

CAPÍTULO 7

LOS SUJETOS DEL PROYECTO MUNDIAL DE LIBERACIÓN

Cicerón Erazo Cruz¹⁰⁸

Universidad del Cauca. Popayán, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3718-1872>

El sujeto revolucionario es el que hace la revolución

Álvaro García Linera

Un breve comentario sobre el proyecto mundial de liberación

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. Éstas 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

¹⁰⁸ Profesor de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad del Cauca y de la Secretaría de Educación y Cultura Departamental. Filósofo, especialista en Pedagogía y magíster en Ética y Filosofía Política.
✉ cice@unicauca.edu.co

Cita este capítulo

Erazo Cruz, C. (2020). Los sujetos del proyecto mundial de liberación. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 115-130). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.7>

Recepción/Submission: Agosto (August) de 2020.
Aprobación/Acceptance: Noviembre (November) de 2020.



desequilibrar el conjunto de significaciones vigentes, tanto en el ámbito académico como en el sentido común, respecto al orden cultural, político y económico imperante.

Esta primavera política ha permitido imaginar y empezar a crear un “proyecto mundial de liberación” o un mundo otro y posible, un mundo transmoderno. Pero ¿Qué es la transmodernidad?

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) (Dussel, 1994, p. 178).

La transmodernidad trasciende la razón moderna, lo que no supone la negación de la razón en cuanto tal. 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 a la imposición de la razón moderna y la emancipación ilustrada particular y falsamente universal de Europa.

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, p. 121).

La transmodernidad supone 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, 2012). 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.

Ante el actual panorama desolador y crítico, “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, p. 18). 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 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 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.

1. El sujeto concreto muriente

*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 irá...*

César Vallejo

La rueda del hambriento.

Franz Hinkelammert escribe en su *Crítica a la razón utópica*: “Para vivir, es necesario poder vivir” (Hinkelammert, 1984, p. 240). Esto significa que la vida humana tiene un sustrato natural, empírico, sin el cual no es posible su producción: la comida, el vestido, el techo. Pues el frío y el hambre matan. La vida humana no es mera razón, es cuerpo sensible. Así las cosas, hablar de un sujeto concreto muriente supone ir a contrapelo de la perspectiva dominante, del pensamiento hegemónico, del pensamiento occidental y sus principios metafísicos-ontológicos y antropológicos. Supone recuperar y resignificar una antropología - otra, que conciba al ser humano como una carnalidad indivisible, como un yo carnal siempre enfrentado a la muerte. Con ello se resalta la importancia 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.

Nos encontramos frente a un hecho masivo de la crisis de un sistema-mundo que se ha formado hace 5000 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, p. 11).

En esta perspectiva, la corporalidad concreta del sujeto, la carne, se presenta como el criterio absoluto o primero de la ética, de la economía, de la política, es decir, de toda acción humana. Solo de esta

manera se puede recuperar un sentido antropológico fuerte, perdido en Occidente, pero formulado siglos atrás por los egipcios, los babilónicos y los hebreos: La corporalidad carnal.

El hombre no es simplemente un ser que dota de sentido al mundo (mera razón y conciencia); es, fundamentalmente, un organismo viviente y muriente 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 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, p. 1). Solo a partir de este carácter corporal del hombre podemos entender la noción de sujeto muriente.

El sujeto concreto muriente, es aquel sujeto aún vivo pero sufriente y enfrentado todo el tiempo a la muerte (no “natural”). El sujeto concreto muriente es aquel niño hambriento, el anciano enfermo, el trabajador explotado, aquella mujer prostituida, la carne torturada, ese hombre “desechable”, ese ser humano famélico de nuestra América y otras regiones del planeta sumidas en la guerra y la miseria; es ese sujeto que padece la enfermedad curable, que mastica la pobreza y siente el desprecio en su corporalidad, en su carne.

El sujeto muriente es también aquel que grita, se organiza y lucha por su liberación; ese que toma conciencia y 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 homicida.

2. La comunidad intersubjetiva de víctimas

El sufrimiento hace que el sujeto muriente, 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. 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.

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, p. 339).

En este nivel, el sujeto aparece como interpelante, como dolor convocante, pero también como consciente. Consciente, por ejemplo, que el hambre mata (que no 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 sólo en el momento en que se eleva a una conciencia crítico-explicativa de la causa de su negatividad” (Dussel, 1998, p. 527).

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.

Así surgen las “comunidades de víctimas”, que podrían identificarse con las “formaciones sociales” o movimientos sociales emergentes. En cierto sentido, “la comunidad de víctimas” reemplaza a otros sujetos

históricos. Este nuevo sujeto desplaza (no niega), a mi modo de ver, la contradicción en el plano de las relaciones de producción hacia contradicciones sociales más amplias. 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.

Contra el bloque social de dominación y junto (no atrás) de la clase obrera aparecen 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. Miremos algunos de estos frentes de liberación.

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.

