PUEBLO COMO CATEGORÍA FILOSÓFICA, MOVIMIENTOS SOCIALES Y PRAXIS DE LIBERACIÓN EN COLOMBIA

Un acercamiento al pensamiento filosófico de Enrique Dussel¹

Diego Fernando Camelo Perdomo²

Presentación

El presente capítulo busca constituirse como un acercamiento al pensamiento filosófico de Enrique Dussel en tres categorías principales: pueblo, movimientos sociales y praxis de liberación. Lo que se procurará es demostrar la relación convergente que existe entre las categorías señalando los rasgos teóricos y prácticos de dicha relación. Para este cometido, primero se especificará las categorías de pueblo y nación desde la filosofía y cómo hacen parte de una propuesta política; segundo, la política como praxis y formación social; tercero, retomar las categorías de pueblo pero en un marco político para ser entendidas como exterioridades de esta naturaleza. Cuarto, encaminar esta interpretación a la necesidad de imprimirle una re-significancia, un pensamiento a contrapelo a lo que se viene entendiendo por pueblo en el marco de una epistemología situada y una utopía no como imposible sino en tanto que proyecto. Una vez hecho esto se entablará la relación entre la categoría política de pueblo y los movimientos sociales. Quinto, se buscará identificar a los movimientos sociales como el Bloque social. Como sexto punto, se explicará el proceso como este bloque social de los oprimidos se convierten en actores políticos en donde se entablará la reciprocidad entre la praxis de liberación y los movimientos sociales. Por último, se concluirá analizando cómo dicha praxis de liberación se hace evidente en el contexto colombiano.

¹ Este trabajo es el resultado de la investigación correspondiente a la línea “Pensamiento filosófico en América Latina” llevada a cabo por el semillero de investigación “Enrique Dussel” y su proyecto “Enrique Dussel, filósofo”. Parte de este trabajo fue expuesto en el simposio Retos actuales de la Filosofía de la Liberación en el marco del VII Congreso Nacional de Filosofía llevado a cabo en la Universidad del Litoral, Santa Fe, Argentina entre los días 3 al 8 de Agosto de 2015. Esta participación se logró bajo el auspicio y representación de la Universidad Santo Tomás.

² Estudiante de Licenciatura en Filosofía, Ética y valores humanos Universidad Santo Tomás (Neiva-Huila). Líder del semillero de investigación “Enrique Dussel”, adscrito a la misma universidad. Tiene además estudios en Filosofía del Seminario Mayor San Esteban (Rívera-Huila). E-mail: diegocamelo@ustadistancia.edu.co

| I n t r o d u c c i ó n |

La presente investigación es una aproximación interpretativa a las categorías de pueblo entendido como noción filosófica y política desde los subsidios del pensador latinoamericano Enrique Dussel, cuya filosofía ha servido de plataforma para erigir una iniciativa política alternativa aplicable a los pueblos latinoamericanos que se atreven a pensar su contexto situado y concreto.

Pretende ser un acercamiento conceptual a lo que Dussel ha entendido como *política*, y de manera más concreta *el pueblo como expresión filosófica*. Si bien ha sido una elaboración inconclusa, pues el proyecto político-liberador ha venido siendo confeccionado por la *negación de la negación* social, es decir, por la alteridad existencial de quienes pretenden afirmar de manera fetichista y absolutista, la aplicabilidad de la noción de política dada por Oriente expresadas en los griegos y romanos hasta culminar con la dominación dada por la conquista y colonialismo europeos. Dussel ha enriquecido la *resignificación* de la idea de política, como lo ha sido también su ética, historia, etc., como un complemento a la *de-construcción* conceptual de la categoría de pueblo.

Su reflexión política ha sido fruto de constantes confrontaciones personales como lo fue, por ejemplo, el atentado efectuado a su casa por el grupo anti-comunista de su país natal, Argentina, la noche del 2 de octubre de 1973, sin dejar víctimas. En diálogo personal con Dussel en el marco del XI congreso Internacional de Filosofía Latinoamérica llevado a cabo en Bogotá-Colombia, en uno de sus conversatorios, recordaba este hecho a modo de lección con el fin de dejar una moraleja existencial: “al día siguiente, encontré los libros dispersos en el suelo de los escombros de mi biblioteca, tomé la *apología de Sócrates* y di clase ante mis alumnos explicando que cuando una filosofía es crítica debe ser perseguida, como lo fue Sócrates” (Marquínez, 1979, p. 32). Con estas palabras deja entrever que el compromiso político del filósofo de la liberación es un compromiso real, práctico y diacrónico.

En este sentido, dada la amplitud del tema y ante la imposibilidad de la extensión, la estructura de la intervención está confeccionada de la siguiente manera: primero, la especificación entorno a las categorías de “pueblo” y “nación” desde la

filosofía y cómo éstas hacen parte de una propuesta política; segundo, la política como praxis y formación social y como momento liberador; tercero retomar las categorías de *pueblo y nación* pero en un marco político para ser entendidas como exterioridades de esta naturaleza. Y por último encaminar estos presupuestos dusselianos e iluminar, en perspectiva humanista, la necesidad de imprimirle una resignificancia, un pensamiento a contrapelo a lo que se viene entendiendo por *pueblo* en el marco de una epistemología situada y una utopía no como imposible sino en tanto que *pro-yecto*.

En efecto, sin el ánimo de caer en la banalidad de agotar el tema, se trata de reconocer el estatuto ontológico del pueblo como primer responsable de su condición vital. Teniendo en cuenta dicha intención, nuestra exposición buscará relacionar la categoría política de *pueblo* y los movimientos sociales, identificándolos como el *Bloque social*. En ello se explicará el proceso mediante el cual este bloque social de los oprimidos se convierte en actores políticos en la base de la relación entre la praxis de liberación y los movimientos sociales. Y por último, concluiremos sosteniendo cómo, dicha praxis de liberación, se hace evidente en el contexto colombiano.

Marco Teórico

Pueblo y nación como categorías filosóficas

Para analizar este aspecto se parte indicando la manera en que la identidad del continente ha sido pensada en términos de *pueblo y nación* por la reflexión filosófica latinoamericana, en especial tomando algunos elementos de aquella corriente surgida hacia los comienzos de los años setenta cobijados bajo el nombre de *Filosofía de la liberación*.

