

**EL SUJETO COLECTIVO DEL “PROYECTO MUNDIAL DE LIBERACIÓN” DE  
ENRIQUE DUSSEL Y SU EXPRESIÓN EN EL NEOZAPATISMO**



**CICERON ERAZO CRUZ**

**UNIVERSIDAD DEL CAUCA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES  
MAESTRÍA EN ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA  
POPAYÁN  
2013**

**EL SUJETO COLECTIVO DEL “PROYECTO MUNDIAL DE LIBERACIÓN” DE  
ENRIQUE DUSSEL Y SU EXPRESIÓN EN EL NEOZAPATISMO**

**CICERON ERAZO CRUZ**

Trabajo de Grado en la modalidad de Monografía  
Para optar al título de Magister en Ética y Filosofía Política

**Dr. JOSÉ RAFAEL ROSERO MORALES**

Director

**UNIVERSIDAD DEL CAUCA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES  
MAESTRÍA EN ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA  
POPAYÁN  
2013**

## CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	5
1. EL PROYECTO MUNDIAL DE LIBERACIÓN DE DUSSEL: LA TRANSMODERNIDAD	10
La transmodernidad y <i>La sonrisa de Saturno</i> . Un comentario introductorio	10
1.1. La transmodernidad en Enrique Dussel	13
1.1.1. Dos conceptos de “Modernidad”	14
1.1.2. Modernidad y “Centralidad” no son fenómenos sincrónicos	22
1.1.3. La transmodernidad como postura crítica e irrupción-valoración de la exterioridad alterativa. El “más allá”	26
1.1.4. La transmodernidad es un “proyecto mundial de liberación”	30
2. EL SUJETO COLECTIVO DEL PROYECTO MUNDIAL DE LIBERACIÓN DE ENRIQUE DUSSEL	38
2.1. El hombre como un “sujeto corporal vivo”	42
2.2. Del sujeto concreto y muriente a la emergencia de nuevos sujetos colectivos	47
2.2.1. “La comunidad intersubjetiva de víctimas”. Los nuevos sujetos socio-históricos	50
2.2.2. El Pueblo como sujeto político	59
2.2.2.1. La categoría “pueblo” en la obra de Dussel. Un breve recorrido	62
2.2.2.2. El Pueblo: el sujeto político-colectivo del proyecto mundial de liberación	69

2.2.3	Sujeto y poder (obediencial)	82
2.2.3.1.	Algunas categorías de la <i>Política de la liberación: potentia, potestas, poder fetichizado e hiperpotentia.</i>	83
2.2.3.2.	Poder obediencial	87
2.3	Sujeto, utopía y liberación	89
3.	EL NEOZAPATISMO: UNA EXPRESIÓN CONCRETA DEL SUJETO COLECTIVO (-NOSÓTRICO) DEL “PROYECTO MUNDIAL DE LIBERACIÓN”	96
3.1.	El neozapatismo: un sujeto “socio-político-militar”, diverso y colectivo	98
3.1.1.	El neozapatismo armado o el Ejército Zapatista de Liberación Nacional	99
3.1.2.	El neozapatismo civil o la “coalición de descontentos”	104
3.1.3.	Neozapatismo o movimiento zapatista: La sumatoria de retazos diversos	107
3.2.	El Mandar obedeciendo. Una práctica otra del poder	113
3.3.	<i>“La estrategia del Caracol”</i> : Espacios autonómicos y de encuentro de muchos mundos	121
3.4.	El <i>tik</i> o <i>el nosotros</i> maya-tojolabal	129
	COMENTARIOS FINALES	135
	REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	139

## INTRODUCCIÓN

*“El sujeto revolucionario es el que hace la revolución”.*  
Álvaro García Linera (2010).

*“Mírame, no soy la sombra de tu cuerpo, soy la piel.  
No soy la huella del camino, soy el pie.  
Soy el que viene no el que pasa, mírame.  
Óyeme, no soy el eco soy el grito, soy la voz.  
Soy la guitarra jornalera, la canción.  
La voz de un pueblo enardecido, soy cantor.  
Soy el sur, soy Medellín ametrallado, soy la piel.  
De una Colombia desplazada, soy también  
Soy otro de los señalados, soy aquel.  
Soy blanco del megaproyecto, de la muerte.  
Soy candidato a una bala, disidente.  
Yo soy aquel que no se entrega, ni se vende.  
Soy el sur, soy el sur, soy el sur”*  
Pasajeros. Soy el sur (fragmento)

Las insurgentes acciones colectivas y las protestas sociales y populares efectuadas estos últimos años en América latina y el mundo, han logrado desestabilizar las sedimentadas prácticas (neo) coloniales y las políticas neoliberales. Estas luchas le han puesto cara a la era de la globalización neoliberal, a la edad de la explotación y la exclusión global. Además, estos insurrectos ciclos de acción colectiva han conseguido desequilibrar el conjunto de significaciones vigentes, tanto en el ámbito académico como en el sentido común, respecto al orden cultural, político y económico imperante. Finalmente, y a nuestra manera de ver, esta primavera política ha permitido imaginar y empezar a crear un “proyecto mundial de liberación” o un mundo otro y posible, un mundo transmoderno.

Ahora bien, esas luchas por un mundo donde quepan muchos mundos, esas resistencias y re-existencias por una utopía realizable, no son agenciadas por los

sujetos tradicionales, modernos o posmodernos: el sujeto trascendental (de Descartes y Kant), el sujeto histórico (de Marx y los marxistas) y el sujeto consumidor virtual (de Vattimo y otros). El nuevo actor de los cambios sociales y políticos, y constructor de la nueva sociedad, ya no es el ego o el sujeto individual e individualista, universalista y adstrato, que se quiere consciente de todo, indiviso, “exclusivamente racional, transparente, incondicionado y dueño de sí mismo” (Torres Carrillo, 2006:94). No es tampoco, la clase obrera industrial o los sujetos-cuadros preclaros miembros del Partido, dado que el nuevo sujeto no ignora “las realidades sociales, culturales, económicas y políticas, que se corresponden con nuestra diversidad étnica y desarrollo socioeconómico y cultural” (Rauber 2006:111). Ese nuevo sujeto, menos aún, es “un participante pasivo y fragmentario (Derrida), consumidor y desencantado (Weber), estéticamente analizado por la filosofía postmoderna (Lyotard). [Ósea un sujeto] despolitizado que enfrenta sin posibilidades de defensa, desde una apología de la individualidad como reducto de gozo y felicidad —como lo expone Sabater— a la Potencia transnacional de las corporaciones con un proyecto de globalización sin alternativa” (Dussel 1999).

Esas luchas son realizadas por un nuevo sujeto, un sujeto colectivo, plural y diverso: popular, étnico-racial, sexual, de género, cultural, generacional, económico, ecológico, etc. que rompe los esquemas tradiciones de conocer, luchar y acercarse a la realidad social. O como lo plantea Hugo Zemelman:

El sujeto, más que en una organización unificada, se expresa en una identidad colectiva. Esta supone la elaboración compartida de un horizonte histórico común y la definición de lo propio (el nosotros) en relación de oposición a lo que se reconoce como ajeno (los otros). De esta manera, lejos de ser un agregado de individuos se convierte en un espacio de reconocimiento común que trasciende a cada uno de ellos (Zemelman, 1992:15).

En otros términos, estamos frente a un nuevo conjunto de acciones o luchas colectivas que procuran un mundo otro, ejecutadas por un nuevo sujeto. Por lo

tanto, es imprescindible dar cuenta de la conformación y “esencia” de ese sujeto colectivo otro. A nuestro modo de ver, no se puede entender o reflexionar adecuadamente sobre las luchas actuales sin detenerse en el análisis conceptual de los sujetos que las llevan a cabo. En ese sentido, los comentarios siguientes, pretenden aportarle nuevos elementos a la discusión contemporánea sobre el sujeto y los movimientos sociales y políticos. Procuran abrir el debate e intentan radicalizar o llevar al extremo los análisis sobre estos temas, al insertar el grito del hombre concreto y sufriente, el “irse muriendo del sujeto real”: la corporalidad.

Las reflexiones ulteriores, giran al alrededor de aquello que hemos querido llamar “sujeto muriente”; ése de Nuestra América y otras regiones del planeta sumidas en la miseria; ése que mastica la pobreza y siente el desprecio en su corporalidad, en su carne; ese que grita, se organiza y lucha por su liberación; ese que se convierte o constituye los nuevos actores colectivos (las comunidades de víctimas y pueblos); ese que teje resistencias y re-existencias desde el Sur global y combate desde todas las trincheras nosótricas posibles a la globalización neoliberal suicida y heterocida.

En pocas palabras, este trabajo tiene el objetivo de realizar un análisis en torno al sujeto colectivo del proyecto mundial de liberación de Enrique Dussel y su expresión concreta en el neozapatismo. En ese sentido, el siguiente estudio se desarrolla en tres capítulos o bloques de exposición.

El primero de esos bloques se llama: *El proyecto mundial de liberación de Dussel: La Transmodernidad*. Aquí se realiza un estudio sobre la transmodernidad, en la perspectiva de la *Filosofía de la liberación*, y se muestra que ésta se soporta en dos hipótesis de trabajo complementarias. Una que afirma la existencia de dos conceptos de Modernidad: el eurocéntrico y el mundial; y otra que sostiene que la Modernidad y la “Centralidad” o hegemonía mundial de Europa no son fenómenos sincrónicos o coetáneos. Estas dos hipótesis permiten entender la transmodernidad como postura crítica frente al euro-anglo-centrismo; también,

como una irrupción y valoración de la exterioridad alterativa; esto es, como un “*más allá*” de la modernidad, capaz de liberarse y construir mundos otros. Todo esto, finalmente, hace posible argumentar que la transmodernidad es un proyecto otro y de liberación, un proyecto alternativo al capitalismo. O como lo escribiera Dussel en *Un diálogo con Gianni Vattimo. De la posmodernidad a la transmodernidad*: “La Transmodernidad es un nuevo proyecto de liberación de las víctimas de la Modernidad, y el desarrollo de sus potencialidades alternativas, la otra cara oculta y negada” (Dussel, 2007b: 18).

El segundo acápite se denomina: *El sujeto colectivo del proyecto mundial de liberación de Enrique Dussel*. En él y desde los desarrollos filosóficos y políticos del filósofo argentino, hoy nacionalizado mexicano, se argumenta que el sujeto del proyecto mundial de liberación, es un sujeto otro. Este sujeto es, por un lado, corporalidad sensible, es cuerpo sufriente, es realidad viviente humana (sujeto concreto y muriente); por otro, es colectividad consciente, plural y diversa. Todo esto lleva, primero, a entender al sujeto colectivo del proyecto mundial de liberación, en términos sociales e históricos, como la comunidad intersubjetiva de víctimas. Segundo, al argumentar que el pueblo es una colectividad consciente o un bloque social de oprimidos y excluidos como *plebs* y se constituye en un proyecto hegemónico analógico otro, se afirma que él es, “en sentido estricto”, el sujeto político transmoderno.

El tercero y último de los bloques de exposición se titula: *El Neozapatismo: una expresión concreta del sujeto colectivo (-nosótrico) del “proyecto mundial de liberación”*. En ese apartado se señala que el sujeto colectivo del “proyecto mundial de liberación” o la transmodernidad, más allá del nivel teórico, se manifiesta empíricamente en el Neozapatismo o Movimiento Zapatista chiapaneco. Para ello, se define al zapatismo como un sujeto “socio-político-militar”, diverso y colectivo, tejido de una multiplicidad de retazos, con desemejantes texturas y colores; como una experiencia de vida, de vida digna y comunitaria. En esa misma dirección, se indica que el mandar obedeciendo



transforma la concepción del mandar, modifica de raíz el obedecer y cambia la relación entre ambos, lo que refleja que este “oxímoron” es fruto de la voluntad colectiva, comunitaria y popular del sujeto neozapatista. Se analiza también, en que consiste la estrategia de los *Caracoles Zapatistas* y se definen éstos como espacios autonómicos y de encuentro de muchos mundos. Finalmente, se hace un breve comentario sobre el *tik o el nosotros* maya-tojolabal, para demostrar que este modo de ser y hacer chiapaneco recrea una tradición milenaria, comunitaria y colectiva válida, que puede enseñar al mundo entero y se convierten en ejemplo de miles para millones.

## 1. EL PROYECTO MUNDIAL DE LIBERACIÓN DE DUSSEL: LA TRANSMODERNIDAD

*“La Transmodernidad es un nuevo proyecto de liberación de las víctimas de la Modernidad, y el desarrollo de sus potencialidades alternativas, la otra cara oculta y negada”.*

Enrique Dussel (2007b: 18)

*“El concepto de transmodernidad propuesto por Dussel ofrece una alternativa a las meta-narrativas de la modernidad. Alternativa que asegura poseer un mayor alcance que el moderno, en la medida que afirma contener una referencia verdaderamente global y, por tanto, universal, que rompe el exclusivismo de las sociedades de raíces Europeas y Eurocéntricas”.*

Linda Martín Alcoff (2010)

### **La transmodernidad y *La sonrisa de Saturno*. Un comentario introductorio**

*La Transmodernidad prolonga, continúa y trasciende la Modernidad, es el retorno de algunas de sus líneas e ideas, acaso las más ingenuas, pero también las más universales.*

Rosa María Rodríguez (1989: 41)

Rosa María Rodríguez Magda en un corto ensayo intitulado “Transmodernidad. La globalización como totalidad transmoderna” publicado en la *Revista Observaciones Filosóficas* (2007), afirma: “El concepto de “transmodernidad” fue puesto en circulación por mí en el libro: *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*” (Rodríguez Magda 2007:1). Efectivamente, en el capítulo VI (“El porvenir de la teoría: la transmodernidad”) del libro mencionado, publicado en 1989, la autora procura una definición de este concepto. Según sus elaboraciones, la transmodernidad trasciende la modernidad, pero no es algo totalmente ajeno a ella; puede entenderse como su prolongación o continuación. La transmodernidad sería entonces, una respuesta al fracaso de filosofías tales como el marxismo, el socialismo utópico, las escuelas críticas, y en ese sentido, un retorno de algunas de las ideas más significativas de la “época fundada por descartes”; un regreso al

proyecto ilustrado en busca de las luces para iluminar el presente. No obstante, advierte la española:

[...] es un retorno, distanciado, irónico, que acepta su ficción útil. La Transmodernidad es el retorno, la copia, la pervivencia de una Modernidad débil, rebajada, ligth. La zona contemporánea transitada por todas las tendencias, los recuerdos, las posibilidades; trascendente y aparential a la vez, voluntariamente sincrética en su “multicronía”. La Transmodernidad es una ficción: nuestra realidad, la copia que suplanta al modelo, un eclecticismo canallesco y angélico a la vez (Rodríguez Magda, 1989: 141).

Para Rodríguez Magda la Transmodernidad puede asimilarse a la propuesta de Lyotard, a la condición postmoderna o postmodernidad, solo que, aclara nuestra autora, ésta no se muestra como ruptura ingenua, no se traduce como muerte de la razón y olvido de la historia, como desconocimiento de nuestro sabio pasado moderno. Respecto al arte, por ejemplo: “La Transmodernidad retoma y recupera las vanguardias, las copia y las vende, es cierto, pero a la vez recuerda que el arte ha tenido -tiene- un efecto de denuncia y experimentalismo, que no todo vale; anula la distancia entre el elitismo y la cultura de masas, y descubre sus sendos rostros cruzados” (Rodríguez Magda 1989: 141). La transmodernidad abre una brecha al callejón sin salida del nihilismo y el relativismo, del eclecticismo posmoderno.

La Transmodernidad, continúa el argumento de nuestra literata, no debe entenderse como una utopía, como un sueño o deseo, como una meta a alcanzar o proyecto a construir; la transmodernidad es y está, aquí y ahora. No sé elije estar, o no estar en allá, estamos nada más. Es nuestro momento histórico, no bueno tampoco malo, es un híbrido. “La Transmodernidad no es un deseo o una meta, simplemente está, como una situación estratégica, compleja y aleatoria no elegible” (Rodríguez Magda 1989: 142). También, en el libro que estamos referenciando, se formulan algunas ideas fuerza que caracterizan la noción de transmodernidad de Rosa María Rodríguez Magda. Si bien son varias las ideas,

las transcribimos para evitar una mala interpretación o parafraseo inadecuado de las mismas.

-Uso regulativo, formal, de ciertos valores e ideas. -Deliberación y elección de las reglas de juego para las diversas prácticas. Revisión. Multiplicidad de juegos de lenguaje. -Asunción del compromiso ontológico de una determinada opción momentánea. -Ejercicio crítico “débil”, no desenmascarador ontológicamente, sino de pragmática autonomía y salubridad. -Apropiación del dinamismo, fragmentariedad... postmodernos. El uso regulativo de ciertas ideas otorga objetividad y normalización; la revisión constante intentaría paliar su instrumentalización.-Ideal democrático ilustrado para la sociedad; retorno del individuo a la vida privada. -Escepticismo, ironía, distanciamiento: reasunción “ligera”, rebajada, de los criterios de fundamentación; legitimación a posteriori, por los resultados (Rodríguez Magda, 1989: 139).

Como se puede observar, esta definición de transmodernidad expuesta en *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*, si bien hace una sutil crítica tanto de la modernidad como de la posmodernidad, queda anclada en una visión eurocéntrica. Además, este desarrollo conceptual se sumerge en cierto negativismo y hace una descripción cándida y neutral de las realidades contemporáneas sin formular una propuesta alterna al modelo imperante: el capitalismo y su globalización neoliberal.

No obstante, y para ser más equilibrados, es importante decir que en libros más recientes como *Transmodernidad* (2004) y en artículos tales como “Transmodernidad: un nuevo paradigma” (2011), Rodríguez Magda hace más crítico su concepto de transmodernidad al considerar que este describe la sociedad globalizada y tecnológica impuesta por el primer mundo a los otros (al Sur global). En ese sentido, considera que la transmodernidad se presenta como una posible salida a esta “clausura envolvente”. “La transmodernidad, afirma, no es una ONG para el tercer mundo, y es bueno que ellos lo sepan cuanto antes, igual que nosotros deberíamos comprender lucidamente que no es tampoco la nueva utopía tecnológica y feliz. Es el lugar donde estamos, el lugar precisamente

donde no están los excluidos. Con ello tendremos que bregar todos” (Rodríguez Magda, 2004:16).

Pero, en esta parte del ejercicio más que detenernos en una hermenéutica o interpretación de estas definiciones, o en la discusión de quien colocó por primera vez en circulación este concepto<sup>1</sup>, nos centramos en los desarrollos que hace Enrique Dussel sobre la transmodernidad. Traemos esta visión, entonces, solo para hacer un contraste, entre una y otra propuesta. Es decir, con Dussel procuraremos argumentar que la transmodernidad es una propuesta que surge en el Sur global (y no en el centro); una propuesta que reclama un lugar propio frente a la modernidad occidental/colonial, incorporando la mirada de los otros, excluidos, postcoloniales y subalternos. Convirtiéndose de esta manera en un proyecto mundial de liberación de las víctimas, proyecto agenciado por un sujeto colectivo otro.

### 1.1. La transmodernidad en Enrique Dussel

*“-¿Dónde queda el centro del Universo? preguntó Doña Hortensia mirando las estrellas desde la puerta de la capilla en Boca do Acre, en el Amazonas.*

*-En cada uno de nosotros - respondió Don Antero.*

*Es nuestra conciencia lo que da sentido al Universo y, sin embargo, no somos el centro del mundo. Y todas las veces que nos sentimos el centro del mundo adoptamos una actitud de propietarios del Jardín del Edén y expulsamos a nuestros semejantes del Paraíso. Así, convencidos de que eran el centro del orbe terrestre y únicos detentores de la civilización y de la verdadera y santa religión, los españoles (europeos) que invadieron México (y Perú) en el siglo XVI, expulsaron de la historia y de la vida a 23 millones de indígenas”.*

Frei Betto (1993)

La transmodernidad, en la perspectiva de la *Filosofía de la liberación*, esta soportada en, o parte de, dos hipótesis de trabajo complementarias. La primera hipótesis afirma que hay dos conceptos de Modernidad; la segunda, sostiene que

---

<sup>1</sup> Un análisis resumido en torno a las distintas conceptualizaciones sobre transmodernidad lo encontramos en Ester Gimbernat González (2010), también en Rodríguez Magda (2011).

la Modernidad y la “Centralidad” o hegemonía mundial de Europa no son fenómenos sincrónicos o coetáneos. Estas hipótesis sirven de sustento, se yerguen como pilares de dicho proyecto crítico-utópico. En ese sentido, primero analizaremos esas dos hipótesis y luego nos acercaremos a la definición concreta de esta categoría.

### **1.1.1. Dos conceptos de “Modernidad”**

Enrique Dussel afirma que hay dos conceptos de “Modernidad”: uno eurocéntrico y otro mundial. El primer horizonte, además de ser regional o provinciano como se argumentará más tarde, es el hegemónico, el enseñado en la academia europea y norteamericana, pero también reproducido acríticamente en la mayoría de las facultades del Sur global. Ese horizonte considera a la Modernidad como una emancipación o salida del oscurantismo, de la niñez, de la inmadurez; una salida fruto del esfuerzo de la razón en tanto proceso crítico. Esa superación de la inmadurez le permitirá a la humanidad (al hombre europeo y luego norteamericano) un nuevo desarrollo, un progreso hacia mejor.

Ese proceso o salida se cumpliría solo en Europa, como resultado de un esfuerzo propio, de una fuerza apalancada en sí misma, que no le adeuda nada al resto del mundo. Dicho de otra manera, según esta visión, la modernidad, el desarrollo y la “superioridad” europea se debe a condiciones intrínsecas o características internas de su cultura, de su pueblo. El desarrollo de Europa (y hoy de Estados Unidos, Japón, Israel y los otros centros del poder hegemónico) no le debe nada a nadie. “El tiempo y el espacio de este fenómeno lo describe Hegel, y lo comenta Habermas [...] y es unánimemente aceptado por toda la tradición europea actual” (Dussel 2001: 350). Ese proceso se llevaría a cabo, señala Enrique Dussel, esencialmente en el siglo XVIII. Es decir, este primer horizonte o concepto de modernidad limita el desarrollo de la modernidad y de la subjetividad moderna a fenómenos tales como: el renacimiento, la reforma, el parlamento inglés, y fundamentalmente, la ilustración y la revolución francesa. Como es evidente, todos

estos fenómenos se dan al interior de Europa (Italia, Alemania, Inglaterra, Francia), y son causa y efecto del *ego cogito*, por eso hablamos de una modernidad eurocentrada.

Denominamos a esta visión “eurocéntrica” porque indica como punto de partida de la “Modernidad” fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso. Esta es aproximadamente la visión provinciana y regional desde Max Weber -con su análisis sobre la “racionalización” y el “desencanto”- hasta Habermas). Para muchos un Galileo (condenado en 1616), Bacon (*Novum Organum*, 1620) o Descartes (*El discurso del método*, 1636) serían los iniciadores del proceso moderno en el siglo XVII (Dussel, 2004: 350).

El horizonte eurocéntrico o la visión estrecha de la modernidad se hace explícita o radical en la *Filosofía de la historia universal* hegeliana. La historia universal, dice el alemán, va del Oriente al Occidente. Esto significa que Asia es el comienzo; o lo que es lo mismo, los pueblos orientales, tales como India, China y Persia, representan para Hegel, la primera fase del desarrollo del Espíritu rumbo a la libertad, que se traduce en la separación absoluta de éste de la Naturaleza. Asia es el primer paso o sería mejor decir, el primer gateo de la reconciliación del Espíritu con su concepto: su espiritualización. En esta primera fase de la evolución del espíritu, éste se halla bajo las redes, los barrotes de lo natural. Así lo señala Ferrater Mora en sus *Cuatro visiones de la historia universal*:

La sumersión en la Naturaleza significa que el Espíritu ha alcanzado solo de un modo muy relativo la libertad anhelada. En esta época que puede llamarse la infancia del Espíritu, hay todavía poca conciencia de lo que éste es capaz de hacer en su desenfrenado curso de la historia; en realidad más que en el Espíritu se confía en la Naturaleza, en la omnipotencia de lo natural, que es para esta primera fase vacilante lo verdaderamente sustancial y solido (Ferrater Mora, 1982: 100).

Esta fase representa, en todo caso, la niñez, la inmadurez, pero también el despotismo del emperador o el déspota, el único hombre libre en una sociedad de hombres sometidos.

El segundo momento o la segunda fase del desarrollo del espíritu lo representa el mundo griego antiguo. Los griegos encarnan la separación del espíritu de la naturaleza; aquí el espíritu empieza a reflexionar sobre sí mismo. Esta etapa de juventud es considerada un progreso significativo, pues ya no es un solo hombre el que ostenta la libertad, serán varios: los ciudadanos de la *pólis*. La tercera fase de la historia es el mundo romano. Roma “consagra la libertad abstracta del individuo, es decir, la libertad formal de las leyes y en el que la religión cristiana desempeñó un papel importante” (Aguiló Bonet, 2010:11). Roma representa la virilidad del espíritu, su fuerza, su ímpetu.

La cuarta y última fase, se extiende desde la caída del imperio romano hasta la Revolución Francesa, pasando por los hechos antes señalados (renacimiento, reforma, parlamento, etc.). Así las cosas y lo realmente significativo en este punto, es que para Hegel: “Europa es absolutamente el término de la Historia Universal” (Hegel 1946:134). O al menos así lo interpreta Ferrater Mora al señalar: “Al llegar al mundo germánico, el Espíritu comienza a vivir, por vez primera, después de su largo destierro, de su propia entraña y sustancia. El Espíritu no necesita ya de nada más que de sí mismo; alcanza la verdad de su ser (Ferrater Mora, 1982: 101).

Como es evidente, en esta versión de la *Historia universal* queda fuera del camino, recorrido por el Espíritu, muchos pueblos, muchas regiones. No es tan universal entonces la historia hegeliana. No es universal, es eurocéntrica, que es distinto. Esto es evidente si se considera que África es eliminada del proceso. El continente negro “no es una parte del mundo histórico, lo que entendemos propiamente por África es algo aislado y sin historia, sumido todavía por completo en el espíritu natural, y que sólo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal” (Dussel, 1994: 17). Hasta la llegada (la invasión) europea al África, esta parte de la tierra parecía ser un continente sin historia, estático y aislado del resto del mundo, carente de desarrollo cultural y económico propio, pues todo lo que esta fuera de la senda del espíritu no puede ser más que incivilizado o bárbaro.



En este mismo horizonte y como lo comentamos en otro lugar (Erazo Cruz, 2012), América (latina)<sup>2</sup> es ubicada al occidente del atlántico y no al oriente del extremo oriente, por tanto, también es descartada de la historia. Para Hegel, por ejemplo, América es incipiente tanto en sus características políticas como físicas. “La inmadurez es total, física (hasta los vegetales y los animales son más primitivos, brutales, monstruosos; o simplemente más débiles, degenerados)” (Dussel, 1994: 16).

Pero Hegel no solo sustrae de la Historia Universal a Asia (en tanto representa la niñez), África y América; el sur (España y Portugal) y el noreste de Europa (Polonia y Rusia) no representan el verdadero fin de la historia. Entonces, el destino es el noroccidente de Europa. El Espíritu absoluto, será el espíritu germánico (ya se dijo con Ferrater Mora). El mundo germánico, que incluye también a Escandinavia, Holanda y Gran Bretaña, representa el “Espíritu del Nuevo Mundo cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación infinita de la libertad, que tiene por contenido su propia forma absoluta” (Dussel, 1994: 18).

Para Hegel, el pueblo europeo es el portador categórico del desarrollo del Espíritu universal, por tanto, es el pueblo dominante sobre el que el espíritu de los otros pueblos no tiene derecho alguno. Hegel representa la mejor definición de eurocentrismo, pero también, señala Dussel, de “la sacralización misma del poder imperial del Norte o el Centro, sobre el Sur, la Periferia, el antiguo mundo colonial y dependiente” (Dussel, 1994: 20). Así las cosas, el eurocentrismo se sustenta en

---

<sup>2</sup> Es importante advertir que para Hegel “América es el país del porvenir” (Hegel, 1974: 177). No obstante, debe entenderse o leerse Estados Unidos de Norteamérica, más que América en general, pues como bien los señala el profesor Germán Arciniegas en su ensayo “Hegel y la historia de América”: “La América que él [Hegel] tiene a la vista en 1830 no es, ciertamente, una creación de los aborígenes. Ya ellos, como población única, habían sido borrados del mapa. El siglo XIX se asienta en un Nuevo Mundo mestizo, en que tanto o más valen los blancos que escaparon de su hogar, como los de todos colores que han nacido o llegado, o por gusto o por fuerza, al Nuevo Continente. Hegel desconoce a Moctezuma y a Cuauhtémoc en particular y a los aztecas, los mayas, los incas, los chibchas en general. Pero, además, no quiere saber de Bolívar, San Martín u O'Higgins, sus contemporáneos. Hay una razón de orgullo detrás de este imperialismo filosófico... más profunda de lo que parece (Arciniegas, 1990: 120).

el *Mito de la modernidad*. Dicho mito, como lo estamos viendo con Hegel, y como bien lo describe el profesor Luis Alejandro Auat en un corto ensayo llamado “Crítica de la razón conquistadora: Vitoria y la transmodernidad”, puede analizarse a partir de siete elementos:

a) la civilización moderna se autocomprende como más desarrollada; b) la superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos como exigencia moral; c) el camino de dicho proceso educativo debe ser el seguido por Europa; d) como el bárbaro se opone al proceso civilizador, se debe ejercer en último caso la violencia para remover los obstáculos para tal modernización (y aquí Dussel menciona a la “guerra justa colonial”); e) esta dominación produce víctimas inevitables, con el sentido cuasi-ritual de sacrificio salvador; f) para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa” -oponerse al proceso civilizador- (y aquí Dussel hace la referencia a Vitoria diciendo de éste que “admite como última razón para declarar la guerra, el que los indígenas opongan impedimentos a la predicación de la doctrina cristiana”); por último, g) por el carácter civilizatorio de la Modernidad, se interpretan como inevitables los sufrimientos o costos de la modernización de los otros pueblos atrasados, de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etc. (Auat, 2003:2)

Resumiendo. El mito de la modernidad consiste en la autodefinición de Europa como cultura superior, como el pueblo dominante; lo que conduce a la consideración de las otras culturas como inferiores o bárbaras, menores de edad, en términos kantianos. Entonces, la violencia y el asesinato contra el Otro, el indio o el negro por ejemplo, termina siendo un bien para la víctima, en tanto se la saca de su culpable inmadurez. “En esto consiste el “mito de la Modernidad”, en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose al sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario” (Dussel, 1994: 71).

Ante la citada falacia del concepto u horizonte eurocéntrico de la modernidad y en contra del capitalismo y la imperante globalización neoliberal, Enrique Dussel propone un segundo concepto de modernidad, un concepto ampliado, mundial. Es

decir un concepto que incluye la “otra cara” de la Modernidad: la exterioridad (por ejemplo, la de la América dominada, explotada, encubierta).

Proponemos una segunda visión de la "Modernidad", en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) "centro" de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del "Sistema-mundo"). Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de la América hispánica, todo el planeta se torna el "lugar" de "una sola" Historia Mundial (Magallanes-Elcano da la vuelta de circunvalación a la tierra en 1521) (Dussel, 2001: 351).

El segundo horizonte de la modernidad no niega al primero, lo subsume (el *ego cogito* es fruto del *ego conquiro*). Pero más allá de eso, el concepto mundial de modernidad permite la configuración una crítica transmoderna a la modernidad europea y al eurocentrismo. Europa no es un sistema independiente, es una parte (periférica) del tercer estadio del *Sistema interregional*<sup>3</sup>. Europa es periferia en el

---

<sup>3</sup>El *Sistema interregional*, en la perspectiva de Enrique Dussel, es un sistema que comprende varios estadios y que se despliega como *Sistema mundo* (Wallerstein 2006, 2007 y 2007b) a partir de 1492. El periodo denominado Egipto-mesopotámico (IV milenio a.C.) que comprende precisamente el Egipto Africano Bantú y los Semitas del Medio Oriente, son el origen de este sistema en el que aún no encontramos un centro determinado. El estadio Indoeuropeo (XX siglos a.C.) es el segundo, aquí ya hallamos un centro: la región persa y el mundo helenístico. Finalmente encontramos lo Asiático-Afro-Mediterráneo que se extiende desde el siglo IV d.C. hasta 1492. Es el momento de la hegemonía musulmana y oriental, y del Medioevo europeo periférico. En este estadio y hasta principios del siglo XIX, la región persa y del Turan-Tarim es el centro de las conexiones comerciales, mientras el centro productivo es la India. El estudio del Sistema interregional apalanca la formulación del proyecto transmoderno en tanto, primero, se presenta una nueva visión de la historia: la historia va del occidente al oriente. Esto es, inicia en el África bantú, concretamente en Egipto, pasa a Mesopotamia y luego se traslada a la China, para finalmente llegar a Mesoamérica y el Perú (y luego a Europa previa invasión de Amerindia). La visión dusseliana, en tanto se antepone a la Historia universal hegeliana, trasciende la periodización ideológica que comprende una historia Antigua, Medieval y Moderna. Antes que los griegos están los egipcios y los semitas, altas culturas que serán el origen de la sabiduría de los posteriores pensadores helenos. Disertar sobre el Sistema interregional implica, en segundo lugar, escuchar a las culturas asentadas históricamente en otros lugares de la geografía mundial. Culturas que tienen mucho que decir a la hora de confrontar la crisis contemporánea fruto de la globalización neoliberal y de formular un proyecto mundial de liberación. Así, por ejemplo, ante la visión ascética de occidente, la indolencia ante el sufrimiento del otro y la injusticia, el culto egipcio a los muertos

período Asiático-Afro-Mediterráneo que va desde el siglo IV d.C. hasta 1492. Hasta esta fecha, el “viejo continente” es periferia del mundo otomano-musulmán, la India y la China.

La modernidad eurocéntrica (el encubrimiento y la supuesta supremacía autopoietica europea) se logra en la medida que la invasión de 1492, es decir la modernidad hispánica, es relegada por la modernidad del centro (y noroccidente) de Europa (Holanda y luego Inglaterra). Más aun, es precisamente el desconocimiento de la primera “modernidad temprana”<sup>4</sup>, es decir, la simplificación producto de la racionalización del mundo de la vida, hecha por Descartes y su *ego* el que genera la crisis actual del sistema-mundo, reducido para ser manejado (razón instrumental). Y dicha crisis no será resuelta mientras no se reconozca la

---

supone la afirmación de la corporeidad y una práctica (vida) justa. El nacimiento no significa caída y la muerte no representa el nacimiento a la verdadera vida, como lo escribirán siglos después los teólogos medievales. Para los egipcios: “La carne es valiosa, tiene sentido, se la momifica, se la perfuma, resucita para toda la eternidad” (Dussel, 1998: 26). A los dioses (Osiris) debemos dar cuenta de nuestra obra: dar de comer al hambriento, de beber al sediento, de vestir al desnudo, de hospedar al que está a la intemperie. Para Dussel, el mundo egipcio (originario del África bantú) supone: “Un horizonte de normas éticas concretas de gran positividad carnal, histórica, comunitaria” (Dussel, 1998: 26). En ese mismo horizonte, el mundo Semita (judío), “contemporáneo” al egipcio pero ubicado en Mesopotamia, entra a la historia transmoderna tanto con las prácticas, como con los conjuntos legales de normas. El Código de Hammurabi procura la defensa del débil [léase del sujeto muriente]: La viuda, el huérfano y el pobre. Es un código ético procedimental que pretende el cumplimiento de las necesidades básicas del sujeto humano y por tanto “afirma la dignidad unitaria del sujeto ético-corporal” (Dussel, 1998: 27). Dicho esquemáticamente, los pueblos o culturas desconocidas por la “historia oficial”, asumen “la corporalidad y sus necesidades (hambre, sed, sin casa, desnudez, enfermedad) como criterio, y la comunidad como instancia intersubjetiva económica” (Dussel, 1998: 31). Se levantan contra del helenocentrismo y la “pureza” medieval, contra el ascetismo y el solipsismo occidental.

<sup>4</sup> Recordemos que Dussel habla de tres modernidades: “Llamaré *Modernidad temprana* el acontecer histórico europeo anterior a la Revolución industrial (1492-181513), *todavía bajo la hegemonía china e indostánica*, que producen el *contenido* en mercancías del mercado asiático-afro-mediterráneo. La *Modernidad madura* ocupará desde la fecha de la indicada revolución hasta la etapa del imperialismo y las dos guerras mundiales, donde se deja ver la centralidad firme de Europa y el derrumbe del Asia. Por *Modernidad tardía* me referiré a la etapa de postguerra, desde 1945” (Dussel, 2007: 199). Pero la triada señalada cuenta con algunas subdivisiones, aquí y con el propósito de aclarar lo afirmado arriba, solo señalaremos las divisiones de la Modernidad temprana. En el primer tomo de la *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, la Modernidad temprana está dividida en: *La primera modernidad temprana* que parte de la invasión de 1492 y recoge las discusiones que sobre este encuentro asimétrico se desarrollaron en el siglo XVI. También se habla de *Otra primera modernidad temprana* que queda embarcada en este mismo periodo histórico pero que se centra en las discusiones en torno a la alteridad del esclavo africano. Mientras tanto, la *Segunda modernidad temprana* hace alusión a los hechos y desarrollos conceptuales llevados a cabo en Europa en los siglos XVII y gran parte del XVIII (1630-1789).

exterioridad y se sigan evadiendo las preguntas éticas (y filosóficas) centrales de los siglos XV y XVI (fruto del antiguo sistema interregional)<sup>5</sup>, hoy relevantes para la Filosofía, la Ética de la liberación y la transmodernidad: “¿Qué derecho tiene el europeo de ocupar, de dominar y gestionar las culturas recientemente descubiertas, militarmente conquistadas y que están siendo colonizadas?” (Dussel, 1998: 59).

Dicho de otra manera, “el ego cogito moderno fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro* (Yo conquisto) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera “Voluntad-de-Poder” moderna) al indio americano. La conquista de México fue el primer ámbito del ego moderno” (Dussel, 2004: 353). La expresión de Descartes del *ego cogito* en 1636 (segunda modernidad temprana) será el resultado ontológico del proceso que estamos describiendo: el ego, origen absoluto de un discurso solipsista y encubridor de la Otridad periférica. Entonces, la modernidad es deudora de los otros pueblos del mundo, es un fenómeno posible gracias a la intervención de otros lugares, más allá de Europa. En ese sentido, la modernidad solo será superada si se supera el mito que le da sustento (el antes señalado). Al respecto escribe Dussel:

Para ello [para superar el mito moderno], la “otra-cara” negada y victimada de la “Modernidad” debe primeramente descubrirse como “inocente”: es la “víctima *inocente*” del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la “Modernidad” como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial. Al negar la inocencia de la “Modernidad” y al afirmar la

---

<sup>5</sup>Fray Bartolomé de las Casas es tal vez uno de los primeros hombres que desde el Centro, critica el mito moderno. Desvirtúa, aproximadamente 200 años antes que Kant escribiera *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?*, el sentido irracional de la justificación de la violencia en la inmadurez y falta de libertad del Otro. Para el fraile, la emancipación no justifica la barbarie. “Bartolomé ha alcanzado así el “máximo de conciencia crítica posible. Se ha colocado del lado del Otro, de los oprimidos, y ha puesto en cuestión las premisas de la Modernidad como violencia civilizadora (la inmadurez culpable de Kant)” (Dussel, 1994: 82). Francisco de Vitoria será otro personaje importante en este periodo histórico (primera modernidad temprana). Vitoria, además de cuestionar los fundamentos de la conquista, recupera el carácter de sujetos políticos *otros* para los amerindios, en tanto retrotrae desde el presente de dominación hacia el momento anterior. *Escribe nuestro autor*: “Nos queda, pues, esta conclusión cierta: que antes de la llegada de los españoles, eran ellos verdaderos señores, pública y privadamente” (De Vitoria, 1960: 24).

