

§11 En la dependencia de la «Modernidad madura». Algunos temas para una historia de la política en América Latina¹

La primera parte del §11 consiste en un bosquejo para hacer la historia de la política latinoamericana para mostrar la peculiaridad de la condición geopolítica, filosófica y de potencialidad creativa de nuestras naciones. Al haber quedado fuera de la historia, desde su condición periférica sólo de ellas puede brotar una transformación liberadora. En 1, caracterizo sólo los momentos y los conceptos que pienso dan cuenta de la razones para esta periodización, dejo en segundo plano los datos históricos y los actores.

Presento sólo una síntesis de la segunda parte del §11, que es una propuesta metodológica de análisis del «texto» del discurso político situándolo en su «contexto». Ya que se trata de la recuperación del artículo «Estatuto ideológico del discurso populista» de 1977, no se encuentran aquí las categorías de *potentia*, *potestas* o lo *popular*, además de que «pueblo» tiene aquí un significado más amplio que el que hoy para el autor².

1 La periodización de la historia latinoamericana

Dussel propone pensar esta historia como una historia del pensamiento filosófico en general³ y luego como una de la filosofía política regional en particular (401). Es general porque toda Latinoamérica comparte algunas características derivadas de la colonialidad compartida, luchas de emancipación, entre otras. Es particular porque cada región tiene un determinado contexto político, económico y cultural. Los espacios periféricos son espacios de creación, pero para recuperar toda esa fuerza creativa, es necesario reconocer la ubicación temporal, del pasado hasta el presente, y la espacial estratégico-política.

¹E. Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta, Madrid, 2007, pp. 401-464.

² Ver «Cinco tesis sobre el “populismo”» en E. Dussel, *Filosofías del Sur*, México, Akal, 2016, pp. 219-246.

³ Ver un intento monumental de esta historia en: E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos*, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe/Siglo XXI Editores, México, 2009, 1111 pp. Se vale inferir que de la historia del pensamiento general se desprenden historias del pensamiento filosófico particular de los distintos campos prácticos (ética, economía, pedagogía, estética, derecho, sociología, etc.), por lo que resta un gran trabajo por hacer.

Para desarrollar esta historia de los pueblos como actores políticos y del pensamiento político que los inspira a actuar (11), propone 3 grandes momentos y 5 periodos de la historia⁴. Quisiera buscar en ellos la razón de por qué esta periodización es así y no de otra manera, ver cómo se aplican las categorías de una *Política de la liberación*.

- i. **Modernidad colonial** (1492). Es el momento en que inicia la dominación de Occidente. Se afirma la «Diferencia colonial» respecto a las civilizaciones amerindias que se expresan en la justificación de las asimetrías de raza, sexo y cultura, al interior y exterior de la colonia. Supone, al mismo tiempo, las condiciones de su negación, en los primeros «anti-discursos de la Modernidad».
- ii. **Primera emancipación** (1808). Es el periodo de la producción teórica y las prácticas emancipatorias expresadas en la justificación de las independencias y en la creación de los nuevos Estados latinoamericanos. Incluye las dificultades que se enfrentan en la etapa postcolonial contra nuevas formas de colonialismo (dependencia, extractivismo, etc.).
- iii. **Segunda emancipación** (1959). Es la etapa de las luchas revolucionarias de liberación o emancipación que son expresión de una cierta madurez de la conciencia postcolonial respecto a la necesidad de negar las estructuras políticas y económicas cada vez más agobiantes. Implica la justificación del «estado de rebelión» frente al «estado de excepción» represor.

El modelo tiene que ser una referencia crítica concreta de un proyecto de transformación. Así, estos tres momentos sirven de marco a cualquier historia del pensamiento latinoamericano en la medida en que responden a la necesidad de «poder “localizar” el punto de partida del discurso constructivo para desarrollar la arquitectónica política» (402). Es necesario para pasar del discurso crítico de denuncia al discurso constructivo de propuesta. Se trata de mostrar el reverso de la historia, mostrar a Latinoamérica como el «fuera de la historia» en el que fue arrojada.

Nadie podría decir que se propone un «américocentrismo» para contrarrestar al «eurocentrismo», porque además de América Latina, regiones enteras de Asia y África quedan en el mismo periodo de la Modernidad madura «fuera de la historia, excluidos de la

⁴⁴ En la n.647, p. 533, Dussel muestra un cuadro más completo de la periodización, sin embargo, en ningún caso se trata de esquemas definitivos. Así, las fechas son sólo orientativas.

civilización moderna». Todas ellas representan la exterioridad del sistema capitalista industrial primero y financiero después⁵. La pretensión de «mundialidad» de una *Política de la liberación* consiste en poder mostrar que a la historia del centro le corresponde una historia de la periferia que es más amplia, más rica y de la que se puede hacer la verdadera crítica a la Modernidad.

