



UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO  
CAMPUS GUANAJUATO  
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

CONSIDERACIONES SOBRE LA PARTICIPACIÓN POPULAR  
DESDE EL MARXISMO CLÁSICO. APUNTES CRÍTICOS

TESIS QUE PRESENTA:  
LIC. IRENE PASCUAL KUZURINA

PARA OBTENER EL GRADO DE:  
MAESTRA EN FILOSOFÍA

DIRECTOR:  
DR. AURELIANO ORTEGA ESQUIVEL

LECTORES:  
DRA. GERGAN NEYCHEVA PETROVA  
DR. JAVIER CORONA FERNÁNDEZ

GUANAJUATO, GTO., MÉXICO  
JULIO 2018

A: CARLOS MARX, DOS SIGLOS Y PARA SIEMPRE...

AGRADECIMIENTOS:

A mi familia, por todo

A mis amigos, por mimarme y hacer la vida tan llevadera

A mis compañeros y camaradas de maestría y doctorado, a ellos, lo que soy

Al Dr. Aureliano Ortega Esquivel, iluminador de mentes y espíritus, sin él, no hubiese maduración ni ejercicio crítico. Si un segundo nombre pudiera aparecer en la dedicatoria, sería el suyo

A los maestros de la UNICH y la UNISS, por el acompañamiento

Al Dr. Rafael Plá León, por sugerir mi inmadurez marxista y provocar mi estudio

A mi Cuba

A México, por brindarme un techo

A Guanajuato y Valenciana, por dejarme ser: nunca tan feliz como ahora que la filosofía me permite tocarle su túnica

Al barrio, siempre al barrio

Papá: -Tienes que ser feliz Fercha, la infancia es para ser feliz...

Fercha: -Pero ¿dónde corro?

Papá: -... En el patio.

Fercha: -¿En qué patio?

## INDICE

INTRODUCCIÓN: .....	1
CAPÍTULO I: NOCIONES INTRODUCTORIAS SOBRE PARTICIPACIÓN Y PUEBLO..	12
I.1 Introducción a la participación como concepto .....	12
I.2 Nociones de pueblo.....	17
CAPÍTULO II: FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA-FILOSÒFICA DE LA PARTICIPACIÓN POPULAR DESDE EL MARXISMO CLÁSICO .....	25
II.1 La concepción de pueblo en el marxismo clásico. El lumpemproletariado y los sin-clase: los excluidos de la sociedad.....	26
II.1.1 El lumpemproletariado y los sin-clase .....	31
II.2 Democracia, democratismo y participación en el pensamiento de Marx y Engels .....	39
II.3 Concepción de participación popular, democracia y democratismo en la obra de Lenin.....	48
II.4 La participación popular en el marxismo: doctrinas de revolución social.....	66
II.5 El proletariado como principal sujeto revolucionario. La concepción de progreso .....	71
CAPÍTULO III: LA PARTICIPACIÓN COMO PRAXIS SOCIAL: CONCRECIÓN DE LA ACTIVIDAD DEL SUJETO .....	83
III.1 La cuestión del sujeto desde el marxismo clásico: una concepción nueva del mundo .....	83
III.2 La enajenación y el papel de la crítica .....	97
III.3 Consideraciones acerca del sujeto desde Latinoamérica.....	103
III.4 Sujetidad e ideología .....	110
III.5 El concepto mariateguista de mito. El entendimiento imaginante .....	116
III.6 La cultura de resistencia: revolución permanente .....	123
III.7 Brevísimas notas acerca del zapatismo .....	130
CONCLUSIONES .....	145
BIBLIOGRAFÍA: .....	151

## INTRODUCCIÓN:

Pareciera cosa jubilosa celebrar este 2018 los 200 años del nacimiento de Marx, los 150 de la creación de *El Capital* y los 170 del *Manifiesto Comunista*, sin embargo, los tiempos que se suceden son espinosos para la producción teórica marxista. Interpretar a un Marx que cuando le preguntaron por la edición de sus obras completas, profirió: *primero hay que escribirlas*<sup>1</sup>; un Marx al cual le repugnaban los *nuevos marxistas* hasta declarase no-marxista; un Marx que apenas rescató cuatro escritos de toda su obra teórica, un Marx cuya premisa era el cuestionamiento de todo en la búsqueda desalienante del hombre, requiere de un posicionamiento afable y consecuente con su pensamiento.

Pretendemos desde el marxismo clásico, que es la producción teórica de los autores Marx y Engels, teorizar. Esto no desmerita en ninguna medida, que otros autores como Vladímir Ilich Lenin sean abordados y considerados clásicos algunos de sus razonamientos, ya sea porque no tienen una remisión inmediata a los primeros autores mencionados o porque es demasiado escueta. Entendemos al marxismo como un acordeón, cada fracción depende en gran medida de las demás para que emane la melodía. Sería ingenuo pensar que en solo dos autores se pueda concentrar la teoría más revolucionaria de los últimos dos siglos.