Alteridad de “el Otro”, negado antes como víctima culpable, permite “des-cubrir” por primera vez la “otra-cara” oculta y esencial a la “Modernidad”: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las “víctimas” de la “Modernidad”) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad) (Dussel, 2004: 355).

Este segundo horizonte, es decir, la visión mundial de la modernidad que supone la superación del eurocentrismo y el mito de la modernidad, es vital para entender la transmodernidad como un proyecto mundial de liberación tal como lo miraremos más tarde. Por ahora es oportuno señalar al respecto que si se pretende superar la Modernidad, la modernidad eurocentrada, hay que oponerse a la negación producida por el mito de la Modernidad, hay que negar la inocencia de la Modernidad. Esto supone la reivindicación o afirmación de la alteridad del otro negado; supone la recuperación de otra cara, la oculta pero esencial a la “Modernidad”, esa cara del mundo periférico colonial, del indio sacrificado, del negro esclavizado.

Precisamente, en procura de reivindicar el potencial de la exterioridad, de la alteridad, de las víctimas, y como respuesta crítica al eurocentrismo se formula la segunda hipótesis; es decir, que la Modernidad y la “Centralidad” de Europa no son sucesos simultáneos o contemporáneos.

### **1.1.2. Modernidad y “Centralidad” no son fenómenos sincrónicos**

1492 será para Enrique Dussel el origen de la subjetividad europea (*ego conquiro*), de la Modernidad y el colonialismo que esta supone y encubre. La invasión ibérica dará origen o permitirá la consolidación de un nuevo sistema económico: el capitalismo. 1492 representa el génesis del *Sistema mundo* y el consecuente desplazamiento o superación de los diferentes estadios del *Sistema interregional*. Esto significa que todos estos fenómenos tienen un origen común, son sincrónicos. Pero no se debe confundir el surgimiento de la modernidad, del capitalismo, del colonialismo, del ego moderno, del Sistema mundo, con la

centralidad de Europa<sup>6</sup>. Puesto en términos muy concretos: “La Europa moderna llega a ser “centro” después de ser “moderna”” (Dussel, 2005: 16). Y esto significa mucho a la hora de plantear un proyecto transmoderno.

Que Europa sea el centro del mundo desde tiempos remotos, no es más que un recurso ideológico sustentado en el eurocentrismo. Con un sencillo ejemplo se puede desvirtuar la supuesta centralidad milenaria de Europa, el “viejo continente”. Miremos. El hecho de que haya sido España el país invasor de América, más que evidenciar la centralidad histórica europea, ratifica que Europa (occidental) hasta 1492 era periferia del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo, cuyo centro era la India, tal como lo señalamos antes. Nos explicamos: China no llega a Amerindia, no por incapacidad técnica o económica, no lo hace simplemente porque el centro comercial estaba en su cercano occidente (en la India), nada motiva a los chinos a explorar el extremo occidente o el oriente. Portugal no descubre el nuevo continente simplemente porque el Centro del sistema interregional se encuentra al oriente cruzando el Mediterráneo o bordeando el África, no hay razón para buscar un camino por el occidente.

España inicia el sistema-mundo y la modernidad europea. “España es entonces la primera nación moderna. Esta hipótesis se opone a todas las interpretaciones de la Modernidad, del centro de Europa y Estados Unidos, y aún es contraria a la opinión de la inmensa mayoría de los intelectuales españoles hoy en día” (Dussel, 2005: 13). España se convierte en la nación conquistadora por las mismas razones que le impidieron a China y Portugal hacerlo, a saber: el Centro comercial (India) está y estará por mucho tiempo en el oriente, el camino por el este está

---

<sup>6</sup> Los últimos desarrollos de Enrique Dussel sobre este tema (por ejemplo, las conferencias dictadas en julio de 2009 en Quito (Ecuador) en el marco del seminario *Filosofía política en América latina hoy*) evidencian que el centrismo europeo realmente se dio a mediados de la segunda mitad del siglo XIX; esto es, hace un poco menos de 150 años. Antes el territorio europeo no era más que la periferia de otros centros de poder instalados en el oriente. No obstante, el análisis de esta segunda hipótesis de trabajo se hace desde el texto *Transmodernidad e interculturalidad* (2005). Las nuevas hipótesis del filósofo argentino aún no han sido desarrolladas con profundidad y en ese sentido serán tenidas en cuenta en próximos trabajos.

monopolizado por los portugueses (Mediterráneo y Atlántico sur), solo queda una ruta: el occidente. No olvidemos que la intención de Cristóbal Colón, cuando salió del Puerto de Palos de la Frontera, ubicado en el Golfo de Cádiz-Océano Atlántico, aquel el 3 de agosto de 1492, era llegar a la India, es decir, al centro del sistema interregional. El objetivo de Colón, una vez entiende que la tierra era redonda, es arribar a Asia por el Occidente, pues como ya se señaló, las rutas por el oriente están bajo el control de otras potencias navieras. Esto explica porque Colón a su llegada, en la madrugada del 12 de octubre de 1492, a la isla de Guanahaní (bautizada por él, como San Salvador), situada en el archipiélago de las Bahamas, pensó haber llegado a una isla asiática<sup>7</sup>.

Estos hechos históricos, entre otros, le permiten a Enrique Dussel argumentar que al menos hasta finales de siglo XVIII y principios del XIX, el centro del mundo lo constituyen algunas regiones del Asia, tales como India y China. Este hecho se puede corroborar incluso estadísticamente, si se tienen en cuenta la cantidad de bienes del “cercano y lejano” oriente importados por Europa. Gran parte del vestido (la seda, por ejemplo), el alimento (las especias, la pasta, etc.), e incluso los muebles de la nobleza y la burguesía (o noble-burguesía) de los primeros siglos de la modernidad eran comprados en oriente y pagados con las riquezas, el saqueo y la esclavitud de América. Esto significa que Europa empieza a ser centro del sistema mundo capitalista solo después de la Revolución industrial, cuando el tren a vapor deja atrás al caballo y al camello, y las grandes caravanas (en ocasiones asaltadas por los piratas terrestres afganos) seden ante las vías férreas. La centralidad del “viejo continente” solo es posible cuando Europa

---

<sup>7</sup> Una vez llega a tierra firme Colón escribe a los reyes de España: “La información que yo había dado a Vuestras Altezas de las tierras de India y de un príncipe que es llamado Gran Kan como muchas veces él y sus antecesores habían enviado a Roma a pedir doctores en nuestra santa fe [...], Vuestras Altezas, como católicos y cristianos y príncipes amadores de la santa fe cristiana [...], y enemigos de la secta de Mahoma [...], pensaron enviarme a mí, Cristóbal Colón, a dichas partes de India, para ver los dichos príncipes, y los pueblos y las tierras y la disposición de ellas. y de todo. y la manera que se pudiera tener para la conversión de ellos a nuestra santa fe” (Dussel, 1994: 26).



empieza a producir a escala industrial sus propios bienes, y a invadir con ellos, sus armas y su codicia, al resto del planeta. Enrique Dussel escribe al respecto:

Europa comenzó a ser “centro” del mercado mundial (y extender por ello el “sistema-mundo” a todo el planeta) desde la revolución industrial; que en el plano cultural produce el fenómeno de la Ilustración [...] La hegemonía central e ilustrada de Europa no tienen sino dos siglos (1789-1989). ¡Sólo dos siglos! Demasiado corto plazo para poder transformar en profundidad el “núcleo ético-mítico” (para expresarnos como Ricoeur) de culturas universales y milenarias como la china y otras del extremo oriente (como la japonesa, coreana, vietnamita, etc.), la indostánica, la islámica, la bizantino-rusa, y aún la bantú o la latinoamericana (de diferente composición e integración estructural). Esas culturas han sido en parte colonizadas pero en la mejor estructura de sus valores han sido más excluidas, despreciadas, negadas, ignoradas más que aniquiladas. Se ha dominado el sistema económico y político para poder ejercer el poder colonial y acumular riqueza gigantescas, pero se ha evaluado a esas culturas como despreciables, insignificantes, no importantes, no útiles[...] Esas culturas universales, asimétricas de un punto de vista de sus condiciones económicas, políticas, científicas, tecnológicas, militares, guardan entonces una alteridad con respecto a la propia Modernidad europea, con la que han convivido y han aprendido a responder a su manera a sus desafíos. No están muertas sino vivas, y en la actualidad en pleno proceso de renacimiento, buscando (y también inevitablemente equivocando) caminos nuevos para su desarrollo próximo futuro. (Dussel, 2005: 16-17).

Pero ¿Por qué es importante detenerse en el análisis de las dos hipótesis antes presentadas (la existencia de dos conceptos de Modernidad y la no simultaneidad de la Modernidad y la “Centralidad” Europas) a la hora de acercarse a la definición de la transmodernidad? A continuación trataremos de responder este interrogante, y con ello procuraremos acercarnos a la definición de eso que Enrique Dussel enuncia o denomina transmodernidad. Por cuestiones metodológicas y en procura de dar un orden a la exposición, analizaremos esta categoría en dos momentos: Primero, se argumenta que la transmodernidad es una postura crítica frente a la modernidad y la posmodernidad euro-anglo-centradas; por consiguiente, se muestra que ésta (la transmodernidad) es una posibilidad real de asumir, valorar y

potencializar lo despreciado y considerado como “nada” por la modernidad (negación de la negación histórica). Segundo, se arguye que la transmodernidad puede ser entendida como un proyecto alternativo al capitalismo y la globalización neoliberal; esto es, como un proyecto mundial de liberación. Hechas estas aclaraciones podemos continuar nuestra disertación.

### **1.1.3. La transmodernidad como postura crítica e irrupción-valoración de la exterioridad alterativa. El “más allá”**

Las hipótesis antes expuestas permiten potencializar o reivindicar la Exterioridad alterativa, existente y siempre latente de las culturas universales otras, colonizadas política y administrativamente, pero no necesariamente afectadas en su estructura nuclear (núcleo ético-mítico). Lo que evidencian estas hipótesis es que el impacto de la modernidad, el colonialismo y de lo que hoy denominamos globalización neoliberal no ha subsumido por entero a la Humanidad, a las múltiples culturas o pueblos; y si esto es así, existe aún algo externo, algo más allá de la modernidad, capaz de liberarse y construir mundos otros. Dicho de otra manera, estas hipótesis permiten comprender “la existencia de una riqueza cultural insospechada, que lentamente renace como las llamas del fuego de las brasas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo” (Dussel, 2005: 17); permiten entender que las culturas periféricas y postcoloniales, externas a la modernidad y que han sobrevivido hasta el siglo XXI, no serán subsumidas, al menos no totalmente, por la modernidad y la globalización neoliberal, tampoco serán postmodernas. Existe otra alternativa: la transmodernidad.

Pero ¿qué es la transmodernidad? “Lo «trans-moderno» [...] es un proceso auroral, un primer momento de un acontecer *más allá* que la Modernidad. Surge desde la *nada* de la cultura hegemónica, desde el *no-ser* de la Modernidad, desde el *más allá* del límite de su ontología; surge desde la *exterioridad del Otro*, de la otra cultura, la que *nunca* fue occidental” (Dussel 2007: 211, énfasis en el original). La transmodernidad supone una objeción a la modernidad y una reivindicación de

la exterioridad alterativa. Así lo entiende Enrique Dussel en su texto *Hacia una filosofía política crítica*, al considerar la transmodernidad como una afirmación de la multiculturalidad excluida por la modernidad europea. En la obra citada, la transmodernidad se describe como un “más allá” de la visión eurocéntrica de la modernidad. Y ese “más allá”, es decir el prefijo trans, muestra “el punto originante de arranque desde la Exterioridad de la Modernidad, desde lo que la Modernidad excluyó, negó, ignoró como "in-significante", "sin-sentido", "bárbaro", no-cultura, alteridad opaca por desconocida, pero al mismo tiempo evaluada como "salvaje", incivilizada, subdesarrollada, inferior, mero "despotismo oriental", "modo de producción asiático", etc” (Dussel, 2001: 406).

Se puede evidenciar que el prefijo “*trans*” de la palabra transmodernidad indica, por un lado, que este es un proyecto posterior a la Modernidad, que esta después de ésta; por otro, señala que su origen está fuera o *más allá*, de la cultura occidental, sin que necesariamente la excluya. La transmodernidad evidencia y critica el carácter colonial, capitalista, patriarcal y encubridor de la modernidad. Ese carácter negativo de la modernidad se evidencia a lo largo de los últimos 500 años en los que se impuso o sobrepuso violentamente ante la mayoría de las culturas y pueblos del planeta el cristianismo, la civilización, el desarrollo y la democracia occidentales modernas. La modernidad se impuso sin el más mínimo respeto o reconocimiento a formas otras (indígenas, orientales, islámicas o africanas) de ver, ser y estar en el mundo. Las formas religiosas, sociales, políticas, económicas alternas son rechazadas *a priori*; solo las formas modernas occidentales son legitimadas y aceptadas. Así las cosas, a las poblaciones o culturas no-europeas que no aceptaron y hoy no aceptan la visión de la modernidad, se les impuso e impone por la fuerza dicha visión en nombre del progreso y la civilización. Ramon Grosfoguel considera que la transmodernidad es

[...] el proyecto utópico que, desde la mirada epistémica mestiza en América Latina, propone Enrique Dussel (1994) para trascender la versión eurocéntrica de la modernidad. En oposición al proyecto de Habermas que propone como tarea central la

necesidad de culminar el proyecto inacabado e incompleto de la modernidad, la transmodernidad de Dussel es el proyecto para culminar a través de un largo proceso el inacabado e incompleto proyecto de la descolonización (Grosfoguel, 2008: 211).

En pocas palabras, la transmodernidad además de ser un enjuiciamiento de la modernidad/colonialidad occidental, es un proyecto filosófico, ético y político surgido en la periferia que asume, valora y potencializa lo despreciado y considerado como “nada” por el Centro. La transmodernidad considera que el genocidio impuesto por la modernidad a los diferentes pueblos del mundo no cumplió totalmente sus objetivos, “sobrevivieron millones, y con ellos sus lenguas y elementos culturales despreciados, y por ello pudieron ocultar miméticamente y llegar hasta el siglo XXI” (Dussel, 2007: 206). A la Totalidad impuesta resistió y sobrevivió la Exterioridad, el más allá.

La transmodernidad radicaliza la noción de exterioridad propuesta por Emmanuel Levinas<sup>8</sup> y desde esa categoría evidencia el potencial de aquellos espacios, no europeos o norteamericanos, de alguna manera externos o no colonizados completamente por la lógica moderna occidental. Esos lugares otros alternos, que en procura de evitar esencialismos no podemos considerar immaculados o absolutos, han sido históricamente explotados, vilipendiados y excluidos por el sistema-mundo capitalista; no obstante, testimonian la existencia de culturas actuales y anteriores a la Modernidad hegemónica, “culturas, o estratos culturales no modernizados, modernizados a media, contra-modernos, o simplemente abandonados por la Modernidad como inasumibles, descartables en su miseria” (Dussel, 2007: 206); culturas desarrolladas “junto” a la modernidad y que cuentan con un potencial de humanidad suficiente para ejecutar planes alternos al capitalismo.

---

<sup>8</sup> En el capítulo XVIII de *Hacia una filosofía política crítica*, Dussel, en relación a Marx y Levinas considera que: “La meta-categoría de “Exterioridad” puede iluminar el análisis que se propone indagar la “positividad” cultural no-incluida por la Modernidad, no ya desde los supuestos de una Post-modernidad, sino lo que hemos llamado la “Trans”-modernidad” (Dussel, 2001: 404).

En “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, un corto ensayo del 2005, Enrique Dussel escribe:

Así el concepto estricto de “trans-moderno” quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, *other Location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna (Dussel, 2005: 17).

La transmodernidad considera que esta exterioridad o marginalidad relativa, que estas culturas ubicadas más allá de la Modernidad, ignoradas por el euro-anglocentrismo y victimizadas por la globalización, tienen suficiente creatividad para garantizar la sobrevivencia de la humanidad: “Llamo por ello un programa «*trans-moderno*» al intento de partir del núcleo generador de nuevos desarrollos culturales, de la tradición viviente de las culturas. Diferentes de la Identidad moderna, en diálogo con la Modernidad” (Dussel, 2007: 209). Y es que, las prácticas cotidianas de muchas de esas culturas desconocen la sobre-explotación de los recursos naturales, lo que les permite, en la mayoría de los casos, una relación humanidad-naturaleza (otros seres de la naturaleza) realmente sostenible o “ecológica”. No solo eso, también en esas culturas externas el solipsismo e individualismo modernos son reemplazados por relaciones interpersonales y comunitarias solidarias, nosótricas, comunitarias.

Más aun, descubrir o visibilizar la exterioridad alterativa encubierta por la modernidad permite entender la transmodernidad como una superación de los complejos de inferioridad, como una valoración del pensamiento y las prácticas propias, siempre consideradas vernáculas, desprolijas y oscuras e incivilizadas según la tradición europea. Es decir, la transmodernidad respeta y resalta el

pensar y el actuar popular. La transmodernidad valora la existencia real y concreta. La transmodernidad se construye a partir de la experiencia de los pueblos del mundo árabe, chino, bantú, latinoamericano, europeo, etc.

Definitivamente, la transmodernidad “¡Es el retorno a la conciencia de las grandes mayorías de la humanidad de su inconsciente histórico excluido!” (Dussel, 2001: 407). O lo que es lo mismo, la transmodernidad considera que el “momento cultural despreciado, no aniquilado porque desvalorizado, permitido de sobrevivir porque inútil, no peligroso, y por último por estar *más allá de todo mercado*, ya que tenían como referencia masas o comunidades humanas empobrecidas, no solventes (sin dinero), y por ello «no-compradoras», comienza a tomar conciencia de su dignidad, de su valor, de su exterioridad” (Dussel, 2007: 207). No se puede detener el resurgir de las culturas y los pueblos excluidos por la modernidad y la posmodernidad; no se puede seguir desconociendo su creatividad, que sin pretensiones reductivistas y exclusivistas de universalidad, procuran construir un mundo más humano y diverso, libre y transmoderno.

#### **1.1.4. La transmodernidad es un “proyecto mundial de liberación”**

*“A juicio de Dussel la abolición de la “Modernidad eurocéntrica” está dada por el proyecto de liberación mundial denominado “Transmodernidad”. Los componentes imprescindibles del proyecto son la racionalidad de Europa y la razón del otro mundial; más propiamente la pluralidad de alteridades históricas. El proyecto transmoderno, declara Dussel, “Es una co-realización de lo imposible para la sola modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica (o analogía sincrética, híbrida o ‘mestiza’) del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases. Humanidad/Tierra, Cultura Occidental/Culturas del Tercer Mundo, etcétera; no por pura negación, sino por subsunción desde la Alteridad...Debe ser un proyecto ‘trans-moderno’ (y sería entonces una ‘Trans-Modernidad’) por subsunción real del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (‘el Otro’ que la Modernidad)”.*

Durán Sánchez, Gildardo (2010).

El siglo XXI afronta varios problemas sobre los cuales es necesario discutir y en ese sentido, proyectar posibles alternativas. Esos problemas son, entre otros, la fragilidad de la vida humana, la negación de la diversidad cultural, el colapso ecológico, la injusticia económica y la globalización neoliberal o suicida. Ante la presencia de estos fenómenos, las reflexiones filosóficas, culturales, éticas y políticas no pueden limitarse, al menos no en el sur global, a argumentar sobre lo imperativo de concluir lo inconcluso o sumergirse en la irracionalidad y el nihilismo. En ese mismo sentido, dichas reflexiones deben ser marginales, deben estar más allá del modelo y la democracia liberal capitalista, y no pueden seguir esforzándose por plantear sofisticadas reformas sin tocar la estructura y la hegemonía de la ideología política del sistema imperante. En otras palabras, es imperativa la argumentación radical y libertaria, la formulación de proyectos realmente alternos a la modernidad, a la posmodernidad, al capitalismo y su modelo neoliberal; proyectos otros.

Un proyecto otro, alternativo y de liberación es, a nuestro modo de ver, la transmodernidad. Miremos entonces, por qué este nuevo paradigma o postulado político y cultural que Enrique Dussel ha procurado desarrollar desde hace más de 20 años, puede entenderse como un proyecto mundial de liberación. Tres premisas caracterizan este nuevo proyecto. Así lo sostiene Dussel en *Materiales para una política de la liberación*, y particularmente en su apartado “La transmodernidad y la postulación de un pluriverso planetario como realización de la aspiración de que «Otro mundo es posible»”. Aquí además de rastrear estos elementos, agregaremos unos cuantos comentarios más.

[1] La transmodernidad supone, tal como lo miramos en 1.1.3, que los hombres y las mujeres de los diversos pueblos o comunidades del mundo sean leales a sus tradiciones, a lo mejor de sus tradiciones, sin caer en sustancialismos o provincialismos (origen del etnocentrismo). Tomar conciencia del valor de la propia cultura o reivindicar la dignidad de nuestras tradiciones ancestrales supone un choque con la cultura hegemónica, la cultura dominante Moderna; redimir la

exterioridad alterativa debe traducirse en lucha contra la globalización neoliberal que pretende homogeneizar o uniformizar al mundo con la consigna ¡asimilación o extinción! No obstante, el mal de la modernidad y la globalización no puede ser combatido con otro mal, con algún tipo de fundamentalismo integrista. Esta es la primera advertencia que debe hacerse cuando se discute sobre la transmodernidad en tanto proyecto libertario mundial. Es decir, ante un universalismo abstracto e imperial no podemos proponer o afirmar un particularismo estrecho “un provincialismo o a un fundamentalismo segregacionista que se amuralla en su particularidad” (Grosfoguel, 2008: 210).

La transmodernidad lucha tanto en contra de la globalización transnacional homogeneizante, como del fundamentalismo paralizante de algunas culturas particulares; así las cosas, ante la pretendida disolución de lo concreto en lo universal es necesario un universalismo Otro (Césaire, 2006) un proyecto utópico descolonizador (Grosfoguel, 2008). La transmodernidad procura afirmar lo excluido, lo diferente, lo que no supone la reivindicación de identidades sustanciales o puras, sino de aquellas potencialidades o características “propias” que se desarrollaron (y alteraron de alguna forma) paralelamente a la cultura moderna occidental.

[2] Más que rechazar la modernidad *per se*, el nuevo proyecto transmoderno adopta o recoge crítica y autónomamente lo mejor de ésta, pues parte del hecho que no todo en ella es negativo. La transmodernidad, es externa a la modernidad pero dialogante con ella; “la transmodernidad será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes (Dussel, 2005: 17). La transmodernidad asume los momentos positivos de la Modernidad, recoge lo mejor de la cultura occidental moderna y de aquellas culturas que solemos llamar clásicas (tales como la griega y romana); pero sobre todo, recoge lo mejor de las culturas subyugadas por estas (en nuestro caso, aquello anterior a la invasión y aquello que perduro durante más de 500 años).



Este nuevo postulado o paradigma político-cultural no se puede entender como una negación y un cierre absolutos.

*La identidad de las culturas otras atacadas, en este caso, se entiende como un continuo proceso de gestación creativa. Llamo por ello un programa «trans-moderno» al intento de partir del núcleo generador de nuevos desarrollos culturales, de la tradición viviente de las culturas Diferentes de la Identidad moderna, en diálogo con la Modernidad. El proyecto futuro no sería una cultura universal homogénea, única; sino un *pluriverso diferenciado* creación del indicado diálogo entre la tradición excluida de las grandes culturas (y aun las menos universales o secundarias) de la periferia postcolonial con la Modernidad occidental (una de las culturas hoy existente, la dominante y la que por su propia tendencia intenta *destruir* todas las otras culturas) (Dussel, 2007: 209, énfasis en el original).*

[3] La transmodernidad, en tanto proyecto mundial de liberación, considera que los pueblos o comunidades ancestrales no deben quedarse rezagados en la historia; la fidelidad a la tradición no debe significar anquilosamiento. Puesto en términos positivos, estas comunidades deben saber responder a los desafíos contemporáneos, sin perderse en el camino de la homogeneidad. El proyecto transmoderno, por ejemplo, más que desconocer los avances propios de la ciencia y la tecnología de las sociedades occidentales, los subsume para colocarlos al servicio de la humanidad entera y no de unos cuantos. Más que negar o desechar, de lo que se trata es de resignificar, de transformar los usos, los objetivos, los intereses.

Definitivamente, el proyecto transmoderno supone la consolidación de una real comunicación, un dialogo horizontal, simétrico entre los pueblos del planeta, de una retroalimentación constante. Un dialogo crítico o intercambio discursivo-científico-técnico Sur-Norte, pero también Sur-Sur, que permita llegar a ciertos concesos. Ese dialogo debe partir de la crítica a la victimización (explotación y exclusión), no solo de la producida por la cultura hegemónica e imperialista (la

occidental), sino también de la que resulta de las prácticas de cada cultura en particular (pues todas las culturas producen víctimas irremediablemente).

Junto a estas tres características es importante discutir con mayor profundidad sobre lo que ya se ha enunciado: la transmodernidad es un proyecto de liberación, un proyecto alternativo a la modernidad y el capitalismo. Así lo entiende Enrique Dussel. Nuestro autor aclara ya 1992:

La Transmodernidad se entiende como un proyecto mundial de liberación y no como proyecto universal unívoco, que no es sino la imposición violenta de la razón particular eurocentrista al Otro. No es un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni un proyecto post-moderno como negación de la Modernidad como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista. El proyecto trans-moderno [subsume] el carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (el Otro que la Modernidad), por negación de su carácter mítico (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional) (Dussel, 1994:178).

Para Enrique Dussel, esta es la condición sin la cual no es posible superar la limitación básica de la razón emancipadora, ilustrada y moderna. Esto solo será posible cuando éticamente se descubre la dignidad del Otro, entonces la razón moderna es trascendida, no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta y hegemónica. Es decir, la transmodernidad trasciende la razón moderna, lo que no supone la negación de la razón en cuanto tal (como si lo formula la posmodernidad). Lo que es negado es la razón eurocéntrica y desarrollista; esa razón que argumenta en pro de la emancipación interna (nosotros-Europa/Estados Unidos) mientras practica la opresión externa (los otros-Latinoamérica/Sur global). La transmodernidad se configura como proyecto mundial de liberación, precisamente, en tanto se antepone la imposición de la razón moderna y la emancipación ilustrada particular y falsamente universal de Europa. Desarrollemos un poco más este argumento.

Se entiende la Transmodernidad como un proyecto de racionalidad ampliada donde tenga cabida la razón del Otro dentro de una comunidad de comunicación en la que todos los seres humanos puedan participar como iguales, pero donde, al mismo tiempo, se respeten en su alteridad, en su Ser-Otro, respeto que debe quedar garantizado incluso en la comunidad ideal de habla o de comunicación de Habermas y de Apel. El diálogo entre culturas debe partir de este planteamiento y debe estar encaminado no a construir una universalidad abstracta, sino una mundialidad concreta donde todas las culturas puedan contribuir con su riqueza propia a la configuración de una humanidad plural futura (Miranda, 2009: 121).

Para la transmodernidad, el siglo XXI será el siglo de lo multipolar, lo que se traduce en la descentralidad de las potencias del sistema-mundo y la superación de la hegemonía de la globalización capitalista actual y de su cultura (individualista, aséptica y negadora de la corporalidad) pretendidamente universal (Erazo Cruz, 2012b). En síntesis, la transmodernidad supone lo polifacético, lo heterogéneo, lo híbrido, lo plural, lo democrático radical (más allá de lo liberal). La transmodernidad gestiona otro mundo posible y “bueno”, solidario y justo. Lo transmoderno entonces es un proyecto futuro, viene después y estará por fuera de la modernidad. Supone la transformación del sistema de dominación, explotación y exclusión, de aquel patrón de poder colonial del sistema-mundo “Euro-norteamericano moderno-colonial capitalista/patriarcal”. Supone un mundo descolonizado y pluriversal, en el que quepan múltiples y diversos proyectos ético-políticos. En una entrevista realizada a Enrique Dussel en noviembre de 2010, éste señala que la transmodernidad va a ser “una edad diferente”. Esa edad distinta se va construyendo poco a poco, no importa que su consolidación tarde un siglo. Al final este proyecto de sociedad futura superará el actual sistema mundo capitalista moderno.

[...] la Modernidad se enfrenta a la imposibilidad de subsumir las poblaciones, las economías, las naciones, las culturas que atacó agresivamente desde su origen, que excluyó de su horizonte y que arrincona en la miseria. Es todo el tema de la exclusión de la

alteridad de América Latina, el África y el Asia y de su indomable voluntad de sobrevivencia [...] el sistema-mundo globalizador llega a un límite en cuanto excluye al otro, que resiste (Dussel, 1998: 67).

La destrucción ecológica del planeta y el cataclismo de la humanidad colocan en riesgo la vida y manifiestan la crisis estructural del capitalismo. Qué hacer se preguntaba Lenin en las primeras décadas del siglo XX, esa es una pregunta que hoy en el siglo XXI es necesario formular de nuevo. La globalización produce efectos devastadores, produce víctimas: miles de millones de humanos. Ante este panorama desolador y crítico, la transmodernidad surge como alternativa en tanto argumenta en pro de la liberación de esas víctimas. Como lo citamos al inicio de esta parte: “La Transmodernidad es un nuevo proyecto de liberación de las víctimas de la Modernidad, y el desarrollo de sus potencialidades alternativas, la otra cara oculta y negada” (Dussel, 2007b: 18). El propósito del nuevo Proyecto mundial de liberación es denunciar lo bueno para algunos (países ricos del centro, empresas multinacionales y transnacionales, partidos oligárquicos y burgueses, etc.), como malo para otros (países periféricos empobrecidos, culturas destruidas, clases desprotegidas, etc.). La transmodernidad, al menos a nuestro modo de ver, pretende poner freno a la globalización neoliberal que “por la valorización del valor está destruyendo ecológicamente la vida del planeta Tierra y la vida concreta igualmente de la humanidad” (Dussel, 2001:385).

La liberación de las víctimas y los pueblos, los nuevos sujetos históricos, supone la toma de conciencia que permita implementar las acciones necesarias para la emancipación mundial. En ese sentido, la transmodernidad o Proyecto mundial de liberación promueve el fortalecimiento de los movimientos sociales<sup>9</sup> y de resistencia contra la globalización neoliberal, fruto de la Modernidad eurocéntrica que desde su origen desconoció y mató al otro. Sin duda, más allá del orden

---

<sup>9</sup> “Movimientos feministas, ecologistas, naciones pobres, clases oprimidas, etnias indígenas, poblaciones urbanas marginales, inmigrantes y desplazados por guerras o situaciones económicas, los grupos antirracistas, los niños de la calle, los ancianos desechados, y tantos otros frentes de liberación” (Dussel, 2001:386).

establecido, el imperativo es dar respuesta al caos y a la crisis del sistema-mundo capitalista. Es necesaria la reivindicación de la vida y la solidaridad. Es obligatoria la construcción de un proyecto transmoderno. Y sólo las víctimas en su propio sufrimiento, los sujetos históricos otros, los pueblos, pueden marcar el camino, la ruta a seguir.

La cultura popular de la diferencia, de la Exterioridad de la Modernidad, periférica y postcolonial, permitirá vislumbrar las condiciones de la Transmodernidad en el pleno sentido de la palabra. Esto significa que los sujetos de dicho proyecto, no son los burgueses, tampoco las elites intelectuales, ni siquiera el proletariado vanguardista. “Desde la exterioridad de la modernidad, afirma Dussel, el Otro constitutivo de la modernidad (pero como el explotado, dominado, creador ignorado de la riqueza, la cultura, etc.) se torna sujeto de praxis liberadora? (una especie de *Übermensch* mundial, humilde, débil, racionalmente ético)” (Dussel 2007b: 18, énfasis en el original). Entonces, el sujeto de dichas transformaciones, son las víctimas de la cultura y la modernidad occidental, las víctimas de sus propias culturas: los campesinos, los parias, los indígenas, los afros, los obreros, los empobrecidos, los condenados de la tierra, los murientes: el pueblo, un nuevo sujeto colectivo y transmoderno.

## 2. EL SUJETO COLECTIVO DEL PROYECTO MUNDIAL DE LIBERACIÓN DE ENRIQUE DUSSEL

*“El resurgimiento de la problemática del sujeto, de la subjetividad subyacente y de la corporalidad, última instancia material y viviente humana, aparece más claramente cuando se postula como la “afirmación” de una dignidad absoluta “negada” por el sistema”.*

Enrique Dussel (Dussel, 1999).

*“Nadie vive porque quiere. Pero, después de que se vive, hay que querer seguir viviendo”.*

Ernst Bloch

*“No hay sujetos a priori. Los sujetos se constituyen (o mejor dicho, se autoconstituyen) como tales sujetos en el proceso mismo de la transformación social, cuyo primer paso es disponerse a emprenderla. Es decir, que el ser sujeto no es una condición anterior al proceso de transformación; es en el proceso mismo que se revela esa condición de sujeto, latente -en estado potencial- en los oprimidos”.*

Isabel Rauber (2006).

Patricia Yori, en un extenso estudio sobre la *Ética de la Liberación, en la edad de la globalización y la exclusión*, considera que: “La antropología de Dussel se plantea en abierta discusión contra las teorías que niegan que haya uno o varios ‘sujetos históricos’ colectivos, o que proclaman la ‘muerte del sujeto’. Dussel pretende devolver consistencia a los sujetos colectivos frente a una lógica de la fragmentación del sujeto como la contracara funcional de la lógica sistémica totalizante” (Yori, 2001: 98). Según Yori, la reflexión filosófico-política de Enrique Dussel apunta a situar nuevamente en el centro del escenario teórico al sujeto.

Este apartado, en el horizonte señalado, procura identificar las categorías que permiten dar cuenta del sujeto del proyecto transmoderno o proyecto mundial de liberación de Enrique Dussel. Pero no solo eso, estos comentarios sobre el sujeto de la “utopía transmoderna”, como lo manifestamos en la introducción, también pretenden aportar a la discusión contemporánea sobre el sujeto y los

movimientos sociales, nuevos elementos; procuran abrir el debate, pretenden radicalizar o llevar al extremo los análisis sobre el sujeto, al insertar el grito del hombre concreto, el “irse muriendo del sujeto real”: la corporalidad. Estas reflexiones giraran al alrededor del sujeto viviente, sufriente y muriente; ése de Nuestra América y otras regiones del planeta sumidas en la miseria; ése que mastica la pobreza y siente el desprecio en su corporalidad, en su carne; ese que grita, se organiza y lucha por su liberación; ese que se convierte o constituye los nuevos actores colectivos (las comunidades de víctimas - los pueblos); ese que teje resistencias y re-existencias desde el Sur global frente a la globalización suicida.

Dicho de otra manera, aquí pretendemos, desde los desarrollos filosóficos y políticos de Enrique Dussel, recoger, reinterpretar y potencializar el carácter activo y material del sujeto; queremos, sin desconocerlo, ir más allá del proceso de sometimiento y domesticación del cuerpo; se aspira a potencializar el hecho que el sujeto y la subjetividad no se forman alejándose del cuerpo y del mundo del deseo en nombre de la mera razón. Definitivamente, se quiere reivindicar que el sufrimiento de la carne (individual) permite la lucha colectiva y las prácticas aglutinadores que confrontan el sistema y construyen un mundo otro.

Para empezar, y se nos permite definir por negación, se podría escribir que el sujeto transmoderno es opuesto al *ego cogito* cartesiano. Lejos está aquel sujeto de este Yo (ego inmortal) que se ubica donde antes estaba el Dios cristiano, que existe más allá del espacio y el tiempo, del territorio y el cuerpo. Para Descartes el *ego cogito*, el sujeto, hace referencia al alma descorporalizada que tiene como fin último el conocer. Por el contrario, el sujeto transmoderno no se quiere fundamento de todo lo tocante a su mundo y a su verdad; es decir, este nuevo sujeto se aleja del monologo y de aquel conocimiento *sui generis* y autogenerado que desecha al Maestro, a las relaciones con los otros. Definitivamente, este sujeto no es dualista ni individual como si lo es el sujeto inaugurado en 1636, no es un yo individual y al mismo tiempo universal. Este nuevo sujeto no se inscribe

en el paradigma moderno que se presenta como un universalismo monológico en el cual la afirmación del yo supone la negación e invisibilización del otro.

El sujeto del proyecto mundial de liberación o la transmodernidad no se relaciona, tampoco, con el sujeto trascendental kantiano, con el Yo pienso en general. El sujeto trascendental kantiano pretende configurar el punto de vista universal de un sujeto (tal vez el europeo), válido para todo tiempo y lugar, en ese sentido, trascendentaliza el punto de vista particular y situado de un sujeto histórico y social. Es decir, Kant introduce al sujeto moderno en el espacio y el tiempo, y de alguna manera lo hace finito (al menos en cuanto al conocimiento se refiere); no obstante, la formalidad se impone, olvidando lo real y efectivo (y afectivo): la corporalidad concreta, de la que parte el sujeto transmoderno. En Kant prima el deber ser sobre el sujeto concreto. Ramón Grosfoguel escribe al respecto:

En Kant la razón trascendental no va a ser una característica de todos los seres que desde una perspectiva descolonizadora anti-racista y anti-sexista incluiríamos como seres humanos. Para Kant la razón trascendental solamente la tienen aquellos considerados como «hombres». Si tomamos sus escritos antropológicos, vemos que para Kant la razón trascendental es masculina, blanca y europea. Los hombres africanos, asiáticos indígenas, sureuropeos (españoles, italianos y portugueses) y todas las mujeres (incluidas las europeas) no tienen acceso a la «razón» (Grosfoguel, 2008: 203).

El sujeto en Dussel, incluso, se aleja del sujeto-clase (sujeto histórico) del marxismo estándar, del vanguardismo proletario. Aclaramos, se aleja del marxismo, no necesariamente de Marx<sup>10</sup>. Dussel reconoce que para Marx, las determinaciones de la economía política sobre la vida social de los humanos

---

<sup>10</sup> A nuestro modo de ver, las reflexiones sobre el sujeto que hace Dussel están en diálogo con Marx. Esto significa que el argentino intenta recuperar para y desde su visión de la *Filosofía de la Liberación*, la idea del sujeto colectivo y por qué no, del “sujeto de la historia”. En *El último Marx*, nuestro autor escribe: “El Marx que nos importa no es “el que entró en crisis” en Europa –allí era un Marx científico para el positivismo, teleológico históricamente, materialista dialéctico, etc. “Nuestro” Marx se sitúa, en cambio, en el nivel de las necesidades vitales básicas: es un Marx económico, antropológico, ético, de un “materialismo” productivo que permite al mismo tiempo fundar una liberación nacional y popular, [dado que] lo esencial es el comer (Dussel, 1990: 226).



adquieren primacía sobre las determinaciones conceptuales. Se abre entonces un espacio para la reivindicación de la materialidad de la víctima. Ramon Grosfoguel escribe al respecto:

En el giro materialista de Marx, las categorías más abstractas son aquellas que se producen a partir de un proceso histórico-social de pensamiento muy complejo. De manera que para Marx el movimiento del pensamiento va, primero, de lo concreto hacia lo abstracto para producir categorías simples y abstractas y, luego, hace el retorno de lo abstracto hacia lo concreto para producir categorías complejas [...] Diferente a Hegel, el contexto histórico ya no era el Espíritu universal sino el desarrollo de la economía-política, del modo de producción y de su correspondiente lucha de clases (Grosfoguel, 2008: 206-207).