1. ***La Cristiandad colonial*** (1681). Es una «totalidad cultural, económica y política, polifacética y cambiante» (406). Primero porque el reino español que realiza el descubrimiento del Atlántico y que coloniza, explota y determina culturalmente a la mayor parte del territorio americano se había formado con características propias de un Estado moderno, a partir de alianzas y pactos de legitimación, instituciones jurídicas y de inteligencia. La metrópoli se organiza en la colonia a partir de una compleja estructura de instituciones y jerarquías políticas y eclesiásticas⁶. La estructura estaba determinada por lo simbólico, haciendo a la política y a la economía fuertemente dependientes de la institución eclesiástica (por ejemplo en la formación del territorio o en que el bautismo hace ciudadanía). La decadencia del reino generó mayor opresión, la cual a su vez impulsó a la conciencia americana al reconocimiento de su identidad y a plantearse su posible independencia⁷.
2. ***Oposición Modernidad temprana colonial–Modernidad madura*** (1750). En primer lugar, se destacan como más fundamentales las causas internas⁸ que «fundamentan el acontecer emancipatorio» (406), si bien se reconocen causas externas como la lenta derrota de España frente a Francia e Inglaterra. El proyecto colonial de los Borbones requiere incrementar la tasa de explotación de sus colonias⁹, lo cual implica cambios

⁵ Sin embargo no se trata sólo de la distinción imperio-colonia o hegemonías-periferias, porque países que fueron marginales no fueron nunca colonias. Es necesario reconocer esto para la traducción de filosofías en el eje Sur-Sur.

⁶ «El *imaginario popular* daba autoridad última a sus ritos y creencias religiosas –anteriores y posteriores a la conquista–, por lo que frecuentemente un arzobispo tenía más *autoridad ante el pueblo* que el mismo virrey» (404, 405, énfasis mío). Es esta ya una lectura crítica de España y de las relaciones al interior de la colonia y además denuncia la ideologización de la secularización moderna: «Los liberales y las izquierdas [ignoraron] la carga milenaria del imaginario popular, dentro del cual hay que *saber aprender* más que intentar utilizar» (406). El conocimiento del imaginario popular no puede seguir soslayándose en la práctica y la teoría política.

⁷ «La conciencia política de la autonomía ante la metrópoli se alimentó de la cultura barroca, que fue secretamente construyendo metáforas de la libertad ansiada» (405).

⁸ «Es necesario insistir que son las *teorías políticas* hispanoamericanas (luso-española y americana) las que justificarán la lucha armada de la Independencia» (406).

⁹ Es su respuesta al *despegue civilizatorio* del norte de Europa, ver §9.

políticos que trastocan intereses españoles y criollos, iniciando así un malestar creciente. Se produce una lenta «ruptura político-ideológica» que se expresa en la idea de una igualdad natural entre americanos y europeos, o, en la tesis de la necesidad del consenso como criterio de legitimación del Imperio español. El pensamiento político que se destaca en este periodo se caracteriza porque, para afirmarse, mira hacia dentro de *su* historia y piensa la condición del criollo y el indígena como *habitantes* de América, en oposición tanto a la metrópoli como a las otras potencias europeas.

3. ***La primera emancipación y la escisión originaria*** (1808). El discurso y la reflexión política responden ahora a una *praxis emancipatoria*, para destruir la relación de colonialidad y para construir las instituciones de las nuevas naciones. La justificación al «derecho de rebelión», como mecanismo de deslegitimación del orden dominador vigente, tiene una de sus vías en la crítica a la religión que justifica el derecho del rey. Se promueve la formación de una identidad cristiana propia, es decir, la formación de un «nuevo imaginario criollo» (414) y, se produce en el *imaginario popular*, una «narrativa de los patriotas» (416). La forma de definir si el pueblo de la colonia tiene derecho a su autodeterminación se divide entre I) quienes la niegan por el derecho divino del rey; II) quienes la afirman pero a partir de dar el poder a los «criollos ilustrados»; y, III) quienes pensaban que «la soberanía era popular, incluyendo indígenas y esclavos, además de los criollos y mestizos» (416). Son estas dos últimas las que establecen una escisión (o *bipolaridad*) que no ha sido superada hasta hoy. Porque los criollos, al no poder «fundar su ejercicio delegado del poder (*potestas*) en el poder del pueblo (*potentia*), siempre será débil y no podrá regenerarse desde abajo... La escisión entre dicho sector y el *pueblo* determinará los dos siglos siguientes» (417, 422), siempre será dependiente hasta que no se unifique verdaderamente. En algunos momentos de las «luchas de emancipación» se construye la soberanía del pueblo estableciendo el inicio de la independencia como «acontecimiento fundacional» que incluye a los oprimidos y excluidos. Sin embargo, a la larga estos proyectos fracasan.
4. ***El proyecto neocolonial de los criollos*** (1824-1870). El proyecto de nación postcolonial se torna ideológico cuando no se toma a sí mismo como punto de partida. La influencia del capitalismo industrial en la oligarquía criolla que forma el «nuevo bloque histórico en el poder» toma la forma del pensamiento liberal o del positivista,