Se trata, entonces, de categorías que no resultan ser nuevas; antes bien, ya han sido elaboradas por la filosofía romántica del siglo XIX en Europa (Castro, 1997). Sin embargo, en el contexto latinoamericano logran obtener una significación bien especial. Aunque son muchos los filósofos de la liberación que reflexionaron sobre estas categorías que ahora nos interesan, el presente análisis se centrará en un texto particular: *Filosofía de la liberación* de Enrique Dussel.

Ahora bien, en el discurso filosófico dusseliano las categorías de *pueblo y nación* reciben una connotación *geopolítica*, refiriéndolas a sujetos concretos. De este modo, nuestro autor identifica al *pueblo* como el contingente de campesinos, indígenas y trabajadores que comparten la misma intención por la “liberación” (Dussel, 1996), pero también a los oprimidos del sistema totalitario imperante que se reconoce y se piensa a-sí-mismo, es decir que su identidad existencial es cerrada. Por tanto, el pueblo para ser y hacer parte de la historia de dicho sistema debe romper con este esquema al abrir las posibilidades de reconocimiento, liberando al mismo opresor de su filosofía en-sí-mismada.

Por otro lado, por *nación* se entiende como el horizonte cultural y religioso en donde tiene sus raíces geográficas el pueblo. Según Dussel, tanto el pueblo como la nación se encuentran oprimidos por el conjunto mundial de relaciones imperialistas y capitalistas que tiene su centro en los países industrializados, por lo cual se encuentran en una situación fáctica de “exterioridad” política, económica y, sobre todo, ética con respecto al “sistema” (Dussel, 1996).

Las clases oprimidas o populares de las naciones dependientes –escribe Dussel– son las que guardan en su cultura la máxima exterioridad del sistema actual mundial; solo ellas pueden presentar una alternativa real y nueva a la humanidad futura, dada su metafísica alteridad. (Dussel, 1996, p. 88)

Esto significa que el pueblo tiene otro sentido de vida, otro *ethos* muy diferente al *ethos* que caracteriza al sistema dominante. Mientras que la esencia de éste es la pura voluntad de poder, la de aquel es la lucha heroica y solidaria por la liberación. El *ethos* liberador permite la apertura a las tensiones de poder entre dominadores y dominados, precisamente porque posibilita un pensar desde la exterioridad, ya que sin ella no habría libertad. El *ethos* liberador del pueblo no es diferente, sino distinto, pues el primero es así reconocido por la totalidad del sistema, mientras que el segundo es una categoría desde la exterioridad en la que *siempre es otro*. Y mientras que la nación es experimentada en el “centro” como imperio, la periferia es una experiencia esencialmente territorial, firmemente anclada en el núcleo ético-mítico que define la identidad del pueblo.

Dentro de su discurso, las determinaciones de *campesinos*, *indígenas*, *obreros*, *clases marginadas*, etc. son integradas en una identidad meta-comprensiva (el *ethos* liberador) en el cual no hay lugar para la diferencia entendida como *exclusión*. El *ethos* liberador es tal en tanto que es pensado desde la diferencia que, si bien es excluida por el sistema imperante, no así ocurre con el pueblo para con él mismo, es decir no es auto-excluyente. Pueblo no excluye pueblo. Contrario a la crítica que, por ejemplo, Castro-Gómez (1997) hace acerca de la idea de pueblo en Dussel al catalogarla como “populismo”, sosteniendo que estas clases son integradas en una identidad totalizante y homogénea.

En últimas, se trata de la lucha por la “liberación de la periferia”, por la instauración de un nuevo orden mundial en donde ya no impere el *ethos* del dominador sino la solidaridad y la relación cara-a-cara, donde las relaciones de los grupos populares en la toma del poder representa por ello una inversión radical de los valores; la posibilidad de que el hombre realice un “salto cualitativo” hacia la humanización verdadera (Dussel, 1996). También en Dussel se resalta la participación religiosa y mesiánica de los “hombres telúricos”, los *caudillos*:

El político liberador es el prototipo del hombre político [...] hablamos de Juana de Arco, de Bolívar, de Washington, san Martín, Castro [...] son como Moisés o Mahomet los símbolos de un pueblo que nace, que cree, que vive. Son profetas de la vida y no de la muerte, fundadores de la libertad y no asesinos de ella. (Dussel, 1996, pp. 96-97)

Lo popular no es populismo

Enrique Dussel, en un documento titulado *Cinco tesis sobre populismo*, aborda esta

distinción de manera esquemática y clara, aunque por supuesto son ideas que corresponden a la última etapa de su madurez intelectual. Siguiendo el esquema propuesto en el mencionado documento hay que partir hablando sobre lo que nuestro autor entiende por *populismo*. En la tesis n° 1 emplea la expresión *populismo histórico* de ayer, la cual denota la categorización de un proceso legítimo y cuyo carácter histórico se ancla en el fenómeno conocido como *populismo latinoamericano* surgido como expresión contestataria a la represión ejercida desde la primera guerra mundial donde sus consecuencias en Latinoamérica fueron determinantes para una naciente clase obrera, ya que el centro dominador (compuesto en su mayoría por países como Estados Unidos) pretendía disminuir su explotación y así comenzar a preocuparse por la hegemonía que se encontraba en un plano competitivo.

Según lo explica Dussel, las naciones periféricas al no tener la preocupación por ser explotadas por el centro dominador, comenzaron a surgir pequeñas burguesías nacionales que crecían frente a una clase obrera que tomaba más forma en términos de organización. Nacieron así las Confederaciones de Obreros, organizaciones campesinas que en palabras del autor, “manifestaron la irrupción organizada de una nueva constelación política, social y cultural que se denominó populismo” (Dussel, 2012, p. 159).

Con esta categoría se ponía en evidencia un proyecto político hegemónico que confirmaba cierto *nacionalismo* que, al amparo del Estado, protegía el mercado nacional. Este proyecto naciente representado en el “bloque social de los oprimidos” – como lo llama Dussel- tuvo también implicaciones democráticas, pues se logró la institución de gobiernos con una participación masiva del pueblo¹.