Las lecturas transmodernas del sujeto colectivo no comparten los esencialismos y el dogmatismo, propios de algunas posturas marxistas que condujeron a determinados *a priori*s (producción y proletariado) y negaron otros temas (“genero, sexualidad, ambiente, lengua, cultura”) e invisibilizaron o, cuando más, incorporaron (proletarizaron) otros sujetos sociales (indios, negros, campesinos)<sup>11</sup>. Con Marx se supera el Yo y el sujeto transcendental, pero con el marxismo se inaugura un sujeto histórico (el proletariado) y un proyecto político con pretensiones de universalidad (el comunismo) que favoreció algunos proyectos imperiales y coloniales (el caso de la URSS) durante el siglo XX. Como lo señalamos en otro momento:

La consideración (leninista) del marxismo como la única fuente de la verdad, no solo niega los conocimientos alternos a occidente; además, determina un sujeto preclaro con cierto privilegio epistemológico: el proletariado y puntualmente los cuadros del Partido. La verdad absoluta es propia de la vanguardia de los obreros, todos los “otros” sujetos (revolucionarios) deben atender y adecuarse a la interpretación y acción proletarias. Según Lander, el socialismo científico mantiene la dualidad moderna razón-sujeto/objeto, considera a los otros (hombres y pueblos) como

---

<sup>11</sup> Al respecto observar “El sujeto (revolucionario) del marxismo crítico” (Erazo Cruz, 2012: 93).

cosas y, por tanto, incapaces de producir conocimiento valido (Erazo Cruz, 2012: 92b).

Dicho esquemáticamente, el sujeto, en la perspectiva de la transmodernidad, no es un sujeto meramente teórico y fruto de una erudición individual o solipsista, no es un sujeto formal y abstracto que se quiere universal; no es tampoco una clase social determinada, convocada históricamente (junto al partido), a hacer la revolución; menos aún, se acerca al ciudadano individualista de la democracia liberal burguesa y del hombre-masa y consumidor virtual de la era de la globalización neoliberal. No. El sujeto del proyecto mundial de liberación formulado por Dussel, es un sujeto otro. Este sujeto es por un lado, corporalidad sensible, es cuerpo sufriente, es realidad viviente humana; por otro, es colectividad consciente, plural y diversa, es comunidad de víctimas, es pueblo. Dicho de una vez por todas, el sujeto en Dussel solo se entiende en relación a las categorías: corporalidad e intersubjetividad.

### **2.1. El hombre como un “sujeto corporal vivo”**

*“Un pedazo de pan, tampoco habrá para mí?/Ya no más he de ser lo que siempre  
he/ de ser/pero dadme/  
una piedra en que sentarme,/pero dadme,  
por favor, un pedazo de pan en que sentarme,/pero dadme  
en español/ algo, en fin, de beber, de comer, de vivir, de reposarse  
y después me iré...”*  
César Vallejo (*La rueda del hambriento*)

*“Sin el cuerpo, que le proporciona un rostro, el hombre no existiría. Vivir consiste  
en reducir continuamente el mundo al cuerpo, a través de lo simbólico que éste  
encarna.”*  
David Le Breton (2008: 7).

La perspectiva dominante, el pensamiento hegemónico, ha ocultado históricamente otras *antropo-logías*, otras visiones del ser humano. Predomina en el pensamiento occidental un principio metafísico-ontológico y antropológico que

concibe al ser humano como un ente dividido en un cuerpo y un alma: siendo el cuerpo negado y en la mayoría de los casos, considerado el lugar de cautiverio del alma. Esto se puede evidenciar en las siguientes dos afirmaciones, una propia de la mirada cristiana, otra de la visión helénica, ambas pilares de la cultura occidental:

Entonces Adán miro en torno a sí y lloró. Elevó su voz poderosa como la de un león que rugie, se mesó los cabellos, se golpeó el pecho y exclamó: ¡Malditos, malditos los que han formado mi cuerpo, los que han encadenado mi alma; malditos los rebeldes que me han esclavizado! (Mani, citado por Dussel 2011: 34).

Está demostrado que si queremos saber verdaderamente alguna cosa, es preciso que abandonemos el cuerpo, y que el alma sola examine los objetos que quiere conocer. Sólo entonces gozamos de la sabiduría, de que nos mostramos tan celosos; es decir, después de la muerte y no durante la vida [...] Mientras estemos en esta vida, no nos aproximaremos a la verdad sino en razón de nuestro alejamiento del cuerpo, renunciando a todo comercio con él y cediendo sólo a la necesidad; no permitiendo que nos inficione con su corrupción natural y conservándonos puros de todas estas manchas, hasta que dios mismo venga a liberarnos (Platón, 1991: 393-394).

A contrapelo de esto, desde hace algunas décadas se viene recuperando y resinificando una *antropo-logía* otra, invisibilizada (pero que ha sido tan antigua como el desarrollo de las grandes culturas); que concibe al ser humano como una *carnalidad indivisible, como un yo* viviente y carnal; que entiende la vida como la corporalidad completa del individuo. Esa nueva visión antropológica la encontramos en Enrique Dussel<sup>12</sup>. La *Ética de la Liberación, en la edad de la*

---

<sup>12</sup> En las primeras obras de Enrique Dussel encontramos desarrollos conceptuales en relación a este tema. En el *Humanismo semita* (1963, aunque publicado en 1969), se afirma la corporalidad unitaria, se exalta la originalidad de la antropología semita que presenta al hombre como una unidad indivisible, frente a la concepción dualista o el dualismo antropológico y ético helénico-eurocéntrico expuesto más tarde en *El humanismo helénico* (1964, aunque publicado en 1975), y en *El Dualismo en la Antropología de la cristiandad* (publicado en 1974). Estas obras fijan los aspectos más preponderantes de la antropología dusseliana, enriquecidos en los años setenta y ochenta por los estudios sobre Levinas: véase los cinco tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973), *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas* (1975), *Filosofía de la liberación* (publicada en 1995), entre otras; y Karl Marx: véase *La producción teórica de Marx*

*globalización y la exclusión*<sup>13</sup>, una de las primeras obras de madures del filósofo argentino y que determinará en gran medida la visión futura sobre este tópico, pretende justificar un principio ético material universal, a saber, “la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad” (Dussel, 1998: 91). Con ello se resalta la importancia de la vida humana, mejor dicho, de la *corporalidad viviente* de cada sujeto humano, al tiempo que se advierte que la situación de opresión y negación, de explotación y exclusión de la víctima, del Otro, no es un problema meramente racional, es corpóreo, material, concreto. En las *Palabras preliminares* de la obra señalada, se afirma:

Nos encontramos frente a un hecho masivo de la crisis de un sistema-mundo que se ha formado hace 5.000 años y se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, la mayoría de la humanidad. Es un problema de vida o muerte. Vida humana que no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el modo de realidad de cada ser humano, concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación” (Dussel, 1998: 11).

En ese horizonte, la *Ética* no puede estar inmersa únicamente en la esfera racional. Es el principio de la materialidad, el *hecho empírico* de *contenido o material*, el que le da sentido. “La corporalidad concreta del sujeto se presenta como el criterio absoluto de la ética, de la economía, de la política, es decir, de toda acción humana (Dussel, 1999). Que la *Ética de la liberación* del 98 se puede “resumir perfectamente” como una “ética de la corporeidad y de la vida” (Dussel, 1998: 74), originando un nueva concepción del hombre, es comprensible si nos remitimos al primer capítulo o “Los fundamentos” de esta obra. Aquí encontramos una referencia explícita a la biología, a las neurociencias y la epistemología

---

(1985), *Hacia un Marx desconocido* (1988) y *El último Marx* (1863-1882) y *la liberación latinoamericana* (1990). En adelante solo haremos referencia a algunos aspectos antropológicos presentes en las obras de Dussel posteriores a la ética del 98.

<sup>13</sup> La introducción de esta *Ética*, en la que se procura mostrar una historia mundial de las eticidades, resalta el valor del cuerpo, de la carne, en las grandes culturas del planeta. Alusión a ello se hizo en la nota 3 de la primera parte de este ejercicio.

genética; se recogen los aportes neurocientíficos de Gerald Edelman<sup>14</sup> y el naturalismo evolutivo de Humberto Maturana<sup>15</sup>, y con ello se recupera un sentido antropológico fuerte<sup>16</sup>, perdido en occidente, pero formulado siglos atrás por los egipcios, los babilónicos y los hebreos: *La corporalidad carnal*. Desde ahora la antropología dusseliana entenderá al ser humano como un “sujeto corporal vivo”, material<sup>17</sup>.

Todo acto cognitivo (*ego cogito*), todo lugar del enunciado, todo sistema, el mundo de todo *Dasein*, toda intersubjetividad consensual discursiva, todo pre, sub o inconsciente, toda subjetividad anterior al “mundo” presupone siempre ya *a priori* un sujeto humano concreto vivo como último criterio de subjetividad — de referencia a un actor en última instancia como *modo de realidad*— (Dussel, 1998: 521 cursivas en original).

Ese sujeto humano concreto vivo es orgánico y uno de sus órganos fundamentales es el cerebro. El cerebro viene a ser la base material o epicentro del sistema nervioso<sup>18</sup>, de las superficies físicas con sensibilidad (la piel, la mucosa, el envoltorio de los músculos, huesos, órganos como los ojos, oídos, papilas gustativas etc), que conducen los estímulos o vivencias procedentes de un entorno elemental real y los traduce en placer o dolor, en hambre o saciedad, en

---

<sup>14</sup> Algunas obras citadas por Dussel son: *The remembered present. A biological theory of consciousness* (1989).

<sup>15</sup> En la *Ética* se cita la obra: *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano* (1985). También se podría tener en cuenta: *La realidad: ¿objetiva o construida? Fundamentos biológicos de la realidad* (1995).

<sup>16</sup> También encontramos en esta obra de Dussel una marcada influencia de Xavier Zubiri y Frank Hinkelammert, al entender la vida como un modo en que está mediada toda nuestra *realidad* y toda nuestra *objetividad* y, por tanto, toda nuestra *racionalidad*. Alejandro Moreno señala en relación a esta asimilación: “*La condición de posibilidad* de toda mediación real es la vida, pues para que exista un ser tiene que existir como estar, como vida, y todo lo que esté fuera de ella no es vida ni ética (Moreno, 2012: 53).

<sup>17</sup> Los estudios empíricos de la biología cerebral permitirán, sin caer en reduccionismos (en el naturalismo o darwinismo ético), recuperar la dimensión de la corporalidad con procesos orgánicos altamente autorreferenciales, tan dejada de lado por las morales formales, y, en ese sentido, criticar las pretensiones no siempre validas de algunas éticas materiales.

<sup>18</sup> “El cerebro es el órgano directamente responsable del “seguir-viviendo”, como reproducción y desarrollo de la vida humana del organismo, de la corporalidad comunitaria e histórica del sujeto ético, (pues) el sistema nervioso cerebral actúa por selección, a partir de un criterio universal de dar permanencia, reproducir, desarrollar, hacer crecer la vida del sujeto humano, y esto desde el nivel vegetativo hasta el cultural o ético más heroico o sublime” (Dussel, 1998: 60).

frio o calor, etc. (Dussel, 2001). De esta manera, el principio de conservación de la vida o la pulsión de vida, funciona como un a priori que encuentra expresión en la necesidad de negar la negación de la vida, y vivir dignamente.

El hombre no es simplemente un ser que dota de sentido al mundo (mera razón y conciencia); es, fundamentalmente, un organismo viviente que depende de la relación (intersubjetiva) real que establece con los otros seres humanos y del intercambio realizado con los otros seres de la naturaleza. Así lo entiende Hinkelammert<sup>19</sup> cuando escribe: “Lo primero en la vida del ser humano no es la filosofía, no es la ciencia, no es el alma, no es la sabiduría, no es la búsqueda de la felicidad, no es el placer, no es la reflexión sobre Dios; es, *la vida misma*. Toda libertad, toda filosofía, toda acción, toda relación con Dios, presupone el estar vivo. Presupone por tanto, la posibilidad de la vida, en cuanto vida material, concreta, corpórea (Hinkelammert y Mora, 2006:1). Solo a partir de este carácter corporal-viviente del hombre podemos entender la noción de sujeto transmoderno.

Dussel expone en un corto ensayo publicado por primera vez en 1999, un año después de la *Ética* y entre otras cosas no muy referenciado en nuestro medio, intitulado: “Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales”<sup>20</sup>, que el sujeto no es un concepto, una idea o un horizonte abstracto, es el modo de realidad de cada ser humano concreto. La noción de sujeto, no puede entenderse por fuera de la corporalidad orgánica de la existencia. Debajo del sujeto está la corporalidad subjetiva<sup>21</sup>. Luego entonces, el

---

<sup>19</sup>Catorce años antes de la *Ética de la liberación* de Dussel, en un horizonte antropológico y filosófico similar, Franz Hinkelammert escribía en su *Crítica a la razón utópica*: “Para vivir, es necesario poder vivir” (Hinkelammert, 1984: 240). Con ello quería señalar que la vida humana no es mera razón, es cuerpo sensible. Hinkelammert subraya el sustrato natural, empírico de la vida humana; insiste en la imposibilidad obvia: la vida no se puede vivir sin alimento, sin vestido, sin techo.

<sup>20</sup>Este ensayo aparece compilado en la obra *Hacia una filosofía política crítica* (2001) Capítulo XV.

<sup>21</sup>La subjetividad será definida por Dussel como un momento de la corporalidad humana. “La subjetividad es el momento en el que toda la corporalidad humana es considerada desde la indicada perspectiva “interior” [...] La subjetividad es más que conciencia, pero dice referencia a ella. Es el “vivenciar” lo que acontece (físicamente transmitido por el sistema nervioso) en la realidad. [...] El dolor que sufro por un golpe en un hueso de mi pierna es una vivencia de mi

*sujeto transmoderno*, en una primera instancia, es el Otro, es la mujer/hombre, en todo caso un ser humano concreto y muriente.

## **2.2. Del sujeto concreto y muriente a la emergencia de nuevos sujetos colectivos**

*“El sujeto de la praxis de liberación es el sujeto vivo, necesitado, natural, y por ello cultural, en último término la víctima, la comunidad de las víctimas y los a ella co-responsablemente articulados. El lugar último, entonces, del discurso, del enunciado crítico, son las víctimas empíricas, cuyas vidas están en riesgo, descubiertas en el «diagrama» del Poder por la razón estratégica”*  
Enrique Dussel (1998:524).

El sujeto (en este caso la persona individual) se forma como perteneciente siempre a una comunidad intersubjetiva, a una comunidad lingüística, cultural y política. Es decir, el sujeto supone la intersubjetividad, está constituido por esta. “Persona” es un concepto relacional, es decir, sólo se es persona desde el Otro. “El sujeto inter-subjetivo (monológico o comunitariamente) aparece y se constituye en los acontecimientos que lo hacen posible, y existe mientras se conserva la situación” (Dussel, 1998: 520). La realidad humana se entiende como una relación persona a persona en una comunidad de vida y de comunicación. Relación que debe darse en igualdad, fraternidad y solidaridad, desde la sensibilidad, reconociendo siempre la dignidad del Otro.

Ahora bien, en la base de esta intersubjetividad, también se encuentra la corporalidad, lo que no supone que la comunidad intersubjetiva tenga un sistema nervioso como el hombre particular. La relación en este caso es más compleja. Es cierto que puede existir un placer compartido al comer juntos el pan y pueda existir

---

subjetividad; es decir, el hueso doliente in acto es un momento de mi subjetividad. Mi subjetividad "llega ", en su sentido fuerte y primero, hasta el límite que pone mi piel -donde unas 10 millones de células "vigilan " el paso del fuera-dentro del entorno a mi corporalidad, a mi subjetividad: transmiten a la interioridad de la subjetividad una sensación de será de dolor en el cerebro cuando "sufren" un cierto "ataque" desde el exterior (Dussel, 2001: 320). Esta subjetividad y su relación a corporalidad, procuran el sujeto.

una cosa, tal vez un templo, como objeto intersubjetivo. No obstante, solo el lenguaje o el grito del sujeto es el que hace posible la intersubjetividad<sup>22</sup>. Dejemos que sea el mismo autor que nos aclara lo dicho:

Pero junto al lenguaje, y aun como su supuesto que viene desde lo más antiguo de la corporalidad, la vida se expresa en el ser humano como pulsión comunitaria, como afectividad relacional, desde el amor a la madre, como solidaridad de la familia o el clan, como impulso comunitario a la conservación (*connatus esse conservandi communitatis* nos agradaría expresar, para superar el individualismo metafísico liberal moderno). Anterior al mundo de la comunicación (del conocimiento y la verbalización analítica, incluso pragmático-discursiva), en la propia subjetividad de todos los miembros de una red intersubjetiva, se da una solidaridad, una corresponsabilidad, una fidelidad al grupo que los une pulsionalmente y que por ello permite aceptar al Otro como miembro de la intersubjetividad lingüístico-argumentativa (unidad consensual). El respeto y reconocimiento del Otro flota sobre la solidaridad del amor comunitario previo (como sobrevivencia ancestral instintiva del grupo hecha cultura en la fraternidad de la caza, del mito, del rito, de la danza, o del himno o las banderas "modernas"), como formación de una voluntad colectiva (Dussel, 1999).

Al detenerse, en su análisis del sujeto, en la corporalidad viviente, sensualmente perceptible de la persona y su relación con el conjunto social, Dussel rompe con esquemas antropológicos idealistas y solipsistas. La afirmación de la sensibilidad humana y la sociabilidad (que la existencia del lenguaje mismo constata) conduce a la noción de lo *comunitario*, a manera de ideal regulativo para criticar los presupuestos solipsistas que la relación social, bajo el capitalismo implica. El surgimiento de la voluntad colectiva e intersubjetiva permite la configuración de los movimientos sociales, conscientes del sufrimiento propio y ajeno.

---

<sup>22</sup>En "La opción por la vida", Franz Hinkelammert y Henry Mora Jiménez, hacen una alusión directa a este tema. Señalan el paso de la corporalidad individual a la "corporalidad" comunitaria. "No se trata únicamente de la corporalidad del individuo, sino de la corporalidad del sujeto en comunidad. La comunidad tiene siempre una base y una dimensión corporal. Se trata del nexo corporal entre los seres humanos y de estos con la naturaleza. Toda relación entre los seres humanos tiene necesariamente esta base corporal y material, en la cual diariamente se juega la vida o muerte de la gente: su sobrevivencia, su actuar en comunidad, sus condiciones de existencia" (Hinkelammert y Mora, 2006:4).



Dado que este paso del sujeto corporal a agente social no está exento de dificultades, miremos esto detenidamente, procurando evitar la generalidad aunque caigamos en la cantinela. Estamos en la era de la globalización neoliberal, en la edad de la explotación y la exclusión global de un poder económico mundial. Esta mundialización de la miseria carcome y debilita a los Estados, dejándolo todo al criterio de la mano invisible: el mercado. Ese debilitamiento institucional, acompañado de la fragmentación social deja al ciudadano, al hombre, indefenso ante la bestia apocalíptica<sup>23</sup>. La contemporaneidad evidencia la presencia de un hombre consumidor y despolitizado, participante-navegador del mundo virtual, el nuevo opio, creado por la bestia. Esa es la muerte del sujeto a la que hace mención el posmodernismo: el consumidor apolítico, individualista y desencantado. Pero esa muerte filosófica y virtual no responde a la realidad de la mayoría de los pueblos del planeta. Los efectos negativos (en Dussel, no intencionales) del sistema capitalista y la globalización neoliberal están poniendo en riesgo la vida concreta (no el concepto) del sujeto. Y desde ese “irse muriendo del sujeto real” o desde lo que consideramos pertinente llamar “sujeto concreto muriente”, desde el sufrimiento material de la corporalidad, se profiere un grito.

Ese grito es el reflejo primero, lo miraremos más adelante, de la “exposición (en sentido levinasiano), la irrupción, el surgimiento, presencia de la corporalidad herida del sujeto, desde su tumba como actor social negado en su subjetividad concreta” (Dussel, 1999). El sufrimiento hace que el explotado-excluido tome conciencia y su llamado obliga al otro solidario (también víctima en alguna medida) “a tomar partido”: activa la intersubjetividad y se pasa del dolor particular a la lucha comunitaria organizada por múltiples sujetos colectivos:

---

<sup>23</sup> En los últimos párrafos de *Ética de la Liberación* y en procura de dar cuenta del subtítulo: *En la Edad de la Globalización y la Exclusión*, Dussel escribe: “La modernidad va llegando a su término, sembrando en la tierra, en la mayoría de la humanidad, el hambre, la enfermedad y la muerte, como los cuatro caballos del Apocalipsis, entre los excluidos de los beneficios del Sistema mundo que se globaliza” (Dussel, 1998: 567).

Surge así no ya el sujeto concreto que grita, sino una comunidad organizada por diferentes “agentes colectivos” (como clases sociales oprimidas, etnias indígenas), “actores sociales” (como vendedores callejeros, movimientos estudiantiles), “nuevos movimientos sociales” (feministas, ecologistas, antirracistas) o movimientos políticos (nuevos partidos, fracciones internas, grupos de opinión), etc. (Dussel, 2001: 339).

El sujeto y su subjetividad doliente, dan paso a la lucha social y política, al sujeto colectivo que levanta como estandarte la vida concreta de la corporalidad subjetiva humana, negada por la globalización neoliberal. Ese sujeto colectivo y plural puede entenderse desde dos dimensiones, si bien no opuestas si distintas, en tanto están articuladas a dos áreas investigativas diferentes de un mismo proyecto. Hablamos de las “comunidades de víctimas” (que podríamos llamar sujeto social) de la *Ética de la liberación* y “el pueblo” (que podemos denominar sujeto político) de la *Política de la liberación*. Por cuestiones metodológicas o de orden argumentativo, a continuación se presentan por separado estas dos perspectivas.

### **2.2.1. “La comunidad intersubjetiva de víctimas”. Los nuevos sujetos socio-históricos**

*“Cuando se acabó el fuego, cuando nadie sabía qué hacer, a veces daba miedo de ver los torturados quemados y a veces daba un ánimo, valor para seguir adelante. Mi madre casi se moría de tanto dolor. Abrazó a su hijo, platicó todavía con el muerto, torturado”.*

Rigoberta Menchú (1985)<sup>24</sup>

La cuestión del sujeto o la emergencia de los nuevos sujetos socio-históricos aparece directamente planteada en la *Ética de la liberación*<sup>25</sup>. Enrique Dussel no

---

<sup>24</sup> El testimonio de las víctimas es determinante para la toma de conciencia, tanto de la víctima como del “yo responsable”. Es a partir de esto que se formulan, como ya miraremos, alternativas utópico-factibles de transformación, de liberación, sistemas futuros, en los que las víctimas, puedan vivir y desarrollar sus potencialidades humanas.

<sup>25</sup> Alberto Padilla Arias en su aproximación al pensamiento de Enrique Dussel considera que esta *Ética de la liberación*, “fundamenta y legitima los movimientos sociales desde criterios y principios

duda al afirmar que: “Cada sujeto ético de la vida cotidiana, cada individuo concreto en todo su actuar, es ya un sujeto posible de la praxis de liberación, en cuanto víctima o solidario con la víctima” (Dussel, 1998: 513). Después escribe: “El sujeto de la praxis de liberación es el sujeto vivo, necesitado, natural, y por ello cultural, en último término la víctima, la comunidad de las víctimas y los a ella articulados” (Dussel, 1998: 524 cursivas en original). Tres momentos deben distinguirse en la conformación de este nuevo sujeto o *comunidad intersubjetiva de víctimas*<sup>26</sup>:

Primero y como ya se señaló, el reconocimiento de la existencia de un sujeto humano concreto vivo, de un sujeto vulnerable y lacerado, de un sujeto natural y necesitado, de un “sujeto muriente”. “El núcleo duro como punto de partida es siempre que la subjetividad es en su último contenido sensibilidad que se expresa en el dolor” (Dussel, 1998: 365). El primer paso es entonces, la afirmación del sujeto concreto (si se quiere individual) carente de pan, de vestido, de techo, de educación, de salud, de cultura, de reconocimiento, de diferencia; sometido al hambre y la injusticia, al racismo y al desempleo, en definitiva; a la muerte.

Segundo, la revelación de ese sujeto humano concreto vivo como víctima, como un sujeto negado por el sistema; el descubrimiento del grito que hay que escuchar. En este nivel el sujeto aparece como interpelante, como dolor convocante, pero también como consciente<sup>27</sup>. Consciente, por ejemplo, que el hambre mata (que no

---

éticos para el ejercicio de la práctica de la liberación desde las “víctimas”; una praxis apoyada en normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad” (Padilla Arias, 2010: 139).

<sup>26</sup> La profesora Gloria Jaliff en una de sus investigaciones sobre la *Ética de la liberación* define a la víctima como aquella persona que toma conciencia de la negación de sus derechos y, que luego, los exige, es decir, “que descubre con conciencia ético-crítica, a partir del dolor de la corporalidad inmolada, la negación de la vida y de su simultánea posición asimétrica o excluyente en la no participación discursiva” (Jaliff, 2009).

<sup>27</sup> En este punto es pertinente rescatar el papel de los educadores de las víctimas, de los oprimidos, los condenados de la tierra como diría Fanon, de la comunidad, que permite el desarrollo de dicha conciencia crítica. Hablamos de una educación en la que el educando se eduque a sí mismo en el proceso de su liberación; hacemos referencia a la pedagogía del oprimido o de la liberación de Paulo Freire. Y es que, Freire reconoce que es el oprimido, la víctima, la que toma conciencia crítica; el educador o pedagogo, ayuda a que éste descubra su condición de víctima. Lo que significa que la consciencia no le viene a la víctima desde “fuera”, sino desde

pueden comer, que “no pueden vivir”), pero que dicha condición, no es esencial a ella (a la víctima), sino que implica la victimización por parte de un victimario. Dussel nos dice: “El sujeto socio-histórico deviene una subjetividad liberadora solo en el momento en que se eleva a una conciencia crítico-explicativa de la causa de su negatividad” (Dussel, 1998: 527). La negación de la vida humana es el tema central, el punto de arranque decisivo de toda la crítica y la toma de conciencia de toda negatividad expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados, como el obrero, el indio, el esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial; como la corporalidad femenina, la raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad las consecuencias del deterioro ecológico; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños de la calle, inmigrantes, refugiados, etcétera (Dussel, 1998: 309).

Al respecto, en otro lugar señalamos (Erazo Cruz, 2011) que las instituciones (siempre empíricamente imperfectas) encargadas de evitar el dolor y postergar la muerte (felicidad) producen, en muchos casos, y sobre todo en el Sur global: “pobreza, hambre, traumatismo, dolor, patologías y muchas otras dimensiones de la negatividad” (Dussel, 1998: 370). Por todo esto surge, a) la crítica hecha por la víctima y el descentrado (el rehén de Levinas) a la victimización. Es decir, es imprescindible el hecho de que haya víctimas en todo sistema empírico, y por ello la crítica es igualmente siempre inevitable. Pese a todo, esta primera crítica, que parte de la existencia real de la víctima (de lo que no le permite vivir), no se cuestiona aun por el origen de dicha negatividad: ¿Quién la produce? ¿Cómo se produce? Pero, b) se precisa que dicho (auto) reconocimiento no es solo de la negatividad de la víctima (del sufrimiento), también se reconoce lo que el sistema ignora: La dignidad humana. Humanidad empírica negada, victimizada pero aun de pie y presta a tomar conciencia y luchar.

---

“dentro” de su propia conciencia desplegada por el educador. El educador solo es importante en la medida que aporta mayor criticidad al enseñar y al interpretar la realidad.

Hoy debemos proponer un nuevo desarrollo, ya que hay todo un proceso anterior, desde la toma-de-conciencia del Otro (oprimido-excluido), que inicia el proceso de re-conocimiento y solidaridad primera (entre los Otros mismos como víctimas, entre los oprimidos, en el pueblo excluido entre ellos mismos) desde su propia re-sponsabilidad originaria de ellos mismos como sujetos de nueva historia (Dussel, 1998: 421).

La toma de conciencia y la crítica de las causas, de los cómo y los porqués de la injusticia y la victimización, el enjuiciamiento de las negatividades del sistema, supone el paso de un grado de subjetividad pasiva a otro de mayor autoconciencia “conciencia de la víctima como víctima”. Solo se deviene sujeto de cambios cuando se llega a una conciencia crítico-explicativa de las causas de la victimación del Otro o de la propia victimación.

Tercero, la lucha intersubjetiva de las víctimas propiamente dicha; esto es, la lucha por una vida más plena, por la liberación. Las “comunidades de víctimas” podrían identificarse con las “formaciones sociales” o movimientos sociales emergentes. En cierto sentido, “la comunidad de víctimas” reemplaza a otros sujetos históricos como el del marxismo estándar. Este nuevo sujeto desplaza (no niega), a nuestro modo de ver, la contradicción en el plano de las relaciones de producción hacia contradicciones sociales más amplias, pues recordemos que para el marxismo ortodoxo la clase obrera tiene el monopolio de la condición de actor popular, de sujeto histórico. Con las “comunidades de víctimas” se presenta un nuevo tipo de lucha con contenidos históricos más concretos que la mera lucha de clase; esas luchas responden y varían de acuerdo a las épocas y situaciones; son más generales, lo que significa que no están determinados por el desarrollo industrial y fabril.

La “subjetividad” *inter*-subjetiva se construye a partir de una cierta comunidad de vida, desde una comunidad lingüística, desde una cierta memoria colectiva de gestas de liberación, desde necesidades y modos de consumo semejantes, desde alguna cultura con alguna tradición, desde proyectos históricos concretos a los que se aspira en esperanza solidaria. Los participantes

pueden hablar, argumentar, comunicarse, llegar a consensos, tener co-responsabilidad, consumir productos materiales, tener deseos de bienes comunes, anhelar utopías, coordinar acciones instrumentales o estratégicas, aparecer en el ámbito público de la sociedad civil con un rostro semejante que los diferencia de los otros. Son los movimientos sociales y de víctimas, momentos de una microestructura de Poder, de instituciones, de sistemas funcionales productivos, clases sociales, etnias, regiones, pueblos enteros, naciones, países, Estados, etc. (Dussel, 1998: 525)

Contra el bloque social de dominación y junto (no atrás) de la clase obrera aparece los nuevos movimientos sociales, económicos, de género, raciales, políticos, ecológicos, étnicos, etcétera. Movimientos socio-históricos que aparecen y desaparecen, que pueden ser coyunturales o permanentes y se organizan en diferentes frentes de lucha y liberación que en todos los casos procuran una justicia futura con las víctimas del presente. A manera de ejemplo, y con el propósito de señalar que la *comunidad intersubjetiva de víctimas* (que puede entenderse como local) puede devenir *comunidad global intersubjetiva de víctimas*, reseñaremos algunos de estos frentes. Aclaremos que el orden de la exposición no debe entenderse como una jerarquización o priorización de los mismos.

*Frente económico y de la producción.* Aquí encontramos a la clase obrera pero también a los desempleados. Los primeros, víctimas de la explotación directa de su fuerza de trabajo (plusvalía); víctimas, en su mayoría, de la flexibilidad e inestabilidad laboral, de la zozobra del despido; víctimas de la maquilación, pero que aún reciben un salario, claro que cada vez más misérrimo. Los segundos, las grandes masas marginales que atemorizan a los que son explotados, víctimas de la desocupación, del desempleo estructural creciente, como resultado de la implementación del modelo neoliberal y su competencia macabra que genera, entre otros males, la quiebra de las empresas nacionales o locales, y con ello margina o excluye a la mayoría, en el Centro pero sobre todo en la Periferia, de la vida laboral. Dicho de otra manera, la humanidad es colocada en riesgo por el capitalismo, es víctima de éste, ya que éste solo es posible por la explotación del

trabajo vivo. La mano de obra es remplazada por las maquinas, es posible que nunca en su totalidad, pero en todo caso la humanidad sobrante o excluida, desechable o desempleada, es cada vez mayor. Pues bien, la consecución de mercancías para la producción, reproducción y desarrollo de la vida al interior del capitalismo está mediada por el dinero, éste a su vez se obtiene por la venta de la fuerza de trabajo. Entonces cuando miles de seres humanos no pueden vender su fuerza de trabajo ¿Cómo garantizan su vida y la de los suyos? La pobreza y el hambre colocan en riesgo la vida humana, ese es uno de los límites del capitalismo y el actual neoliberalismo. La acumulación de capital es directamente proporcional a la acumulación de miseria.

A nuestro modo de ver, Marx no estaba tan equivocado cuando afirmaba que el capitalismo crea sus propios sepultureros o al menos cava su propia tumba. La liberación de este sistema económico y modelo de producción impuesto desde hace 500 años y que cada vez se hace más perverso, supone mucha creatividad. Los viejos moldes o salidas no son suficientes, se debe superar la explotación al tiempo que las masas de desempleados o excluidos de la producción vuelven a ser sujetos productivos. La liberación del sistema actual y su globalización neoliberal, agenciada por estos frentes de liberación deberá procurar la vida para todos, y no sólo para unos cuantos privilegiados, los propietarios de los grandes capitales.

*Frente ecológico.* Aquí encontramos a los movimientos ecologistas y la humanidad en general. Y es que hoy podemos corroborar los límites y la crisis de lo que Noam Chomsky denomina “el sistema de los 500 años” y que Wallerstein llama el Sistema-Mundo Capitalista. La crisis civilizatoria que hoy afronta la humanidad es la destrucción ecológica del planeta. El inicio mismo del Sistema-Mundo y la modernidad se sustentó sobre la cosificación de la naturaleza. La naturaleza (todos los recursos expropiados de amerindia y otros lugares del sur global, y también los recursos europeos), en tanto externa al hombre, fue considerada objeto explorable, explotable y útil para la acumulación de capital. Una vez la

naturaleza es un objeto para el hombre, éste la consume o mejor, la destruye, hasta el punto en el que la crisis ecológica coloca a la vida en peligro de irreversible extinción.

La vida es la condición absoluta del capital; su destrucción destruye el capital. A esa situación hemos llegado. El sistema de los 500 años (la Modernidad o el capitalismo) se enfrenta al primer límite absoluto: la muerte de la vida en su totalidad, por el uso indiscriminado de una tecnología anti ecológica constituida progresivamente a partir del solo criterio de la gestión cuántica del sistema-mundo en la Modernidad: el aumento de la tasa de ganancia (Dussel, 1998: 64).

La muerte general o mundial no solo representa el fin mismo del planeta y de la vida en éste, como es obvio, supone la crisis absoluta del sistema capitalista. En ese sentido, la humanidad toda, víctima del cataclismo ecológico, va llegando al consenso que la situación debe solucionarse, y que las medidas necesarias para retornar a un equilibrio ecológico no se darán desde los supuestos del capital. Es necesaria una conciencia crítica más radical, considerando a todas las víctimas (la humanidad), pero sobre todo a los más pobres. Una conciencia que evalúe el problema desde la producción y el consumo. Los frentes o movimientos ecologistas deberán generar una praxis de liberación ecológica, tanto individual, como generacional y política, que afronte efectivamente a los poderes económico, político, cultural y religioso establecidos para cambiar lo que origina esta situación, y para crear nuevas condiciones.

*Frente social.* Este se compone de los múltiples movimientos sociales y populares, entre ellos los grupos de vecinos, de usuarios de servicios públicos, de pequeños productores, de consumidores, sindicatos, etc. Su lucha, más allá de las reivindicaciones concretas, es por la vida digna, por la reproducción honorable de sus vidas. Estos sectores crean conciencia, critican pero también generan alternativas y procurar realizarlas en el nivel micro y macro.



*Frente del género.* En este frente encontramos los movimientos feministas o de liberación de la mujer, frente al patriarcalismo machista. Este frente pretende, entre otras cosas reformular la masculinidad y con ello generar una nueva pareja, una nueva familia. Desde aquí se procura transformar las relaciones de dominación y represión sexual, por relaciones horizontales no patológicas, donde el principio del placer sea manejado, sin evitar su necesaria tensión, en relación al principio de realidad.

*Frentes culturales y étnicos,* es decir los conformados por las naciones, culturas y etnias negadas, destruidas, dominadas, que buscan reconocimiento de la diferencia y la diversidad; que pretenden la permanencia y la promoción de su identidad, de su modo de ser y estar; que luchan contra la discriminación racial y la humillación.

Otros frentes de liberación originados en las comunidades intersubjetivas de víctimas, que por cuestiones de espacio solo enunciaremos son: *Frentes de enfermos y desequilibrados psíquicos,* entiéndase enfermos no atendidos, drogadictos, alcohólicos, enfermos mentales, etc. *Frentes de liberación pedagógica,* o sea de la primera edad o la defensa de la niñez, de las generaciones jóvenes. *Frentes de la tercera edad,* o de los declarados descartables por la sociedad productivista de consumo. *Frentes de los emigrantes, de los desplazados y perseguidos,* etc.

“La comunidad intersubjetiva de víctimas”, que “batalla” en cada uno de esos frentes, se constituiría en los nuevos agentes históricos encargados de rupturar la historia de la dominación y abrir los caminos para la construcción de alternativas de liberación, ya dijimos, pero ahora agregamos: siempre en un horizonte mundial, pensando en un *frente mundial de liberación* de las víctimas o condenados de la tierra. Las alternativas construidas en los diferentes frentes de liberación de las víctimas, no se quedan en lo local, regional o nacional, su horizonte es mundial.

Pero ¿Cómo es posible esa liberación mundial? Más aun ¿Cómo surge “La comunidad global intersubjetiva de víctimas”?

Dussel siempre pretende situarnos en un horizonte mundial o planetario, en una visión más allá de América Latina, pero también más allá del heleno y eurocentrismo para interpelar la mundialidad. Este caso no es la excepción, por ello la “comunidad global”, basada en la participación simétrica de todos los pueblos y culturas, de todos los sectores-víctimas, se debe entender como la sumatoria de cientos de luchas y formas distintas de ser y estar en el mundo; o lo que es lo mismo, dicha comunidad global es el resultado del encuentro de los distintos pueblos y hombres-mujeres situados espacio-temporalmente. Dussel se pregunta “¿Cuál es el tipo de subjetividad socio-histórica que efectúa, que lleva a cabo lo que podemos llamar la praxis de liberación de las víctimas?” y responde: “La comunidad global e intersubjetiva de víctimas” (Dussel, 1998:526).

Así lo señalamos en otro lugar (Erazo Cruz, 2012) con el propósito de demostrar que las diversas luchas locales contra la globalización neoliberal y suicida pueden articularse a partir de algunos principios “universales”, como la defensa de la vida y la exigencia de reconocer al “Otro”, a los otros sujetos (humanos y sociales) como *alter ego*, como los iguales, como reales, como dignos. Dijimos en aquella ocasión y reiteramos hoy que esos principios pueden servir de bisagras para la articulación simétrica de los movimientos de víctimas del sistema mundo capitalista. Es decir, desde la experiencia de la multiplicidad de formas de victimación del capital y la comprensión de su lógica destructiva y homicida, se puede pensar en una convocatoria mundial a luchar por la superación de esa lógica, por la reivindicación de bienes materiales y culturales, y por la real transformación (no reforma) para la liberación de toda la humanidad.

Para terminar esta parte es preciso aclarar que las víctimas conscientes y organizadas, “La comunidad intersubjetiva de víctimas” (el sujeto social) de la *Ética de la liberación*, puede y efectivamente constituye frentes políticos que

ponen en cuestión continuamente la consensualidad democrática burguesa y su ejercicio despótico y cada vez más corrompido de la política, controvirtiendo la exclusión de las mayorías en la toma de decisiones sobre asuntos que tienen que ver con sus vidas. Dichas comunidades de víctimas organizan movimientos o partidos políticos críticos y conscientes del origen estructural de tantas injusticias, movimientos y partidos que procuran destruir esas estructuras y responder a las exigencias de las víctimas. No obstante, a nuestro modo de ver, el sujeto político propiamente dicho aparece en la *Política de la liberación*. Nuestra tesis es que el *sujeto político*, en “sentido estricto”, es el pueblo.