fuentes de las que abrevaron los conservadores y liberales. En ambos casos se trata de la cuestión del desarrollo económico, ya fuera *auto-centrado* o *dependiente*. Sin embargo, ambos proyectos fracasaron, ya sea por su posición ingenua frente al imperio o respecto a la política interior, ningún bando pudo «integrar real y simétricamente a los sectores del pueblo mayoritario» (425)¹⁰. Por tanto, las instituciones diseñadas y creadas durante este periodo, siempre serán incompletas e ineficaces.

5. ***Estado postcolonial frente al imperialismo*** (1870-1930). La dependencia permanece, ya no es colonial en el sentido de conquista, sino que es el colonialismo capitalista. «Las metrópolis predicán en el mundo periférico la ideología del progreso, de la industrialización y de la libertad: libertad para que sus capitales inviertan monopólicamente en los países latinoamericanos» (433). Los países periféricos se empobrecen mientras los del centro incrementan su tasa de acumulación, con el favor explícito de los primeros. El positivismo se consolida como ideología entre el pensamiento político con pretensiones progresistas. Aquella escisión persiste, aún en los tiempos de los populismos nacionalistas capitalistas, tomará la forma de la «bipolaridad clase burguesa-clase obrera» (452).

Esta historia nos ha mostrado que la unidad política en Latinoamérica siempre ha sido una meta porque nunca se ha logrado verdaderamente. Lo único que ha triunfado es la «bipolaridad criollo ilustrado-pueblo atrasado» (432). Si antes, ni el español ni el criollo, y ahora, ni el comunista, demócrata o liberal, pueden superar esta bipolaridad es porque ninguno se ha preocupado en comprender seriamente «lo popular, lo nacional, lo hispano, lo religioso, lo tradicional, lo colonial, lo indígena, lo *bárbaro*» (435).

Pienso que las categorías que están en juego en la periodización que propone Dussel se proponen distinguir entre sus actores al *pueblo* y las *clases o estamentos* distinguiendo entre ellas lo que tengan de *popular*¹¹, o no. Además las categorías de *legitimidad*, *poder político* y *autoridad* responden a la pregunta sobre quién tiene el poder político para descubrir no sólo quién no lo tiene, sino quién ni siquiera es considerado para tenerlo o, al

¹⁰ «La élite criolla ostentará el ejercicio del poder (como *potestas*), habrá perdido la fuente de su fuerza y regeneración (la *potentia*) y poco a poco deberá contar con el «poder *externo*» para dominar la situación interna» (430).

¹¹ «Paradójicamente, lo *popular* tendrá que recurrir a la interpretación que valora positivamente las culturas indígenas, de los esclavos, de la época colonial, de un *pueblo* de múltiples rostros oprimidos y excluidos culturalmente» (432).

menos, beneficiarse de él. Y las de *acontecimiento fundacional, praxis de liberación y lucha por la hegemonía* responden a la explicación del proceso de liberación.

Se trata de la vehemencia del «acontecimiento creador» de un nuevo orden político...

La hegemonía hispánica ha perdido el consenso de los colonos; sin consenso se ha tornado dominación; ante la dominación el actor liberador, ilegal y sin legitimidad todavía reconocida, lanza un proceso político que esta *Política de la liberación* intentará justificar filosóficamente (420).

Descubrir que los criollos no podían incluir en sus proyectos a los indígenas, esclavos o a los marginados urbanos, no es ninguna trivialidad ni se trata de la mera denuncia de la ideología invisibilizadora del criollo, sino que supone que son necesarios ciertos principios políticos que no fueron explícitamente formulados en esas etapas. Pienso que la *Política de la liberación* dice que no se trata de que los mejor situados en el sistema incluyan al resto. Sino que el resto se haga escuchar para mostrar la relación estructural de dependencia, de que «para que unos tengan, es necesario que otros no tengan».

2 Discurso populista, pueblo y liberación

La filosofía de la liberación sería el momento de la historia del pensamiento latinoamericano en el que el texto responde a un contexto revolucionario.