Frente ecológico. Aquí encontramos a los movimientos ecologistas y a la humanidad en general. 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 tanto del hombre como de los otros seres de la naturale-

za. “La naturaleza” 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. 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. 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, 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 efectuar la ruptura de la historia de la dominación y abrir los caminos para la construcción de alternativas de liberación, 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 pueden quedar en lo local, regional o nacional, su horizonte debe ser mundial. Pero, ¿cómo es posible esa liberación mundial? Más aun ¿cómo surge “la comunidad global intersubjetiva de víctimas”?

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. Dicho encuentro es posible dado que las diversas luchas locales contra la globalización neoliberal 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. Esos y otros 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.

3. El pueblo

*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
Korol y otros 2010*

Como vimos antes “la comunidad intersubjetiva de víctimas” (o sujeto social) 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 mi modo de ver, el sujeto político del proyecto mundial de liberación propiamente dicho es el pueblo. La fuerza política de liberación radica en el sujeto popular, es el pueblo el encargado de fijar el rumbo, de definir la dirección e impulsar los procesos hacia la conquista de los objetivos colectivamente establecidos. Pero ¿qué es pueblo?, ¿por qué el pueblo puede ser considerado el sujeto político del proyecto mundial de liberación o la trasmodernidad?

En la obra de Enrique Dussel la categoría pueblo puede ser interpretada de múltiples formas. Primero, pueblo es la nación (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, p. 90) (como sujeto, en este caso el pueblo procura una “revolución patriótica” o la liberación nacional). Segundo, 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). Tercero, pueblo, 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, p. 124).

Cuarto, 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, p 188, énfasis en original). 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, p. 410).

Pero más allá de estas definiciones, lo que importa aquí es señalar que el pueblo es el sujeto político-colectivo del proyecto mundial de liberación. La idea de pueblo expuesta por Fidel Castro marca significativamente la noción de pueblo en Dussel, ese será entonces un buen punto de inicio.

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 dignas

y más justas; 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 [...] (Castro, 2009, p. 42).

El pueblo es una parte de la comunidad, no ella en su conjunto. 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).

Es claro que para Dussel *pueblo* es una categoría estrictamente política y constituye una identidad colectiva o un bloque social. 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 lo constituyen los que sufren y esperan, pero también son los que luchan y vencen.

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 y luchas.

Cuando hablamos de pueblo, no lo hacemos en el sentido de la retórica populista, sino 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 presentan ahora como actores políticos [...]. Por eso el pueblo como actor debe ser escuchado (Boff, 2006, p. 58).

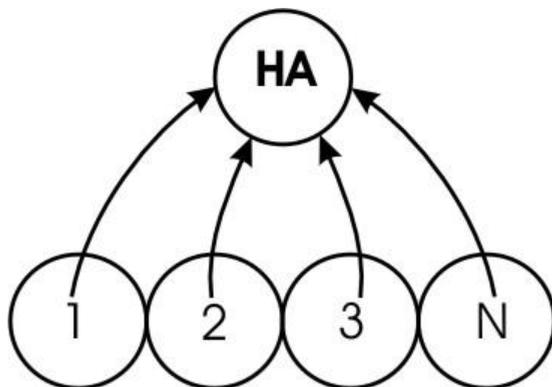
El pueblo rompe o fractura la historia; “el bloque social de los oprimidos como *plebs*, afirma José Guadalupe Gandarilla Salgado, irrumpe como exterioridad de la totalidad vigente, en él se incluyen a los oprimidos y a los excluidos” (Gandarilla Salgado, 2010, p. 9). El pueblo se antepone al anti-pueblo, 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 la reivindicaciones diferenciales, que en principio pueden oponerse.

Dussel escribe al respecto:

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, p. 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.



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, y esa relación dialogal 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 popular, tal vez pobre o anciana; el obrero, es obrero, también pobre, o acaso afro, 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.

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, p. 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 insoportables, 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, p 10, énfasis en original

Referencias bibliográficas

- Boff, L. (2006). *Floreecer en el yerno*. Santander: Sal Terrae.
- Castro, F. (200). *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)
- Dussel, E. (1980). *La pedagógica latinoamericana*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- _____. (1994). *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen de mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Dussel, E. (2006). *20 Tesis de política*. México: Siglo XXI.

Dussel, E. (2007). *Cinco tesis sobre el "populismo"*. México: UAM-Iztapalapa.

Dussel, E. (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>

Erazo Cruz, C. (2012) "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], año 3, número. 11, 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

Gandarilla Salgado, J. G. (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/>

Hinkelammert, F. J. y Mora Jiménez, H. (2006). "La opción por la vida". Recuperado de <http://www.socialdemocracia.org>.

Hinkelammert, F. (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José de Costa Rica: CEI.

Korol, C. y otros. (2010). *Camilo Torres. El amor eficaz*. Buenos Aires: América libre.

Miranda, T. (2009). "E. Dussel: filosofía de la liberación y diálogo intercultural". En: *Revista Internacional de Filosofía*, nº 47. 107-122. 2009.

Recuperado de <http://enriquedussel.com/txt/Populismo.5%20tesis.pdf>