No obstante, parece ser que este significado impreso a la categoría de lo popular se fue desdibujando hasta caer en lo que Dussel denominó “pseudo-populismo” (Dussel, 2012) que no tiene ninguna validez epistémica. Las razones que expone nuestro filósofo al respecto son de tipo histórico y económico. Como primera medida a comienzos del siglo XX, sobre todo en el marco de la guerra fría, donde Estados Unidos favoreció a su antiguo enemigo (Alemania) y junto con la Unión Soviética eran sus principales protagonistas, algunas naciones del sur pretendieron ganarse un lugar en el mercado mundial. Frente a esto Estados Unidos respondió destruyendo toda posibilidad de participación en la competencia de la economía mundial. La burguesía del sur –como es calificada esta hegemonía naciente– fue destituida y con ella los proyectos del “populismo histórico latinoamericano” también. Como segunda medida, dentro del aspecto económico Dussel indica que ya desde la teoría de la dependencia se había determinado que el traspaso del capital periférico al capital del centro se debía esconder de alguna manera y fue cuando Estados Unidos y Europa crearon la doctrina desarrollista

1 Dussel hace memoria de L. Cárdenas, J. Perón. Pero que en el caso de Colombia se les podría sumar Jorge E. Gaitán que aunque no llegó al poder, si representaba al poder popular.

según la cual el centro agruparía el trabajo industrial y la periferia centraría el trabajo agrícola, contra produciendo el subdesarrollo y alimentando la brecha entre los países desarrollados y sub-desarrollados².

Estos dos enfoques, el político y el económico, permitieron que el calificativo de populismo padeciera toda una re-significación o un desplazamiento semántico como lo identifica Dussel, puesto que en adelante todo aquello que estuviera en contra de la privatización o de cualquier figura de “desarrollismo” se le daría el calificativo de *populismo*. Sin embargo es claro que esta categoría no representa más que un insulto de un “enunciador ideológico encubridor” que es usado para generar confusión. En esta dirección, es evidente que el *populismo* expresado desde la dominación enuncia una connotación peyorativa que por supuesto no cuenta con una validez epistemológica. Debido a lo anterior se hace menester retomar la distinción conceptual entre la categoría de “pueblo” y lo “populista”, es decir una re-semantización en palabras de Dussel.

Lo primero que ha de advertirse es que no se debe confundir al pueblo con la “comunidad política” entendida como “el todo diferenciado de la población o de los ciudadanos de un Estado” (Dussel, 2006, p. 18). El *pueblo* en tanto que concepto tiene su origen en el momento crítico en el que la comunidad política se divide y el bloque histórico del poder se atomiza. Dussel, teniendo en cuenta las ideas de Gramsci, explica que el paso de la clase dirigente a *clase dominante* fue debido a la ausencia de consenso entre la población. Esto quiere decir que una vez perdida la unión entre el pueblo, la represión es inminente. En palabras del autor: “el bloque represor se transforma en clase dominante sin consenso, cayendo en una creciente crisis de legitimidad por haber perdido hegemonía sobre el pueblo” (Dussel, 2012, p. 164).

De esta manera se puede afirmar que la categoría de pueblo logra adquirir una validez epistémica en cuanto que es una experiencia fenoménica, es decir, una manifestación que se hace presente en la conciencia política colectiva. Esta es la razón por la que no se debe confundir la categoría política de pueblo con la categoría económica de clase. La categoría de *pueblo* ha de ser comprendida en clave existencial, es decir, como conciencia de “ser-pueblo” que, a diferencia del sistema capitalista dominante, el pueblo consciente es aquel que recuerda su experiencia singular y colectiva. Solo así será posible hablar de conciencia de pueblo; pueblo-de-sí y un pueblo-para-sí.

El pueblo de-sí, el bloque social de los oprimidos, transita inmerso en el sistema vigente con una obediencia pasiva. Pero cuando este pueblo abandona la pasividad de la obediencia se torna “pueblo-para-sí” en un disenso como lo llama Dussel, como consecuencia de la toma de conciencia que luego se traducirá en la

2. Al respecto valdría la pena confrontar la obra de Furtado, Celso, Desarrollo y subdesarrollo, Buenos Aires, Eudeba, 1964.

capacidad de organización. En este aspecto, el autor resalta la imagen de lo que él llama “nuevos movimientos sociales” como aquellos grupos populares que manifiestan en el campo político la presencia de la necesidades entendidas como reivindicaciones.

Dussel entiende por reivindicaciones “la interpelación política de una necesidad social en el campo económico” (Dussel, 2012, p. 167). Para él, los movimientos sociales comprendidos en adelante como reivindicativos, no suman la totalidad que constituye el pueblo; es decir que no lo agota en su expresión. Sin embargo, estos movimientos sociales son el pueblo para-sí, “la conciencia del pueblo en acción política transformadora [...] son el tejido activo que une y permite hacerse presente como actor colectivo en el campo político al bloque social de los oprimidos que siempre son la mayoría de la población” (Dussel, 2012, p. 168).

La política como praxis y formación social

En su obra *introducción a la Filosofía de la liberación* (1995) Dussel deja claro el lugar privilegiado del que goza el momento político por cuanto que tiene una frontera más amplia. Dentro de todo su discurso filosófico, la política constituye un estado convergente en la relación de *hermano-hermano*. Tal y como lo expresa en su *Filosofía Ética Latinoamericana-antropológica III* (1979) el hijo de la pedagógica (fruto de la relación hombre-mujer) ha llegado a ser el hermano, el adulto, el compañero de la política (relación hombre-hombre) (Dussel, 1979, p. 35).

Su descripción de lo político parte de su propuesta simbólica, pues el cara-cara designa precisamente una condición a la que se le puede llamar como *fenómena* en el sentido de que el uno se le presenta al otro, y éste a su vez al uno, conformando así un intercambio de sentidos que cada uno contiene en sí, pero no para sí. Dussel indica que el sistema político surge a modo de un relato mítico, es decir, que fue en la simbología donde se fundamenta la expresión del ser del sistema político; en otras palabras fue la manifestación del fundamento ontológico del mismo (Dussel, 1979). Pero esta manifestación del *ser político*, no fue una revelación parcial, sino Total; el sistema organizativo humano sería en adelante una *totalidad política*, que estaría abierta, a su vez a la des-totalización de las organizaciones anteriores. En palabras de Dussel “el sistema vigente era fruto de un “peregrinar mítico” de los fundadores del orden nuevo” (Dussel, 1979, p. 37). Y es precisamente este *peregrinar* del que habla Dussel como se puede interpretar como el momento de liberación y de la apertura a la con-strucción.

Aquí es cuando Dussel sostiene que la praxis de liberación desde América Latina o desde la periferia dependiente debe cumplir con dos momentos. El primer momento es el *de-structivo* o lucha de liberación. En este momento debe generarse un ruptura del orden vigente (de la totalidad política) de dominación, que

permita ese proceso de con-strucción liberadora y de la elaboración de un nuevo orden, un orden popular, periférico, meta-físico, tras-moderno y liberador (Dussel, 1979, p. 114).