### **2.2.2. El Pueblo como sujeto político**

*“De pie, luchar/El pueblo va a triunfar/Será mejor/La vida que vendrá  
A conquistar/Nuestra felicidad/Y en un clamor/Mil voces de combate se alzarán  
Dirán/Canción de libertad/Con decisión/La patria vencerá  
Y ahora el pueblo/Que se alza en la lucha/Con voz de gigante/Gritando: ¡adelante!  
De pie, cantar/El pueblo va a triunfar/Millones ya,/Imponen la verdad  
De acero son/Ardiente batallón/Sus manos van/Llevando la justicia y la razón  
Mujer/Con fuego y con valor/Ya estás aquí/Junto al trabajador”*  
Quilapayún (El Pueblo Unido Jamás Será Vencido).

El capitalismo y la globalización neoliberal, venimos diciendo, amenazan de muerte a toda la humanidad. Entonces, la contradicción vida-muerte es hoy la base del antagonismo fundamental. Junto a la tradicional contradicción trabajo-capital y la contemporánea fragmentación social, surgen nuevos problemas, nuevas reivindicaciones y con ellos nuevos actores sociales, nuevas resistencias y luchas. Así lo muestra François Houtart al escribir que el neoliberalismo “ha significado un enorme avance de la subordinación formal, lo que se ha convertido en la causa de la emergencia de nuevas luchas [...] y también de nuevas formas que han tomado luchas ya seculares (Houtart, 2003). Si recogemos la tercera hipótesis fundamental<sup>28</sup> sobre el *sujeto*, expuesta por Isabel Rauber en

---

<sup>28</sup> Las denominadas *Hipótesis fundamentales* se encuentran descritas en el segundo capítulo (El Sujeto) de la obra señalada y dada su importancia para este trabajo, a continuación transcribo los

*Movimientos sociales y Representación política*, tendríamos que decir que ninguna de esas luchas, o mejor, ninguno de esos actores sociales, socio-políticos o políticos, nuevos o antiguos, por sí solo puede erigirse en sujeto de la transformación o la liberación.

El sujeto político e histórico-transformador debe ser un sujeto *colectivo, plural y articulado*, esas son sus tres características esenciales. Pero, podría interpelarse, ¿Por qué hablar de sujeto y no de sujetos si se está haciendo énfasis en la pluralidad o diversidad de conflictos y luchas? El sujeto es uno<sup>29</sup>, conceptualmente hablando, pero es claro que en su existencia real es uno múltiple, irreductible e insubordinable en sus diferencias. El sujeto del que hablamos es uno heterogéneo. La unidad de los diferentes sectores y actores sociales o políticos no puede entenderse como homogeneidad. En pocas palabras, la diversidad no supone la fragmentación como la unidad no niega la pluralidad, al menos no en este caso. Al respecto escribiera Rauber:

Cuando se habla de sujeto popular del cambio se alude a un sujeto sociopolítico múltiple y diverso, unificado a través de un proceso de articulación (y re-articulación) orgánica que potencia el

---

enunciados de cada una de ellas: 1. Los sujetos se constituyen (o mejor dicho, se auto-constituyen) como tales sujetos en el proceso mismo de la transformación social, 2. Ser sujeto de la transformación supone algo más que ser “portadores de estructuras”; no es una condición propia de una clase que se desprenda automáticamente por su posición (objetiva) en la estructura social y su consiguiente interés (objetivo) en los cambios, 3. En Latinoamérica no existe hoy ningún actor social, sociopolítico, o político que pueda por sí solo erigirse en sujeto de la transformación; este resulta necesariamente un plural-articulado que se configura y expresa como tal sujeto en tanto sea capaz de interarticularse, constituyéndose en sujeto popular, 4. La conciencia política de clase, de pueblo oprimido, de nación del Tercer Mundo, etc., no le viene dada a los “portadores” desde el exterior, 5. La transformación de la sociedad es un proceso objetivo-subjetivo colectivo y múltiple que no puede relegarse hasta después de la “toma del poder”, 6. Sujeto, poder y proyecto se interconstituyen articuladamente condicionándose unos y otros, 7. La condición de sujeto es irreductible a la organización, 8. La construcción-articulación del sujeto popular implica una nueva y diferente relación entre partido, clase y movimiento, 9. Articulación y tendido de puentes, conceptos claves.

<sup>29</sup> Santiago Castro-Gómez afirma en su *Crítica de la razón latinoamericana* (1996) que el sujeto dusseliano (tal vez solo hacía alusión al pobre y no al pueblo) reemplaza al sujeto eurocéntrico y universal de la modernidad, por un sujeto nuevo u otro, pero en todo caso “absoluto”. En ese sentido, negaría una pluralidad de sujetos que más que centralidad buscan *participación* en una sociedad cada vez más multipolar e interactiva. Según esta crítica, la visión de Dussel sobre este tópico, ocultaría otros sujetos. Mostraremos en lo que sigue que esto no es así.

proceso de constitución de los actores sociopolíticos en sujeto popular, categoría que da cuenta precisamente de esa su condición plural (articulado). Esto habla de su carácter doblemente heterogéneo, por un lado, en lo que hace a su constitución, sobre la base de la articulación de diferentes actores, clases, sectores sociales; y por otro, porque esa articulación ocurre también –y se asienta- al interior de cada uno de los fragmentos, sectores, clases, etc. (Rauber, 2003b: 49).

En otro lugar la argentina escribe:

La posibilidad actual de conformación del sujeto sociotransformador está en dependencia de la capacidad de los actores sociales de re-articularse y ello conforma un proceso complejo y multidimensional de constitución de los actores sociales, sociopolíticos y políticos en sujeto colectivo, que denomino sujeto popular. Es el sujeto histórico sociotransformador actual que solo podrá constituirse como tal sujeto si se reconoce a sí mismo como sujeto colectivo: viejos y nuevos actores sociopolíticos articulados a través de diversos procesos de maduración colectiva, de modo tal que puedan ir conformando un colectivo interarticulado<sup>30</sup> y consciente de sus fines sociohistóricos, capaz de identificarlos y definirlos, y trazarse vías (y métodos) para alcanzarlos (Rauber, 2006: 118).

En las dos citas de evidencia la composición tripartita (colectivo, plural y articulado) del nuevo sujeto social y político. También se infiere que la fuerza política de liberación radica en el sujeto popular, que desde ahora y con Dussel denominaremos pueblo<sup>31</sup>. Es el pueblo el encargado de fijar el rumbo, de definir

---

<sup>30</sup> En el segundo apartado (Articulación de propuestas inmediatas, y de mediano y largo plazos), del segundo capítulo de su libro: *Sujetos Políticos, Rumbos estratégicos y tareas actuales de los movimientos sociales y políticos*, Isabel Rauber señala seis herramientas metodológicas para la articulación de las diversas luchas: 1. *Identificar los elementos aglutinantes*, 2. *Conjugar los por qué y los para qué*, 3. *Participar como protagonistas*, 4. *Identificar los nodos-medios para la construcción de redes*, 5. *Identificar el problema-centro (se pone como ejemplos: el trabajo y la tierra)* y 6. *Partir de la cotidianidad de la población*.

<sup>31</sup> Las categorías *Sujeto popular* y *Pueblo* se emplean indiscriminadamente, o mantienen una relación muy estrecha, en algunos de los desarrollos teórico-conceptuales de Isabel Rauber. Así lo podemos evidenciar en *Reflexiones en torno a las alternativas a la barbarie imperialista ¿Socialismo en el siglo XXI?* al afirmarse: “Rearticulado como actor político fundamental, (auto)constituido en sujeto popular, el pueblo es el único capaz de llevar adelante la colosal tarea

la dirección e impulsar los procesos hacia la conquista de los objetivos colectivamente establecidos. Pero ¿Qué es pueblo? O más concretamente ¿Qué es pueblo en la obra filosófico-política de Enrique Dussel? ¿Por qué el pueblo puede ser considerado el sujeto político del proyecto mundial de liberación o la trasmodernidad?

### 2.2.2.1. La categoría “pueblo” en la obra de Dussel. Un breve recorrido

*“Cuando un pueblo enérgico y viril llora, la injusticia tiembla”*  
Fidel Castro<sup>32</sup>.

Poco se emplea hoy la palabra pueblo, cierto miedo se le tiene a ese vocablo. Preferimos utilizar otros conceptos, que no sabemos si significan lo mismo, pero que en términos políticos, parecen ser más oportunos: le evitan ciertos malestares al anunciante. Hablamos de la gente, de los desfavorecidos, de los vulnerables, de los necesitados. Pero ¿Cuál es el temor? Tal vez, creemos que pueblo es una categoría propia de analfabetos tercermundistas, de aquellos que no conocen la *Multitud*, que se reúsan a entender que la sociedad se divide en clases sociales, y

---

político-cultural de cambiar de raíz y desde adentro –local y mundialmente- los destinos actuales de la humanidad, avanzando hacia una nueva civilización, la civilización socialista re-creada por todos” (Rauber, 2005, 12); o en la *Introducción de Sujetos Políticos, Rumbos estratégicos y tareas actuales de los movimientos sociales y políticos*, y en una alusión directa a la Revolución Bolivariana y la construcción del socialismo del siglo XXI en Venezuela, donde nuestra autora escribe: “El pueblo, a la vez que se constituye en sujeto de su historia, define lo que será su proyecto histórico, su socialismo, que solo podrá ser -ya se ve-, un socialismo nuevo, democrático, participativo, construido desde abajo y en permanente apertura a los cambios, a las innovaciones por parte del pueblo protagonista” (Rauber, 2006: 16); más adelante en la misma obra se escribe: “El concepto sujeto popular [...] se refiere a los hombres y las mujeres del pueblo que con su participación cuestionadora y su enfrentamiento protagónico al sistema irán decidiendo cuáles cambios habrán de hacer, y los llevarán a cabo sobre la base de su voluntad y su determinación de participar en el proceso (Rauber, 2006: 119). En esta misma dirección en *Movimientos sociales y Representación política* al indicarse que: “No resulta ocioso insistir en que el pueblo (articulado, constituido en sujeto popular) es el protagonista exclusivo de los cambios, de sus definiciones y realización. Construye sus organizaciones como instrumentos para perfeccionar su participación e influencia en el curso de los acontecimientos hacia la consecución de los objetivos definidos (y modificados) por él” (Rauber, 2003: 57); o en *Los dilemas del sujeto* al escribirse: “[...] el pueblo, en tanto fuerza colectiva social organizada culmine su constitución en sujeto popular de la transformación social” (Rauber, 2003b: 50). Por estas razones no consideramos inapropiado acercarse de ahora en adelante los dos conceptos.

<sup>32</sup>Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz, en el acto de despedida de duelo de las víctimas del avión de *Cubana de aviación* destruido en pleno vuelo, el 6 de octubre, efectuado en la Plaza de la Revolución el día 15 de octubre de 1976, “Año del XX aniversario del Granma” (Versiones Taquigráficas-Consejo de Estado).

que esas clases se representan políticamente en partidos, como deber ser, es decir, como es en el primer mundo. Tal vez, suponemos que el concepto “pueblo” queda preso de la retórica socialista, comunista o anarquista, o en su defecto, del discurso populista que lo hace un concepto genérico y sin contenido preciso. Tal vez, conjeturamos que pueblo es una categoría empleada por aquellos que no pueden acceder a las ideas claras y distintas, y por ello mezclan las clases con otras “cosas”, y quieren sacar de ese abigarramiento un nuevo sujeto. No obstante el temor, y ante la explotación, la discriminación, las injusticias y las desigualdades del sistema de dominación capitalista, se puede y se debe reivindicar hoy el uso del concepto “pueblo”. Junto a Dussel, eso creemos nosotros.

Es común hablar de dos etapas en la obra de Dussel, una temprana y otra madura, siendo el punto de quiebre la *Ética de la liberación* del 98. Ahora, si dividiéramos la obra de Enrique Dussel en busca de la categoría pueblo podríamos hablar de tres momentos: la primera etapa, la de las décadas de los sesenta y setenta, es decir, la del Dussel atravesado por la filosofía de Heidegger, de Husserl, etc. y después de Levinas; la del Dussel de la *Filosofía de la liberación* y de la primera ética; la del Dussel que solemos llamar “más filosófico”. La segunda etapa, la de la década de los ochenta y gran parte de los noventa; la del “Dussel marxista” (aunque siempre lo fue y lo es aún). La tercera etapa, después de 1998, la del Dussel de la segunda ética y la *Política de la liberación* del siglo XXI; la del Dussel “más ético y político”. En nuestro caso, la discusión se centrará en la tercera o última etapa (que recoge aspectos de las anteriores) y solo haremos aquí, en este corto acápite, un breve esbozo de las dos primeras, con un propósito claramente propedéutico.

*En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)*, aquel texto que podemos entender como autobiográfico y que muestra las etapas e ideas (o categorías) más significativas en la formulación de la *Filosofía de la Liberación*, Enrique Dussel expresa que el respeto y amor al pueblo surge en su

niñez: “Nunca me he sentido extraño en mi *pueblo*; me alegro con él, lo observo, lo escucho, lo respeto... lo aprendí de mi padre, de mi madre en mis años de infancia”. El germen de la consciencia social y política será también fruto de esa experiencia primera: “Las chozas de los campesinos, paupérrimos, me dieron desde siempre la experiencia del sufrimiento, de la miseria, de la dificultad del *pueblo*” (Dussel, en Moreno Villa y otros 1998: 14, cursivas nuestras). La valoración de la cultura popular, de lo Otro negado e encubierto surge en sus años juveniles, en Israel y junto al pueblo palestino: “Infinita pobreza, inmensa profundidad de la sabiduría de un *pueblo* explotado... pero milenario” (Dussel, en Moreno Villa y otros 1998: 17, cursivas nuestras).

La idea de pueblo que surgirá de la experiencia concreta de la pobreza de su pueblo natal y el sufrimiento vivenciado en su juventud en Israel (junto a los palestinos), es una idea aun vaga. Pueblo puede ser entendido como una población o un poblado más pequeño y con un número menor de habitantes que una ciudad; como lo provinciano; como el conjunto de personas que viven en una zona rural (La Paz, Mendoza). Pueblo, se infiere, puede ser también un grupo de personas que están unidas por una misma religión, lengua, cultura, etnia, etc., una determinada “comunidad de cultura” (el “pueblo palestino”). Finalmente, pueblo serán todas esas personas sometidas a la pobreza material, los humildes, lo pobres. Si, vaga es aun la idea de pueblo en la niñez y la juventud, pero esas serán las bases experienciales de una categoría futura.

La categoría pueblo, filosóficamente hablando, aparece temprano en la obra de Dussel (finales de los 60s y principios de los 70s), pero los desarrollos más sistemáticos sobre este concepto los encontramos después de 1977. En la *Introducción a la filosofía de la liberación* Dussel define al pueblo como el Otro<sup>33</sup>, lo

---

<sup>33</sup> Para Dussel, el Otro es por definición metafísica, el empobrecido y el empobrecido debe ser entendido como aquel que es sometido a una situación de desnudez material. Sobre el tema se puede consultar mi libro “Los empobrecidos”. El punto de partida de la Filosofía de la Liberación (1970-1998)



alterno (gracias a la influencia de Emmanuel Levinas). El pueblo es el oprimido y por ello alienado (en términos económicos y políticos), es parte integrante del sistema (reproduce el sistema, ora como productor, ora como consumidor). Pero más allá de esto, el pueblo es “un resto escatológico”, un otro que el sistema y que procura lo nuevo. El pueblo, dirá Dussel, esta fuera, es exterior al sistema, está en el futuro. El pueblo es lo externo al sistema, son los pobres, los analfabetas, los incultos. “Los “incultos”, en su exterioridad a la civilización, están siendo el punto de apoyo de lo real. De ahí que la filosofía tenga que abrirse al *pueblo*, escuchar sus mitos e interpretar sus símbolos, porque ahí está lo nuestro oculto” (Dussel, 1977: 51, cursivas nuestras). La cultura popular, la del pueblo, está lejos de ser una cultura menor o insignificante, es el centro menos contaminado e irradiativo de lucha y resistencia del oprimido frente al opresor.

En el mismo año, pero esta vez en la *Filosofía de la liberación* se define al Otro como la alteridad metafísica, e inmediatamente se advierte que dicha alteridad en el nivel antropológico, es primeramente social, histórica-popular (Dussel, 1996: 60). El Otro no es solo persona singular, es un conjunto ordenado, portador de sentido, es el pueblo oprimido latinoamericano. Aquí la ruta es distinta, pero como en la obra anterior, la conclusión es la misma: *el pueblo es el Otro*.

El rostro del otro, primeramente como pobre y oprimido, revela realmente a un pueblo antes que a una persona singular. El rostro mestizo surcado por las arrugas del trabajo centenario del indio, el rostro de ébano del esclavo africano, el rostro aceitunado del hindú, el rostro amarillo del chino son la irrupción de una historia, de un pueblo, de grupos humanos antes que de la biografía de Tupac Amaru, Lumumba, Nehrú y Mao Tse- Tung (Dussel, 1996: 60).

Tres años después, en *La pedagógica latinoamericana*, reaparece y se reafirma la categoría pueblo. A nuestro modo de ver, en esta obra la influencia de Marx ya es notoria (aun no definitiva) y por ello se empieza a reelaborar filosóficamente esta noción, se empieza a ampliar su contenido. En primer lugar, pueblo puede ser

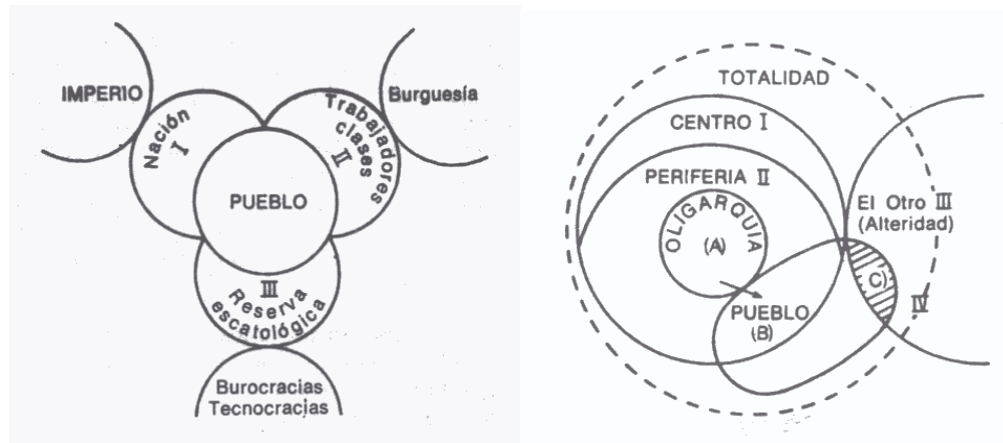
entendido a partir de la contraposición centro/periferia. En ese horizonte, pueblo tiene tres significados: Pueblo es la nación<sup>34</sup> (el país, la patria) explotada y consciente frente al imperio de turno: Pueblo son los países periféricos (uno o el conjunto de ellos) como “totalidades-parciales dependientes y dominadas e incluidas en un sistema injusto que las reprime”, no solo económica sino también cultural, política e históricamente (Dussel, 1996: 90) (como sujeto, en este caso el pueblo procura una “revolución patriótica” o la liberación nacional). Pueblo es la clase-trabajadora (los campesinos, los indígenas, los obreros y marginados) frente a la burguesía nacional; es decir, el pueblo se refiere a las “clases oprimidas” en general, oprimidas por aquellos capitalistas o clases privilegiadas de los mismos países dependientes (como sujeto, en este caso el pueblo procura la “revolución social” o la liberación de las clases oprimidas nacionales). Pueblo, finalmente, es la “reserva escatológica”, la juventud consciente frente a la burocracia o tecnocracia burguesa o socialista (como sujeto, en este caso el pueblo procura la “revolución cultural”) (Dussel, 1980: 124). Resumiendo con Dussel:

Hay entonces un pueblo pobre, oprimido por el sistema. *Pueblo* oprimido puede ser toda la “nación” con respecto al “centro”; puede ser también el trabajador con respecto a una burguesía ilustrada nacional, puede ser una juventud negada en tanto que ella es indeterminación o “resto escatológico” y que no está comprometida con el sistema; pueden ser las provincias o lo federal con respecto a las capitales nacionales que también roban a las provincias en todas partes de Latinoamérica [...] Este pueblo oprimido, en todos los sentidos pero muy preciso va gestando *nueva* cultura; no sólo aprendiendo o introyectando la cultura del opresor, ya que esto no es creación de cultura sino imitación y negación de cultura. El pueblo ha ido creando una cultura como *exterioridad* del sistema imperante (Dussel, 1980: 124 cursivas en original).

---

<sup>34</sup> En la *Filosofía de la liberación* Dussel ya había escrito: “La nación periférica como totalidad no es pueblo, sino que lo es por sus clases oprimidas, por aquellos que a veces ni son parte de la nación” (Dussel, 1996: 91). Esto significa que el pueblo no lo componen todos los habitantes de un Estado o “la patria”, ya que al interior de este hay clases o grupos dominantes y opresores; sectores que no se deben considerar como parte del pueblo.

Algunos de los esquemas empleados por Dussel para aclarar la categoría pueblo en 1980 son:



En segundo lugar, el pueblo se define como lo *anterior* al capital. Se entiende el pueblo como aquellas masas empobrecidas existentes en los distintos modos de producción y que permanecen en los interregnos, en aquellos momentos de cambio de dichos modos. El pueblo es aquello que trasciende las distintas formaciones socio-económicas: pueblo fueron los esclavos del esclavismo, los siervos del feudalismo, los obreros del capitalismo. “Pueblo”, entonces, es una categoría histórico-política de los actores antes, en y posteriores a los posibles sistemas económicos (estos incluyen funcionalmente a las “clases”). Las “clases” se agotan en cada modo de producción, el pueblo sobrevive a las “clases” y tiene permanencia, continuidad histórica” (Dussel, 2001: 188 énfasis en original).

Dicho de otra manera, el pueblo es anterior al sistema capitalista si lo entendemos como “trabajo vivo”. El trabajo vivo, antes de ser empleado, es decir, asalariado o “clase obrera”, es un “pobre”. Antes de existir trabajo vivo como capital, hay “pobres”, y la referencia social, histórica y comunitaria de pobre en Dussel, como lo dijimos antes, es “pueblo”. El conjunto de los pobres que no pueden reproducir su vida (en cualquier modo de producción) es el pueblo: Pueblo es el plural de pobres, y estos son *anteriores* al capitalismo.

Las reflexiones sobre la categoría pueblo continuarán durante la década de los 80 y 90s. En esta ocasión, atravesadas definitivamente por las lecturas sistemáticas de Marx<sup>35</sup>. El hambre y la pobreza vividas y sentidas por millones, la injusticia social y material no resuelta en gran parte del mundo, le permitirán a Dussel tomar al sistema capitalista como objeto de pensamiento y enjuiciarlo filosóficamente recurriendo a Marx<sup>36</sup>. Pero este regreso a Marx es ajeno a los reduccionismos de derecha o de izquierda, tan frecuentes en nuestro medio; ajenos, en tanto la comprensión de la *exterioridad* (clave en las obras anteriores), le permitirá al argentino ir más allá del “trabajador asalariado” y la “clase social” definida únicamente a partir del proletariado, y pensarse la corporalidad humana en general. En *Hacia un Marx desconocido* (1988) lo dice claramente:

Con la sola categoría de “totalidad” el oprimido como oprimido en el capital es sólo clase explotada; pero si se constituye también la categoría de “exterioridad”, el oprimido como persona, como hombre (no como asalariado), como trabajo vivo no objetivado, puede ser pobre (singularmente) y pueblo (comunitariamente). La “clase” es la condición social del oprimido como subsumido en el capital (en la totalidad); el “pueblo” es la condición comunitaria del oprimido como exterioridad (Dussel, 1988: 372, énfasis en original).

En esta etapa, la pregunta por el pueblo surge explícitamente: ¿Qué es pueblo? Se interroga Dussel en *La producción teórica de Marx* (1985). La respuesta no se hará esperar:

En un sentido estricto “pueblo” es un bloque social. No un bloque político, cómo definiría Gramsci a los grupos hegemónicos. Un “bloque social” de la sociedad civil, antihegemónico en cuanto oprimido y explotado en épocas finales de un sistema, de un modo

---

<sup>35</sup> Para Dussel “pueblo” es una categoría usada por Marx, pero aclara que en la obra de éste no se encuentra un desarrollo sistemático o una constitución consciente de la misma.

<sup>36</sup> La creciente miseria del continente, la necesidad de realizar una crítica al sistema capitalista causante de dicha pobreza, lo imperativo de introducir la económica y la política en la *Filosofía de la liberación* y la urgencia de superar el dogmatismo de ciertos marxismos y afianzar la izquierda latinoamericana, según Mariano Moreno Villa (1998), son algunas razones que llevan a Dussel a leer directamente a Marx.

de apropiación y producción, cuando la estructura no resiste el empuje creador de las fuerzas productivas (o improductivas con respecto al capital) y debe reprimir el surgimiento de un nuevo sistema (Dussel, 1985: 408).

El pueblo no es solo una clase o un conjunto de clases al interior del capitalismo y creadas por éste; al pueblo también lo constituyen otros sectores o grupos sociales en muchos casos externas al capital. “El pueblo no es un conglomerado, sino un “bloque” como sujeto. Sujeto colectivo e histórico, con memoria de sus gestas, con cultura propia, con continuidad en el tiempo, etcétera” (Dussel, 1985: 409). Más adelante se concluye: “pueblo es el colectivo histórico de pobres en los momentos límites del aniquilamiento de un sistema y el pasaje a otro nuevo” (Dussel, 1985: 410).

En *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (hablamos de 1990), el pueblo es considerado “el sujeto comunitario de los pobres”. Aquí el énfasis en lo colectivo, en lo plural, es más evidente, aunque la categoría pobre sigue limitando el concepto pueblo. Pobre puede trascender lo meramente económico, la ausencia de lo material, es cierto, pero su carga semántica es pesada y no permite mirar claramente otros sectores; sectores que conformarían ese anunciado bloque social o sujeto comunitario, agente de los cambios sociales, políticos, económicos, culturales, etc.

Definitivamente, tanto en las obras anteriores a la lectura sistémica de Marx como en las que surgen en ese periodo y posterior a él, siempre el pueblo es alteridad (el Otro, individual y colectivo), es exterioridad y es sufrimiento, es colectividad, es pluralidad; pero también es actividad, es el sujeto del proyecto utópico de liberación.

### 2.2.2.2. El Pueblo: el sujeto político-colectivo del proyecto mundial de liberación<sup>37</sup>

*“¡Así luchan los pueblos cuando quieren conquistar su libertad: les tiran piedras a los aviones y viran los tanques boca arriba!”*  
Fidel Castro (2009: 41).

*“Cuando el pueblo se dedica a luchar hasta el fin no habrá ninguna potencia que pueda ser superior a la potencia de ese pueblo que quiere su libertad”.*  
Camilo Torres “El cura guerrillero” (Korol y otros 2010: 93).

Las últimas obras de Dussel, las posteriores a la gran obra de 1998, tiene un carácter fundamentalmente filosófico-político o político<sup>38</sup>. Este es el momento de maduración definitiva de algunas categorías, de la superación de otras y el surgimiento de nuevas. La categoría pueblo será definitiva en esta última etapa, y por ello seguirá siendo explorada en relación a las categorías ya señaladas: “alteridad”, “exterioridad” (Emmanuel Levinas) y “clase” (Marx); pero sobre todo en correspondencia o con oído atento a nuestros pueblos originarios y a los contemporáneos sucesos políticos en el escenario mundial y regional (Latinoamérica). Todo esto le dará al pueblo el carácter o significado que aquí queremos presentar, el de sujeto político colectivo, el de colectividad consciente, plural y diversa, el de bloque social de los oprimidos y los excluidos.

*Hacia una filosofía política crítica* (2001) determina la ruta que nos llevará a la definición de pueblo como un sujeto político-colectivo. En esta obra se señala que

---

<sup>37</sup> Dussel establece ciertas diferencias entre “actor” y “sujeto” y emplea generalmente el concepto actor colectivo, más que sujeto colectivo. Pero dado que no se encuentra un desarrollo muy claro respecto a esa separación y normalmente se hace alusiones al tema en notas al pie de página, nosotros creemos que podemos obviar dicha distinción y por ello emplearemos el concepto de “sujeto colectivo” junto o como sinónimo de actor colectivo.

<sup>38</sup> Las obras políticas más significativas o al menos las más conocidas de Dussel en el siglo XXI son: *Hacia una filosofía política crítica* (2001), obra que, dicho sea de paso, determinará el tránsito de la ética a la política; *20 Tesis de política* (2006), síntesis o esquema de su gran obra política; *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (2007), Tomo I de la Política; *Materiales para una política de la liberación* (2007) y *Política de la liberación. Arquitectónica* (2009), Volumen II de la Política. La mayoría de las obras de Dussel, incluidas algunos de los textos antes descritos, pueden consultarse y “bajarse” de [www.enriquedussel.org](http://www.enriquedussel.org).

la estrategia política y la liberación no son posibles pensarse sin la redefinición del concepto de pueblo. La constitución del pueblo como “sujeto político” es una de las tareas más importantes de la futura *Política de la liberación*. Y hablamos de constitución, en tanto entendemos que el sujeto se hace sujeto, se crea y recrea como sujeto, no es sujeto *a priori* (ni individual, ni colectivamente), menos si de política se trata. El sujeto político solo es tal en tanto decide serlo, y ser sujeto, hacerse sujeto es un proceso largo, complejo, nada fácil, pero si el pueblo abandona la tarea o “se deja de hacer”, otro se lo llevará por delante, lo reducirá, lo hará objeto manipulable: el pueblo debe dejar de ser objeto, debe revertir la marcha para hacerse sujeto, sujeto político, en términos teóricos, pero fundamentalmente prácticos.

Antes mostramos al hombre como un “sujeto corporal vivo” y argumentamos que la noción de sujeto no puede entenderse por fuera de la corporalidad orgánica de la existencia. Dijimos que debajo del sujeto colectivo está la corporalidad subjetiva. Aquí no pretendemos regresar a dicha discusión, pero si consideramos necesario ratificar la corporalidad como origen del sujeto político: del pueblo. Así lo escribe Dussel en el Capítulo X (“Pueblo y hegemonía. Una conversación con Ernesto Laclau”) del texto referenciado. Ernesto Laclau confronta los esencialistas de izquierda, “ese economicismo del marxismo estándar que afirmaba “leyes” económico-históricas como si fueran naturales. Laclau se lanza contra el dogmatismo de izquierda que afirma la necesidad de un determinismo que se funda en dichas leyes universales, y que niega así la importancia de la político” (Dussel, 2001: 189). Pero, continua Dussel, el excelente análisis hecho por Laclau puede padecer de un “vaciamiento antimaterialista”; lo que significa cierta preponderancia y autonomía de lo político respecto a lo material, a la vida humana, a lo económico. Y dicha “negación” de la reproducción material-económica de la vida, es entendida por Dussel como una “reducción formalista política” (Dussel, 2001: 191).

La vida humana concreta, la vida de cada ser humano siempre debe ser la “última instancia”, tanto de lo económico (Marx) como de lo político (Laclau). En ese sentido, la constitución del pueblo como sujeto no puede desconocer el “contenido material”. “La categoría “pueblo” exige tomar en serio su “contenido” material: la corporalidad vulnerable que vive y puede morir (que sale a la calle exigiendo [...]: “¡Paz, pan y trabajo!”)” (Dussel 2001: 218, énfasis en original). Las reivindicaciones de los destinos sectores del pueblo parten de una necesidad social en el campo económico: La necesidad es el *contenido material* de la protesta política. Eso significa que las luchas populares o políticas, en todo caso del sujeto-pueblo, revelan una negación o un incumplimiento de la satisfacción de las necesidades particulares del sujeto corporal viviente humano. De la corporalidad se parte, ese es el origen del pueblo como sujeto. De la corporalidad surge la “comunidad intersubjetiva de víctimas” pero también el pueblo: el sujeto político-colectivo del proyecto mundial de liberación.

Pero, independientemente del origen ¿Qué sustento teórico existe para considerar al pueblo como sujeto político-colectivo en la obra política de Dussel? ¿Es realmente el pueblo un sujeto político, tal como se afirma caprichosamente en algunas líneas de los párrafos anteriores? Lo que queda de este apartado lo dedicaremos a demostrar lo antes anunciado.

La idea de pueblo expuesta por Fidel Castro marca significativamente la noción de pueblo en Dussel, ese será entonces un buen punto de inicio, para darle soporte argumentativo a nuestra tesis. Citas directas de Fidel Castro respecto al concepto de pueblo pueden encontrarse en *La producción teórica de Marx* (Capítulo 17), estamos hablando, como bien se sabe, de 1985. También en *Hacia una filosofía política crítica* (Capítulo X), *20 Tesis de política*<sup>39</sup> (Tesis 11), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (Numeral 11 - § 37), *Cinco tesis sobre el*

---

<sup>39</sup> En esta obra se emplea más de 180 veces la palabra “pueblo”, es decir, aproximadamente 1.2 veces por página. Al ser esta una obra madura y divulgadora de la gran obra política, se infiere la importancia de esta categoría en la contemporánea obra del argentino.



“populismo” (Tesis 3), *El “giro descolonizador” desde el pueblo y hacia la segunda emancipación*, etc., es decir, en las obras filosófico-políticas más significativas del argentino. La mayoría de las líneas referenciadas por Enrique Dussel sobre el particular, las encontramos en una obra temprana de Castro: *La historia me absolverá*, aquel alegato de autodefensa del entonces joven cubano, licenciado en Derecho Civil, ante el juicio que adelantara en su contra la dictadura de Batista el 16 de octubre de 1953 por fallida toma al cuartel Moncada. Aunque extensos, aquí reproducimos algunos de esos párrafos escritos por el Comandante cubano:

Dije que las segundas razones en que se basaba nuestra posibilidad de éxito eran de orden social. ¿Por qué teníamos la seguridad de contar con el pueblo? Cuando hablamos de pueblo, no entendemos por tal a los sectores acomodados y conservadores de la nación, a los que viene bien cualquier régimen de opresión, cualquier dictadura, cualquier despotismo, postrándose ante el amo de turno hasta romperse la frente contra el suelo.

Entendemos por pueblo, cuando hablamos de lucha, la gran 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 ansias digna y más justa; la que está movida por ansias ancestrales de justicia por haber padecido la injusticia y la burla generación tras generación, la que ansía grandes y sabias transformaciones en todos los órdenes y está dispuesta a dar para lograrlo, cuando crea en algo o en alguien, sobre todo cuando crea suficientemente en sí misma, hasta la última gota de sangre [...].

Nosotros llamamos pueblo, si de lucha se trata, a los seiscientos mil cubanos que están sin trabajo deseando ganarse el pan honradamente sin tener que emigrar de su patria en busca de sustento; a los quinientos mil obreros del campo que habitan en los bohíos miserables, que trabajan cuatro meses al año y pasan hambre el resto compartiendo con sus hijos la miseria, que no tienen una pulgada de tierra para sembrar y cuya existencia debiera mover más a compasión si no hubiera tantos corazones de piedra; a los cuatrocientos mil obreros industriales y braceros cuyos retiros, todos, están defalcados, cuyas conquistas les están arrebatando, cuyas viviendas son las infernales habitaciones de las cuarterías, cuyos salarios del patrón a las del garrotero,

cuyo futuro es la rebaja y el despido, cuya vida es el trabajo perenne y cuyo descanso es la tumba; a los cien mil agricultores pequeños, que viven y mueren trabajando una tierra que no es suya, contemplándola siempre tristemente como Moisés a la tierra prometida, para morir sin llegar a poseerla, que tienen que pagar por sus parcelas como siervos feudales una parte de sus productos, que no pueden amarla, ni mejorarla, ni embellecerla, planta un cedro o un naranjo porque ignoran el día que vendrá un alguacil con la guardia rural a decirles que tienen que irse; a los treinta mil maestros y profesores tan abnegados, sacrificados y necesarios al destino mejor de las futuras generaciones y que tan mal se les trata y se les paga; a los veinte mil pequeños comerciantes abrumados de deudas, arruinados por la crisis y rematados por una plaga de funcionarios filibusteros y venales; a los diez mil profesionales jóvenes: médicos, ingenieros, abogados, veterinarios, pedagogos, dentistas, farmacéuticos, periodistas, pintores, escultores, etcétera, que salen de las aulas con sus títulos deseosos de lucha y llenos de esperanza para encontrarse en un callejón sin salida, cerradas todas las puertas, sordas al clamor y a la súplica

¡Ése es el 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 toda tus fuerzas para que sean tuyas la libertad y la felicidad!*” (Castro, 2009: 42).

El comandante habla, en 1953, de un *pueblo* concreto, histórico, engañado, oprimido y excluido, pero que se constituye como hacedor, como sujeto del quehacer político. En 1959, en el *Discurso pronunciado ante el Parlamento venezolano*, Castro continúa con su disertación (o definición) de pueblo. Recogemos un párrafo de dicho discurso para asentar el carácter activo del pueblo, el de sujeto de la liberación:

Muchos hablan de pueblo, pero en el fondo no creen en el pueblo y tienen el sentido de que el pueblo es una masa amorfa, que se agita un día y se tranquiliza otro. [*Aplausos.*] Yo creo en los pueblos como en algo vivo, como en algo capaz de hacer la historia, porque son los pueblos los que han hecho la historia, no los hombres. Los hombres pueden interpretar algo, adivinar, intuir una situación histórica determinada, las cualidades de un pueblo; pero si no hay pueblo no hay ni estadistas, ni generales, ni guerreros, ni nada absolutamente (Castro, 2009: 120).

Decíamos que Dussel cita constantemente parte de lo predicho. Pero amplía significativamente esta definición. ¿A qué se denomina “pueblo”?, o más simplemente: ¿Qué es el “pueblo”? Se interroga Dussel en la Tesis 3. “Resemantización de la categoría política de “pueblo”: lo “popular” no es lo “populista” (ni *ayer* ni *hoy*)”<sup>40</sup> de su texto: *Cinco tesis sobre el “populismo”*. En efecto, la pregunta por el significado de la *categoría filosófico-política* “pueblo”, puede responderse teniendo este texto como referencia directa. Antes advertimos que en la *Filosofía de la liberación* (1977) Dussel hace una clara distinción entre pueblo y “patria”, entre el pueblo y la totalidad de ciudadanos de un Estado. El pueblo es una parte de la comunidad, no ella en su conjunto. Ahora podemos reafirmar dicha distinción entre pueblo y “comunidad política”, para decir que el concepto de pueblo surge precisamente en la división misma de los estamentos de la “patria”, de la comunidad política en tanto un todo; el pueblo es lo opuesto a la oligarquía o las elites. Dussel distingue el vocablo *plebs* del vocablo *populus*. *Plebs* sería el pueblo propiamente dicho, esto es, una parte de la comunidad política, un *sector* de la población, el sector explotado o excluido. Mientras tanto, *populus* hace referencia a todos los ciudadanos de un Estado, a toda la comunidad sin distinción. Para emplear las categorías que Dussel retoma de Antonio Gramsci podemos advertir que el pueblo surge de la incisión entre “el bloque social de los oprimidos” y el “bloque histórico en el poder” (cuando la clase dirigente se convierte en clase dominante)<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> El propósito de esta tesis es, fundamentalmente, establecer diferencias entre lo “populista” y lo “popular”, entre el “populismo” y el “pueblo”, en tanto se considera que esa es una tarea de la *filosofía política* actual. Este mismo tema es tratado en la *Tesis 11*, “El pueblo. Lo popular y el *populismo*” de *20 tesis de política* y según nuestro autor se desarrolla completamente en el § 38 de la obra *Política de la Liberación*, volumen III, todavía sin publicarse. Nosotros, dado nuestro propósito, no nos detendremos en dicha distinción o solo será abordada marginalmente.