Las motivaciones para reflexionar desde esta mira son numerosas, entre las que destacan una admiración profunda hacia la obra del “Moro”, una convicción férrea en el materialismo-histórico-dialéctico para dar constancia de los fenómenos sociales y un convencimiento inescrutable de la necesidad de transformar la realidad. En la medida en que el esfuerzo se dirigió a la crítica, afloraron un sin fin de cuestionamientos que por sí mismos constituyen insondables temas de investigación. Acotar, constituyó la *actio* decisiva para la concreción de este trabajo, el cual acarrea el lastre de ser, en parte, concebido bajo una escuela ortodoxa de pensamiento y a la vez desarrollado bajo

---

<sup>1</sup>Prólogo de *Elementos Fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, Siglo XXI Editores, México, 2007, p. 3. Por cuestiones de estilo utilizamos cursivas en el cuerpo del texto por tres razones: para resaltar determinadas palabras como las que provienen en latín, para mencionar los textos a los que se hace alusión y por último, para referirnos a frases evidentemente populares de los autores que trabajamos, que consideramos que no se requiere su citación, como en el caso *¡Todo el poder a los Soviets!* de Lenin o *A cada quien su trabajo a cada quien su necesidad*, de Marx.

certezas que movieron la reflexión filosófica en contra del anquilosamiento y dogmatismo del sistema de pensamiento marxista.

La pregunta rectora que dirige el presente acercamiento es: ¿Cómo entender la participación popular desde el marxismo clásico? Las ramificaciones que se sucedieron en el análisis de una categoría tan peculiar como la participación, no respondieron a designios arbitrarios. Por el contrario, las herramientas y autores que se trabajaron para dar respuesta a esta interrogante, aparentemente fácil, enriquecieron la argumentación de una corriente de pensamiento tan coqueta con los lectores amigos y adversarios. Entre los objetivos que nos trazamos está: el rastrear la concepción de participación desde las reflexiones tempranas del joven Marx, hasta los textos de mayor rigor metodológico, en aras de reivindicar algunos indicios atrayentes.

El marxismo no está cerca de ser la concepción *non plus ultra* de la filosofía, como se instituye en algunos planes de estudio, fundamentalmente, porque parte de una herencia filosófica muy rica que le permitió erigirse como una nueva forma de entender el mundo. Siendo auténtico, posee deudas un tanto enmascaradas algunas y tácitas otras, que hacen pensar a algunos que es un discurso esencialmente parásito. Sin embargo, constituye la síntesis de un conjunto de conocimientos y una novedosa manera de engranar estos, en una producción original.

Sin exaltar de más o desdeñarlo, posiciones ambas indoctas innecesarias, es preciso referir que las malinterpretaciones de quienes se han jactado de ser sus genuinos lectores, el entusiasmo partidista, entre otros, se han encumbrado como factores que han llegado a dar al *traste* con la esencia de la teoría, de manera que resulta de vital necesidad volver a una lectura desmenuzada. Para contribuir con este esfuerzo, se ha de reconocer que dentro de toda la cosmovisión marxista hay planos de profundización del pensamiento consecuente con la metodología que utiliza. Se puede diferenciar uno teórico-filosófico, uno de corte “científico” y uno ideológico, pero esto no sería más que una calumnia si no decimos que además son uno y el mismo.

La ignorancia engendrada en la entrega cegada a un dogma, a la repetición de frases elaboradas que no contienen la real intención y las tergiversaciones fuera de contexto, no solo son odiosas para los pensadores que desarrollan investigaciones minuciosas en la corriente de pensamiento a la que se hace alusión, sino para la

producción teórica misma, que luego, ultrajada, ha de volver sobre sus pasos para redimir el saber y la verdad que la constituye. Mas en el retorno afloran bondades.

Proponemos algunas reflexiones que “dejamos enfriar” para repensar con un carácter de amor a la sabiduría que no resultara ignominioso, sobre todo, porque Marx no colocó puntos finales en la mayoría de los aspectos que trató, de ahí que fuera catalogado por Ricoeur como: “el maestro de la sospecha”. No podría decirlo mejor, Adolfo Sánchez Vázquez cuando, en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, ante la presencia de pensadores como Bolívar Echeverría, expresara a propósito de la reedición de uno de sus textos: “La reedición de este libro se inscribe dentro de una necesidad, por lo menos de una necesidad que yo siento: reivindicar el marxismo en nuestros días.”<sup>2</sup>

Nuestra intención es mucho más humilde: tratar de entender desde una óptica marxista, siendo marxistas y no marxólogos, algunos términos manoseados unos y desconocidos otros, como el de participación, ideología, mito. Para esto, rescatamos autores como Vladímir Ilich Uliánov Lenin y José Carlos Mariátegui, siguiendo una lógica temporal del pensamiento marxista: cuando muere Engels, en 1895, Lenin tenía 24 años de edad y despuntaba como joven revolucionario, cuando triunfan los bolcheviques en 1917, ya Mariátegui teorizaba del socialismo en América. Así, consideramos que en estos cuatro autores se puede concatenar el ideario marxista de finales del siglo XIX y principios del XX, sin que medie un lapso de tiempo demasiado largo que ensombrezca la indagación.