En esta praxis política de-structivo liberadora germina la opción del pro-yecto existencial del *pueblo* partiendo de una acción disolvente del sistema vigente totalitario, ontológico y moderno. Según Dussel, la praxis liberadora no está regida por el mismo sistema, es decir, el sistema no exige ni reclama la liberación del pueblo como opción popular; sino que la praxis está en orden a la con-strucción de un nuevo orden (Dussel, 1979).

Por otro lado, en cuanto a la *formación social*, Dussel denomina con estos términos al todo práctico de la política. Es decir la funcionalidad del sistema está en *orden al pueblo*, como *comunidad política* (Dussel, 2006). Ahora bien, es política en cuanto que se ejerce el poder, pero ¿dónde se ejerce el poder? Ante este cuestionamiento nuestro autor responde que el lugar del ejercicio del poder se le llama *Estado*.

El *pueblo* como exterioridad política

Ha quedado claro que la noción de *política* en Dussel ha sido tomada como toda relación cara-a-cara de hermano-a-hermano, en donde la *alteridad* seguirá estando presente en todo el discurso liberador. Ahora bien, antes de comprender las dos categorías que encabezan este punto de la presente exposición, resulta menester tratar la cuestión *ontológica* de la política, tal y como él mismo lo sugiere. El *todo* (el ser), el horizonte o totalidad política comprende a todo los componentes que la conforma. De esta manera se puede llamar *sistema* al todo político (Dussel, 1979). Este todo político, en adelante llamado, *sistema*, ejerce poder total y no parcial; un poder ontológico y no meta-físico. En este sentido, Dussel formula una tesis a la que llama *ontología política latinoamericana* en la que expresa que:

La totalidad del *sistema* político de nuestras dispensas naciones latinoamericanas, así como de América Latina como totalidad, han sido constituidas por el “yo” europeo (y por su prolongación geopolítica del “centro”). Se trata del Estado de la Totalidad política neocolonial, en crisis, es verdad, pero vigente. (Dussel, 1979, p. 51)

Con esta tesis Dussel sentencia que en parte el *ser* de América latina puede llegar a ser interpretado como una prolongación del *ser* total de Europa. En otras palabras, no es un ser ontológico moderno, sino un *ser* meta-físico trans-moderno. De ésta primera, se caracteriza como imperial, capitalista y dominadora (Dussel, 1979). En antítesis de esta negación, es decir la *negación de la negación* aparece la política de la periferia, de las naciones oprimidas, la política del *pueblo*, una política de la liberación, en cuanto que se trata de una superación de la totalidad política desde la periferia y desde la *exterioridad*, lo cual hace que tenga una notoria ven-

taja frente a la totalidad del “centro”, pues ésta solo vería y afirmaría como *ser* lo que estuviera bajo su propia “realidad”, haciendo que lo que se escape de aquella realidad, simplemente se negaría, es decir, sería un no-ser. Así la ventaja estaría representada en que la periferia pensaría no solo ella misma (analéctica) sino lo que el “otro”, el centro totalitario no es capaz de pensar fuera de sí.

En este orden de ideas, la exterioridad que representa al pueblo, es también, como lo llama Dussel una *alteridad geopolítica*, o bien de la patria grande (Latinoamérica) o de cualquier patria chica, cada nación latinoamericana (Dussel, 1979). Así surge la posibilidad de afirmar una exterioridad del capitalismo internacional, que serían aquellos *pueblos* periféricos del ser totalitario, es decir, *pueblos no-son*. No obstante, hay igualmente una exterioridad entre los *no-seres*; una exterioridad entre las naciones que sufren la marginación del sistema; una *utopía política*. Al respecto, Dussel afirma que: “*Utópicos* son los barbaros para el conquistador: son los infieles, los a civilizar, el no-ser ontológico. Las totalidades políticas han tenido sus teóricos, ontólogos de la dominación” (Dussel, 1979, p. 65).

Con esto, el autor establece que cuando un estado autónomo estructura una Totalidad espacial con libertad real, se determina así mismo como centro. Por lo tanto todos aquellos que no-son de este *centro*, están excluido por la “frontera”. Es así como Dussel imprime la importancia al germen de la clase oprimida externa o de la periferia fronteriza. Los que están al “margen” del sistema padecen la necesidad de generar una conciencia revolucionaria. Ahora bien, la pregunta que se podría formular a estas alturas del discurso es, ¿es el pueblo marginado como efecto o es marginado *sui generis*? Sin el ánimo de generar un paralelo en el orden de ideas que se lleva, es necesario pensar al respecto, ante lo cual se dirá que el pueblo es una categoría real que siempre ha sido, pero ha sido solo para quienes pertenecen a él. Porque a diferencia de la totalidad del sistema, el pueblo cuenta también con sus propios “marginales”: el *sistema mismo*, pero no los niega; el *pueblo* sabe y reconoce su alteridad no *ad intra*, sino *ad extra*. El pueblo reconoce al *sistema*, como *su otro*, por ser (ontológicamente) diferente.

La noción de pueblo, dentro del discurso político meta-físico, involucra dos momentos que se deben distinguir a la hora de hacer ejercicio de su comprensión. Primero el *oprimido como oprimido*, y segundo, el *oprimido como exterioridad*. Nuestro pensador explica en su *Filosofía Ética latinoamericana*, que el primer enunciado es una parte funcional del sistema, es decir, un elemento constituyente. En el segundo, es un momento metafísico “exterior” del sistema (Dussel, 1979).

Por último, queda claro que tanto la noción de “pueblo” como exterioridad son nociones connaturalmente diferentes dentro del discurso político dusseliano. Al ser el pueblo una categoría meta-física; el *Estado* quedaría para ser entendido como una noción *ontológica totalitaria*.

Análisis de resultados

Partiendo de lo expuesto en el arrimo teórico anteriormente desarrollado, se cuentan con resultados conceptuales que arrojan luces sobre una posible comprensión relacional entre *pueblo* y la práctica concreta de organización, a saber, *los movimientos sociales*. Con ello se quiere demostrar que su consolidación solo es posible en la medida que se logre una re-significancia del pueblo entendiéndolo más allá que un simple conglomerado jurisdiccional y se convierta a ser conciencia del *ser* y *del-estar*. Esta estructura existencial permite abandonar su fase pasiva dentro de la construcción de Estado, y por el contrario pase a una fase activa de propuestas alternativas de poder y su ejercicio.