<sup>41</sup> La distinción entre lo popular y el populismo, dicho sea de paso, se relaciona con la ruptura entre estos dos bloques. Lo popular se relaciona directamente con el bloque social de los oprimidos, hace referencia a éste; por el contrario, el populismo se entiende como manejo de las interpelaciones del pueblo por parte del bloque histórico en el poder, del cual normalmente no hace parte el pueblo (Dussel, 2001: 219). El populismo, puede entenderse también como la “confusión”, si se quiere intencional, entre lo propio del “pueblo” (“bloque social de los oprimidos”) y la mera “comunidad política” como un todo (Dussel, 2007b:11).

Es claro que para Dussel *Pueblo* es una categoría estrictamente política y constituye una identidad colectiva o un bloque social. Pero dicho bloque puede ser tanto pasivo, como activo. El pueblo está compuesto por una diversidad de sectores: pueblo son las víctimas; pueblo son las mujeres en la sociedad machista; pueblo son los obreros en el capitalismo; pueblo son las etnias indígenas originarias y las comunidades afros en las sociedades racistas; pueblos son los homosexuales y lesbianas en las sociedades homofóbicas; pueblo son los inmigrantes en las sociedades xenofóbicas; pueblo son los campesinos sin tierra; pueblo son los niños y los ancianos abandonados; pueblo son los suburbios, las barriadas pobres de las ciudades de América latina y el mundo; pueblo son los millones de desempleados o desocupados, los parados en el paro estructural; pueblo son los empobrecidos, todos los que a diario mastican la pobreza y la miseria; pueblo son los estudiantes en la educación bancaria; pueblo son los explotados y oprimidos, etc.

Pueblo es todo esto. Lo configuran los insatisfechos, aquellos que no pueden saciar sus necesidades (en el sentido más amplio posible) por causa de la opresión y/o exclusión a la que son atados. Pero pueblo es también la sumatoria de sufrimientos; es la suma de conciencias y luchas, es el encuentro simétrico y solidario de sueños; es la unión heterogénea de movimientos sociales y políticos. El pueblo puede ser lo sometido, el pueblo puede caer en una *obediencia pasiva* pero siempre se hace activo, se hace actor. El pueblo son los que sufren y esperan, pero también son los que luchan y vencen.

El pueblo, el bloque social de los oprimidos y excluidos, pueden transitar durante siglos dentro de un “estado de derecho” de *obediencia pasiva*, ante una legitimidad aparente de un consenso que le presta la comunidad política al bloque histórico en el poder, como clase dirigente. Cuando ese “pueblo” (dicho bloque de los oprimidos) se torna “pueblo para-sí” o toma “conciencia de ser pueblo”, abandona la pasividad de la obediencia cómplice ante la

dominación encubierta bajo una hegemonía que en verdad no cumple con sus necesidades, y entra en un “estado de rebelión” – lento proceso que puede durar decenios, a veces siglos (Dussel, 2007b: 8).

El pueblo se convierte en sujeto de liberación en el momento que toma conciencia de las necesidades insatisfechas y comienza a organizarse. Surgen entonces múltiples y diversos movimientos del pueblo, movimientos sociales que interpelan políticamente al opresor con sus reivindicaciones. Pueblo entonces ya no es solo la “víctima, es el “movimiento político”. Pueblo es el encuentro de los movimientos feministas o de género que afrontan la sociedad machista y patriarcal, con los movimientos o naciones afros e indígenas y de todos los sectores que mal llamamos minoritarios o no-blancos que luchan contra la discriminación racial y reivindican su cultura originaria; y de estos, con los movimientos de adultos mayores que le ponen frente a la lógica de improductividad impuesta por el capital. Juntos todos con la clase obrera y los campesinos que tropelean contra la extracción del plusvalor, etc. No obstante, en aras de no reducir la categoría<sup>42</sup>, es importante decir con Dussel:

Todos los movimientos sociales, la Di-ferencia, no suman toda la población que constituye el “pueblo”. El pueblo es mucho más, pero esos movimientos son el “pueblo para-sí”, son la “conciencia del pueblo” en acción política transformadora (en ciertos casos excepciones, revolucionaria). De todas maneras son el tejido activo intersticial que *une* y permite hacerse presente como *actor colectivo* en el campo político al “bloque social de los oprimidos y excluidos”, que siempre son la mayoría de la población (Dussel, 2007b: 9, cursivas y énfasis en original).

Muy cercanas a estas palabras encontramos las afirmaciones de Leonardo Boff:

---

<sup>42</sup> Para autores como Santiago Castro-Gómez (1996) el sujeto dusseliano más que criticar o salir de la modernidad, se ancla a ella, supone un regreso a lo que se pretende superar. Hablar de macro-identidades, como “los pobres, las mujeres, los negros y los indios”, constituye una meta-narrativa moderna: se remplacea un metarelato por otro, un sujeto por otro, afirma Castro-Gómez. Sobre dicha discusión no nos ocuparemos aquí.

Cuando hablamos de pueblo, no lo hacemos en el sentido de la retórica populista, si no en el sentido del análisis social: el pueblo como aquella parte de la población que anteriormente era masa y que, a base de una nueva conciencia y de organizarse en una red de movimientos y comunidades unidos por un mismo sueño. Esta parte de la población asume la causa de la otra parte, la que aún no ha conseguido organizarse y pasa entonces a representarla. Todos ellos, organizados o no organizados, pero sus representados, se presenta ahora como actores políticos [...]. Por eso el pueblo como actor debe ser escuchado (Boff, 2006: 58).

Dicho esto, es dable afirmar: el pueblo es para Enrique Dussel un “bloque” o “un agregado” de múltiples y frecuentemente contradictorios, componentes de la sociedad civil (Dussel, 2001: 217). El pueblo siempre, en concreto, histórica y políticamente es el actor colectivo. El “pueblo” es un actor colectivo, e intersubjetivo (lo señalamos antes), no “consistente como una “roca” o “piedra”, que puede remodelarse, crecer o disminuir, y, por último, triturarse y desaparecer (Dussel, 2007b: 8). Esto, porque el pueblo no es un sujeto puro (como lo quiso la clase del marxismo estándar), es un bloque contradictorio, que incluso se puede traicionar a sí mismo. “El pueblo entonces aparece como el actor colectivo, no sustantivo ni metafísico, sino coyuntural, como un bloque que se manifiesta y desaparece, con el poder *nuevo* que está debajo de la praxis de liberación anti-hegemónica y de la transformación de las instituciones” (Dussel, 2006: 99). Dicho de una vez por todas: el pueblo, pasa de ser un afectado-pasivo a un agente catalizador de toda explosión social.

El pueblo rompe o fractura la historia; “el bloque social de los oprimidos como *plebs*, afirma José Guadalupe Gandarilla Salgado, irrumpe como exterioridad de la totalidad vigente, en él se incluyen a los oprimidos y a los excluidos” (Gandarilla Salgado, 2010: 9). El pueblo se antepone al anti-pueblo, es decir, al bloque histórico en el poder, a las elites, a la burguesía, y se asume como lo que es: el depositario real del poder. Así el pueblo rompe un proyecto hegemónico e instaura otro. Un proyecto hegemónico, pero plural y diverso. Un proyecto hegemónico que surge de la comprensión *transversal* de las múltiples reivindicaciones. Un

proyecto hegemónico en el que no existen primacías de sectores o necesidades, sino solidaridad entre ellos. Un proyecto *hegemónico analógico*, esto es, que asume las *semejanzas* sin negar las particulares de cada movimiento, que procura la unidad estratégica más allá de las reivindicaciones diferenciales, que en principio pueden oponerse.

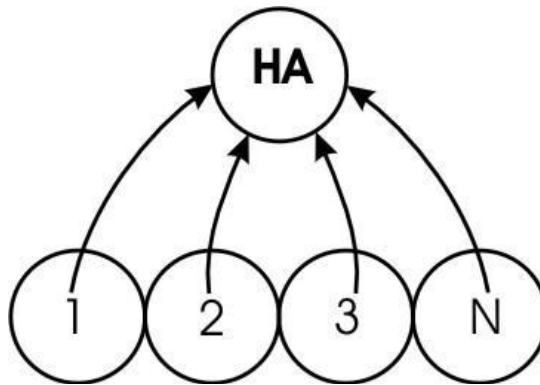
Alejandro Castillo Morga señala que la configuración de una nueva hegemonía o consenso de movimientos sociales, efectivamente, configura al actor político por excelencia, al *pueblo*. En ese sentido, para este autor, el *pueblo* puede entenderse como la articulación estratégica de los movimientos que hacen confluir sus agendas sociales en búsqueda de nuevos derechos; por ello, el *pueblo* está constituido por ciudadanos que se movilizan en colectivos, en comunidad (Castillo Morga 2009: 77).

Dussel por su parte concluye:

Por mutua información, diálogo, traducción de sus propuestas, praxis militante compartida, lentamente se va constituyendo un *hegemón analógico* que incluye a todas las reivindicaciones de alguna manera, aunque pueda, como opina E. Laclau, haber algunas que guardan prioridad (Dussel ,2006: 88).

Cada agrupación o movimiento plantea sus intereses particulares, sus reivindicaciones y objetivos de lucha, los cuales pueden mantenerse individuales y fieles a su naturaleza, sin embargo, la teoría del *hegemón analógico*, implica que los movimientos, aunque distintos, pueden hallar aspectos comunes que los hagan juntar en una especie de bloque (siempre de arena y nunca de concreto) ante una circunstancia que pueda representar un bien universal.

En las 20 tesis de política encontramos el siguiente esquema que señala el proceso de constitución del *hegemón analógico* a partir de las reivindicaciones distintivas o *diferenciales*:



El pueblo constituye un proyecto hegemónico analógico otro, nuevo, que se ocupa de las reivindicaciones de los diversos movimientos políticos y sociales, movimientos todos particulares pero que entran en diálogo y traducción<sup>43</sup>, y esa relación dialógica les permite entender que su particularidad está atravesada por la particularidad del otro: la mujer, es mujer, pero es también obrera, o tal vez indígena, o habitante del barrio pobre, tal vez pobre o anciana; el obrero, es obrero, también pobre, o acaso negro, es posible que sea homosexual, también emigrante o tal vez joven; el indígena, es indígena, pero también pobre, de pronto enfermo, quien sabe desplazado, o tal vez profesor; el niño, es niño, seguramente estudiante, o tal vez habitante de la calle, o trabajador, indígena, porque no afro, o pobre. Sobre esta praxis anti-hegemónica y nueva hegemonía que aquí procuramos explicar, escribe Alejandro Castillo Morga:

El proceso que sigue un proyecto político no supone un desarrollo lineal. Dicho proceso supone un desarrollo diacrónico, pero también sincrónico; esto es, las transformaciones sociales como conquistas históricas podrán traer avances o retrocesos, pero

---

<sup>43</sup>Hablamos de la categoría “traducción” acuñada por Boaventura de Sousa Santos en *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Para Sousa el encuentro de los múltiples sectores solo puede surgir de un diálogo simétrico e intercultural entre los distintos pueblos y hombres-mujeres situados espacio-temporalmente, que permita acuerdos, sobre todo, mas no exclusivamente, en torno a lo que se considera son las necesidades humanas fundamentales y los satisfactores de éstas. Para el portugués, es posible valorar la diferencia y aceptar la complementariedad como pasos definitivos para construir la convergencia de la diversidad de cosmovisiones y prácticas. “El trabajo de la traducción es decisivo para definir, en concreto, en cada momento y contexto histórico, qué constelaciones de prácticas tienen un mayor potencial contra-hegemónico” (Santos, 2005: 179).



también contradicciones internas en los movimientos dada la compleja relación de voluntades que coinciden en este tipo de colectivos. Si bien la praxis liberadora despierta y suma voluntades, no supone que el grado de conciencia sea homogéneo, aunque sí sea generalizada la indignación y la percepción de las injusticias. El deseo de cambio no siempre se traduce en una conciencia crítica de los participantes, ni en una movilización social; no nos referimos solamente al grado de conciencia individual, sino a la complejidad que supone el proceso de liberación y el paso hacia una conciencia colectiva. De hecho, la praxis antihegemónica va cobrando relevancia en la medida que el sistema vigente pierde consenso y, por lo tanto, legitimidad. Por ello es necesario fortalecer la suma de voluntades y el crecimiento de la conciencia crítica colectiva en cada momento de la praxis de liberación (Castillo Morga, 2009: 92).

En todo caso, el pueblo, consciente y unido jamás será vencido. El pueblo es aquel que determina su futuro, y por ello construye poder desde abajo reconociendo y procurando solucionar los problemas materiales, en los que se incluyen tanto la pobreza económica como la destrucción de la identidad cultural y otros factores ya señalados. El pueblo renuncia a los siglos de dominación, renuncia a la pasividad y asume la actoría o la participación política real. El pueblo es creativo y por ello ejerce de manera autónoma la auto-determinación política. El pueblo es el actor político eminente que lucha por reivindicaciones justas; “el pueblo emerge como un actor colectivo desde una pluralidad de movimientos y demandas” (Dussel 2009: 9); el pueblo es el sujeto político colectivo.

“Pueblo” sería así el acto colectivo que se manifiesta en la historia en los procesos de crisis de hegemonía (y por ello de legitimidad), donde las condiciones materiales de la población llegan a límites insostenibles, lo que exige la emergencia de movimientos sociales que sirven de catalizador a la unidad de toda la población oprimida, la *plebs*, cuya *unidad* se va construyendo en torno a un proyecto analógico-hegemónico, que incluye progresivamente todas las reivindicaciones *políticas*, articuladas desde necesidades materiales *económicas*. Toda la discusión teórica se centra hoy en el *cómo* se va construyendo ese *proyecto hegemónico*, o aún mejor, un *proyecto anti-dominación* que se irá imponiendo como

*hegemónico*, cuando el pueblo (la *plebs*) llegue a ejercer obediencialmente el poder como *nuevo* bloque histórico en el poder institucional (la *potestas*) (Dussel, 2007b: 10, énfasis en original).

### 2.2.3. Sujeto y poder (obediencial)

*“Lo que nosotros tenemos que practicar hoy, es la solidaridad. No debemos acercarnos al pueblo a decir: “Acá estamos, venimos a darte la caridad de nuestra presencia, a enseñarte con nuestra presencia, a enseñarte con nuestra ciencia, a demostrarte tus errores, tu incultura, tu falta de conocimientos elementales. Debemos ir con afán investigativo, a aprender en la gran fuente de sabiduría que es el pueblo”*  
Ernesto “El Che” Guevara (Discurso, agosto 1960).

Para Enrique Dussel el pueblo necesita de la política para sobrevivir como grupo, pues entiende la política como una “actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros” (Dussel, 2006: 24). Según el argentino, la voluntad de vivir, o sea, la tendencia a mantenerse vivo o conservar la vida le proporciona a la política un contenido material y eso explica que el pueblo busque los medios necesarios para organizarse y gestionar el bien común. Desde hace miles de años y debido, entre otros, a factores demográficos, dicha gestión o el ejercicio político se hizo más complejo: las comunidades políticas se hacen cada vez más grandes y los trabajos cada vez más complicados. Así, surge el ejercicio *delegado del poder*. Pero la delegación generará con el tiempo un alejamiento entre los delegatarios y los delegados, entre el pueblo y los gobernantes. Los delegados (los pocos) y las instituciones desde las que se ejerce delegadamente el poder, se empiezan a afirmar como la sede misma de éste y el verdadero depositario del poder se hace objeto pasivo y obediente de la autoridad.

Dussel emplea varias categorías para explicar este hecho, denunciar la farsa ideológica y hacer que el poder “regrese” al lugar donde siempre estuvo, está y estará: el pueblo. Esas categorías son: *potentia*, *potestas*, poder fetichizado e *hiperpotentia*. Las describiremos parcialmente a continuación con el propósito de

pensar una relación distinta de la política con el poder, y en ese sentido, señalar que el pueblo, en tanto sujeto político del proyecto transmoderno, transforma radicalmente las relaciones de poder, haciendo que el poder no se agote en la dominación sino que se reencuentre con la potencialidad de la vida humana y la liberación. Recurrimos a estas categorías, para concluir que el nuevo sujeto político-colectivo no procura mandar mandando, sino mandar obedeciendo, agencia un poder obediencial.

### **2.2.3.1. Algunas categorías de la *Política de la liberación*: *potentia*, *potestas*, *poder fetichizado* e *hiperpotentia*.**

Dussel afirma que la “comunidad” es la única fuente de poder; es decir, la legitimidad del poder radica en el pueblo y no, por ejemplo, en el Estado: el pueblo es la sede soberana del poder. Ese poder político *en-sí* (*sein*), propio del pueblo es denominado *potentia*. Si recurriéramos a algunos conceptos de la filosofía, podríamos describir la *potentia* como el poder óntico, en ese sentido, es el contenido aun no concretizado. La *potentia* es el noúmeno; es el ser oculto no escindido o indeterminado: todavía no acto. La *potentia* se entiende entonces, en dos sentidos: es una posibilidad en potencia, una posibilidad futura, y una capacidad o facultad, una fuerza que tiene el pueblo. Dussel denomina *potentia*

[...] al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que les es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político. Este poder como *potentia*, que como una red se despliega por todo el campo político siendo cada actor político un nodo (usando las categorías de M. Castells), se desarrolla en diversos niveles y esferas, constituyendo así la esencia y fundamento de *todo lo político*. Podría decirse que lo político es el *desarrollo* del poder político en todos sus momentos (Dussel, 2006: 27).

La *potentia* en tanto poder político *en sí*, cuya sede exclusiva y última, repetimos, es siempre el pueblo, es el punto de partida o fundamento último, pero en todo

caso inexistente empíricamente. Dicha *potentia* para dejar de ser una mera posibilidad inexistente y devenir real, para existir objetivamente debe *ponerse* como poder *instituyente*. Este *ponerse*, señala Dussel en *Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político* (2010b), debe entenderse como la participación real y activa de cada uno de los integrantes de la comunidad, es decir, la *participación* simétrica de los singulares en el todo colectivo. “Participar es hacerse cargo de la comunidad como responsabilidad por los otros. Es la primera expresión de la Voluntad-de-Vida, ya que el aislado que se cierra sobre sí mismo y no colabora ni cuenta con la comunidad está en estado de suicidio autista” (Dussel, 2010).

La participación permite que el pueblo se afirme a sí mismo como poder instituyente y en ese sentido, decide darse o instituir una organización o conjunto institucional que permita alcanzar sus fines. La necesidad de solucionar problemas o demandas hace que el pueblo delegue tareas a unos hombres y/o instituciones específicas. Dicha delegación del poder, que se manifiesta empíricamente en la totalidad institucional del sistema político en un territorio dado es la *potestas*. La *potestas* es entonces el poder *fuera de sí (dasein)*, fuera del pueblo. Si la *potentia* es el poder soberano, la *potesta* es el poder constituido o desplegado. La *potentia* es el ser, la *potestas* el ente. Dussel escribe al respecto: “La necesaria institucionalización del poder de la comunidad, del pueblo, constituye lo que denominaremos la *potestas*. La comunidad institucionalizada, es decir, habiendo creado mediaciones para su posible ejercicio, se escinde de la mera comunidad indiferenciada” (Dussel, 2006:30).

Para Dussel, el paso de la *potentia* a la *potestas*, es fundamental, es imprescindible. Más allá del anarquismo y la probable disolución del Estado, y ante la imposibilidad real de la democracia directa permanente, Dussel afirma que el

pueblo requiere de formas representativas y delegadas del poder: el Estado<sup>44</sup>. Ahora bien, ese paso necesario puede ser peligroso si se cae en “la absolutización de la voluntad del representante”. La mediación necesaria puede ser también azarosa, aciaga. El representante o delegado, del o por el pueblo, puede caer en un ejercicio auto-referente, viciado o corrompido del poder político, haciendo que la *potestas* se desconecte de la *potentia*, o lo que es lo mismo, que las instituciones y los “gubernates” se deslinden de la comunidad o el pueblo; que el servidor (publico) se convierta en el opresor, que el poder se traduzca en dominación. Esa inversión mediante la cual lo fundado (poder delegado) se convierte en fundamento (poder soberano) y la apariencia deviene esencia, se denomina *fetichización del poder*. El poder se fetichiza cuando, la *potestas* se diviniza y el dignatario se considera o considera a su institución como la sede misma del poder y por ello manda mandando.

El fetichismo comienza por el envilecimiento subjetivo del representante singular, que tiene el gusto, el placer, el deseo, la pulsión sádica del ejercicio omnipotente del poder fetichizado sobre los ciudadanos disciplinados y obedientes (ya que los no obedientes son objeto de la represión policial [...]). Ese ejercicio es siempre dominación. Acto del Señor ante el esclavo romano, ante el siervo feudal, ante el ciudadano que soporta este ejercicio despótico del poder estoicamente, cultivando virtudes en esta vida y esperando para la próxima la merecida felicidad [...]. Cuando el poder se define institucional, objetiva o sistémicamente *como dominación*, en el mejor de los casos proclamado como poder *del* pueblo, *por* el pueblo, y *para* el pueblo las reivindicaciones populares nunca podrán ser cumplidas, porque el poder funciona como una instancia separada, extrínseca dominadora “desde arriba” *sobre* el pueblo (Dussel, 2006:43, cursivas en original).

---

<sup>44</sup> En el texto *Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político*, Dussel habla de “Las tres instancias del ejercicio de la *potestas*”: a) La participación propositiva, mediante la cual el pueblo se da a conocer y exige el cumplimiento de las necesidades o demandas de la comunidad política; aquí, la comunidad política sede del poder político (*potestas*) deviene un todo auto-consciente que se exige a sí misma aquello que necesita. b) La representación realizadora, es el manejo dado al ejercicio del poder institucional o delegado; tiene que ver con las funciones propias del gobierno del Estado y la democracia representativa. c) La participación fiscalizadora, su función es observar o vigilar el cumplimiento o no de las funciones encargadas por el pueblo a las instituciones representativas, es el “panóptico popular”; en ese sentido, castiga o reconoce (y premia) la labor.

El poder se fetichiza cuando los delegados y las instituciones creadas para resolver necesidades actúan como algo autónomo y, más aun, en contra de su fundamento, en contra del pueblo. La fetichización del poder puede suponer también, la “pérdida de poder” o sería mejor decir, la despotencialización del pueblo, de la comunidad que poco a poco se hace pasiva, y por temor o desconocimiento se limita a obedecer a las élites, al bloque histórico en el poder, al Estado. La fetichización del poder supone, como ya es obvio, la corrupción en distintos niveles: se corrompe el delegado (la clase gobernante), los partidos políticos, pero también algunos sectores del pueblo, incluso el pueblo todo, afirmará Dussel.

Pero, ese pueblo dócil, tal vez corrupto y siempre sometido por la voluntad de poder de los pocos, se levanta ante el dolor y la muerte. La imposibilidad de producir, reproducir y desarrollar la vida hará surgir la consciencia necesaria y con ella la lucha. “La voluntad de los sujetos singulares en los movimientos, en el pueblo, vuelven a adquirir el *ethos* de la valentía, del arrojo, de la creatividad. La primera determinación del poder (como *potentia*) es la voluntad. El pueblo la recupera en los momentos coyunturales de las grandes transformaciones” (Dussel 2006: 94). La irrupción creativa del poder del pueblo en los momentos de crisis (como los que hoy afronta el mundo entero) y desde la base misma; o lo que es lo mismo, la incursión subversiva del poder liberador o estado de rebelión ante la corrupción, el estado de excepción y la injusticia repetida día a día, será denominado por Dussel *hipertpotentia*. La *hiperpotentia*, en tanto contra-poder frente al poder dominador, significa, por un lado, la crítica y negación del estado de cosas vigente; por otro, la creación de lo nuevo, de un mundo otro. Sobre este tema escribe José Gandarilla:

El desplazamiento de la *potestas* de la totalidad vigente anterior por una nueva *potestas* en que se plasma el poder del pueblo como *hiperpotentia* es capaz de darse nuevas mediaciones, nuevas instituciones que desplieguen a cabalidad el poder

obediencial. [...]El acto colectivo *pueblo* efectuará una praxis antihegemónica y se “depositará” en la transformación de las instituciones vigentes en otras nuevas. Así surgirá un nuevo orden político post-revolucionario (Gandarilla Salgado, 2010: 9).

Enrique Dussel por su parte concluye:

Si la *potentia* es una capacidad de la comunidad política, ahora dominante, que ha organizado la *potestas* en favor de sus intereses y contra el pueblo emergente, la *hiperpotentia* es el poder del pueblo, la soberanía y autoridad del pueblo [...] que emerge en los momentos creadores de la historia para inaugurar grandes transformaciones o revoluciones radicales. Es el “tiempo ahora” mesiánico de W. Benjamin [...]. Ese anti-poder ante el poder dominador, esta *hiperpotentia* ante la *potentia*, efectúa eficazmente la transformación de la *potestas*, ahora al servicio del pueblo. La eficacia de los débiles es mayor que lo que muchos suponen (Dussel, 2006: 97).

Mientras anarquistas (y algunos comunistas) consideran que toda *potestas, per se*, supone dominación, enajenación, corrupción, poder fetichizado, Dussel plantea que esa no es una relación necesaria; el poder delegado se puede fetichizar, sí; pero también la imprescindible manifestación empírica de la *potentia* puede devenir positiva, puede “servir”. Más allá del ego autorreferente esta la vocación de servicio, más allá del “príncipe” está el “rehén”. Dicho de otra forma, cuando el actor político institucional, el líder o funcionario, entiende que el poder siempre reside en la comunidad, y que él no es más que un delegado, un servidor público, el poder no se ha fetichizado y la *potestas* está lejos de ser negativa. Si la vocación de servicio no sucumbe ante la corrupción y la vana gloria, estamos en un nivel distinto, se ha desplegado un poder obediencial.

### **2.2.3.2. Poder obediencial**

*“Como ustedes saben, entre los paganos hay jefes que se creen con derecho a gobernar con tiranía a sus súbditos, y los grandes hacen sentir su autoridad sobre ellos. Pero entre ustedes no debe ser así. Al contrario, el que quiera ser grande entre ustedes, deberá servir a los demás y el que entre ustedes quiera ser el*

*primero, deberá ser el esclavo de los demás. Porque ni aun el Hijo del hombre vino para que le sirvan sino para servir y dar su vida como precio por la libertad de muchos”.*

San Marcos 10: 41. La biblia. Versión Popular

Antes afirmamos que cuando el poder se fetichiza y corrompe surge la dominación en tanto se rompe la relación entre la *potentia* y la *potestas*. Cuando eso ocurre, en muchos casos, el pueblo deviene sujeto colectivo y depone a sus gobernantes o delegados (*hiperpotentia*); se crea otra *potestas* u orden institucional. Ese nuevo orden gestado por el sujeto-pueblo y en tanto proyecto mundial de liberación, debe procurarse una visión otra de poder. El nuevo *proyecto hegemónico-analógico* o *proyecto anti-dominación*, también referenciado antes, requiere que el pueblo (la *plebs*) llegue a ejercer obediencialmente el poder, así se configura un *nuevo* bloque histórico en el poder institucional (nueva *potestas*). En este nuevo orden (institucional) la autoridad política debe ser concebida como una facultad o “mando” para gestionar las demandas populares. La autoridad debe servir a los demás, el gobierno finalmente es servidor del pueblo, dice el evangelio de Marcos. Y eso es, en términos generales, el *poder obediencial*.

Martin Retomazo define el poder obediencial como:

Aquel que no se fetichiza como algo externo al pueblo que le da origen sino que se mantiene ligado al soberano que los instituyó como su representante. Esto hace parte de “otra” política que no está motivada por la ambición personal<sup>13</sup>, sino por la vocación de cumplir con el llamado del pueblo a realizar la mayor felicidad empíricamente posible para la comunidad, a partir de ejercer el poder positivo para aumentar la vida (Retomazo, 2007).

Enrique Dussel por su parte escribe:

El poder *obediencial* sería así el ejercicio delegado del poder de toda autoridad que cumple con la pretensión política de justicia; de otra manera, del político recto que puede aspirar al ejercicio del poder por tener la posición subjetiva necesaria para luchar en



favor de la felicidad empíricamente posible de una comunidad política, de un pueblo (Dussel, 2006:37).

El concepto de poder obediencial que expone Dussel puede abreviarse en la máxima: “Los que mandan deben mandar obedeciendo”. El poder obediencial se entiende como el retorno del poder a su fuente original; es el poder *para sí* de la comunidad política, o sería mejor decir, del pueblo. Ahora bien, ese poder obediencial no debe confundirse con desorden o espontaneísmo, con acciones acéfalas de la masa amorfa, con ausencia de liderazgos. Por el contrario, en él está presente siempre la relación entre la teoría y la praxis, entre el pueblo y los líderes (o posibles “intelectuales orgánicos”), tal como se refleja en algunos ejercicios políticos de centro izquierda e izquierda en América latina. El poder obediencial no desconoce el surgimiento de ciertos liderazgos; no niega la figura del líder; lo que critica es la creación de ciertas élites expertas en los “asuntos públicos” que hacen de la política un asunto de pocos, negando la política como una práctica que debemos ejercer todos. También se opone, por su esencia, al liderazgo *vanguardista*, tanto de derecha como de izquierda; se opone al populismo y a la glorificación o idealización del caudillo, del líder infalible.

El liderazgo, siempre democrático y participativo, de los líderes “innatos” y la participación activa de los intelectuales críticos, *que tienen cada mañana un oído de discípulo*, se justifica, primero, solo en la medida que los oprimidos y excluidos, las víctimas en cualquier nivel del sistema (que no son pocas), en muchos casos, no tienen las herramientas necesarias o “la cultura democrática”, debido a la despotencialización histórica, para organizar sus luchas: todavía no son propiamente pueblo. Este *magisterio obediencial*, como lo denomina Dussel en *Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político* (2009), tiene sentido solo en situaciones de *transición*, o de una democracia creciente.

El liderazgo es necesario, segundo, solo si se entiende como algo complementario y no prioritario; complementario de los procesos del pueblo. En

ese sentido, el liderazgo es alterno al surgimiento del bloque histórico de los oprimidos (explotados y excluidos), del pueblo, como sujeto colectivo. El que ejerce el dicho liderazgo complementario “debe tener plena conciencia de los límites de un poder simbólico que es siempre delegado e investido por el pueblo, que es la única sede soberana del mismo” (Dussel, 2009: 10). El poder obediencial, sería en Dussel, el ejercicio delegado del poder de toda autoridad que cumple con la pretensión política de justicia. En el ejercicio del poder obediencial o mandar obedeciendo, el líder social o político aspira al ejercicio del poder por tener la posición subjetiva necesaria para luchar en favor de la felicidad empíricamente posible de una comunidad política, de un pueblo.

Dicho de otra manera, el poder obediencial supone un liderazgo servicial, un liderazgo dado por el pueblo. Es el pueblo el que *inviste* a un personaje concreto o le da contenido a una institución determinada. El líder o el conjunto de ellos, es designado para cumplir una función que permita desarrollar la vida del pueblo. El líder surge solo para delimitar la ruta, esto es, la táctica o la estrategia a seguir, pero “siempre en referencia democrático-participativa con respecto a los militantes más activos y al pueblo mismo” (Dussel, 2007: 488). El líder que manda obedeciendo es siempre fiel al pueblo, ama al pueblo.

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) (Dussel, 2007: 488).

Definitivamente, el poder obediencial supone, como lo señala Dussel en la introducción y la tesis 4 de sus *20 tesis de política*, entender la política como una vocación y no como una profesión. La política no es una carrera lucrativa cualquiera, realizada en búsqueda de una satisfacción meramente individual de las necesidades. Por el contrario, la política debe ser entendida como una

disposición al servicio, de amor desinteresado al pueblo, tal vez como la entendía Jorge Eliecer Gaitán: “Solo se puede servir al pueblo cuando se ama al pueblo, cuando se le quiere su gloria y su ruina, cuando se le quiere su poder y su miseria, cuando se le quiere su belleza y su fealdad”. Según Dussel (2006), si bien la tarea es difícil, solo las nuevas generaciones, los jóvenes, pueden reinventar la política, transformar las instituciones corruptas y cambiar el estado obsoleto<sup>45</sup>: ser servidores de sus comunidades, de sus pueblos, hacerse responsable del otro, en muchos casos hasta la muerte.

### **2.3. Sujeto, utopía y liberación. Un comentario final**

*“Actualmente el mundo está en un atolladero. Esto solo puede significar una cosa: no que no haya camino para salir del mismo, sino que llegó la hora de abandonar todos los viejos caminos. Aquellos que llevaron a la impostura, a la tiranía, al crimen”.*

Aimé Césaire (Carta a Maurice Thorez)

*“Ante la expansión del capitalismo como sistema-mundo, hoy más que nunca se hace necesario mundializar la solidaridad y la construcción del proyecto emancipador, en sus dimensiones teóricas y ético-políticas”.*

Jose Luis Rebellato (Núñez y Pérez 2004).

Garantizar la subsistencia comunitaria (la vida humana) y la relación equilibrada con la naturaleza debe ser un imperativo para el siglo XXI. Más allá del futuricidio posmoderno y la actitud reaccionaria premoderna, solo hay una salida: “Reinventar el futuro, abrir un nuevo horizonte de posibilidades cartografiado por alternativas radicales. [...] Es necesario definir el paradigma emergente” (Sousa, 1998:423). Ante el mandamiento neoliberal decretado por el funcionario del Departamento de Estado de Estados Unidos, solo hay dos salidas: la utopía y la liberación.

---

<sup>45</sup>El ejercicio del poder obediencial no supone la disolución del Estado, solo lo hace más liviano y menos burocrático, más transparente y menos autorreferencial, más público y menos corrupto. Todo gracias a una cultura popular o ciudadana que permita entender lo común como lo propio.

La utopía es la exploración de nuevas posibilidades y voluntades humanas, por el camino de la oposición de la imaginación a la necesidad de lo que existe, solo porque existe, en nombre de algo radicalmente mejor, que la humanidad tiene el derecho de desear y por lo que vale la pena luchar. La utopía es así, doblemente relativa. Por un lado, es una llamada de atención sobre lo que no existe como (contra) parte integrante, pero silenciada, de lo que existe. Pertenece a la época por el modo como se aparta de ella. Por otro lado, la utopía es siempre desigualmente utópica, en la medida en que la imaginación de nuevo está compuesta, en parte por nuevas combinaciones y nuevas escalas de lo que existe. Una comprensión profunda de la realidad es así esencial para el ejercicio de la utopía, condición para que la realidad de la imaginación no choque con su realismo (Sousa, 1998:424).

No podemos dejar de soñar, tampoco esperar que las utopías caigan del cielo. Lenin decía que las ideas sólo toman fuerza cuando se materializan en la acción de las masas; del pueblo, decimos nosotros. Las injusticias y las crisis estructurales del capitalismo no solo indican que las utopías tienen futuro, también muestran que éstas son necesarias y urgentes. Sin embargo, el nuevo proyecto utópico (y factible) no debe responder a los dogmas vanguardistas y mecanicistas de los siglos XIX y XX, según los cuales, el hambre y las contradicciones serían suficientes para llevar al trabajador (el sujeto histórico) a querer liberar al mundo de la opresión.

Las utopías, los proyectos mundiales de liberación, son hoy más vigentes que nunca, pero no son inevitables y tampoco suponen “muros”. El nuevo proyecto histórico tendrá que integrar en sus ideales políticos, cambios sociales y conservación del medio ambiente, sexualidad y espiritualidad, mística y producción de los bienes necesarios para la vida. En ese sentido, rescatará la dignidad inherente al ser humano, sobre todo de aquellos que son las víctimas culturales, sociales, económicas y políticas. Sólo una utopía que coloque a las víctimas y al pueblo en el centro del proceso histórico y una cosmovisión que considere la negación del derecho a la vida como una fractura insalvable, nos darán las llaves de las nuevas sociedades.

Mientras se niegue el soporte material de la corporalidad<sup>46</sup>, no debemos dejar de hablar de utopías y liberación, pero tampoco de sujeto e incluso de sujetos históricos. Por más que los posmodernos consideren que eso es una resurrección del sujeto estalinista o fascista moderno. No, más si se entiende el problema del sujeto en contacto directo con la realidad social y política de Nuestra América y el mundo entero; si es fruto del análisis de las filosofías de vida y las prácticas de las comunidades ancestrales, de los movimientos sociales, de las organizaciones populares y políticas, de los gobiernos alternativos, de todos aquellos pueblos que procuran la organización y la liberación. Es en el horizonte de las comunidades intersubjetivas de víctimas, del pueblo, de los movimientos sociales globales, postcoloniales y transmodernos, que la discusión se debe centrar para procurar la articulación necesaria entre lo social y lo político, entre lo cultural y lo material, entre el reconocimiento y la liberación.

Ante el panorama desolador y crítico actual, es necesario pensar en un sujeto que denuncie lo bueno para algunos (países ricos del centro, empresas multinacionales y transnacionales, partidos oligárquicos y burgueses, etc.), como malo para otros (países periféricos empobrecidos, culturas destruidas, clases desprotegidas, etc.); un sujeto alternativo que argumente en pro de la liberación de esas víctimas; un sujeto que agencie un nuevo proyecto mundial de liberación (la transmodernidad) y que con ello ponga freno a la globalización neoliberal que está destruyendo “la vida del planeta Tierra y la vida concreta igualmente de la humanidad” (Dussel, 2001:385).

---

<sup>46</sup> Ante la negación del sujeto y el ascetismo de la política, en tanto formal y meramente procedimental, es necesario manchar lo inmaculado con el momento material, con la imposibilidad de reproducir la vida debido a la exclusión y explotación social. Recordar que los explotados y los excluidos configuran esa “población creciente, en este momento histórico de la globalización (en especial en la periferia postcolonial), de desempleados estructurales, el *pauper port festum* de Marx (los pobres propiamente dicho, que no pueden reproducir sus vidas institucionalmente)” (Dussel, 2005: 204), es imperativo para tomar conciencia colectiva de la negación sistémica de la vida y constituirse en actores colectivos.

Los nuevos “sujetos históricos”, colectivos, sociales y políticos, conscientes de su situación deberán implementar las acciones necesarias para la emancipación mundial. En ese sentido, se deberá desde todos los ámbitos posibles promover el fortalecimiento de los movimientos sociales y de resistencia, del pueblo, contra la globalización neoliberal, fruto de la Modernidad eurocéntrica que desde su origen desconoció y mató al otro. Uno de los más grandes desafíos contemporáneos, señala Isabel Rauber, es conquistar la cabeza y el corazón de millones de seres humanos.

Solamente cuando la aplastante mayoría de la población en cada uno de nuestros países comprenda la mentira y el fraude del capitalismo para con sus propias vidas, cuando descubra la trampa mortal a la que los ha conducido mediante engaños, se planteará la interrogante acerca de la posibilidad de explorar nuevos caminos. Y para que ello ocurra, además de impulsar la deslegitimación del sistema a cada paso, es nuestra responsabilidad ir mostrando que existen alternativas posibles, en primer lugar, a través de nuestras prácticas, desarrollando relaciones solidarias, invitando a todos a compartir y crear juntos ese modo de vida nuevo profundamente humanista, democrático, socialista (Rauber, 2006: 36).

Finalmente, se puede aseverar que, independientemente de la pretendida muerte del sujeto y de las utopías, y lo limitante y arrasador el paradigma dominante, lo que le falta a los nuevos movimientos sociales y de resistencia, al pueblo, “no es tanto la capacidad organizativa o los recursos – aunque estos también escasean- sino más bien legitimidad y muchas veces autolegitimidad para, a partir de espacios sociales tan circunscritos, proponer transformaciones que solo serían eficaces si fueran globales” (Sousa, 1998:447). Sin duda, más allá del orden establecido, el imperativo es dar respuesta al caos y a la crisis del sistema-mundo capitalista<sup>47</sup>. Es necesaria la reivindicación de un nuevo sujeto y con él, de la vida

---

<sup>47</sup> El poder del pueblo, del nuevo sujeto colectivo (como unidad consensual de las voluntades del grupo excluido en el ámbito social, que va creando nueva legitimidad) debe luchar para devenir poder político (como unidad consensual de las voluntades de ciudadanos miembros del campo político) y con ello pasar de la crítica y derrocamiento del orden establecido a la institucionalización política de sus reivindicaciones. Es decir, las reivindicaciones, los nuevos derechos (económico-

y la solidaridad. Es obligatoria la construcción de utopías, la realización de un proyecto transmoderno, de una forma de vida otra, tal como lo vienen haciendo muchos pueblos y movimientos de América latina, entre ellos, el neozapatismo en México.