El objetivo del análisis del «texto» del discurso político es destacar las relaciones (constantes y variables) que se producen entre los participantes de un acto político populista. Se elige este periodo porque presupone una transición, el momento en que «una nueva situación histórica (al nivel ideológico-cultural tanto como económico-político) exige una activa función simbólica que permita transitar de un mundo mítico campesino o marginal a la racionalidad de la sociedad moderna» (439). El esquema que Dussel propone se basa en una estructura con pretensión de validez para «todo relato mítico» (438). Sin embargo, es posible que lo que aquí se dice sirva sólo para explicar los primeros populismos latinoamericanos (1918-1954).

El modelo parte de establecer una cierta analogía con la estructura del mito, donde hay dos protagonistas de los que uno, activo, realiza el objeto del deseo del otro. El héroe-

donador, el pueblo y el objeto-valor son elemento que se encuentran en algunos procesos populistas. Por ejemplo, en el mensaje político que reivindica la «justicia social» como el bien mayor que un presidente promueve ante su comunidad. Sólo aquél, como héroe-donador, puede «fecundar la historia», en tanto el pueblo es pasivo, determinado por su negatividad, carencia y necesidad.

El discurso del líder se produce en la fiesta del acto político, que como dramatización simbólica, es el contexto ideal para que el héroe-donador o líder populista pueda ser investido de la autoridad moral para representar verdaderamente al pueblo, ahora sí como unidad política. El líder habla a su «pueblo», utiliza a propósito palabras cargadas de ambigüedad, y sin cargarlas de un contenido específico, jugar con esta equivocidad no es engañar a la masa, sino unificarla a favor de un proyecto nacionalista. En la ambigüedad del objeto-valor, reside su utilidad.

El «pueblo» son todos los necesitados de, por ejemplo, «justicia social», independientemente de cuál sea el contenido de esta reivindicación. Y es que ella tiene que ser equívoca, para que los grupos internos del pueblo la puedan dotar del contenido que para ellos es justo, tiene que ser ambigua para poder generar consenso, por eso «la ambigüedad del pensador populista se articula como el «intelectual orgánico» de la naciente burguesía nacional periférica, neocolonial» (436), es esta una respuesta para superar aquella escisión originaria. Equivoca es también la relación con el antagonista, en el discurso el enemigo puede o no ser nombrado, pero siempre, sólo con el líder, puede ser vencido.

Idear un modelo como este, «el más adecuado para la interpretación de nuestra realidad» (438), supone ya la aplicación de un principio de *descolonización epistemológica*. El texto está escrito en el 1977, utiliza conceptos que Dussel ha dejado atrás como el de autonomía relativa para explicar la relación entre el Estado, el gobierno y el pueblo, y, sin embargo, sigue siendo actual en el esfuerzo que supone.

Por otro lado, además del texto, el contexto. Es necesaria la toma de conciencia de la dimensión geopolítica en la historia y en la coyuntura, por ejemplo, aquellos populismos no consideraron suficientemente el ordenamiento de las naciones del centro, ni las posibilidades que tenían frente sus luchas internas (las 2 guerras por la hegemonía global), se trataba de ventanas de acción, eran oportunidades temporales.

Con todo, pudieron emerger en ciertos momentos específicos (1918-1954), cuando el imperio miraba hacia otro lado en las «mal llamadas guerras mundiales», procesos de nacimiento y crecimiento de un «Estado populista» apoyado por la burguesía nacional o, en algunos casos por el campesinado organizado cuando era mayoría. Al fin, estos populismos capitalistas, nacionalistas e independientes fracasarán por ser capitalistas en la periferia, por no ser todavía *populares* y, en mucho, por la injerencia norteamericana (desde 1954, cuando consolida su hegemonía sobre Europa). Sin embargo pudieron colocar la semilla de un discurso con pretensiones emancipatorias, un contra-discurso.

No es casualidad que la filosofía de la liberación se anuncie como instauradora de una nueva época y que reclame la reconstrucción de la historia desde las periferias. Esta historia ha sido hasta ahora la historia del fracaso, pero para nosotros debe ser la historia de los aprendizajes, porque el fracaso no es la derrota, el verdadero fracaso sería una *praxis* sin aprendizaje.

El *contra-discurso de la Modernidad* no es solamente un tratado filosófico político, implica también el conocimiento profundo de los actores políticos y la palabra oral y escrita con la que se representan su imaginario liberador. Es por ello que el estudioso de la *Política de la liberación* requiere analizar el discurso político del pueblo, en la relación de éste con los líderes que reconoce, es este un paso para que él pueda «entroncar con las prácticas históricas y reales de las clases oprimidas, del pueblo en su sentido estricto» (464).

El estatuto de la filosofía, no simplemente como texto escrito sino como discurso crítico, debe situarse desde su contexto real, desde las prácticas de los agentes históricos y desde el mismo filósofo como agente de una práctica particular (464)