La categoría política de pueblo y los movimientos sociales

Antes de adentrarnos a esta aproximación de las categorías “movimientos sociales” y “praxis de liberación” es menester aclarar que no se trata de configurar una especie de “historiografía” de los *movimientos sociales*, sino que, antes bien, un sobrio acercamiento teórico-práctico a lo que se puede entender por movimientos sociales a partir de las postulaciones de Dussel, quien no se limita a la mera especulación conceptual sino que procura identificar algunas claves de acciones liberadoras –o praxis de liberación como él mismo lo llama– que permitan la comprensión del *pueblo*, en cuanto categoría filosófico-política, como actor político.

Pretender establecer una relación entre los movimientos sociales y la praxis de liberación es un intento que hunde sus raíces en no algo diferente que pensar lo nuestro; un pensar que emerge desde la realidad circundante y que no solo es aplicado a ella. Es decir, se trata de un compromiso que en esencia es de naturaleza filosófica.

¿Cuál es la incidencia de la categoría de *pueblo* en la consolidación de los movimientos sociales? Es claro que los movimientos sociales deben ser vistos no solo como una reacción contestataria, sino como una muestra de capacidad organizativa y de articulación del pueblo. Al respecto, cuando expone la *Cuestión Popular*,

sostiene la dignidad de la categoría de *pueblo* como centro de dicha cuestión. De hecho el autor se cuestiona acerca de si esta “categoría estaría señalando un aspecto esencial en los procesos revolucionarios y de transformaciones históricas” (Dussel, 1991, p. 404).

Ahora, ¿cuáles circunstancias son las que permiten las transformaciones del sujeto revolucionario? En efecto, la categoría de pueblo solo es posible comprenderla si se analiza en clave del capitalismo y la clase burguesa, puesto que es gracias a las contradicciones del primero que es posible la transformación del sujeto en mención. La responsabilidad que tiene el capitalismo en tanto que sistema dominante y afirmativo cerrado es de gran proporción, pues sus contradicciones internas que llegan a ser vigentes hasta en la periferia, motivan la dinámica de la conciencia del pueblo.

No obstante, no podríamos continuar nuestra exposición si no hacemos la siguiente aclaración: ¿Por qué la categoría de pueblo, siendo de naturaleza política, surge como reacción a un sistema económico? ¿No sería acaso “pueblo” una categoría económica y no política? Al respecto debemos decir que la incidencia de la economía al orden político es mutuamente proporcional. Al respecto, Dussel hace esta misma aclaración al sostener que, “el pueblo no puede identificarse simplemente con *clase* [...] la categoría clase se determina en el interior de un modo de apropiación y de producción. Así el *siervo de la espada medieval* se determinaba dentro del modo de apropiación tributario-feudal” (Dussel, 1991, p. 407). Esto quiere decir que la categoría de clase es de naturaleza económica, es decir que se da en orden a la producción.

En consecuencia, no existiría una sola clase económica, sino muchas clases dependiendo del frente de producción (el campesinado, los obreros, los indígenas, etc.). De ahí que surja la necesidad de categorizar una realidad más amplia que cobije las vicisitudes sociales de una forma comprometida y real. En este sentido, Dussel define pueblo como “*un bloque social*, de la sociedad civil, anti-hegemónico en cuanto oprimido y explotado [...] de un modo de apropiación” (p. 408). Así, pueblo no solo representaría a un conjunto de clases que es determinado por el capitalismo, sino también todas aquellas expresiones sociales que mantiene una cierta exterioridad al mismo capitalismo. De este modo, la categoría de *pueblo* comprendida como *bloque social* es, a su vez, exterioridad. A pesar de esta connotación, “la importancia política y revolucionaria del concepto de *pueblo* estriba en que es un sujeto histórico que atraviesa los diversos modos de apropiación de una formación social” (Dussel, 1991, p. 409). La subjetivación de la categoría de *pueblo* es, a nuestro modo de ver, la manera como se toma conciencia histórica y real de su papel en el orden de una nación y que actúa conforme a su memoria, la cual la sitúa en un presente, con conciencia de pasado, en apertura al futuro. Así, Dussel (1991) afirma, “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” (p. 409).

Los movimientos sociales como bloque social

Habiendo hecho ya la relación entre la categoría política de pueblo y los movimientos sociales, nos corresponde ahora ambicionar una aproximación interpretativa de éstos (los movimientos sociales) como bloque social, aun cuando ya finalizando el anterior punto habíamos dado algunos indicios al respecto. En la segunda parte de su obra *20 tesis de política*, Dussel considera que todo orden político no es perfecto, y que dicha imperfección la padecen las víctimas políticas (2006, p. 61). Por lo tanto, estas serían las que garantizan la ineficacia del orden político vigente. En consecuencia, serán las víctimas entendidas aquí como el germen de los movimientos sociales y el punto convergente de la tarea de-constructiva y reivindicadora en el plano transversal de lo político, lo económico y lo cultural, la génesis de los movimientos sociales.

De este modo, éstos se afirmarían a partir de la negación de las necesidades del pueblo por parte de quienes dirigen el sistema imperante. De modo que ante estas negativas, el pueblo se moviliza en torno a las reivindicaciones que, entre otras cosas, pueden ser abarcadas de un modo hegemónico equivalencial como lo expone Ernesto Laclau (2005) en su obra *La razón populista*. Para Laclau (2005), cada una de las demandas es diferente entre sí, pero a su vez, son equivalentes en cuanto a su oposición al régimen (p. 167). Junto a Laclau, Boaventura de Sousa Santos (2005) estima que ellas deben ser sometidas a diálogos entre los movimientos, pero nunca caer en un universalismo. Con el fin de unificar ambas perspectivas, Dussel considera que las reivindicaciones de los movimientos van incorporando las exigencias de los otros movimientos a los propios (p. 62). A este fenómeno le llamará *hegemón analógico*, es decir el proceso mediante el cual, analógicamente se incorporan las reivindicaciones de los movimientos guardando la distinción propia de cada uno de ellos. Como resultado de este proceso los movimientos sociales se van organizando como un *bloque* ascendente, que parte desde abajo y que sube cada vez con mayor conciencia.