---

culturales) inaugurados por el pueblo, el sujeto colectivo o actor social, civil y político en su praxis de liberación, deben institucionalizarse políticamente. La producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad es un fin que requiere de instituciones, no permite la disolución del Estado.

### 3. EL NEOZAPATISMO: UNA EXPRESIÓN CONCRETA DEL SUJETO COLECTIVO (-NOSÓTRICO) DEL “PROYECTO MUNDIAL DE LIBERACIÓN”

*“Empuñé un arma porque busco la palabra justa”*  
Francisco “Paco” Urondo<sup>48</sup>

*“Nosotros no somos guerrilleros, somos revolucionarios”.*  
Grafiti en una pared de San Cristóbal (Chiapas)

*“En realidad, lo único que nos hemos propuesto es cambiar el mundo, lo demás lo hemos ido improvisando. Nuestra cuadrada concepción del mundo y de la revolución quedó bastante abollada en la confrontación con la realidad indígena chiapaneca. De los golpes salió algo nuevo (que no quiere decir «bueno»), lo que hoy se conoce como «el neozapatismo»”*  
Subcomandante Marcos (Gilly, Marcos y Ginzburg, 1995:22).

El sujeto colectivo del “Proyecto mundial de liberación” o la transmodernidad, más allá del nivel teórico, se manifiesta empíricamente en algunas luchas y lugares de Nuestra América y el mundo, es real-material. Los desarrollos conceptuales de Enrique Dussel, analizados en los capítulos anteriores, responden a esas realidades alternas. Son una respuesta a las víctimas concretas y a “los sujetos murientes” corpóreos; son fieles a esos pueblos reales que resisten y re-existen; son un reconocimiento a esos gobiernos democráticos y revolucionarios que les sirven a sus pueblos más que a los intereses del gran capital; son una venia a las comunidades y movimientos organizados que día a día le hacen frente a la globalización neoliberal y luchan por la vida, la dignidad, *la libertad, la democracia y la justicia*.

Puesto en otros términos, las categorías “comunidad intersubjetiva de víctimas”, “pueblo” o “sujeto colectivo transmoderno” se manifiestan fenomenológicamente o sería mejor decir, son el resultado de experiencias ciertas como: la Revolución

---

<sup>48</sup> Francisco Urondo nació en Santa Fe (Argentina) en 1930. Fue poeta, periodista, académico y militante político montonero. Paco Urondo fue asesinado, luchando por el ideal de una sociedad más justa, el 17 de junio de 1976 por la dictadura militar del general Jorge Rafael Videla.



bolivariana del pueblo y el gobierno venezolanos, los levantamientos de las comunidades indígenas y el surgimiento del Estado plurinacional boliviano, la honestidad y el servicio del gobierno uruguayo, los procesos democráticos argentinos, los liderazgos de ex guerrilleros y viejos sindicalistas en Centroamérica y Brasil, la valentía de los indignados en el mundo entero, la resistencia de los Sin Tierra, el coraje indiscutible del Congreso de los pueblos y la Marcha patriótica en Colombia, etc.

Son muchos los casos que podemos enumerar y estudiar para dar cuenta del sujeto colectivo “empírico”. Pero como es necesario delimitar, aquí solo analizaremos uno de tantos, a nuestro modo de ver, el más dicente de todos. Examinaremos el sujeto colectivo en el ejemplo de aquellos hombres y mujeres, ancianos y niños, que decidieron cubrir su individualidad para hacer visible la comunidad, que supieron transitar del yo al “nosotros”, que con los fusiles, pero sobre todo con la palabra justa y el ejemplo digno, dijeron “Ya Basta” y mostraron que otro mundo, donde quepan muchos mundos, si es posible. Hablamos del Neozapatismo o Movimiento Zapatista chiapaneco<sup>49</sup>. Según Rafael Sandoval Álvarez, el movimiento zapatista es:

Un sujeto actual y concreto con un proyecto de futuro que confronta su potencialidad con la de otros sujetos. [Es una sumatoria de] identidades que al mismo tiempo son colectivas, pues se comparten con otros agrupamientos y actores. [...] En la relación entre identidad y política no se ve al sujeto sino como el constructor de su utopía, y en el Zapatismo se muestra cómo es capaz de desplegarla y ensayar en un tiempo actual su proyecto de futuro, su identidad como proyecto al futuro. Es aquí donde no sólo de manera abstracta se puede reconocer al sujeto como parte de la realidad y constructor de su identidad. Más aún, el sujeto-actor-colectivo que representa el Zapatismo se reconoce desde ya como parte de su utopía, aunque conscientes de que en la

---

49 Enrique Dussel hace alusión directa y en múltiples textos a las luchas del neozapatismo y su Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En obras capitales como la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (2007), y la *Política de la liberación Vol. II. Arquitectónica* (2009), se dedican apartados enteros a reivindicar las luchas de los zapatistas.

realidad actual existe una interrelación de subjetividades que se mueven en lo indeterminado, estableciendo límites y contornos que se tocan y se separan, a través de los cuales se pueden reconocer en sus necesidades comunes y sus diferencias (Sandoval Álvarez, 2000: 73 y 80).

Dicho esquemáticamente, en este apartado final le apostamos al análisis de los elementos más generales que permitan entender la construcción del imaginario colectivo que da soporte a las diferentes dinámicas de acción social y política involucradas en eso que suele denominarse *zapatismo* o *neozapatismo*<sup>50</sup>. Dirigiremos la lupa a esos elementos que han permitido la articulación de un movimiento social y político amplio, plural, incluyente, complejo y difuso; un movimiento que brota junto a la movilización indígena y social que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional suscitó en 1994, y que desde ese entonces promueve la realización de prácticas concretas y cambios en las formas de participación, plantea proyectos políticos alternos y modelos de organización social diferentes, lo que supone la constitución de un *sujeto colectivo* y un poder otros.

### **3.1. El neozapatismo: un sujeto “socio-político-militar”, diverso y colectivo**

*“Nuestra lucha es por la vida y el mal gobierno oferta muerte como futuro.  
Nuestra lucha es por la justicia y el mal gobierno se llena de criminales y asesinos.  
Nuestra lucha es por la historia: y el mal gobierno propone olvido.  
Nuestra lucha es por la paz y el mal gobierno anuncia guerra y destrucción.  
Para todos la luz, para todos todo. Para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros nada. Aquí estamos, somos la dignidad rebelde, el corazón olvidado de la patria”*  
Cuarta Declaración de la Selva Lacandona. 1996. Ejército Zapatista de Liberación Nacional

Mucho se ha escrito sobre el Neozapatismo o el Movimiento Zapatista, esto en tanto existen diversas formas de hablar de él. Unos dicen que son “*un puñado de*

---

<sup>50</sup> En adelante utilizaremos los conceptos *neozapatismo*, *zapatismo* y *movimiento zapatista* sin hacer mayores distinciones, dado que en la literatura sobre el tema es común encontrar las tres palabras para referirse al mismo fenómeno.

*poetas*”, otros hablan de un “*movimiento terrorista*”; miles escriben que es una “*corriente radical de la revolución*”, mientras cientos afirman que es “*reformismo armado*” (Espinosa Molina, E. y García, G. 2011). No pretendemos en este numeral reseñar esos escritos de o sobre este movimiento, menos aspiramos a presentar una historia completa o acabada del neozapatismo. No. Con la lectura que presentamos a continuación solo ofrecemos algunos comentarios generales sobre el carácter plural y diverso, pluriclasista y heterogéneo de este fenómeno social, político y militar.

Un análisis serio del neozapatismo obliga a señalar las diferencias, en ocasiones pasadas por alto, entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Movimiento Zapatista o neozapatismo propiamente dicho. Xóchitl Leyva-Solano y Willibald Sonnleitner, en procura de responder a la pregunta “¿Qué es el neozapatismo?” (2000), definen al neozapatismo como un movimiento “socio-político-militar” y con ello diferencian claramente el zapatismo armado, que sería el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el zapatismo civil, esto es, la confluencia o convergencia de diversos sectores de la sociedad civil en torno al EZLN. Mientras el zapatismo armado es una organización castrense, el zapatismo civil es una “coalición de descontentos”. Miremos detenidamente cada una de esas dos caras de la misma moneda.

### **3.1.1. El neozapatismo armado o el Ejército Zapatista de Liberación Nacional**

*“Somos producto del encuentro de la sabiduría y la resistencia indígena con la rebeldía y la valentía de la generación de la dignidad que alumbró con su sangre la oscura noche de las décadas de los 60, 70 y 80”*

Comunicado del EZLN, 25 de agosto de 1995 (Miralles 2004: 31).

Desde la década de los 60s existía en México una organización guerrillera muy similar a los movimientos insurgentes centroamericanos y latinoamericanos en

general<sup>51</sup>. Hablamos de las Fuerzas de Liberación Nacional o FLN, una organización con un proyecto revolucionario ciertamente marxista (y maoísta), y que consideraba a la lucha armada como una expresión superior a la lucha política. En sus estatutos señalaban: “Las Fuerzas de Liberación Nacional son una organización político-militar cuyo fin es la toma del poder político para los trabajadores del campo y la ciudad de la República Mexicana, para instaurar una República Popular con un sistema socialista” (Legorreta Díaz, 1998: 180). Esta organización, asentada originariamente en Monterrey, atendiendo la estrategia “foquista” y la teoría de la guerra de guerrillas desplegada y enseñada por Ernesto el Che Guevara (1977), consideró que Chiapas cumplía con las determinaciones geográficas y estratégicas necesarias para expandir la lucha en procura de la “toma del poder”.

En Chiapas, las FLN no encontraron lo que normalmente hallaban los movimientos guerrilleros en América latina: pueblos desorganizados, divididos, carentes de educación política, etc. En Chiapas existía un pueblo pobre pero digno; existían comunidades cohesionadas, organizadas; comunidades que solucionaban sus propios problemas; pueblos con innegable experiencia política, pero sobre todo, con muchos sueños, con esperanzas de lograr mejores condiciones de vida. Las poblaciones indígenas de la Selva y de los Altos de Chiapas habían sido ya protagonistas de grandes movimientos sociales, protagonistas de su propia historia. Las FLN que llegaron a enseñar, tendrán ahora mucho que aprender. Así se narra esta experiencia primera en la *Política de la liberación*:

En la selva lacandona entre los sesentas y setentas había “una pequeña columna guerrillera”, gente urbana, estudiantes, algún obrero, ningún indígena, giraban por las montañas; “era un sinsentido”. 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

---

<sup>51</sup> Recordemos que en esta década y en las que le siguen, en algunos países centroamericanos, vecinos de México, como Guatemala y El Salvador, existían movimientos revolucionarios armados y en la no lejana Nicaragua triunfará en los 80 la Revolución Sandinista.

anda a su milpa?”. El viejo sonríe y le dice: “he oído de ustedes. En las cañadas dicen que son bandidos”. [...] El viejo Antonio sonríe [y le dice a Marcos]: “ya aprendiste que para saber y para caminar hay que preguntar”. El guerrillero marxista criollo de la ciudad se había “topado” con un maestro (Dussel, 2007: 501).

El Subcomandante Insurgente Marcos en una entrevista dada el 4 de febrero de 1994, describe este hecho en sus propias palabras:

Los indígenas nos enseñaron a caminar por aquí, nos enseñaron a vivir de la montaña, a cazar, y ahí comenzamos a estudiar sobre armas. Así comenzó el EZLN, pero la primera fase fue de pura sobrevivencia, había que aprender a vivir de la montaña, hacer que la montaña nos aceptara. Siempre desde el principio fueron los jefes políticos indígenas los que hablaban con las comunidades, porque es imposible que acepten a un ladino (Subcomandante Marcos, citado por Elorriaga 2011: 67).

Entonces, la “infiltración” de estas comunidades organizadas ya existentes, la enseñanza de los pueblos ancestrales, la palabra de los “verdaderos hombres”, permiten que las Fuerzas de Liberación Nacional ya debilitadas por la represión militar, se transformen radicalmente (hasta desaparecer) y conformen el zapatismo armado o el Ejército Zapatista de Liberación Nacional; en todo caso, una organización castrense más amplia. En el sureste mexicano había que pensar todo de nuevo. En Chiapas, la categoría social fundamental “clase” debía articularse a otra categoría social, antropológica y política: la “etnia”. Ante las comunidades chiapanecas el marxismo tradicional u ortodoxo se encontraba indefenso.

Con todo esto se quiere señalar que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional o EZLN, es una organización político-militar que nace el 17 de noviembre de 1983 en las selvas y montañas de Chiapas (sureste de México) y es engendrada por el movimiento campesino e indígena chiapaneco. El Ejército Zapatista de Liberación

Nacional es una organización revolucionaria<sup>52</sup> dirigida por un mando colectivo, denominado Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General. El CCRI-CG es un consejo de delegados de las comunidades zapatistas (por eso hablamos de zapatismo armado), delegados, en el sentido estricto de la palabra.

El EZLN es un movimiento insurgente, es el zapatismo armado, que surge en la década de los ochenta por la imposibilidad de continuar las luchas comunitarias por las vías legales o cívicas<sup>53</sup>. En el EZLN o zapatismo armado confluyen múltiples grupos y sectores: “viejos” guerrilleros y nuevos revolucionarios, estudiantes y académicos, campesinos y, mayoritariamente, indígenas, en todo caso, los explotados y excluidos, los ignorados por el gobierno mexicano e invisibilizados por la historia y la palabra oficiales. Según los estudios de Manuel Martínez Espinoza el EZLN:

Es producto de la interacción entre cuatro tipos de actores: a) indígenas (tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales y zoques); b) Iglesia católica (Misioneros de la Orden de los Predicadores, Diócesis de San Cristóbal); c) organizaciones productivas autónomas agrarias y campesinas (Aric, Unión de Uniones, Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata y la Organización Campesina Emiliano Zapata); y d) sectores de la izquierda (Unión del Pueblo, Política Popular, Organización

---

<sup>52</sup> El EZLN hereda y supera los planteamientos y las acciones revolucionarias anteriores, desarrolladas tanto en el mundo como en América latina; esta organización parte de los éxitos, pero sobre todo, de los fracasos de la experiencia rusa, china y cubana; tiene en cuenta los intentos guerrilleros, tal vez fallidos, de Nicaragua (“sandinismo”), El Salvador (“farabundismo”) y Guatemala (“Ejército de los pobres”). El EZLN se nutre de las revoluciones, las guerrillas, los movimientos campesinos y las luchas de los pueblos indígenas. También reivindica muchos detalles simbólicos, políticos y militares, de la revolución mexicana de 1910 a 1917 (de ahí el nombre de zapatistas).

<sup>53</sup> Pablo González Casanova (1995) señala ocho “Causas de la rebelión en Chiapas”. Primera: una herencia rebelde. Segunda: la crisis de la hacienda tradicional. Tercera: la acción pastoral. Cuarta: los estudiantes del 68. Quinta: menos tierras para más “pobres”. Sexta: la politización de los “pueblos indígenas”. Séptima: la violencia y la ley. Octava: la violencia negociada con pérdidas y ganancias. Junto a estas causas, Aldo Meneses señala la “implantación en América Latina del modelo neoliberal por medio del Consenso de Washington, lo que ocasionó el deterioro real de las condiciones de vida de una parte importante de la población (pérdida del poder adquisitivo, altas tasas de desempleo, disminución del gasto social por parte del Estado, etc.). Por otra, la paupérrima situación estructural económica, política y social del estado de Chiapas, que batiéndose entre una pobreza e inestabilidad persistente, erosionaba las ya de por sí precarias condiciones de vida de los pueblos indígenas (Meneses, 2012: 161).

Ideológica Dirigente y las Fuerzas de Liberación Nacional)”  
(Martínez Espinoza, 2007: 12).

Durante 10 años el EZLN batalló y se preparó en las selvas, esperando como ya mucho habían esperado, esperando un nuevo día, un mejor futuro. La espera terminó cuando la comunidad consideró que la hora había llegado. Así lo evidencian las declaraciones de algunos integrantes del EZLN: “Es el mismo pueblo que dijo ya, “ya empecemos”. No queremos aguantar más porque ya nos estamos muriendo de hambre. Los dirigentes, tanto el CCRI, tanto el Ejército Zapatista como la Comandancia General, si el pueblo dice, pues ya, vamos a empezar. Respetando y cumpliendo lo que el pueblo pida” (Comandante Moisés 2009: 20). “Mientras nosotros pensábamos que no, que parecía que todo a nivel internacional estaba en contra, que se anularía en consecuencia la acción militar, resultó que la inmensa mayoría se inclinó por el sí. Sólo un puñadito de compañeros decían nomás que aún no era tiempo” (Subcomandante Marcos, citado por Elorriaga 2011: 71).

Después de un agazapo prolongado, los “invisibles”, los “inexistentes”, los “herederos de Zapata”, el EZLN, aparece en la escena pública mexicana la mañana del 1 de enero de 1994, el día que entraba en vigor el NAFTA o Tratado de Libre Comercio Norteamericano entre México, Estados Unidos y Canadá<sup>54</sup>. El alzamiento armado zapatista se realiza en el Estado de Chiapas y concretamente en las poblaciones de San Cristóbal de las Casas, Altamirano, Las Margaritas, Ocosingo, Oxchuc, Huixtan y Chanal. El 1 de enero de 1994 salen a la luz los encapuchados de la oscuridad, el sol de ese día emerge lentamente para poner fin a la larga noche “de los 500 años”. Comienza así una guerra declarada o abierta por la liberación nacional.

---

<sup>54</sup> El Tratado de Libre Comercio Norteamericano fue firmado 17 de diciembre de 1992 por los entonces presidentes Carlos Salinas de Gortari (México) y George Bush (Estados Unidos), y el primer ministro Brian Mulroney (Canadá). Según los acuerdos, el tratado entraría en vigor dos años después, el 1 de enero de 1994.

En pocas palabras el zapatismo armado o el Ejército Zapatista de Liberación Nacional es un aparato militar o un ejército (como su nombre lo indica); pero es también, la principal organización del movimiento zapatista chiapaneco. Esto significa que EZLN es la organización-base del zapatismo, pero no el Movimiento zapatista en sí. El EZLN es el zapatismo militar, pero más allá de esto existen múltiples actores, redes y procesos; están las comunidades indígenas y campesinas, la sociedad civil mexicana con sus diferentes movimientos y la “comunidad internacional” que apoya el proceso organizativo zapatista.

### **3.1.2. El neozapatismo civil o la “coalición de descontentos”**

Se puede definir al neozapatismo civil como el conjunto de las personas que se adhieren, promueven y recrean las demandas, acciones e ideario del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Así lo entiende Xóchitl Leyva-Solano al considerar que el zapatismo civil es “una red de redes políticas basada en alianzas y convergencias ciudadanas y organizacionales tejidas en torno al EZLN” (Leyva-Solano 1999). El zapatismo civil lo conforman los antes mencionados actores, redes y procesos; es una “coalición de descontentos” de la sociedad civil, como lo señala Gustavo Esteva en el libro *Crónica de una era: El secreto del EZLN* (1994) y lo citan Leyva-Solano y Sonnleitner en su conocido ensayo: *¿Qué es el Zapatismo?* (2000). Dicha coalición se caracteriza

Por expresar motivos generalizados de descontento social y articular una crítica radical del régimen que causa el descontento; son incluyentes y abiertas a todas las ideologías y clases sociales; poseen estructuras organizativas flexibles, sin dirección política centralizada, aunque pueden contar con un núcleo activador disciplinado y coherente; se autolimitan en sus acciones y en sus reivindicaciones, desligándose de ideologías totalizadoras; por lo general emplean medios democráticos y procedimientos legales; y, finalmente, se resisten a la creación de liderazgos personalizados (Esteva, 1994:48-49, citado por Leyva-Solano y Sonnleitner, 2000: 171).



Ahora bien, según las reflexiones de Leyva-Solano y Sonnleitner (2000) existen cinco tipos ideales del neozapatismo civil. *El neozapatismo agrarista*, que hace alusión al movimiento agrario chiapaneco y sus luchas por la tierra. Los zapatistas agraristas surgen como respuesta a la contrarreforma agraria y a la cada vez más insoportable explotación terrateniente; son el resultado de la miseria del indígena y el campesino.

*El neozapatismo democrático-electoral*, que procura desmontar el sistema monopartidista y corrupto (del PRI) e instaurar un sistema político-electoral pluripartidista y realmente democrático. Los zapatistas democrático electorales son todos aquellos excluidos de la participación política real y que pretenden que su voz y su voto definan el rumbo de su país, es decir, luchan por elecciones libres.

*El neozapatismo indianista-autonómico*, que se refiere a las redes que se tejen en torno a la reivindicación de autonomía indígena y cuyo objetivo estratégico es impulsar una nueva relación entre el Estado y los pueblos originarios. El zapatismo se entiende en este nivel como un movimiento reivindicativo de los pueblos indígenas y por ello ha enarbolado la bandera de los derechos indígenas como elemento esencial de lucha. Los zapatistas autonómicos procuran establecer en lo local y regional formas de vidas alternas o paralelas, ajenas a la injerencia estatal, promueven la autogestión y autogobierno (como los Caracoles y las Juntas del Buen Gobierno que analizaremos más tarde).

*El neozapatismo revolucionario-alternativo*, que comprende todas las coaliciones que procuran un proyecto revolucionario o cambio social radical; que promueven la destrucción de lo viejo (el sistema capitalista) y la construcción de lo nuevo (que no nos atrevemos a asegurar que sea el socialismo). Los zapatistas revolucionarios son los más cercanos a las izquierdas revolucionarias (marxistas, leninistas, trotskistas, maoístas, guevaristas, socialistas, etc.) y a la lucha armada (al zapatismo armado o EZLN).

*El neozapatismo internacionalista y antineoliberal* que se refiere a las redes transnacionales o internacionales establecidas a través de la solidaridad que vincula tanto a individuos como a organizaciones del mundo entero. Los zapatistas internacionalistas y antineoliberales divulgan la información sobre el conflicto social, político y militar mexicano y apoyan internacionalmente la causa zapatista. Gracias a ellos han sido posibles, por ejemplo, los “Encuentros por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo”. Estas redes están conformadas por académicos, por demócratas, por centro izquierdistas o moderados, pero también por cierta izquierda radical que en otros momentos históricos apoyo otras “revoluciones” en América latina.

Dicho esquemáticamente, el neozapatismo civil se compone por una pluralidad de redes tanto locales, como nacionales e internacionales, que establecen algún tipo de relación con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Relaciones que en muchos casos son inestables o meramente coyunturales. El neozapatismo civil es integrado por organizaciones indígenas y campesinas, por sectores populares y clase media, por académicos y estudiantes, por obreros y marginales, por socialistas y religiosos, por niños, mujeres y ancianos, etc. todos hermanos del proyecto “revolucionario” del viejo Antonio, de Durito y las capuchas<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> El primero de enero de 1996, dos años después del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, los neozapatistas hacen pública la *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*. Con esta *Cuarta Declaración* se hace un llamado a todos los hombres y mujeres honestas del México (y el mundo) a participar en una nueva fuerza política nacional (en el marco del zapatismo civil) denominada *Frente Zapatista de Liberación Nacional*. Según la declaración de los neozapatistas, el FZLN es una organización civil y pacífica, independiente y democrática, mexicana y de carácter nacional, que lucha por la democracia, la libertad y la justicia. Se invita a participar en ella a los obreros, a los trabajadores del campo y de la ciudad, a los indígenas, a los colonos, a los maestros y estudiantes, a las mujeres mexicanas, a los jóvenes de todo el país, a los artistas e intelectuales honestos, a los religiosos consecuentes, a todos los ciudadanos mexicanos que no quieran el poder sino la democracia, la libertad y la justicia para ellos y sus hijos (*Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*).

### **3.1.3. Neozapatismo o movimiento zapatista: La sumatoria de retazos diversos**

La sumatoria de estos dos frentes (el neozapatismo armado y neozapatismo civil) conforman el Neozapatismo o Movimiento zapatista. Esto significa que el neozapatismo no es solo el EZLN. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional es solo la punta de iceberg, un detonante. El neozapatismo es el “movimiento” y el EZLN la organización del mismo. Isabel De la Rosa describe al movimiento zapatista como:

Una serie de redes articuladas en círculos concéntricos, donde, si bien la guerrilla pertenece a un nivel central, el movimiento en su conjunto la desborda, volviéndose cada vez más complejo y difuso, llegando a dar cabida en su imaginario a un amplio número de grupos y actores que, según el nivel en el que se adscriben al movimiento, pueden actuar con cierta independencia de las prácticas de aquellos que interactúan en niveles más cercanos a la experiencia local originaria, manteniendo, sin embargo, un vínculo con ésta a través de su propia interpretación de la matriz discursiva que se desarrolla desde el núcleo (De la Rosa, 2006: 9).

El neozapatismo puede ser concebido como un movimiento social, político y militar que fue desplegado, fundamentalmente, por los pueblos indígenas de Las Cañadas de la Selva Lacandona y en el que interactúan diversas fuerzas políticas y militares, y corrientes ideológicas. También puede entenderse como un movimiento articulado a partir del 1 de enero de 1994, como respuesta o apoyo civil a la ofensiva militar efectuada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Aldo Meneses, manifiesta que el neozapatismo o movimiento zapatista hace referencia “a las personas, actos, símbolos, valores y estrategias que simpatizan, se adhieren y/o promueven el alzamiento, demandas y actos del Ezln. Los actores básicos son tres: El Ezln (el zapatismo político-militar), las comunidades indígenas de los Altos y las Cañadas de Chiapas (el zapatismo civil), y la sociedad civil nacional e internacional que los apoya” (Meneses, 2012: 257).

En esta misma dirección, Manuel Martínez Espinoza en su ponencia: “Democracia en Rebeldía: Las Juntas de Buen Gobierno del Movimiento Zapatista”, propone ocho ideas o temas que caracterizan el pensamiento y la acción del neozapatismo.

- 1) La crítica a un sistema político, económico y social (identificado por ellos como neoliberalismo, fase superior del capitalismo) que es excluyente y, ante ello, la propuesta de romper con el *status quo* mediante la rebeldía de quienes son excluidos<sup>56</sup>.
- 2) La negativa a tomar el poder político oficial porque “está viciado” y, ante ello, la construcción de poder político alternativo “solidario, democrático y justo”.
- 3) La necesidad de construir de forma autónoma (“sin permiso”) el bienestar colectivo, debido a la incapacidad de las instituciones oficiales.
- 4) La crítica y el rechazo a las reglas, procesos y actores de los sistemas políticos oficiales debido a que son “corruptos”.
- 5) El respeto a la *otredad* como sustento moral de su lucha. Es decir, que la lucha por la inclusión de uno no significa la exclusión del otro.
- 6) La redefinición del sujeto de cambio: de explotado a excluido (ya no proletario).
- 7) La búsqueda constante del diálogo y la creación de espacios de discusión para que todas “las resistencias” se unifiquen sin la hegemonía de una de ellas.
- Y 8) La convicción de actuar según sus ritmos y experiencias propias. Es ahí hacia donde ellos han apuntado al expresar: “caminamos, no corremos, porque vamos muy lejos” (Martínez Espinoza, 2007). Por todo esto el neozapatismo es uno de los movimientos sociales más atrayentes del mundo. Sus palabras y sus luchas tienen resonancia en una variedad de ámbitos y de procesos.

El neozapatismo, es entonces un movimiento político, social, militar y colectivo, amplio, incluyente e inconcluso, que se teje de una diversidad de retazos, con diversas texturas y colores. El neozapatismo es un movimiento indígena y campesino, pero también un movimiento ciudadano y popular, un movimiento democrático y revolucionario. El neozapatismo es un movimiento diverso y

---

<sup>56</sup> Sobre este particular, Enrique Dussel (2007) considera que la crítica es tanto externa como interna (crítica y autocrítica). Por ello define al zapatismo como una “revolución dentro de las revoluciones; es decir, un proceso de liberación hacia los opresores de afuera que comienza por enfrentar a las opresiones tradicionales de adentro”.

heterogéneo; es un sueño, una poesía en construcción. Es un proyecto de liberación que no calla la miseria, no acepta el desprecio y el abandono; tiene memoria y lucha por la dignidad humana y por la libertad, la democracia y la justicia que ésta supone. El neozapatismo es una experiencia de vida, de vida digna y comunitaria.

El neozapatismo es todo esto y mucho más; es un nuevo sujeto. Un sujeto de cambio que se entiende más como excluido que como explotado, ya decíamos, y que se constituye en un dialogo constante con el Otro, o lo que es lo mismo, se inventa en los escenarios de discusión simétrica para que todas las luchas antisistémicas se agrupen sin la supremacía de alguna de ellas. Esto significa que el zapatismo (y su Ejército Zapatista de Liberación Nacional) cuestiona la teoría política tradicional, y carcome las categorías del marxismo estándar, pues el neozapatismo rompe moldes y exige creatividad teórica a la hora de hablar del sujeto. Según nuestra tesis, el neozapatismo es un sujeto que reta al sujeto histórico y tradicional configurado por las contradicciones del capitalismo. El antiguo sujeto caracterizado por una visión estructural, definido por la lucha clases (guerrillas, sindicatos, partidos políticos, clase obrera), y cuyos objetivos eran el control del Estado y generar las grandes revoluciones sociales<sup>57</sup>, desaparece ante

---

<sup>57</sup> En *La guerra de guerrillas*, Ernesto Guevara presenta al sujeto revolucionario como un sujeto colectivo, pero fundamentalmente como un sujeto individual representado en la figura del guerrillero. Para el Che, el sujeto revolucionario es: "Un reformador social, que empuña las armas respondiendo a la protesta airada del pueblo contra sus opresores y que lucha por cambiar el régimen social que mantiene a todos sus hermanos desarmados en el oprobio y la miseria" (Guevara 1977: 14). Para el argentino, el guerrillero es el sujeto revolucionario por excelencia, pues éste es un luchador que hace suya "el ansia de liberación del pueblo, y agotados los medios pacíficos de lograrla, inicia la lucha, se convierte en la vanguardia armada de la población combatiente" (Guevara 1977: 39). Para el revolucionario "cubano", al menos en este texto, el guerrillero o sujeto revolucionario es un hombre, que si bien puede no sufrir directamente las injusticias sociales, las comprende y procura abolirlas; es un hombre preclaro, y en ese sentido, es un conductor que enseñan al pueblo la importancia de la lucha armada. El neozapatismo, así queramos reducirlo al zapatismo armado o EZLN, no se puede considerar un sujeto en el sentido indicado por el Che, como tampoco puede serlo en el sentido general del marxismo. Si nos detenemos, solo un poco, en aspectos generales y asumimos una actitud cercana a la izquierda revolucionaria, podremos resaltar varias diferencias. Primero, el sujeto revolucionario guevarista pretende la toma del poder político (el Estado) y con ello terminar con el orden injusto propio del capitalismo estableciendo un sistema socialista; el sujeto zapatista es un reformador social pero no procura la toma del poder, pues como diría alguna vez Emiliano Zapata: "esa silla está embrujada;

la configuración de este nuevo sujeto “socio-político-militar”; pero también colectivo y diverso.

En el neozapatismo pueden confluír personas y procesos diferentes, incluso que no se conozcan o no tengan relaciones cercanas (especialmente hablando), pero que comparten sueños y metas semejantes (no necesariamente iguales). Luchas dispersas son llamadas por un sentimiento de pertenencia a lo colectivo a lo humano. Los diferentes grupos e individuos interpretan y reinterpretan el zapatismo, sus relatos y sus símbolos adaptándolo a sus propias visiones del mundo, y sin negarse a sí mismos (Meneses 2012: 258). El neozapatismo está constituido por un vasto universo de organizaciones y redes, grupos y tendencias “minoritarias excluidas”, rechazadas y/o discriminadas por su condición étnica, religiosa, cultural sexual o de género. En síntesis el neozapatismo es un extenso campo transversal de organizaciones, actores políticos y mallas de pensamiento y acción, que por lo general (no siempre) se caracterizan por su oposición al capitalismo y a su globalización neoliberal, y en ese sentido buscan la transformación de este sistema de dominación.

El neozapatismo es un sujeto en movimiento que se construye desde las comunidades, las organizaciones y sus problemáticas particulares, se construye en la cotidianidad de las luchas sociales y políticas, y por qué no, militares, en los escenarios regionales, nacionales, continentales y mundiales. Es una red que se teje con la madeja de los intercambios experienciales y aprendizajes sociales y culturales. Es un sujeto caracterizado por formas democráticas radicales y por la horizontalidad de sus alianzas; por el pluralismo y el fortalecimiento de las identidades particulares, lo que no se traduce en menoscabo de la unidad

---

cuanto hombre se sienta en ella se vuelve malo”. Segundo, el sujeto según Guevara combate por un cambio radical o revolucionario; el sujeto zapatista lucha por una reforma y no por una ruptura radical en los términos marxistas. Tercero, para el sujeto del Che la lucha armada es parte fundamental de la revolución y las armas se deponen solo con el triunfo y la consolidación de ésta; el sujeto zapatista no tiene problema alguno en abandonar la lucha armada antes de alcanzar sus objetivos. Cuarto, el sujeto revolucionario guevarista se presenta como vanguardia; el sujeto neozapatista anda preguntando, es retaguardia.

estratégica: la radicalidad no excluye la diversidad sino que la enriquece, la unidad no excluye el pluralismo, sino que lo fortalece.

El neozapatismo es un sujeto colectivo y diverso y en esa diversidad reside su novedad. Es un sujeto permeable y abierto, presto a la inclusión de la mayoría, de todas las personas, movimientos y colectivos que hacen parte del *pueblo* (en el sentido señalado en el capítulo anterior). A nuestro modo de ver, en el movimiento zapatista prima el reconocimiento de la alteridad de cada sector o reivindicación, con respecto a los demás; en ese sentido, se integran simétricamente las diversas visiones de mundo y todos los reclamos sectoriales, claro, en unas plataformas “comunes” que apuntan hacia la “liberación”. El zapatismo no es un solo movimiento o una sola manifestación, su fuerza reside en la edificación continua de distintas y cada vez más amplias luchas económicas, políticas, culturales e ideológicas, donde la visión individualista, alienante y banalizada del sistema, es cuestionada por una mentalidad crítica con un profundo contenido humanista, ético y liberador, y que procura una nueva sociedad.

Enrique Dussel escribe que el neozapatismo, es un sujeto diverso y colectivo por varias razones. Primero, porque “toca a la esencia misma del poder político y de las formas de legitimación (es decir, de los tipos de democracia)”. Segundo, porque desvaloriza el vanguardismo del sujeto histórico. “Los zapatistas parten del «andar preguntado» y de ahí proponen un «movimiento de retaguardia» que contribuya a articular un amplio movimiento pensado desde los «condenados de la tierra» de todo México. El «andar preguntando» lleva a lo que los Zapatistas llaman «movimiento de retaguardia» frente al «andar predicando» del leninismo que lleva al «partido de vanguardia»” (Grosfoguel, 2008: 214). En el zapatismo los liderazgos existen, pero solo como resultado de la legitimación política y moral de las comunidades organizadas. Tercero, porque transforma las instituciones y, sobre todo, “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)” (Dussel, 2007: 500).

Dicho esquemáticamente, el Movimiento Zapatista o el Neozapatismo, puede considerarse como un “sujeto popular”<sup>58</sup> anticapitalista o antisistémico, de las y los de “*abajo y a la izquierda*”, que reta a la globalización neoliberal y su pensamiento único. Es decir, el zapatismo se entiende como un *nosotros*<sup>59</sup> revolucionario que rompe el fraccionamiento de la acción colectiva contra las formas de dominación sintetizadas en el capital. El *nosotros* expresa lo incluyente y activo del movimiento. El *nosotros* permite entender al movimiento zapatista como un sujeto que encarna la multiplicidad de luchas en un espectro muy amplio.

Al decir zapatismo no hablamos solamente de un grupo guerrillero, de un ejército popular, de una dirección colegiada. Hablamos también de una nueva forma de relaciones sociales entre las comunidades zapatistas y los individuos de las mismas, relaciones ya no capitalistas, entre un colectivo numeroso de personas, miles de comunidades indígenas, y de una nueva forma de ver y vivir el mundo (Elorriaga, 2011: 72).

O lo que es lo mismo, el neozapatismo pone en la mesa de discusión el estatus de lo indoamericano, sobre todo lo nosótrico-comunitario, ante el mundo moderno individualista. Desde dicha perspectiva, el movimiento zapatista no se puede entender como un actor unificado o un bloque homogéneo y monolítico, sino como una articulación compleja que se instituye como un nuevo sujeto colectivo difuso, no jerarquizado, en lucha contra las discriminaciones y el abuso del poder de las élites y el Mal gobierno.

---

<sup>58</sup> Antes hablamos del sujeto popular en Isabel Rauber y lo relacionamos con la categoría pueblo de Enrique Dussel. Aquí podremos relacionar esas nociones a la de sujeto colectivo zapatista. En la *Primera Declaración de la Selva Lacandona*, publicada el 1 de enero de 1994 se hace evidente un sujeto colectivo caracterizado por el “nosotros”, un nosotros que es “el pueblo” y lucha frene a las clases dominantes y el gran capital. Si recordamos la alusión que se hace en dicha *Declaración* a la Constitución mexicana (el artículo 39) se ratifica el hecho que el pueblo es la fuente de la soberanía: “Todo poder público deviene del pueblo y se instituye para beneficio de este”. En la primera declaración le habla un sujeto-pueblo al pueblo (a los hermanos y hermanas mexicanos). Más tarde se hablará de “la sociedad civil”, pero primero se habla de pueblo.

<sup>59</sup> Sobre esta categoría regresaremos en el acápite final de este apartado.



Más allá de estos comentarios generales sobre el neozapatismo como sujeto “socio-político-militar”, colectivo y diverso, son algunas experiencias concretas de este movimiento las que permitirán entender lo dicho hasta aquí y reafirmar nuestros argumentos. Los procesos organizativos reales de las comunidades zapatistas y la consecuente práctica del Mandar obedeciendo son los verdaderos soportes de nuestra tesis o hipótesis.

### **3.2. El Mandar obedeciendo. Una práctica otra del poder**

*“La estructura de fuerza exterior que tiraniza al hombre, que lo asimila, que lo vuelve pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas”.*

Antonio Gramsci (Rodríguez 2003).

*“No somos ejemplo, sólo trataremos de mostrarles lo que estamos haciendo con mucho problema pero también con muchas ganas de construir otro mundo, uno donde el que mande, mande obedeciendo”.*

Teniente Coronel Moisés (Comienzo del Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo. 30 de diciembre de 2006).

En el acápite anterior decíamos que una de las características del neozapatismo es la insistencia en la no toma del poder político, lo que supone una desarticulación de los conceptos de poder y vanguardia de la izquierda clásica. Efectivamente, para entender al zapatismo como un sujeto colectivo (empírico) se requiere una reformulación o re-significación de la noción de poder. El neozapatismo tiene claro que el poder es una relación social simétrica. El poder no es una cosa, una institución, un palacio o una silla que se toma o se asalta, con votos, con huelgas o con tiros. Con esta reconceptualización del poder, el neozapatismo desborda los antiguos paradigmas, según los cuales, los cambios estructurales o más significativos en el orden social y económico solo son posibles después del triunfo revolucionario o la toma del poder. Los zapatistas advierten que esas

concepciones generan posiciones estatistas (como la del socialismo de la URSS) que acercan los movimientos al poder estatal y los alejan del pueblo, de la comunidad o la “sociedad civil”; generando con ello determinados individualismos y olvidando lo colectivo-comunitario.

