical Sense of the 1994 Maya Rebellion in Chiapas", en *Journal of Hispanic/Latino Theology* (Minnesota), Vol.2, 3, pp. 41–56.

Dussel, E., 2003, "Dignidad: negación y reconocimiento en un contexto concreto de liberación", en *Concilium*, 300, pp. 281–294.

EZLN, 1994, *La palabra de los armados de verdad y fuego. Entrevistas, cartas y comunidades del EZLN*, Editorial Fuenteovejuna, México.

Fornet–Betancourt, Raúl, 2001, *Transformación del Marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, Plaza y Valdés, México.

Lenkersdorf, Carlos, 2002, *Filosofar en clave tojolabal*, Miguel Angel Porrúa, México.

Löwy, Michael, 1980, *El marxismo en América Latina (De 1909 a nuestros días)* *Antología*, Ediciones Era, México.

Mariátegui, José Carlos, 1928, *Siete ensayos sobre la realidad peruana*, Amauta, Lima.

Mariátegui, J. C., 1979, *Escritos políticos*, Editores Era, México.

Mariátegui, J. C., 1987, *Defensa del Marxismo*, Biblioteca Amauta, Lima.

Martí, José, 1963, *Obras completas*, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, vol. 6: *Nuestra América*.

Martí, J., 1977, *Política de Nuestra América*, Siglo XXI, México.

Moreno Corzo, Octavio, 2005, *El EZLN: la emergencia del sujeto indígena*, tesis de Maestría, Ciencias política, UNAM (México).

Roitman Rosenmann, Marcos, 2005, *Las razones de la Democracia en América Latina*, Siglo XXI, México.

Silva Gotay, Samuel, 1980, *El pensamiento cristiano revolucionario*, Sígueme, Salamanca.

Werz, Nikolaus, 1995, *Pensamiento socio-político moderno en América Latina*, Nueva Sociedad, Caracas.