El bloque social de los oprimidos como actor político

Como se hizo referencia en el punto anterior, los movimientos sociales ahora entendidos como “*bloques sociales*” ascendentes y reivindicativos son llamados a la praxis concreta de la política, ya que es una necesidad categórica el determinar una noción positiva del poder político (Dussel, 2006, p. 13). Por esta razón, antes de identificar el rasgo de los movimientos sociales en tanto que bloques sociales y como actores políticos, resulta menester hacer una breve referencia al concepto de política, de la cual Dussel hace toda una re-significación al superar

aquellas definiciones reduccionistas, formalistas o anti-institucionalistas dejando entrever la complejidad que reviste la comprensión del concepto de lo política.

En su propuesta re-conceptual de política, Dussel sigue el esquema de tres niveles elaborados por J. Rawls, F. Hegel e incluso el mismo Aristóteles, a saber: los principios políticos; las instituciones políticas, y por último las estrategias políticas. El primer nivel de lo político se encuentra los *principios* que son los que definen de manera implícita la acción política¹. En el segundo nivel está la *acción política* que a su vez queda delimitada por las instituciones políticas, cuya acción estratégica se ejerce dentro de una red de relaciones funcionales. Esta funcionalidad es legítima en tanto que sea dentro de la estructura del poder político². El tercer nivel es el de la *acción* o la *praxis política* o la construcción de la vida comunitaria, entendiéndose como el contenido del campo político (continente). Esta acción no debe verse en clave de exterminio del antagonista, pues se estaría negando a sí misma cayendo en un acto ilegítimo (Dussel, 2001, p. 304)³. No se puede pretender negar una hegemonía totalitaria con otro tipo de totalitarismo.

Esta re-significación de *política* en el pensamiento de Dussel es justificada si se trae a colación lo que él mismo expuso en 1979 con su obra *Filosofía Ética latinoamericana*⁴ al definir la *política* (*relación hermano-hermano*) como un momento antropológico, pues el hijo de la *relación pedagógica* (*relación padre-hijo*), fruto del encuentro de la *relación erótica* (*relación hombre-mujer*), ha crecido y es momento de que se muestre (re-vele) a su hermano (alteridad) cara-a-cara. Aunque no es un concepto limitado por una descripción semántica, el concepto de *política* puede entenderse concretamente como “toda acción humana social práctica” (Dussel, 2005, p. 88). Acción que, desde luego, tiene como alcances los tres niveles expuestos anteriormente.

Ahora bien, teniendo en cuenta la re-significación de política, es prudente ahora si identificar los movimientos sociales como actores políticos, como agentes que expresan cambios, dinamismos y transformaciones en las reivindicaciones de cualquier campo humano del sistema, y su origen se debe a un conflicto interno dentro de dicho sistema. El problema aquí es ¿de qué manera ocurre el paso hasta convertirse en actores políticos? Al respecto Dussel estima que ellos pueden cruzar un primer umbral hacia lo político cuando el sujeto social, quien es el que apela por las reivindicaciones económicas y sociales de su comunidad

1 Dussel cree que es imposible que los principios de la acción política sean explícitos o apriorísticos de la razón, es decir, que deban ser conocidos antes para luego si puedan ser aplicados (acción). En palabras de Dussel (2001) sería algo así como un consciencialismo universalista (p. 303).

2 Es evidente que Dussel tiene como referente interpretativo a M. Foucault.

3 Recordemos que una acción legítima será aquella que se ejerza dentro de las instituciones políticas, las cuales, a su vez, establece los principios intrínsecos que no deben estar en contradicción con aquello que defienden o afirman, como es el caso de la vida.

4 En esta obra Dussel sitúa la política como un nivel concreto de la ética latinoamericana, donde se describe “el cara-a-cara político” que puede ser todo aquel que sea negado (Dussel, 1979, p. 33).

logra renovar su dignidad de ciudadano proyectándose al campo político y es así como se transformaría en “actor político”⁵. A partir de allí el movimiento social, en tanto que actor político, deberá buscar articulaciones con las instituciones políticas del Estado y de la sociedad civil (Dussel, 2009, pp. 238-239). Su existencia dependerá de manera proporcional de las reivindicaciones no cumplidas en cualquiera de los campos del sistema vigente. Esto quiere decir que la negación ejercida por parte del sistema al pueblo representará la fuente de su propia afirmación.

La praxis de liberación de los movimientos sociales en Colombia

Hasta ahora, lo que hemos intentado establecer ha sido una base que nos permita llegar a los alcances de los movimientos sociales y su accionar concreto, esto es, su praxis. En este sentido, *hablar de una praxis* de liberación es referirnos a un componente de la *filosofía de la liberación* como momento “esclarecedor a la crítica de la opresión” (Dussel, 1983, p. 32) que es ejercida al pueblo cuando sus necesidades son negadas por quienes dirigen el sistema imperante. De aquí que es el *oprimido* el origen de donde se desprende el discurso práctico de la liberación.

El sujeto social que se organiza articulando un sentir o una conciencia de sus propias circunstancias, se transforma en actor político y sus acciones críticas-prácticas serían lo que Dussel denomina *Praxis de Liberación*. (2006, p. 79). Estas praxis, según explica nuestro autor, cuenta con dos momentos, uno negativo y el otro positivo. En cuanto al primero, se refiere a la destrucción de lo dado. Y el segundo, es la salida a la construcción de un nuevo orden por darse.

Pero la praxis de liberación no puede entenderse como una acción imprevista, déspota, desarticulada o, desorganizada tanto en teoría como en acción. Para no llegar a caer en estas dificultades, Dussel propone una serie de acciones que se deben tener en cuenta en la praxis crítica de la liberación⁶. Primero, creer en un horizonte utópico y esperanzador en el que el postulado político de que “*otro mundo es posible*” se mantenga. Segundo, abrir la posibilidad de ir formulando un nuevo paradigma de transformación en el que las reivindicaciones incumplidas por fin puedan ser realizadas. Tercero, trabajar por un proyecto de transformaciones factibles en un sentido políticamente estricto pero crítico, con planes de acción a corto plazo. Cuarto, tener una claridad estratégica en la acción transformadora, donde los actores políticos actúen dentro del sistema de manera articulada de forma ascendente, es decir, desde las bases barriales, las comunidades,

5 El esquema que E. Dussel en la interpretación del movimiento social como actor político consiste en que el sujeto social comienza siendo parte del Mov. *Social*. Cuando este sujeto social actualiza su investidura de ciudadano –escribe Dussel– entonces hace parte de la organización *civil*. Y cuando este ciudadano se proyecta en el campo político se transforma en actor *político*.