La “común y aceptada” opinión (en el sentido platónico) que el poder es propio del Estado, de las instituciones y de las personas (“poderosas”) que en ellas están, se fundamenta en algunas falsas creencias. Primera, que las cosas siempre han sido así y que no son posibles otras formas. Lo histórico es visto como natural y así se neutraliza la acción, o qué explica el refrán de nuestros abuelos: “el que manda manda, aunque mande mal”. Segunda, que solo la entrega del “poder” individual o social a un grupo profesional y el posterior sometimiento de las personas y las comunidades a las disposiciones de esa camarilla burgués-capitalista garantiza “el bien común” ¿Acaso eso no es lo que busca el contrato social moderno? Tercera, que toda alternativa termina adsorbida o neutralizada por el actual sistema de explotación y opresión ¿Para qué intentar cosas nuevas o revolucionarias si al final terminaran asimiladas por lo viejo o reaccionario? Cuarta, que el pueblo debe aceptar o resignarse ante las políticas emanadas del centro o de arriba, desde el “poder”, en tanto el gobernar es propio de especialistas. Los gobernantes mandan mandando dado que saben, y los ignorantes deben tener total confianza y obediencia. El trabajo político requiere una alta y excelsa preparación o profesionalización, y no todos pueden acceder a ello ¿O no es así? Quinto, que el Estado burgués es una “cosa pública”, y no una cosa privada, donde únicamente caben los iniciados, los políticos profesionales que tienen los códigos o las llaves secretas. Sexta, que el poder se consigue o construye con dinero. Sin dinero nada es posible. Sin dinero no se puede “hacer política”: no nos podemos encontrar, no nos podemos hablar, no podemos adquirir armas, no podemos comprar votos.

Las falsas creencias, y junto a ellas sus causas-consecuencias: la represión, la injusticia social, económica y cultural, el sometimiento a la “ignorancia política”, etc., han perpetuado históricamente una relación de subordinación casi absoluta,

una relación mando-obediencia donde unos cuantos mandan y la gran mayoría obedece.

La relación mando-obediencia representa la quinta esencia del Estado moderno, filtrándose posteriormente hacia muchas otras relaciones sociales: jueces-presos, doctor-paciente, maestro-alumno, adulto-niño y desde luego la más vieja y oprobiosa, hombre-mujer. Hasta llegar a las actuales: controlador de los medios de comunicación-espectador, encuestador-ciudadano, político profesional-ciudadano, monopolios de los programas de cómputo-usuarios, dueño de las patentes de los microorganismos-ser humano y naturaleza, etcétera. El poder es entonces una relación social que cruza el grueso de las actividades del ser humano, despojando a los individuos de su capacidad de decisión, inhibiendo la participación y procurando la inmovilidad (Rodríguez, 2003).

El antídoto o la cura a esa relación mando-obediencia, no puede ser otra que el mandar obedeciendo. Pero ¿qué es el mandar obedeciendo para los neozapatistas? En la perspectiva de Marcela Alejandra Parra el “mandar obedeciendo” se caracteriza básicamente por dos aspectos. Primero, por un cuestionamiento de las relaciones entre gobernantes y gobernados, ósea una crítica, tal vez la más radical, al paradigma “democrático” del Estado moderno. Segundo, por el planteamiento de la “no toma del poder”, que, a su vez, implica: “que el objetivo es la lucha por la democracia, la paz y la justicia no el poder por el poder mismo; la no priorización de la vía electoral como camino para generar cambios sociales o al menos la no elección como única vía; el haber empezado a construir y a vivir desde el hoy una propuesta diferente sin esperar para ello la toma del poder; el aprendizaje en relación a la experiencia histórica de fracaso o traición de otros grupos que tomaron el poder, e incluso de la misma revolución mexicana” (Parra, 2002: 212).

Según esta autora, el mandar obedeciendo es una práctica en construcción que tiene tantos problemas y contradicciones como posibilidades. Pero más allá de esto, Carlos Antonio Aguirre Rojas (2008), define el mandar obedeciendo como un

inteligente oxímoron, es decir una *inédita y diferente* manera de concebir las funciones del mando y la obediencia, y con ello una manera *sui generis* de entender y asumir el poder político y el poder estatal. Para el autor, el mandar obedeciendo refleja el carácter colectivo de este sujeto antisistémico denominado neozapatismo, dado que:

No solo desmonta y desestructura de inmediato toda la lógica global de la política tradicional, basada desde hace milenios en la rígida separación y oposición del mando y de la obediencia, sino que también abre e instaura el espacio de otra lógica posible, por completo diversa, para abordar el problema de la gestión de los asuntos colectivos, la administración de los recursos comunes de una colectividad cualquiera, y las formas de asunción, ejercicio y relacionamiento de los seres humanos con las figuras de lo que hoy son el poder político y el poder estatal. [...] el “mandar obedeciendo” es la lógica global que inspira y preside la visión de otra política y con ella de otro gobierno (Aguirre Rojas, 2008: 27).

Del trabajo citado, *Mandar obedeciendo*<sup>60</sup>, se pueden extraer al menos tres principios o características del mandar obedeciendo neozapatista. Primero, *el mandar obedeciendo transforma la concepción del mandar*. Esto significa que el mandar obedeciendo no supone una llana inversión de papeles o roles políticos y sociales: los que hoy mandan mandando (los capitalistas y sus burócratas) mañana obedecen, y los que hoy obedecen y padecen la dictadura burguesa mañana mandan dictando (instauración de la dictadura del proletariado). Si las decisiones se imponen autoritariamente no importa si las establecen la minoría o la mayoría. De lo que se trata no es de cambiar una burocracia ajena al pueblo, por otra más distante aun, lo que se busca es resignificar el *mandar*. Y esto es posible ya que en el mandar obedeciendo:

---

<sup>60</sup> Dado que mucho se ha escrito sobre este tema y nosotros mismos hicimos alusión a este “oxímoron” en el capítulo anterior, aquí solo nos remitiremos a esta fuente primaria, que consideramos reafirma nuestra hipótesis: el neozapatismo es un sujeto colectivo. Aclaramos que desde ahora la exposición de las ideas centrales de este libro será muy sintética y esquemática. Los puntos señalados los inferimos nosotros y no son presentados en ese orden por el autor.

El pueblo, la mayoría, “manda” sobre sí misma, por intermedio de un pequeño grupo que operacionaliza y da curso práctico a los mandatos colectivos y mayoritarios de los grupos y clases subalterna. Así se revoluciona totalmente la función del mando, quitándole todo carácter despótico, discriminatorio, autoritario, imperativo y apremiante, para convertirla en una sencilla y elemental función de instrumentalización y puesta en práctica de las grandes decisiones colectivas y las distintas soluciones definidas por el pueblo (Aguirre Rojas, 2008: 29).

Segundo, *el mandar obedeciendo modifica de raíz el obedecer*. La obediencia se concibe tradicionalmente como mera pasividad y aceptación de lo impuesto por los de arriba, como asentimiento de lo exigido externamente. Se obedece por indiferencia o confort, por ignorancia o miedo, por conformismo o resignación. En todo caso, la obediencia se traduce en heteronomía y despotencialización. El sujeto queda sujeto. Para los neozapatistas, por el contrario, la obediencia se traduce en autogobierno, en la aceptación de lo auto-“impuesto”, en “autodisciplinamiento de la comunidad”. El obedecer, del mandar obedeciendo, es la observancia individual y colectiva de lo previa y comunitariamente decidido simétricamente, de lo consensuado por todos. Dicho de una vez por todas, el mandar obedeciendo concibe la obediencia como *autonomía*. Y la autonomía para los zapatistas significa:

El esfuerzo de crear una vida nueva, una sociedad muy otra que la capitalista, que sea edificada y decidida, movida e impulsada por sus propios creadores. [Es] autogeneración y autoimpulso constante de una nueva figura de la organización social y una nueva configuración de la vida toda. [Es] restitución y rescate integral, por parte de los sujetos sociales subalternos, de su capacidad para decidir soberanamente y de modo libre y voluntario las figuras deseadas de su propia sociabilidad y, con ello, los modos específicos de concepción de su propia vida (Aguirre Rojas 2008: 29).

Tercero, *el mandar obedeciendo cambia la relación entre el mandar y el obedecer*. Según este criterio, desde hace más de 2500 años se impuso en occidente una práctica política falsa y dominante: la separación radical y la oposición rígida entre

el mandar y el obedecer, todo esto determinado por la división histórica de las clases o estratos sociales. El mandar obedeciendo no concibe el poder político como el ejercicio de uno o pocos sujetos individuales, de una pequeña élite, que relega del mismo al conjunto social, al pueblo o el sujeto colectivo.

Según nuestro autor, esta nueva práctica neozapatista, el mandar obedeciendo, aproxima el mando y la obediencia. Entre estas dos facetas se establece una relación adyacente y una retroalimentación constante, haciendo estrechos o casi nulos los límites entre una y otra: el que manda obedece y el que obedece manda, paradójico pero posible. En el mandar obedeciendo, el mando (el delegado) manda a los que se obedecen a sí mismos; es decir el que manda, solo operacionaliza o ejecuta el mandato colectivo y libremente asumido por la comunidad. El sujeto colectivo zapatista se autobedece al auto mandarse y en ese sentido se autogobierna autónomamente.

[...] si el gobierno “obedece” a ese mando colectivo, lo hace para darle curso e implementarlo como decisión colectiva, que será obedecida por la comunidad que la ha establecido y definido, lo que además de ir construyendo “una vida” nueva y “una sociedad” nueva, definirá a la dos como algo *no* decidido ni impuesto, ni movido o impulsado por un lejano gobierno, separado del pueblo y ajeno a él, sino como algo “construido” y “movid” por la propia comunidad autogobernada [...]. Y todo esto en un doble círculo paralelo donde “mandar” comienza a aproximarse y asemejarse cada vez más con el “obedecer”, y el “obedecer” va volviéndose sólo otra forma del automandarse, autogobernarse y autoimponerse la voluntad comunitaria y la decisión colectiva. Es decir, un modelo de “Mandar obedeciendo” y “Obedecer mandado” (Aguirre Rojas, 2008: 30).

Estas tres características generales pero definitorias del Mandar obedeciendo neozapatista<sup>61</sup> suponen a la vez determinados mecanismos concretos para su realización práctica. Entre ellos podemos resaltar cuatro.

---

<sup>61</sup> A nuestro modo de ver, el mandar obedeciendo, en tanto transforma la concepción del mandar, del obedecer y la relación entre ambos, se relaciona con lo que el filósofo mexicano Luis Villoro denomina Contrapoder (sobre el particular revisar el *Intercambio epistolar sobre Ética y Política*, y

A). *Los que mandan obedeciendo no reciben sueldo alguno.* El no pago a los gobernantes, delegados, líderes o representantes por el servicio prestado, y el control colectivo de los bienes económico-materiales de la comunidad, impide todo acto posible de corrupción; además, hace que la delegación se asuma atendiendo a una real vocación de servicio a la comunidad o colectivo social y no por meros intereses individuales. La abolición de los salarios “públicos” evidencia en los delegados “una honda convicción del deseo de ayudar a los otros, de servir al pueblo y poner todas las capacidades personales en función de la causa colectiva por todos compartida” (Aguirre Rojas, 2008: 34).

B). *Los mandatos, cargos o funciones son revocables, sin excepciones.* Si bien algunos funcionarios zapatistas pueden ser “nombrados” por un periodo máximo de tres años para cumplir determinadas funciones, siempre está latente la inmediata revocabilidad. Este hecho refleja, por un lado, la “subordinación” del delegado a los delegatarios o la dependencia del gobernante respecto a la voluntad popular, como antes se explicó. Por otro lado, evidencia un alto interés colectivo por la “cosa pública”. O lo que es lo mismo, el control político y social, la vigilancia y la exigencia de rendición de cuentas, esenciales para revalidar o revocar un mandato, supone un alto nivel de consciencia y participación comunitaria.

---

concretamente la Respuesta de Luis Villoro a la segunda carta del Sub Marcos de abril 2011). Este acercamiento categorial es posible en tanto nuestro filósofo y amigo del neozapatismo considera: “El contrapoder [...] puesto que no pretende imponer una voluntad sobre ningún grupo de la sociedad, puede ser general. Puede comprender entonces el poder del pueblo; pero “poder” tendría en esta expresión, un sentido contrario al impositivo: significa una situación en la que ninguna persona o grupo estuviera sometido a un dominio particular y cada quien tuviera la capacidad de determinar su vida por sí mismo” (Villoro, 2001: 86). “Y solo hay una vía de escapar a esa rueda: acabar con el deseo de poder por sí mismo. Implica desprenderse del interés personal de dominar y excluir a los demás, y convertir la propia acción en una afirmación del bien del todo; obliga, en su límite, a renunciar a la voluntad de poder por sí mismo” (Villoro, 2001: 90). “El contrapoder es, en pureza: 1) no impositivo; exponente de la propia voluntad; 2) general; de todas las personas que componen el pueblo; 3) no violento. En consecuencia, reforzará el contrapoder y evitará caer en un nuevo poder impositivo, toda acción política que: 1) refuerce la voluntad libre e impida su restricción por un poder impositivo; 2) se base en el contrapoder del pueblo real e impida la imposición de cualquier poder sobre el pueblo; 3) remplace la violencia por acciones que la limiten y controlen: negociaciones y acuerdos entre adversarios; consensos y cooperación entre ellos. Porque la lucha social sólo puede tener dos respuestas: la imposición de un poder particular o el acuerdo ante valores comunes” (Villoro, 2001: 91).

C). *La desacralización de la función de gobernar.* Para los zapatistas y su mandar obedeciendo, la gestión y/o administración de los intereses de la comunidad no es una actividad enigmática que requiere de hombres o mujeres insignes que la lleven a cabo. El gobernar u ocuparse de la cosa pública es sencillo y hombres comunes y corrientes pueden ser los encargados. Carlos Antonio Aguirre Rojas escribe al respecto:

Los funcionarios neozapatistas no se consideran —como los políticos de todo el mundo— pequeños dioses sobre la Tierra ni seres excepcionales encargados de tareas muy difíciles y problemas extraordinarios, sino sencillos funcionarios y hombres comunes que con sentido también común resuelven problemas cotidianos y normales [...]. Porque si la terea de buen gobernar es elemental y sencilla, no hacen falta ni burócratas ni parlamentarios ni congresistas sino unas pocas personas dispuestas a trabajar y resolver eficazmente los problemas (Aguirre Rojas 2008: 37).

D). *La eliminación de la policía y el viejo ejército.* La policía como cuerpo y fuerza coactiva, encargada de mantener el orden, la seguridad y la salubridad públicos, se hace innecesaria en comunidades autodisciplinadas integradas por “verdaderos hombres y mujeres”. Un pueblo libre y consciente no necesita aparatos coercitivos. Por otro lado, el ejército servil y lacayo del gran capital es reemplazado por un verdadero ejército del pueblo: el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Una fuerza castrense siempre subordinada a la voluntad colectiva; un ejército comandado realmente por las comunidades y las diversas fuerzas o movimientos sociales; una milicia que procura autosuprimirse, que pretende una sociedad nueva donde no hagan más falta los aparatos militares.

Aquellas tres características y estos cuatro mecanismos concretos hacen del mandar obedeciendo una experiencia democrática radical o revolucionaria; también, reflejan que este “oxímoron” es fruto de la voluntad colectiva, comunitaria y popular del sujeto neozapatista; y, lo más importante, permiten entender que



este nuevo poder colectivo hace posible o se refleja en prácticas políticas, sociales y comunitarias otras, tales como: los Municipios Autónomos, las Juntas de Buen Gobierno y, fundamentalmente, los Caracoles. Los Caracoles Zapatistas hacen que la autonomía y el “mandar obedeciendo” no se queden en el mundo de los conceptos abstractos ni de las palabras incoherentes<sup>62</sup>.

### **3.3. “La estrategia del Caracol”: Espacios autonómicos y de encuentro de muchos mundos<sup>63</sup>**

*“Estaba yo pensando en unas palabras para este encuentro. Estaba escribiendo un discurso para éste pueblo. Me distraje viendo a la luna, allá en las nubes, allá en el cielo”.*

*León Gieco (Fragmento “El señor Durito y yo”)*

*“El proyecto de los caracoles abre nuevas posibilidades de resistencia y de autonomía de los pueblos indígenas de México y del mundo, una resistencia que incluye a todos los sectores sociales que luchan por la democracia, la libertad y la justicia para todos”.*

Comandante Javier (González Casanova, 2003).

En 1994 las armas zapatistas se levantan como “medida última pero justa” para decir Ya Basta. Los fusiles abren oídos y el Gran Gobierno decide “escuchar”. Surgen los diálogos y con ellos Los acuerdos. Los Acuerdos de San Andrés Larraínzar se firmaron entre el Gobierno Federal de México y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional el 16 de febrero de 1996. Estos Acuerdos procuraban, fundamentalmente, el reconocimiento de los Derechos y la Cultura Indígena en México. En ese sentido, lo pactado suponía la modificación de la Constitución en

---

<sup>62</sup> En el siguiente apartado solo nos detendremos en el análisis de los Caracoles zapatistas o “espacios de encuentro de muchos mundos”, como los denominaremos en adelante. Solo haremos referencias marginales para acercarnos a los Municipios Autónomos Zapatistas y las Juntas de Buen Gobierno. No porque consideremos a estas menos importantes que aquellos, los motivos que impiden ampliar las diversas formas organizativas zapatistas son fundamentalmente de espacio. Esperáramos poder regresar a estos temas y ampliarlos en futuros trabajos.

<sup>63</sup> Dado que la literatura sobre los Caracoles, como de los neozapatistas en general, es mucha y diversa, en esta parte la reflexión se centrará en las siete partes que componen *Chiapas: La Treceava Estela* y en el ensayo de Pablo González Casanova, “Los caracoles zapatistas. Redes de resistencia y autonomía (Ensayo de interpretación)”.

materia de derechos y el compromiso del Gobierno federal a reconocer la autonomía, la libre determinación y la autogestión de los pueblos o comunidades indígenas.

Todo esto se haría mediante el reconocimiento de los pueblos indígenas en la Constitución general, la ampliación de la participación y las representaciones políticas, la garantía del acceso pleno a la justicia, la promoción de las manifestaciones culturales otras, el aseguramiento de la educación y la capacitación, la garantía de la satisfacción de las necesidades básicas, el impulso de la producción y el empleo, y la protección de los indígenas migrantes (Sámano 2000: 107). Muy poco tiempo después de firmados, el gobierno mexicano se rehusó a reconocer dichos acuerdos y con eso, negó los derechos de los pueblos chiapanecos. Ante los incumplidos compromisos y la falsa palabra, los neozapatistas no levantaron de nuevo las armas, prefirieron construir, en los territorios rebeldes o “liberados”, la “autonomía sin permiso” y edificar un mundo otro, distinto al mundo uno y monocromático que se impone desde arriba.

Ante el incumplimiento del gobierno, los neozapatistas y las comunidades chiapanecas dispusieron la *consolidación* de los *Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas* MAREZ. Dichos MAREZ habían sido creados por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en diciembre de 1994, dos años antes de los Acuerdos de San Andrés, poco antes de cumplirse un año del levantamiento armado, y ante un cerco militar y paramilitar feroz pero cada vez más ilegítimo. En ese momento y gracias a una vasta movilización social neozapatista se anunció la creación de los Municipios indígenas autónomos o rebeldes (hoy hay más de 38 MAREZ). Eso significó la expulsión de viejas autoridades y el nombramiento de nuevos gobiernos.

En términos muy generales podemos decir que Los Municipios Autónomos Zapatistas son entes territoriales locales administrados por autoridades colectivas o colegiadas, denominadas Consejos Autónomos. Dichos consejos son elegidos

por las comunidades mediante amplias y participativas asambleas comunales. Ese Consejo Autónomo, o gobierno municipal rebelde, tiene, según lo anunciado en *La Treceava Estela*<sup>64</sup>, varias responsabilidades o funciones: la impartición de justicia, la salud comunitaria, la educación, la vivienda, la tierra, el trabajo, la alimentación, el comercio, la información y la cultura, el tránsito local, etc.<sup>65</sup>.

En ese mismo contexto de creación y consolidación de los MAREZ se procuró abrir o ampliar el proceso autonómico chiapaneco: pasar de lo local a lo regional. Se crearon entonces algunas unidades mayores que comprendían varios municipios autónomos, hablamos de los *Aguascalientes*. Los Aguascalientes fueron centros culturales y lugares de reunión e intercambio entre el EZLN y sus bases zapatistas, también entre el EZLN y la sociedad civil de México y del Mundo. El primer Aguascalientes, una inmensa “caseta” o “navío” con capacidad de albergar a más de seis mil personas, fue construido en el centro de la Selva Lacandona, cerca al pueblo tojolabal de Guadalupe Tepeyac, con la finalidad de albergar a los asistentes nacionales e internacionales a la Convención Nacional Democrática a la que llamó el EZLN y que se realizó del 6 al 9 de agosto de 1994<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Las siete partes completas que componen *Chiapas: La treceava Estela* (2003), pueden consultarse en el Centro de Documentación Sobre el Zapatismo CEDOZ, disponible en: <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=511&cat=13>

<sup>65</sup> Para Gemma van der Haar (2005): “La primera mención de lo que serían los municipios autónomos y rebeldes se da en un comunicado del 1 de Enero de 1995, cuando el EZLN extendió su presencia más allá de la Selva Lacandona. Allí se habla de ‘posiciones conquistadas’ en municipios existentes en Los Altos de Chiapas, y se mencionan nuevos municipios, creados por los zapatistas (se habla de ‘territorio’ conquistado), en las regiones tzeltal y tojolab’al. Estas acciones zapatistas se daban en un paisaje político muy complejo y difuso. Durante y después de 1994, hubo toda una gama de iniciativas de resistencia civil, y de luchas autonomistas en Chiapas. En muchas regiones indígenas se tomaron las presidencias municipales y se pidió la renuncia de alcaldes con poca legitimidad”.

<sup>66</sup> El nombre Aguascalientes es un reconocimiento o remembranza a la ciudad de Aguascalientes en donde se realizó la histórica Convención de Aguascalientes en 1914, durante la Revolución Mexicana, que reunió a lo mejor de las distintas fuerzas que entonces luchaban contra la dictadura de Porfirio Díaz: los villistas, los zapatistas y los magonistas. En la “Segunda parte: Una muerte”, de *Chiapas: La Treceava Estela*, el Subcomandante Marcos define muy bien este concepto, hace un recorrido histórico por los Aguascalientes y explica su desaparición o muerte.

Los Aguascalientes morirán y serán sustituidos por los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno, el 9 de agosto de 2003. Las Juntas de Buen Gobierno o JBG fueron creadas por los zapatistas, junto a los Caracoles. No obstante, mientras los Caracoles, como miraremos más adelante, son espacios de encuentro entre las comunidades zapatistas indígenas u originarias y la sociedad civil nacional e internacional, las Juntas de Buen Gobierno hacen referencia a aquellos procesos de gestión política al interior de los territorios zapatistas. Las JBG, permítasenos decir muy rápidamente, son la tercera instancia de la gestión política neozapatista, siendo las comunidades indígenas y los Municipios Autónomos, la primera y segunda respectivamente. Esto significa que las JBG son una instancia de poder obediencial mayor a los Municipios, aquellas se erigen sobre estos. Dicho más claramente, las JBG se encargan de la gestión política y administrativa<sup>67</sup> de las

---

<sup>67</sup> “Las JBG se crean para tratar de contrarrestar el desequilibrio en el desarrollo de los municipios autónomos y de las comunidades. Para mediar en los conflictos que pudieran presentarse entre municipios autónomos, y entre municipios autónomos y municipios gubernamentales. Para atender las denuncias contra los Consejos Autónomos por violaciones a los derechos humanos, protestas e inconformidades, investigar su veracidad, ordenar a los Consejos Autónomos Rebeldes Zapatistas, la corrección de estos errores, y para vigilar su cumplimiento. Para vigilar la realización de proyectos y tareas comunitarias en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, cuidando que se cumplan los tiempos y formas acordados por las comunidades; y para promover el apoyo a proyectos comunitarios en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas. Para vigilar el cumplimiento de las leyes que, de común acuerdo con las comunidades, funcionen en los Municipios Rebeldes Zapatistas. Para atender y guiar a la sociedad civil nacional e internacional para visitar comunidades, llevar adelante proyectos productivos, instalar campamentos de paz, realizar investigaciones (ojo: que dejen beneficio a las comunidades), y cualquier actividad permitida en comunidades rebeldes. Para, de común acuerdo con el CCRI-CG del EZLN, promover y aprobar la participación de compañeros y compañeras de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas en actividades o eventos fuera de las comunidades rebeldes; y para elegir y preparar a esos compañeros y compañeras. En suma, para cuidar que en territorio rebelde zapatista el que mande, mande obedeciendo, se constituirán, el 9 de agosto del 2003, las llamadas "Juntas de Buen Gobierno" (*Chiapas: La Treceava Estela*). Manuel Martínez Espinoza define las Juntas de Buen Gobierno como: “La institucionalización regional de un proceso de gestión política y reorganización interna de las comunidades indígenas de base del Movimiento Zapatista que tiene el propósito de fortalecerlas mediante cuatro ámbitos: 1) la práctica de su autonomía, 2) la satisfacción de sus condiciones mínimas de subsistencia, 3) la aplicación de principios democráticos propios en sus procesos de gobierno, y 4) la resistencia frente a las condiciones de hostigamiento a las que están expuestas” (Martínez Espinoza, 2007). Las JBG se centra en cuatro aspectos identificados como prioritarios para las comunidades zapatistas: la salud, la educación, la producción-comercialización y la justicia. La promoción de estos aspectos supone la organización de las JBG en dos estructuras, consecuente con el poder obediencial. Una que decide, es muy amplia y coyuntural, lo que significa que es poco consistente en términos de duración de sus integrantes. Otra que ejecuta, su duración es más prolongada en tanto lleva a cabo las actividades asignadas por la primera instancia (Martínez Espinoza, 2007). Es oportuno aclarar que las Juntas

comunidades asentadas en los territorios zapatistas, en un nivel superior al municipal (con las Juntas se pasa de lo local a lo regional, con los caracoles de lo local y regional a lo nacional y mundial): en Chiapas existen 5 JBG (zonales) que se organizan sobre 29 Municipios, cuatro a siete Municipios Autónomos conforman una Junta de Buen Gobierno<sup>68</sup>.

Dicho todo esto, ahora y para acercarnos de una vez por todas a los *Caracoles*, permítasenos callar y actuar como debimos hacerlo antes: escuchando. Oyendo a aquellos que mandan obedeciendo, a los que todas las mañanas se levantan con oído de discípulos, a los que escuchan a los Otros, a la comunidad, al pueblo. El Subcomandante Insurgente Marcos, en *Chiapas: La Treceava Estela*, escribe:

---

de Buen Gobierno son instancias políticas civiles (hacen parte del zapatismo civil) por lo que el EZLN (o zapatismo armado) no influye en sus decisiones, cumpliendo exclusivamente una función de defensa militar de los procesos ante los posibles y latentes ataques para-militares. Defiende militarmente los acumulados políticos, diríamos en Colombia.

<sup>68</sup> En: *Chiapas: La Treceava Estela*, se anuncia el nombre, la localización geográfica y los Municipios que harán parte de cada Junta de Buen Gobierno: 1). La Junta de Buen Gobierno Selva Fronteriza (Que abarca desde Marqués de Comillas, la región de Montes Azules, y todos los municipios fronterizos con Guatemala hasta Tapachula), se llama "*HACIA LA ESPERANZA*", y agrupa a los municipios autónomos de "General Emiliano Zapata", "San Pedro de Michoacán", "Libertad de los Pueblos Mayas", "Tierra y Libertad". 2). La Junta de Buen Gobierno Tzots Choj ( que abarca parte de los territorios donde se encuentran los municipios gubernamentales de Ocosingo, Altamirano, Chanal, Oxchuc, Huixtán, Chilón, Teopisca, Amatenango del Valle), se llama "*CORAZÓN DEL ARCOIRIS DE LA ESPERANZA*"(en lengua: "Yot'an te xojobil yu'un tesmaliyel"), y agrupa a los municipios autónomos de "17 de Noviembre", "Primero de Enero", "Ernesto Ché Guevara", "Olga Isabel", "Lucio Cabañas", "Miguel Hidalgo", "Vicente Guerrero". 3). La Junta de Buen Gobierno Selva Tzeltal (que abarca parte de los territorios donde se encuentra el municipio gubernamental de Ocosingo), se llama "*EL CAMINO DEL FUTURO*"(en lengua: "Te s'belal lixambael") y agrupa a los municipios autónomos de "Francisco Gómez", "San Manuel", "Francisco Villa", y "Ricardo Flores Magón". 4). La Junta de Buen Gobierno Zona Norte de Chiapas (que abarca parte de los territorios en donde se encuentran los municipios gubernamentales del norte de Chiapas, desde Palenque hasta Amatán), se llama "*NUEVA SEMILLA QUE VA A PRODUCIR*"(en tzeltal "yach'il ts' unibil te yax bat'p'oluc"; y en chol: "Tsi Jiba Pakabal Micajel Polel"), y agrupa a los municipios autónomos de "Vicente Guerrero", "Del Trabajo", "La Montaña", "San José en Rebeldía", "La paz", "Benito Juárez", "Francisco Villa". 5). La Junta de Buen Gobierno Altos de Chiapas (que abarca parte de los territorios donde se encuentran los municipios gubernamentales de los Altos de Chiapas y se extiende hasta Chiapa de Corzo, Tuxtla Gutiérrez, Berriozábal Ocozocuatla y Cintalapa), se llama "*CORAZÓN CÉNTRICO DE LOS ZAPATISTAS DELANTE DEL MUNDO*" (en lengua: "Ta olol yoon zapatista tas tuk'il sat yelob sjunul balumil"), y agrupa a los municipios autónomos de "San Andrés Sakamchén de los Pobres", "San Juan de la Libertad", "San Pedro Polhó", "Santa Catarina", "Magdalena de la Paz", "16 de Febrero", y "San Juan Apóstol Cancuc".

Dicen aquí que los más antiguos dicen que otros más anteriores dijeron que los más primeros de estas tierras tenían aprecio por la figura del caracol. Dicen que dicen que decían que el caracol representa el entrarse al corazón, que así le decían los más primeros al conocimiento. Y dicen que dicen que decían que el caracol también representa el salir del corazón para andar el mundo, que así llamaron los primeros a la vida. Y no sólo, dicen que dicen que decían que con el caracol se llamaba al colectivo para que la palabra fuera de uno a otro y naciera el acuerdo. Y también dicen que dicen que decían que el caracol era ayuda para que el oído escuchara incluso la palabra más lejana. Eso dicen que dicen que decían. Yo no sé. Yo camino contigo de la mano y te muestro lo que ve mi oído y escucha mi mirada. Y veo y escucho un caracol, el "pu"y", como le dicen en lengua acá.

Si nos piden una definición “enciclopédica” de los Caracoles zapatistas podríamos decir que son un espacio de encuentro entre las comunidades neozapatistas chiapanecas y la sociedad civil, nacional e internacional, que las apoya. Pero después de escuchar las palabras de los “verdaderos hombres”, de los “más primeros”, preferimos decir que los caracoles son lugares de resistencia y autonomía, espacios de encuentro de muchos mundos. Así lo reflejan las palabras del Subcomandante Insurgente Marcos: “Los “Caracoles” serán como puertas para entrarse a las comunidades y para que las comunidades salgan; como ventanas para vernos dentro y para que veamos fuera; como bocinas para sacar lejos nuestra palabra y para escuchar la del que lejos está. Pero sobre todo, para recordarnos que debemos velar y estar pendientes de la cabalidad de los mundos que pueblan el mundo (*Chiapas: La Treceava Estela*).

Los Caracoles zapatistas, según la interpretación de Pablo González Casanova son un “proyecto alternativo de organización (a la vez intelectual y social) que, arrancando de lo local y lo particular, pasa por lo nacional y llega a lo universal. En la salida y en la llegada deja a sus integrantes toda la responsabilidad de cómo hacer el recorrido: si de lo grande a lo chico o de lo chico a lo grande, o de las dos maneras, dividiéndose el trabajo con una ruta para unos y otra u otras para los demás” (González Casanova 2003). Esto supone la construcción de diversos y

simétricos gobiernos mínimos, y redes de solidaridad y alianza mayores: la vereda o el barrio primero, el municipio después, el departamento más tarde, el país más adelante, el continente a continuación, el planeta finalmente; después o antes, no se sabe, el camino es lo inverso.

La concreción del proyecto se da al convertir las luchas por las autonomías y la creación de autonomías en redes de pueblos autónomos. Se trata de un programa de acción, de conocimiento, de perseverancia y dignidad para construir un mundo alternativo, organizado con respeto a las autonomías y a las redes de autonomías. Su propósito es crear con las comunidades, por las comunidades y para las comunidades, organizaciones de resistencia que desde ahora formen mallas a la vez articuladas, coordinadas y autogobernadas que les permitan mejorar su capacidad de contribuir a que otro mundo sea posible (González Casanova, 2003: 338).

Los Caracoles<sup>69</sup> son un nuevo espacio, un nuevo estilo del ejercicio del poder y la autonomía de las comunidades. Los caracoles construyen un poder otro que surge de quinientos años de resistencia y liberación. Los Caracoles cumplen con la tarea de construir y ejercer la autonomía y el autogobierno sin permiso, hacen efectiva la democracia directa y el poder obediencial. Es decir, enlazados con las Juntas de Buen Gobierno, los Caracoles llevan a la práctica los acuerdos incumplidos y levantan los principios de democracia, justicia y libertad en las comunidades: hacen realidad los derechos autonómicos de los pueblos originarios, a las vez que van más allá de lo local y lo indígena. Construyen autonomía y autogobierno mirando con los oídos al mundo y escuchando con los ojos al planeta.

---

<sup>69</sup> El Subcomandante Marcos habla de cinco Caracoles y sus respectivos nombres: 1. El Caracol de la Realidad, de zapatistas tojolabales, tzeltales y mames, se llamará "MADRE DE LOS CARACOLES DEL MAR DE NUESTROS SUEÑOS", o sea "SNAN XOCH BAJ PAMAN JA TEZ WAYCHIMEL KU"UNTIC". 2. El caracol de Morelia, de zapatistas tzeltales, tzotziles y tojolabales, se llamará "TORBELLINO DE NUESTRAS PALABRAS", o sea "MUC"UL PUY ZUTU"IK JU"UN JC"OPTIC". 3. El Caracol de la Garrucha, de zapatistas tzeltales, se llamará "RESISTENCIA HACIA UN NUEVO AMANECER", o sea "TE PUY TAS MALIYEL YAS PAS YACH"IL SACÁL QUINAL". 4. El Caracol de Roberto Barrios, de zapatistas choles, zoques y tzeltales, se llamará "EL CARACOL QUE HABLA PARA TODOS", o sea "TE PUY YAX SCO"PJ YU"UN PISILTIC" (en tzeltal), y "PUY MUITIT"AN CHA "AN TI LAK PEJTEL" (en chol). 5. El Caracol de Oventik, de tzotziles y tzeltales, se llamará "RESISTENCIA Y REBELDÍA POR LA HUMANIDAD", o sea "TA TZIKEL VOCOLIL XCHIUC JTOYBAILTIC SVENTA SLEKILAL SJUNUL BALUMIL" (*Chiapas: La Treceava Estela*).

Los caracoles son un nuevo y alternativo proyecto mundial que se realiza en lo local-regional. Con ellos, los neozapatistas, procuran una nascente sociedad, o al menos, una época de transición a un mundo viable, menos autoritario, menos opresivo, menos injusto. Un mundo transmoderno, intercultural, multicolor, variado, colectivo: una civilización distinta. Esto es posible en tanto en los Caracoles se lleva a la práctica el encuentro simétrico de hombres y colectivos. Se busca la unidad en la heterogeneidad; se forja la articulación de sus luchas por la democracia, la justicia y la libertad con las luchas, siempre dignas, de los otros pueblos de México y del mundo. Es así como desde ellos, los neozapatistas apoyan y se apoyan en las diferentes organizaciones y movimientos antisistémicos y de víctimas, tales como: obreros y campesinos, estudiantes y desempleados, marginados y desplazados, migrantes y ecologistas, movimientos de diferentes orientaciones sexuales y mujeres, etc. Los Caracoles son la mejor articulación de las luchas crecientes en América Latina y el mundo entero contra las políticas de la globalización neoliberal y el saqueo, la depredación y la reconquista, agenciada por el imperio trídico (Estados Unidos, Japón y Europa) y sus entidades suicidas-heterocidas: el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial de Comercio.

Los caracoles se proponen crear redes y espacios de reflexión y diálogo en los distintos niveles: local, regional, nacional e internacional. Los caracoles son “una parte muy pequeña”, una casa muy chica pero con puertas y ventaneas inmensas. El Caracol es una experiencia micro pero fundamental en el marco del movimiento mundial, pues desde su espiralado corazón se exigen: el final de la miseria y el hambre; el final del acoso y la represión militar y paramilitar; el final de la discriminación cultural, social y sexual; el final de las políticas que tantas víctimas han creado en Chiapas, México, Latinoamérica y el mundo.

[El Caracol] va más allá de las meras increpaciones al imperialismo y a los gobiernos colaboracionistas, a sus jefes y



mafias. De hecho, plantea una alternativa mundial no sólo a la opresión y dominación dictatorial de los pueblos, sino a la ofensiva colonialista del imperialismo neoliberal y al sistema capitalista mundial. A los proyectos revolucionarios y reformistas o libertarios anteriores, agrega uno que busca superar las malas experiencias de los gobiernos revolucionarios, reformistas o autócratas en su lucha por la democracia, la liberación y el socialismo. El nuevo proyecto universal, nacido en los pueblos pobres, tiende a juntar todas las luchas y a enriquecerlas con las que se dan por la moral política, por la autonomía y dignidad de las personas y las comunidades, y por empezar a hacer uno mismo lo que quiere que hagan los demás” (González Casanova, 2003: 343).

Para el Subcomandante Marcos, los caracoles son una muestra de la “lucha contra el neoliberalismo y por la humanidad”, que tantos hombres y mujeres, que tantos pueblos adelantan en el mundo. Los Caracoles son además, un ejemplo real y concreto del mandar obedeciendo del Movimiento Zapatista: el sujeto colectivo del proyecto mundial de liberación. Los Caracoles son una expresión cierta de lo transmoderno. Definitivamente: “Los caracoles [son] una pequeña parte de ese mundo a que aspiramos, hecho de muchos mundos” (*Chiapas: La Treceava Estela*).

#### **3.4. El tik o el nosotros maya-tojolabal. Un breve comentario final**

*“O desplazamos el eje del yo (mi economía, mi fuerza militar, mi futuro) hacia nosotros (nuestro sistema de producción, nuestra política y nuestro futuro común) o difícilmente evitaremos una tragedia, no solo individual sino colectiva. Independientemente de ser socialistas o no, lo social y lo planetario deben orientar el destino común de la humanidad”.*

Leonardo Boff (2009)

*“Si nos quieren entender de verdad, si quieren captar la cultura nuestra, decimos la nuestra y no la mía ni de otro compañero u otra compañera, sino la nuestra, nuestra, tendrán que aprender el nosotros. Es un distintivo de nuestra cultura, de nuestra identidad, de nuestro modo de ser”.*

Ana Esther Ceceña (Ceceña, 1999:195)

Es un hecho notable que el término nosotros no tenga ninguna importancia en nuestra sociedad. El ego sustituye toda referencia práctica o teórica a lo colectivo o comunitario. La negación del fenómeno se refleja en la ausencia del concepto: el término nosotros, por ejemplo, no se encuentra en muchos reconocidos diccionarios, tampoco en la *Enciclopedia Británica* (Lenkersdorf, 2002). En nuestro medio, como resultado de la formación cultural egocentrada recibida, llegamos, cuando mucho, a pensar en un nosotros como sumatoria de individualidades que se refleja esporádicamente, en escenarios y momentos coyunturales o excepcionales.