6 Las acciones que aquí son expuestas son tomadas de la Tesis 15 de política (Dussel, 2006, pp. 79-82).

etc. Quinto, trabajar con técnicas eficaces que son las mediaciones que hacen efectivas dichas técnicas. Sexto, tener los medios apropiados para que las exigencias sean reivindicadas. Aquí no es posible la famosa premisa “el fin justifica los medios”, pues si los medios a través de los cuales se pretende hacer la reivindicación no están fundamentados con principios que respeten ese fin, cualquier acción será justificada, ya que debe haber una coherencia entre la razón con que se quiere realizar un hecho y los medios que movieron a ejecutarlo.

Como vemos, lo que aquí se reitera es que la praxis de liberación por parte de los movimientos sociales no debe en ningún momento presentarse como meros impulsos viscerales, pues si no se tiene el poder del pueblo estructurado u organizado, el poder de colectivos políticos populares se limitará a ser posibilidad (*potentia*), cuando lo que se busca es que sea *potestas*⁷, es decir, el paso del poder del pueblo al poder de las instituciones políticas propiamente.

Ahora bien, teniendo en cuenta todo lo anteriormente expuesto y su relación con el contexto colombiano, los movimientos sociales en el país han logrado confeccionar su propia historia de reivindicaciones. De hecho, es un punto obligado hablar, sin necesidad de caer en agónicas disertaciones acerca del tema, sobre el conflicto armado, ya que precisamente es éste el meollo de la crisis que permite la consolidación de los movimientos sociales.

Históricamente, Colombia se ha ido construyendo bajo la batuta de referentes violentos que años tras años ha sembrado en la conciencia colectiva que somos lo que somos en parte por la violencia⁸. Para E. Ramos el conflicto armado es “el resultado del choque de una estrategia destinada al control territorial por parte del Estado para expandir un modelo económico al servicio de los grandes terratenientes” (2006, p. 4). Sin embargo, se cree que el conflicto que padece Colombia es mucho más complejo pues involucra otras instancias como la militar, lo judicial, lo político, lo económico, etc. De modo que el conflicto armado tiene un despliegue de afectaciones que, como un pulpo, logra infectar a todas las esferas de la vida en Colombia. Pero ¿qué ocurre cuando el conflicto y la violencia acompañan los procesos de modernización? No estamos afirmando que la modernización sea producto del conflicto, pero lo que tampoco podemos obviar es que parte de este crecimiento ha sido por el conflicto.

De hecho, uno de los rasgos característicos de las sociedades en vía de modernización (aun cuando sea tardía) es la proliferación de los movimientos sociales como una práctica abierta que buscan, mediante las vías de hecho, la re-formu-

7 Acerca de las categorías “*potentia*” y “*potestas*” Dussel escribe: “denominaremos *potentia* al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que les es inherente a un pueblo en tanto soberanía”. Y más adelante en esta misma obra citada sostiene que: “si la *potentia* es el poder en-sí, la *potestas* es el poder fuera-de-sí. [...] es la constitución del poder organizado en una comunidad política” (2006, pp. 16-18).

8 Al respecto G. Sánchez se pregunta en su *Estudios sobre la violencia* “¿cómo ha podido sostener y defender esta imagen de país democrático y civilista después de catorce años de Guerra de Independencia, ocho guerras civiles, catorce guerras civiles locales, dos guerras internacionales con Ecuador y tres golpes de cuartel?” (Sánchez, 1995, p. 19).

lación de las instituciones ineficaces (Hoyos, Gaviria, y Echeverri, 2002, p. 109). Ahora, ¿qué podemos entender desde el contexto colombiano por movimiento social? Según M. Archila, los movimientos sociales son “aquellas acciones más o menos permanentes, orientadas a enfrentar injusticias, desigualdades o exclusiones, y que tienden a ser propositivas en contextos históricos específicos” (2001, p. 18). No obstante, para este mismo autor aplicar este concepto en el contexto colombiano presenta serias dificultades debido a la debilidad en la manera como están organizados los actores políticos y su falta de autonomía con relación al Estado. Por esta razón, Archila prefiere llamarlo *protesta social*. Pero más allá de las precisiones conceptuales, detrás de estas colectividades dinámicas y reivindicativas hay una experiencia existencial que cuestiona el ser y el estar del colombiano.

Por otro lado, no hay que negar que la llegada de algunas ideologías como la marxista y la socialista a Colombia fortalecerían la idea de estas iniciativas como fundamentos para consolidar un proyecto social desde las bases populares en ascenso (Archila, 2001, p. 24). Pero esta consolidación se ha visto envuelta en una problemática y es que, en su paso de ser actor civil a actor político (E. Dussel), los partidos no permiten la institucionalización de los movimientos sociales, debido a que ellos no recogen el sentir de las demandas sociales. De ahí que los partidos políticos simplemente deduzcan el sentir del pueblo y el movimiento social lo tenga que intuir.

La coyuntura histórica actual en Colombia posiciona al movimiento social en un lugar de reconocimiento y exaltación debido a que han creado puntos reivindicativos convergentes en torno a la paz y a la defensa a los derechos humanos. Desde ópticas diferentes de lecturas pero comunes en objetivos, los movimientos sociales en Colombia engalanan páginas enteras en la historia de este país. Movimientos como el del campesinado, el estudiantil, el de las mujeres, el de los trabajadores, el de los artistas, los ambientalistas, el de los indígenas, el de los afrodescendientes, entre muchos otros que quizá ahora se nos escape nombrar, gestionan su propia praxis de liberación canalizando las protestas y sus propuestas cada vez más convergentes, más populares, más pragmáticas y progresistas (y aquí no me refiero al partido) de todas aquellas reivindicaciones que de acogerlas, las condiciones de vida en Colombia mejorarían sin duda alguna, pues se estaría ampliando el horizonte topográfico de la existencia y abriendo la vertiente de nuevas formas de procedimiento político.

Pero, aunque suene muy idealista y poética esta descripción del quehacer del movimiento social, no hay que olvidar el precio del compromiso con la praxis de liberación. Entre la satanización y la criminalización de la que ha sido objeto el movimiento social entre los años 2002 al 2010 y la fuerte consolidación desde la llegada del actual gobierno hasta ahora, el precio de muerte, desapariciones, exilios, presos políticos, entre otras muchas no ha sido en vano.