La mejor manifestación del nosotros en la sociedad occidental dominante y opresora, es el nosotros que surge como grito o expresión de protesta: nosotros los estudiantes...nosotros los trabajadores...nosotras las mujeres...nosotros los campesinos...nosotros el pueblo. El nosotros es una expresión de solidaridad y de lucha de todos los sectores de la población discriminada y oprimida, es la proyección de la rebeldía de los explotados y excluidos que se levantan en procura de un mundo mejor. En nuestros suelos, el nosotros no se hace presente en las vanguardias o las élites, tanto de derecha como de izquierda, pues estas siempre piensan en el yo. El nosotros surge en la base, en los movimientos de los pueblos. No obstante, ese nosotros antisistémico desaparece en la cotidianidad, se hace opaco cuando abandonamos la batalla callejera, cuando desaparece la coyuntura.

En occidente el nosotros está arrinconado y el ego está cercenando su cuello. Pero no todo parece perdido. Una señal es enviada al mundo desde el interior de los Caracoles Zapatistas y las culturas mayas de Chiapas. Esa voz anuncia una nueva (para nosotros) forma de ver, ser y estar en el mundo. No es ésta la señal del murciélago que se refleja sobre el cielo para pedir ayuda, no. Esta es una señal distinta, abre caminos, muestra, tal vez sin quererlo, que otro mundo donde quepan muchos mundos si es posible. Esa señal es el tik o el Nosotros. El tik o el nosotros maya tojolabal refleja una experiencia colectiva o comunitaria otra, muy

distante del marcado individualismo de la cultura capitalista occidental. Carlos Lenkersdorf considera que:

El nosotros representa una gran pluralidad de sujetos que se complementan entre sí. Por el condicionamiento cultural recibido podríamos pensar en una concepción social del nosotros, pero no se trata de esto. La razón de nuestra negación es la siguiente: los sujetos, constituyentes del nosotros pueden ser humanos y animales, plantas y manantiales, nubes y cuevas, cerros y valles, comales y ollas. Todos ellos compañeras y compañeros nuestros, llenos de vida con quienes nos toca convivir, respetar, aprender los unos de los otros (Lenkersdorf, 2002).

El nosotros, según esta versión de Lenkersdorf, elimina la relación sujeto-objeto. El sujeto que pretende enseñar (enseñar un objeto) aprende del objeto (ahora sujeto) que es enseñado. El acto de conocer–aprender, no es unilateral, “se realiza como un evento recíproco”. “En la cosmovisión de SUJETOS-OBJETOS “por naturaleza”, los primeros mandan y los segundos son mandados. Los que mandan explotan a los otros [...]. En la cosmovisión INTERSUBJETIVA, desde la palabra-clave del NOSOTROS, todos somos sujetos que nos necesitamos los unos a los otros y nos complementamos entre NOSOTROS.” (Lenkersdorf, 2002).

En el nosotros, el sujeto se relaciona con sujetos, no con cosas a la mano. Sujetos son todos los seres que nos rodean, vivos o “inertes”, terrestres o cósmicos. El nosotros rompe la cosificación de las “cosas” o los otros seres de la naturaleza, además impide la cosificación del Otro. Con el nosotros ya no son más los objetos, objetos explotables, la naturaleza y la humanidad. En el nosotros el hombre no es el centro del cosmos. Pero más allá de estas reflexiones generales y a la vez fundamentales para la filosofía<sup>70</sup>, la epistemología, la ética o la lingüística,

---

<sup>70</sup> El *nosotros* es diametralmente opuesto a la racionalidad y pensamiento filosófico occidental-eurocéntrico, en tanto supone un filosofar *senti-pensante* o una vivencia socializada que parte del sentir, del ver con los oídos y escuchar con los ojos. Lenkersdorf comenta al respecto: “El filosofar a la griega, que de maneras diferentes ha conformado el filosofar occidental, tiene que reconocer que hay muchas maneras de ser “amigo de la sabiduría”, que se traduce al tojolabal como “tener corazón ya” (‘ayxa sk’ujol). Es una filosofía corazonada, tal vez mejor dicho cordial, y no tan

nosotros, dados nuestros objetivos, centraremos el análisis del “nosotros” solo en el contexto socio-político. Miremos.

Lenkersdorf considera que el tik es “una desinencia, que quiere decir nosotros”. Pero más que ser “un distintivo de la lengua maya”, el nosotros “predomina tanto en el hablar como en la vida, en el actuar, en la manera de ser del pueblo” (Lenkersdorf, 2002: 25). Para los mayas tojolabales, el nosotros ocupa el lugar del yo. El nosotros es la comunidad, el pueblo, el sujeto colectivo que habla por la voz de cada uno de sus miembros. Todos son uno y uno es el todo nosótrico. El nosotros en los pueblos mayas se refleja en los actos cotidianos, también se representa como principio organizador de las relaciones sociales y políticas.

En el marco del nosotros las relaciones sociales no pueden ser más que simétricas u horizontales, relaciones entre iguales. La horizontalidad permite, según las palabras del obispo Samuel Ruiz, “una construcción social y política en la que no hay subordinación del otro, de una persona a otra, sino que hay una complementariedad, una convivencia entre iguales” (Ruiz 20079). Nadie en la comunidad puede ser pasivo o asimétrico, la palabra y la acción de todos es fundamental. En ese sentido, el nosotros se convierte en un principio organizativo que exige el tener oídos de discípulo, que exige escuchar, lo que supone la supresión el ego individual, sin desdibujar al individuo o limitar la libertad o la identidad personal. Para Leopoldo Antonio Vázquez Cabali:

El sujeto social nosótrico forja una colectividad, que es un proceso organizativo consciente y plural que se edifica sobre tres pilares básicos: 1) La estructura de las comunidades o colectivos organizados, constituidas por un sujeto colectivo “que actúa y genera relaciones transformadoras”. 2) La organización, dependiente “del número de personas, de los conocimientos, del desarrollo de su pensamiento, del trabajo productivo y creativo, de las necesidades, de los recursos, de la tecnología de los objetivos, de los resultados que se esperan y de lo que se puede ir logrando

---

intelectualizada, sin que se rechace el pensar. Predomina de todos modos, entre los humanos "con corazón" y no entre los cerebrales” (Lenkersdorf, 2002).

con la experiencia”. 3) La práctica, respaldada en “el trabajo, la creatividad, la capacidad de actuar y de decidir, la participación, la experimentación, el rendimiento, la eficacia, la solidaridad, el entendimiento de las necesidades, la distribución de los bienes, el intercambio de los productos y saberes, la programación y la constitución de una fuerza con la energía de todos” (Vázquez Cabali, 2012: 8).

En términos políticos, el nosotros supone el reparto del poder entre todos los miembros de la comunidad. El nosotros es el mejor ejemplo del poder obediencial o el mandar obedeciendo, en tanto excluye los vanguardismos y con ellos, la concentración del poder en unas cuantas manos. La autoridad política de los tojolabales tiene la obligación de llevar a cabo los acuerdos consensuados por las asambleas comunitarias, en el nivel local (MAREZ) o regional (JBG). En el nosotros, el cuerpo político o gobierno se manifiesta como una estructura horizontal y multidireccional entre iguales, opuesta a toda clase de verticalismo autoritario de otros sectores (tanto de derecha como de la izquierda tradicional). “Nuestras autoridades obedecen a nosotros” o como escribe Lenkersdorf:

El NOSOTROS, en última instancia, es la "autoridad" por excelencia [...]. Encontramos, pues, entre los tojolabales el REPARTO DEL PODER ENTRE LA TOTALIDAD NOSÓTRICA DEL PUEBLO que, en particular, entra en acción en las asambleas; pero que continúa activo todo el tiempo, ejerciendo el poder al vigilar que las autoridades ejecuten lo que se les encargó. Asimismo, cumplen con las exigencias del poder al cumplir con las responsabilidades que los asambleístas se asignaron a sí mismos (Lenkersdorf, 2002).

Podemos agregar finalmente que el nosotros tojolabal, si bien antecede los tiempos de la conquista o invasión (1492), y en ese sentido es una “práctica” histórica otra; desde hace 500 años y debido al contacto con la cultura occidental hegemónica, verticalista, individualista y ajena al mundo del nosotros, el tik o el nosotros de los tojolabales y de otros pueblos mayas de la región chiapaneca se manifiesta como protesta, como oposición a los aparatos discriminatorios y opresores. Pero más que esto, el nosotros es una propuesta altermundista, una

manifestación transmoderna, una utopía hecha realidad. Dicho de otra manera, el nosotros de los pueblos mayas y particularmente de la comunidad tojolabal recrea una tradición milenaria, comunitaria y colectiva válida, que funciona en algunas comunidades específicas, y en ellas han logrado mantener un equilibrio en sus relaciones cotidianas, no sólo sociales o políticas, sino de convivencia con los otros seres vivos e inanimados de la naturaleza, con los dioses, etc. que puede enseñar al mundo entero, que se convierten en ejemplo de unos miles para millones. La Transmodernidad bebe o es deudora de esto y se convierte a veces, en un cristal que permite su análisis.

En conclusión y recordando todo lo dicho en los distintos acápites de este capítulo, consideramos que no es inapropiado afirmar: el Neozapatismo es una expresión concreta del sujeto colectivo o nosotros del “proyecto mundial de liberación” de Enrique Dussel. El neozapatismo es un ejemplo empírico del sujeto colectivo, del sujeto otro o transmoderno.

## COMENTARIOS FINALES

Dicen que los malos trabajadores culpan a las herramientas. En esta oportunidad, los trabajadores asumen la responsabilidad, les agradecen y se disculpan con ellas. Decimos esto porque no sabemos si nuestros objetivos se cumplieron; desconocemos si el análisis en torno al sujeto colectivo del proyecto mundial de liberación de Enrique Dussel y su expresión concreta en el neozapatismo fue acertado; ignoramos si las herramientas, valiosas todas y donadas por grandes hombres y mujeres, por excelentes maestros y maestras, fueron bien empleadas o no. De lo que si estamos seguros es que este trabajo, por lo que se escribió, pero sobre todo, por lo que se consultó y quedo en el tintero, se convirtió en un insumo fundamental para nuestras vidas, tanto profesionales como personales. Una certeza nos queda: este ejercicio, más que un compromiso académico, es consecuente con nuestra “opción por los pobres (víctimas)” y “nuestra lucha por la vida”. Dicho esto, ahora si podemos comentar:

1. Realizamos un estudio sobre la transmodernidad o el proyecto mundial de liberación. Poco importa ahora decir que este proyecto se soporta en dos hipótesis de trabajo complementarias o que es un “más allá” de la modernidad. Lo importante es entender que la utopía transmoderna es un proyecto otro o alternativo al capitalismo. La transmodernidad muestra que: “Ya no podemos ser el pueblo de hojas, que vive en el aire, con la copa cargada de flor, restallando o zumbando, según la acaricie el capricho de la luz, o la tundan o talen las tempestades; ¡los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de siete leguas!” (José Martí, citado en Rodríguez 2007). Es decir, la transmodernidad enseña que no todos los caminos conducen a Roma, como tampoco todas las salidas quedan presas de la globalización neoliberal.

La transmodernidad es una alternativa que argumenta en pro de “la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad” (Dussel 1998). El propósito del nuevo proyecto mundial de liberación es denunciar lo bueno para algunos (países ricos del centro, empresas multinacionales y transnacionales, partidos oligárquicos y burgueses, etc.), como malo para otros (países periféricos empobrecidos, culturas destruidas, clases desprotegidas, etc.). La transmodernidad, pretende poner freno al modelo económico imperante que “por la valorización del valor está destruyendo ecológicamente la vida del planeta Tierra y la vida concreta igualmente de la humanidad” (Dussel, 2001:385). Esto, en tanto este alterno proyecto entiende que: “La más severa de todas las amenazas que hoy confrontan a la humanidad y la vida en el planeta tierra es precisamente la destrucción de las condiciones que han hecho posible la vida. Si no se detienen los acelerados procesos destructivos que hoy nos amenazan, si no hay vida, todo lo demás carece de sentido” (Lander 2009). Además, el nuevo proyecto mundial de liberación permite entender que el siglo XXI será el siglo de lo multipolar, diverso y comunitario, lo que se traduce en la descentralidad de las potencias del sistema-mundo y la superación de la hegemonía de la globalización capitalista actual y de su cultura (individualista, aséptica y negadora de la corporalidad) pretendidamente universal.

2. Argumentamos que el sujeto del proyecto mundial de liberación, era, por un lado, corporalidad sensible, cuerpo sufriente, realidad viviente humana: sujeto concreto y muriente. Por otro, que era colectividad consciente, plural y diversa: comunidad intersubjetiva de víctimas y pueblo. Eso solo importa ahora si entendemos que la institución de esos nuevos sujetos colectivos, sociales y políticos supone la toma de conciencia y la implementación de las luchas, batallas o acciones necesarias para la emancipación mundial, real y concreta.



El estudio de un nuevo sujeto colectivo debe traducirse en la resistencia efectiva contra la globalización neoliberal, fruto de la Modernidad eurocéntrica que desde su origen desconoció y mató al otro. Estas reflexiones deben permitirnos entender que más allá del orden establecido, el imperativo es dar respuesta al caos y a la crisis del sistema-mundo capitalista: es necesaria la reivindicación de la vida y la solidaridad. Así las cosas, este estudio sobre los nuevos actores debe conducirnos a entender que Marx no estaba tan equivocado cuando afirmaba que el capitalismo crea sus propios sepultureros o al menos cava su propia tumba. Ese segundo capítulo tiene sentido, si y solo si, nos hace pensar en las formas ciertas que permitan salir de la comodidad y el confort, de la insensibilidad y la pasividad, para convertirnos en actores conscientes e insurrectos.

3. Señalamos que el sujeto colectivo del “proyecto mundial de liberación” o la transmodernidad, más allá del nivel teórico, se manifiesta empíricamente en el Neozapatismo o Movimiento Zapatista chiapaneco. Con ello, no solo se pretendía definir al zapatismo como un sujeto “socio-político-militar”, diverso y colectivo; acercarse al mandar obedeciendo y su transformación del mandar, del obedecer y la relación de ambos; y, analizar la estrategia de los Caracoles Zapatistas y comentar brevemente algo sobre el *tik* o el nosotros maya-tojolabal. Sino también, ampliar el panorama respecto al sujeto colectivo, y entender que éste es real y supone la inclusión de numerosos grupos tradicionalmente marginados y en una situación de permanente sometimiento. La palabra zapatista traspasa lo retórico y teórico, y su acción cruza los límites estrictamente mexicanos o chiapanecos y toma la bandera de lucha de todo aquel no incluido en el “reparto del mundo”. Hoy ya no solo son las comunidades indígenas los participantes activos. La invitación se hace extensiva a todos aquellos que se encuentran subordinados a la globalización neoliberal.

El tercer acápite adquiere importancia si permite entender que la lucha neozapatista plantea la construcción de un mundo otro: “Para el mundo entero: ¡Democracia!, ¡Libertad!, ¡Justicia! Desde cualquier realidad de cualquier continente”. Para el Movimiento Zapatista, es obligatoria la construcción de un proyecto distinto al hegemónico, un proyecto colectivo y comunitario; un proyecto fruto de la sumatoria de cientos de luchas y formas distintas de ser y estar en el mundo. En ese sentido, la palabra y acción Zapatistas gestionan la articulación de las diversas luchas locales y regionales contra la globalización neoliberal, y forjan algunos principios “universales” que sirven de bisagras para la unión simétrica de los movimientos de víctimas y los pueblos, en el marco de la confrontación contra sistema mundo capitalista.

En resumen, este ejercicio, primero, se quiso un homenaje a todos los hombres y mujeres, a todas las víctimas y pueblos, a todos los sujetos murientes y colectivos, que se atreven a luchar contra la muerte y a soñar con amaneceres preñados de justicia y liberación, de vida digna; también, procuró un reconocimiento a los “intelectuales orgánicos”, críticos de los planteamientos hegemónicos de aquellos teóricos (economistas, filósofos, científicos) “criminales de guerra”. Segundo, pretendió motivar la toma de conciencia necesaria para la organización, la lucha y la emancipación de todos aquellos explotados, excluidos y dominados de América latina y el mundo, arrastrados a la indigencia, al no reconocimiento y a la muerte por las contemporáneas teorías y prácticas, económicas y políticas neoliberales globalizantes.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguiló Bonet, Antoni Jesús. 2010. "Hacia una nueva filosofía de la historia. Una revisión crítica de la idea de progreso a la luz de la epistemología del sur". En: *Aposta Revista de Ciencias Sociales*. Número 47, Octubre, Noviembre y Diciembre 2010. Disponible en: <http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/ajbonet2.pdf><sup>o</sup>
- Aguirre Rojas, Carlos Antonio. 2004. *Chiapas en perspectiva histórica*. Universidad Autónoma de Querétaro. Querétaro.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Chiapas, Planeta tierra*. Ediciones Desde Abajo. Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Mandar obedeciendo*. Ediciones Desde Abajo. Bogotá.
- Althusser, Louis. 1974. *Para una Crítica de la Práctica Teórica*. Siglo XXI. Madrid.
- Anderson, Benedict. 2011. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del Nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Arciniegas, Herman. 1990. Hegel y la historia de América. En: *Revista Historia Crítica*. Número 03. Enero –junio. Pág. 119.125.
- Arfuch, Leonor (Comp). 2006. *Identidades, Sujetos y Subjetividades*. Editorial Prometo. Argentina.
- Auat, Luis Alejandro. 2003. Crítica de la razón conquistadora: Vitoria y la transmodernidad. Ediciones del ICALE. Disponible en: Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL) <http://afyl.org/auat.pdf>
- Benavides Guevara, María Gloria. 2006. "Cronotopos y dialogismo, elementos destacados en el discurso de las comunidades zapatistas en resistencia: de abril a junio de 1998". En: *Signos Lingüísticos* 3. Recuperado de <http://tesiuami.uam.mx/revistasuam/signoslinguisticos/include/getdoc.php?id=24&article=24&mode=pdf>
- Bloch, Ernst. 1980. *Derecho natural y dignidad humana*. Aguilar. Madrid.
- Boff, Leonardo. 2006. *Florecer en el yerno*. Sal Terrae. Santander.
- \_\_\_\_\_. 2009. "¿Todavía tiene futuro el individualismo? En: *Stella Polaris*. Recuperado de <http://osas.wordpress.com/page/25/>

- Castillo Morga, Alejandro. 2009. "Nuevos derechos humanos como conquistas históricas de los excluidos". En: *Redhes Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*. Número 2 Año I. ISSN 1889-8068. Julio-diciembre 2009.
- Castoriadis, Cornelius. 1997. "Imaginación, imaginario, reflexión". En: *Ontología de la Creación*. Fabio Giraldo y José Malaver, eds. Bogotá.
- Castro, Fidel. 2009. *La historia me absolverá y otros ensayos*. Colección Palabras Esenciales. Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información. Caracas. Recuperado de [www.minci.gob.ve / publicaciones@minci.gob.ve](http://www.minci.gob.ve/publicaciones@minci.gob.ve)
- Castro-Gómez, Santiago. 1996. *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill Libros. Barcelona.
- Ceceña, Ana Esther. 1999. "El mundo del nosotros: entrevista con Carlos Lenkersdorf". En: *Chiapas 7*. Universidad Nacional Autónoma de México. Ediciones Era. México.
- Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Akal. Madrid.
- Chanquia, Diana. 1994. "Para investigar procesos de constitución de sujetos sociales". En: *Suplementos* Número 45. Anthropos. Barcelona.
- Chanquia, Diana. 1994. "Para investigar procesos de constitución de sujetos sociales". En: *Anthropos, Suplementos # 45*. Barcelona.
- Comandante Moisés. 2009. "Entrevista al CCRI-CG por los enviados de La Jornada, 3 y 4 de febrero 1994". Blanche Petrich y Elio Henríquez, I. Selva Lacandona". En: *El Varejón* Número 118, junio de 2009. Yucatan.
- De la Rosa, Isabel. 2006. "¿Qué es el Zapatismo? La construcción de un imaginario rebelde (1994-2001)". En: *El Cotidiano*, Número 137. Vol. 21 Mayo-junio 2006. México.
- De Vitoria, Francisco. 1960. Relección *De Indis prior*. En: *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*. Edición crítica bilingüe de Teófilo Urdániz, OP. BAC, Madrid.
- Díaz Polanco, Héctor. 2006. "Caracoles: la autonomía regionalzapatista". En: *El Cotidiano* Número 137. Vol. 21. Mayo-junio 2006. México.

Durán Sánchez, Gildardo. 2010. "Antecedentes socio-históricos de la opresión política en América" *En: Eikasía Revista de Filosofía*, año V, 33 (julio 2010). Disponible en <http://www.revistadefilosofia.com> 221

Dussel, Enrique. 1969. *El humanismo semita*. Eudeba. Buenos Aires.

\_\_\_\_\_. 1974. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Editorial Guadalupe. Buenos Aires.

\_\_\_\_\_. 1975. *El humanismo helénico*. Eudeba. Buenos Aires.

\_\_\_\_\_. 1980. *La pedagógica latinoamericana*. Editorial Nueva América. Bogotá.

\_\_\_\_\_. 1985. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse de Marx*. Siglo XXI. México.

\_\_\_\_\_. 1986. *Filosofía de la Liberación*. Editorial Nueva América. Bogotá.

\_\_\_\_\_. 1988. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Siglo XXI. México.

\_\_\_\_\_. 1990. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Siglo XXI. México.

\_\_\_\_\_. 1994. *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen de mito de la modernidad*. Plural Editores. La Paz.

\_\_\_\_\_. 1997. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Editorial Extemporáneos. México.

\_\_\_\_\_. 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta. Madrid.

\_\_\_\_\_. 1999. "Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales". *En Revista Pasos* Número 84. Segunda Época. México.

\_\_\_\_\_. 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. Desclée de Brouwer. Bilbao.

\_\_\_\_\_. 2005. "Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)". UAM-Iz. México.

\_\_\_\_\_. 2006. *20 Tesis de política*. Siglo XXI. México.

- \_\_\_\_\_. 2007. “¿Fundamentación de la ética? La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría”. En: *Andamios. Revista de Investigación Social*, Vol. 4, No. (Diciembre, 2007), pp. 157-205.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Materiales para una política de la liberación*. Plaza y Valdez. Madrid.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta. Madrid.
- \_\_\_\_\_. 2007b. “Un dialogo con Gianni Vattimo. De la posmodernidad a la transmodernidad”. En: *A parte rei* 54. Disponible en: [http://serbal.pntic.mec.es/A parte rei](http://serbal.pntic.mec.es/A%20parte%20rei)
- \_\_\_\_\_. 2007b. Cinco tesis sobre el “populismo”. UAM-Iztapalapa. México. Recuperado de <http://enriquedussel.com/txt/Populismo.5%20tesis.pdf>
- \_\_\_\_\_. 2009. “Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político”. En: *Artigos Comunicação&política*. Número 1, Vol. 30. Recuperado de <http://www.cebela.org.br/site/baCMS/files/10731ART1%20Enrique%20Dussel.pdf>
- \_\_\_\_\_. 2010. “Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político”. En *Rebelión*. 29-11-2010. Recuperado de <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=117545>
- \_\_\_\_\_. 2011. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. 2da edición. Editorial Trotta. Madrid.
- Edelman, Gerald Maurice. 1989. *The remembered present. A biological theory of consciousness*. Basic Books. Nueva York.
- Elorriaga, Javier. 2011. “El andar colectivo zapatista”. En: *Revista Rebeldía*, Número 76. Recuperado de <http://revistarebeldia.org/>
- Erazo Cruz, Cicerón. 2011. “Ética de la liberación: la base material libidinal, la alteridad y el principio crítico-material”. En: *Revista Utopía*, Número 34. Año 18, segundo semestre 2011. ISSN: 1221-6406 de 1993.
- \_\_\_\_\_. 2012. “El sujeto (revolucionario) del marxismo crítico”. En: *Lanzas y letras*, Número 27. Año XVIII. Agosto- septiembre-octubre de 2012.

\_\_\_\_\_. 2012b “Un proyecto mundial de resistencia y liberación. Relaciones necesarias entre lo local y lo global frente la globalización neoliberal”. En: *Pacarina del Sur* [En línea]. Número. 11. Año 3. Abril-junio 2012. ISSN: 2007-2309. 22 de agosto de 2012. Disponible en Internet: [www.pacarinadelsur.com/home/oleajes/442-un-proyecto-mundial-de-resistencia-y-liberacion-relaciones-necesarias-entre-lo-local-y-lo-global-frente-la-globalizacion-neoliberal](http://www.pacarinadelsur.com/home/oleajes/442-un-proyecto-mundial-de-resistencia-y-liberacion-relaciones-necesarias-entre-lo-local-y-lo-global-frente-la-globalizacion-neoliberal)

\_\_\_\_\_. 2012b. “El sujeto (revolucionario) del marxismo crítico”. En: *Lanzas y letras*, año XVIII, número 27. Agosto- septiembre-octubre de 2012.

Espinosa Molina, E. y García, G. 2011. “La estrategia del caracol”. El Neozapatismo: Insurgencia indígena y desobediencia civil. Trabajos y Comunicaciones. En: *Memoria Académica*, Número 37. 2da Época, Enero-diciembre 2011. ISSN 0325-173X.

Esteva, Gustavo. 1994. *Crónica de una era: El secreto del EZLN*. Editorial Era. México.

Ferrater Mora, José. 1982. *Cuatro visiones de la historia universal*. Alianza Editorial. Madrid.

Fornet Betancourt, Raúl. 2001. *Trasformación intercultural de la filosofía*. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao.

Foucault, Michel. 1991. *El Sujeto y el Poder*. Carpe Diem. Bogotá.

\_\_\_\_\_. 1998. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI. México.

Frei Betto. 1993. *Vigencia de las utopías en América Latina*. Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario. México.

Gandarilla Salgado, José Guadalupe. 2010. “La política de la liberación y los alcances de un nuevo paradigma que se anuncia desde los márgenes”. En: *Revista Herramienta*. Vol.1. Recuperado de <http://www.herramienta.com.ar/>

García Linera, Álvaro. 2010. Entrevista. “El sujeto revolucionario es el que hace la revolución”. En *Alainet*, página web.

Gilly, Adolfo, Subcomandante Marcos y Carlo Ginzburg. 1995. *Discusión sobre la historia*. Editorial Taurus. México.

- Gimbernat González, Ester. 2010. "Textos en tránsito: transmodernidad en obras de dos escritoras hispanoamericanas". En: *Revista Iberoamericana*. Número. 21.
- Gómez Solano, Marcela. 2002. "¿Formación de sujetos y configuraciones epistémico-pedagógicas?". En: *Valencia Guadalupe (et.al). Epistemología y Sujetos: Algunas contribuciones al debate*. Ed. ANAM-Plaza y Valdés, México.
- González Casanova, Pablo. 1995. "Causas de la rebelión en Chiapas". En: *La Jornada*, 5 de noviembre de 1995. México.
- \_\_\_\_\_. 2003. "Los caracoles zapatistas. Redes de resistencia y autonomía (Ensayo de interpretación)". En: *Revista Memoria*, Número 176. Octubre de 2003. México.
- González Pérez, Marco Antonio y Mendoza García, Jorge (Comps). 2001. *Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas*. TEC-CIIACSO. México.
- Grosfoguel, Ramón. 2008. "Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial". En: *Tabula Rasa*. Número 9. Julio-diciembre 2008. Bogotá.
- Guevara, Ernesto. 1977. *La guerra de guerrillas*. Júcar. Madrid.
- Hegel, G.W.F. 1974. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Revista de Occidente, Trad. José Gaos. Madrid.
- \_\_\_\_\_. 1946. *Filosofía de la historia universal*. Tomo I. Revista de Occidente. Buenos Aires.
- Hinkelammert, Franz J. y Henry Mora Jiménez. 2006. "La opción por la vida". Recuperado de <http://www.socialdemocracia.org>.
- Hinkelammert, Franz. 1984. *Crítica a la razón utópica*. CEI. San José de Costa Rica.
- Houtart, François. 2003. *Globalización de las resistencias, estado de las luchas 2003*. Icaria. Barcelona.
- Jaliff, Gloria. 2009. "Liberación ética de la víctima de la enajenación en sistemas hegemónicos". En: *Revista-E latinoamericana de filosofía aplicada (RELFA)* issn 2221-8866. 26 de octubre de 2009. Lima. Recuperado de



<http://filosofiaaplicadalatinoamericana.blogspot.com/2009/10/liberacion-etica-de-la-victima-de-la.html>

Korol, Claudia y otros. 2010. *Camilo Torres El amor eficaz*. América libre. Buenos Aires.

La Biblia. Versión popular segunda edición. Sociedades bíblicas unidas. 1992. México.

Lander, Edgardo. 2009. "Tendencias dominantes de nuestra época ¿Se nos agota el Tiempo?" En: *Compendium* (Venezuela) Número 22 Vol.12. Universidad Centrooccidental Lisandro Alvarado.

Le Breton, David. 2008. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión. Buenos Aires.

Legorreta Díaz, M<sup>a</sup> del Carmen. 1998. *Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona*. León y Cal Editores. Aguilar. México.

Lenkersdorf, Carlos. 2001. *El diario de un tojolabal*. Plaza y Valdés. México.

\_\_\_\_\_. 2002. *Filosofar en clave tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa. México.

\_\_\_\_\_. 2004. *Conceptos tojolabales de filosofía y altermundo*. Plaza y Valdés. México.

\_\_\_\_\_. 2007. "Lo que los tojolabales nos enseñan". En: *Pensares y quehaceres*, Número 5. México.

\_\_\_\_\_. 2010. *b'omak'umal kastiya-tojol'ab'al Diccionario español-tojolaba 1*. Tercera edición. Carlos Lenkersdorf. México.

Leyva-Solano, Xóchitl y Sonnleitner, Willibald. 2000. "¿Qué es el neozapatismo?". En: *Espiral Estudios sobre Estado y Sociedad*, Número 17 Vol. VI. Enero-Abril de 2000.

\_\_\_\_\_. 1999. "De las cañadas a Europa". En: *Desacatos Revista del CIESAS*, Volumen 1. Año 1. México.

Martín Alcoff, Linda. 2010: "La Transmodernidad de Dussel" El Simposio "Filosofía de la Liberación" del XV Congreso de Filosofía de la AFM, Ciudad de México. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/53938777/transmodernidad-de-dussel>

- \_\_\_\_\_. 2010: "La Transmodernidad de Dussel" El Simposio "Filosofía de la Liberación" del XV Congreso de Filosofía de la AFM, Ciudad de México. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/53938777/transmodernidad-de-dussel>
- Martínez Espinoza, Manuel. 2007. "Democracia en rebeldía: Las Juntas de Buen Gobierno del movimiento zapatista". Ponencia presentada en el V Congreso Europeo CEISAL de Latinoamericanistas. Abril. Bruselas.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Derechos indígenas en América Latina. Emergenciapolítica, autonomía y zapatismo". *Temas y Debates*, Número 13.
- Maturana, Humberto. 1985. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.
- \_\_\_\_\_. 1995. *La realidad: ¿objetiva o construida? Fundamentos biológicos de la realidad*. Anthropos. Barcelona.
- Menchu, Rigoberta. 1985. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Siglo XXI. México.
- Meneses, Aldo. 2012. "El movimiento zapatista: impacto político de un discurso en construcción". En: *Revista Enfoques*. Número 16. Vol. X. Universidad Central de Chile. Santiago.
- Miralles, Sigfrido. 2004. "Formación del EZLN". En: *Pegada* Números 1 y 2, Vol. 5. Noviembre 2004.
- Miranda, Tomás. 2009. "E. Dussel: filosofía de la liberación y diálogo intercultural". En: *Revista Internacional de Filosofía*. Número 47. 107-122. 2009.
- Moreno Villa, Mariano y otros. 1998. "Enrique Dussel: Un proyecto ético y político para América latina". En: *Revista Anthrópos* Número 180 sept.-oct. Barcelona.
- Moreno, Alejandro. 2012. "Enrique Dussel: ética y política". En: *Analytic Teaching and Philosophical Praxis*. Vol. 33.
- Núñez, María Gracia y Pérez, Edgardo. 2004. "Solidaridad y democracia radical según José Luis Rebellato". En: *Revista Actio* 2.2. Marzo 2004.
- Padilla Arias, Alberto. 2010. "Enrique Dussel: una aproximación a su pensamiento". En: *Veredas especial*. UAM-Xochimilco. México.

- Parra, Marcela Alejandra. 2002. *Sociedad civil, movimiento zapatista y conflicto en Chiapas*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. FLACSO. México.
- \_\_\_\_\_. 2005. "La construcción de los movimientos sociales como sujetos de estudio en América Latina". En: *Athenea Digital*, Número 8. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO. Buenos Aires. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1373099>
- Platón. 1991. *Diálogos*. Colección Sepan Cuantos. Editorial Porrúa. México.
- Rauber, Isabel. 2001. *Actores sociales, luchas reivindicativas y política popular. Pasado y Presente XXI*. Quinta Edición (digital) 2001. Recuperado de <http://www.rebelion.org/docs/4856.pdf>
- \_\_\_\_\_. 2003. "Los dilemas del sujeto movimiento social y organización política en américa latina". Recuperado de [http://www.nodo50.org/cubasi gloXXI/congreso/rauber\\_27abr03.pdf](http://www.nodo50.org/cubasi gloXXI/congreso/rauber_27abr03.pdf)
- \_\_\_\_\_. 2003b. "Movimientos sociales y Representación política. Pasado y Presente XXI". *Edición Digital para Rebelión*. Recuperado de <http://www.rebelion.org/docs/4518.pdf>
- \_\_\_\_\_. 2004. "Reflexiones en torno a las alternativas a la barbarie imperialista ¿Socialismo en el siglo XXI?" *Edición Digital para Rebelión*. Recuperado de <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=4494>
- \_\_\_\_\_. 2006. *Sujetos políticos. Rumbos estratégicos y tareas actuales de los movimientos sociales y políticos en América*. Desde Abajo. Bogotá.
- Retamozo, Martin. 2011. "Sujetos políticos: teoría y epistemología. Un diálogo entre la teoría del discurso, el (re)constructivismo y la filosofía de la liberación en perspectiva latinoamericana". En: *Ciencia Ergo Sum [en línea]*. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10416528011>
- \_\_\_\_\_. 2007. "Enrique Dussel: Hacia una Filosofía política de la Liberación. Notas en torno a 20 tesis de política". En: *Utopía y Praxis Latinoamericana* v.12 n.36. Maracaibo.
- Rodríguez Magda, Rosa María. 1989. *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*. Barcelona: Anthropos,
- \_\_\_\_\_. 2004. *Transmodernidad*. Anthropos. Barcelona.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Transmodernidad. La globalización como totalidad transmoderna". En: *Revista Observaciones Filosóficas*. Número. 4. Madrid.

- \_\_\_\_\_. 2011. "Transmodernidad: un nuevo paradigma". En: TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, School of Social Sciences, Humanities, and Arts, UC Merced. Institución Alfonso el Magnánimo. Disponible en <http://escholarship.org/uc/item/57c8s9gr>
- Rodríguez, Manuel Guillermo. 2007. *¿Filosofía política?... Al Sur*. Utopía Textos. Bogotá.
- Rodríguez, Sergio. 2003. "El zapatismo: un puente a la esperanza". En. *Revista Rebeldía*. Recuperado de <http://revistarebeldia.org/>
- Ruiz, Samuel. 2007. "Los grandes valores indígenas". En: *Pensares y quehaceres*, Número 5. México.
- Ruz, Mario Humberto. 1982. *Los hombres legítimos, Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. Tomo II. UNAM. México.
- Ruz, Mario Humberto. 1981. *Los hombres legítimos, Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. Tomo I. UNAM. México.
- Sámano, Miguel Ángel. 2000. "Los acuerdos de San Andrés Larraínzar en el contexto de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Americanos". Ponencia presentada en las X Jornadas Lascasianas Internacionales celebradas en Antigua Colegio de Santo Tomas; Antigua Guatemala, del 7 al 9 de marzo de 2000. Recuperado de <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/1/12.pdf>
- Sánchez Capdequi, Celso. 1999. *Imaginación y Sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*. Tecnos- Universidad Pública de Navarra. Madrid.
- Sandoval Álvarez, Rafael. 2000. "La dimensión política en la constitución de la identidad del sujeto". En: *Espiral*, Número 17, Vol. VI. Abril 2000. Universidad de Guadalajara. México.
- Santos, Boaventura de Sousa. 1998. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la Posmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre, Uniandes.
- \_\_\_\_\_. 2005. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta. Madrid.
- Torres Carrillo, Alfonso. 2006. "Subjetividad y Sujeto. Perspectivas para abordar lo social y educativo. En: *Revista Colombiana de Educación*. Número 50.

- Touraine, Alain. 1978. *Las sociedades dependientes: ensayos sobre América Latina*. Siglo Veintiuno. México.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Crítica de la modernidad*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*. Jornadas 111. El Colegio de México, México D.F.
- Van der Haar, Gemma. 2005. "El movimiento zapatista de Chiapas: dimensiones de su lucha". En: *Labour Again*. IISH. Ámsterdam.
- Vázquez Cabali, Leopoldo Antonio. 2012. "Los saberes y cosmovisiones ancestrales en los movimientos antisistémicos latinoamericanos, hoy: Una perspectiva decolonial". En: *Caos – Revista Eletrônica de Ciências Sociais/UFPB* Número 21. Novembro 2012. Recuperado de <http://www.cchla.ufpb.br/caos/n21/2.%20Saberes%20y%20cosmovisiones.pdf>
- Villoro Toranzo, Luis. 2001. *El Poder y el Valor, Fundamentos de una Ética Política*. Fondo de Cultura Económica–El Colegio Nacional. México.
- Wallerstein, Immanuel. 2006. *El moderno sistema mundial* Vol. III. XXI Editores. México DF.
- \_\_\_\_\_. 2007. *El moderno sistema mundial* Vol. I. Siglo XXI Editores. México DF.
- \_\_\_\_\_. 2007b. *El moderno sistema mundial* Vol. II. Siglo XXI Editores. México DF.
- \_\_\_\_\_. 2007c. *Crisis estructural del capitalismo*. Ediciones desde abajo. Bogotá.
- Wellmer, Albrecht. 1993. *Sobre la Dialéctica de Modernidad y Postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Visor. Madrid.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*. Jornadas 111. El Colegio de México. México D.F.
- Wellmer, Albrecht. 1997. "Sujetos y subjetividad en la construcción metodológica". En: *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. Hugo Zemelman y Emma León (Coords). Editorial Anthropos. Barcelona.

Yori, Patricia. 2001. *La ética de la liberación de Enrique Dussel en el debate contemporáneo: Una lectura desde las bases teóricas y metodológicas de la historia de las ideas latinoamericanas*. UNC. Fac. de Filosofía y Letras. Mendoza.

Zemelman, Hugo. 1992. "Educación como construcción de sujetos sociales". En: *La Piragua*, Número 5. CEAAL. Santiago de Chile.

Zuleta, Estanislao. 1985. *El Pensamiento Sicoanalítico*. Percepción. Medellín.

#### Webgrafía

Chiapas: *La Treceava Estela*. Recuperado de <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=511&cat=13>

Primera declaración de la Selva Lacandona. Recuperado de <http://palabra.ezln.org.mx>

Segunda declaración de la Realidad por la humanidad y contra el neoliberalismo. Recuperado de <http://palabra.ezln.org.mx>

Segunda declaración de la Realidad por la humanidad y contra el neoliberalismo. Recuperado de <http://palabra.ezln.org.mx>