Escenarios de la formación investigativa

La amenaza de la prolongación del modelo neoliberal ha sido una de las murallas más fuertes contra las que el movimiento social se ha tenido que enfrentar los últimos tiempos. Para esto, una muestra de praxis de liberación con la que se ha hecho visible el compromiso político con las demandas sociales y económicas del pueblo colombiano ha sido la movilización social como expresión fehaciente de las nuevas formas de participación política y la consolidación del poder popular (Archila, 2001, p. 29).

En este orden de ideas, el movimiento social está llamado a continuar robusteciendo las prácticas reivindicativas ya no de forma fragmentaria ni sectaria, sino mancomunada y transversal, de modo que el *hegemón análogo* del que habla Dussel pueda ser tenido en cuenta en la praxis de liberación.

| C o n c l u s i ó n |

La categoría de *pueblo* en la filosofía de Enrique Dussel queda ubicada dentro de una realidad por continuar en su aclaración. Si bien, el autor la delimita tanto conceptual como ontológicamente, es evidente que el concepto no debe ser utilizado para cualquier tipo de fenómeno. *Pueblo* es una categoría real que califica una situación histórica; una condición social, una calidad de vida de un continente y de la interculturalidad de pensamiento.

Pueblo representa lo que se encuentra por fuera de lo que es, es decir el pueblo es el no-ser de lo que se afirma a sí mismo. Así, no todos pueden ser cobijados bajo la misma categoría, no porque no pertenezcan, sino porque han decidido pertenecer a él. Así que cuando se habla en nombre del *pueblo* cuando no se pertenece a él, a eso se le denomina *populismo*.

En este sentido, razón tiene Dussel al sostener que la afirmación del pueblo es una de las utopías del siglo XXI en lo que se refiere a la filosofía latinoamericana, pues la hegemonía política, populista y no popular parece proliferarse a gran velocidad. La reflexión sobre el *pueblo* como categoría filosófica y presupuesto para una política popular es una urgencia en la actualidad, partiendo desde la base de la sociedad hasta su realización más conveniente.

Como ha quedado evidenciado, los postulados de Dussel, desde perspectiva de la filosofía de la liberación acerca de los movimientos sociales aplicados al contexto colombiano, se ajustan de manera coherente propiciando claves de interpretación y comprensión de estos fenómenos como modos en el que el pueblo puede lograr consolidarse como actor político y así pueda abandonar su condición pasiva de ser receptos de preceptos y leyes y, por el contrario, comience a mandar desde sus bases reflejando sus principales exigencias en términos de vida digna, salud, trabajo, bienestar, etc.

La acción política de los movimientos sociales no puede limitarse a ser *potentia*, es decir posibilidad de ser o lograr lo que requieren para dignificar y humanizar la vida misma de las comunidades. Por el contrario deben luchar por

Escenarios de la formación investigativa

potestas, tal y como lo explica E. Dussel, es decir ser *poder reivindicativo del pueblo* o *poder obedencial* (2006, p. 19).

En Colombia, el movimiento social, desde sus comienzos, ha ganado importantes capítulos en la historia nacional, convirtiéndose en protagonistas de innumerables cambios en el ritmo político, social y económico del país. Sus continuas luchas permiten el dinamismo necesario para que la historia de quienes actúan tanto directa como indirectamente puedan ser conservadas en el imaginario colectivo en calidad de testimonio de cambio y transformaciones.

A pesar de la satanización y la criminalización el movimiento social debe procurar establecer diálogos entre movimientos de modo que se pude efectuar la creación de frentes amplios con reivindicaciones comunes. Desde luego y sin lugar a vacilo alguno, nuestra mayor reivindicación hacia la cual todos los movimientos sociales deben apuntar con su praxis de liberación es a la paz. Dussel sostiene que “la praxis de la liberación es crítica cuando es anti-hegemónica” (2006, p. 86). Esto quiere decir que la praxis será eficaz en la medida que la legitimidad del sistema imperante disminuya. Ahora bien, ¿qué tipo de legitimidad está vigente en Colombia? Nuestra estructura de gobierno es *neoliberal* que llegó a nuestro país como carta de salvación ante la crisis económica vivida en Latinoamérica en la década de los ochenta. Acogimos una estructura para la cual no estábamos preparados y nuestra modernidad postergada de la que habla Rubén Jaramillo Vélez¹, es el precio que hemos tenido que pagar por intentar correr, sin ni siquiera saber caminar. Debemos ver la paz como una utopía (pero no en el sentido de Tomás Moro un *no-existe*, sino en su significado, la visión futura) que nos permita creer en mundos posibles, pero diferente y así la paz abandone su condición de ser objeto de interpretaciones subjetivas cayendo a considerarla como una nebulosa demasiado alta para que la sigan tratando como excusa clientelista e instrumental para la proliferación.

¹ “la postergación de la experiencia de la modernidad en Colombia, que ha constituidos en procesos políticos por los que se ha rezagado el nivel de conciencia y cultura ciudadana frente a las exigencias de la modernidad” (Jaramillo Veléz, 1998, p. 5).

Referencias

- Archila, M. (2001). Vida, Pasión y... de los Movimientos Sociales en Colombia. En M. Archila, y M. Pardo, *Movimientos Sociales y democracia* (pp. 16-44). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- De Sousa Santos, B. (2005). *El milenio huérfano*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (1979). *Filosofía Ética latinoamericana IV*. Bogotá: Ediciones USTA.
- Dussel, E. (1983). *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (1991). *La Producción teórica de Marx*. México: Siglo XXI editores.
- Dussel, E. (1995). *Introducción a la filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una política de la Liberación*. Bilbao: Desclée de Bouwer.
- Dussel, E. (2005). *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI editores.
- Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación. Volúmen II*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2012). Cinco tesis sobre populismo. En G. y. Hoyos Vasuquez, *El eterno retorno del populismo en america latina y el caribe*. (pp. 159-179). Bogotá: Clacso.
- Hoyos, G., Gaviria, C., y Echeverri, G. (2002). *Repensar a Colombia: Hacia un nuevo contrato social*. Bogotá: Naranjo y Jursich.
- Jaramillo Veléz, R. (1998). *Colombia: Modernidad postergada*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. México: FCE.
- Marquínez, (1979).
- Ramos, E. (2006). *El conflicto socio-político y la construcción de la paz*. Bogotá: Unverteilen.
- Sánchez, G. (1995). Historiografía de la Violencia. En G. Sanchez, y R. Peñaranda, *Pasado y presente de la violencia en Colombia* (pp. 19-38). Bogotá: Cerec.