No demeritamos el aporte de otros autores en los cuales apoyamos alguna que otra reflexión, como es el caso de: José Revueltas, Bolívar Echeverría, Adolfo Sánchez Vázquez. La transfiguración que resultó en esta investigación, se alejó en gran medida del proyecto inicial para conformar una interpretación un tanto *sui generis* del marxismo clásico, sin llegar al revisionismo o la heterodoxia.

Se organiza en tres capítulos el presente texto. El Capítulo I sienta las bases desde el plano de la abstracción de los significados de los términos medulares de la presente investigación, realizando un recuento histórico-semántico de los mismos. Se

---

<sup>2</sup>Ricardo Pacheco, “¡Y dicen que Marx ha muerto!” en *Crónica*, s. vol, s. n., (2003), p. 1. Disponible en Crónica.com.mx. “Los vientos no son favorables en estos tiempos de pensamiento único, de retrocesos, de renegar ideas sostenidas en tiempos pasados. Los tiempos no son favorables para divulgar y desarrollar un pensamiento como el marxismo.”

problematiza las nociones de participación y de pueblo que luego serán desarrolladas desde el marxismo clásico, ubicando algunas de las problemáticas existentes como la cuestión del *ser* en el plano político.

El Capítulo II, es un apartado muy denso; recreamos un análisis puntual de la participación popular desde Marx, Engels y Lenin, donde se analiza el tratamiento o mejor dicho, la falta de rigor en el tratamiento de términos como pueblo. Se ahonda en referencias peculiares hacia una parte de la población como el lumpemproletariado y los sin clase. También se efectúan apuntes críticos a la concepción de democracia proletaria, democratismo, profundizando en Lenin como uno de los principales autores que desarrolla el tema. Otras cuestiones que se despliegan son: las proposiciones de la necesidad del profesionalismo político y la militancia partidista como factores “indispensables” en el empoderamiento popular y la construcción de una nueva sociedad. Terminamos la sección con una crítica a la concepción de progreso sobre la cual se edifica toda la teoría que se presenta.

En el Capítulo III, volvemos sobre similares temas expuestos en el Capítulo II pero aterrizando el análisis desde una visión latinoamericana para redimir las reflexiones del Capítulo I. Rastreamos diversos conceptos como enajenación, ideología, en la obra de Marx, retomado la crítica de *quién* participa, esta vez para señalar puntos medulares. Proponemos una interpretación abierta del sujeto (individual y colectivo), en tanto este se reconfigura de acuerdo a sus circunstancias particulares, de manera que quien participa dependerá de la producción material concreta, del *cómo* se consume en una sociedad. Proponemos una concepción de participación bajo una visión inclusiva de los sujetos que participan.

Introducimos a Mariátegui para desarrollar lo que constituye un factor decisivo y poco valorado por los marxistas más conservadores: el papel del mito como fuerza material que sujeta a los individuos a un ideal social y mantiene las subjetividades (conciencias) vivas. La consumación de la participación estará sustentada en el entendimiento imaginante. Término que proponemos alternativo a mito y a ideología. Otros tintes que complementan la reflexión son las referencias al papel de la crítica frente a la alienación. Esbozamos criterios acerca de la cultura de resistencia como la manifestación política palpable del sujeto población en la contemporaneidad, bajo la forma de revolución permanente no-armada. Concluimos con unas notas acerca del

zapatismo y el llamado a los marxistas a repensarse a partir de la realidad latinoamericana.

Las conclusiones presentadas al final de la investigación, ofrecen un resumen de las determinaciones encontradas en el análisis. Se resaltan aquellas que confirman que la participación desde el marxismo clásico, aún ofrece problemáticas filosóficas-políticas relevantes y que el sendero en este sentido, exhibe verdor primaveral.

La principal deficiencia a reconocer: el trabajo desarrollado intenta ser fiel a las formas en que reflexiona Marx, aunque careciendo de su genialidad, por lo que se organiza en *qué* es participación y *quién* participa concretamente. Restaría desarrollar a profundidad un *cómo* se participa, cuestión que no se puede deslindar de un *dónde*. Esta es la principal limitante del presente trabajo, no nos alejamos totalmente de los autores principales mencionados de su época. Sin embargo, como acercamiento inicial consideramos que cumplimos los objetivos propuestos.

Esta insuficiencia no es baldía, no responde solo a los tiempos institucionales. Un análisis minucioso requiere un estudio de la Economía Política actual, por tanto un dominio al dedillo de *La Sagrada Familia*, *Miseria de la Filosofía*, *Grundrisse*, *El Capital*, textos de difícil comprensión que acarrearán alrededor de 30 años de estudio de la sociedad de su momento, tras una maduración paulatina del pensamiento de los clásicos. Pero también un conocimiento profundo de las teorías actuales, los supuestos neoliberales, microeconomía, teorías contemporáneas del mercado, las tecnologías asociadas a las monedas virtuales, las ideologías secularizadas, así como rubros de acumulación de capital tan extrañas al marxismo como los negocios más exitosos contemporáneos: tráfico de personas, de armas y de drogas.

Sumado a lo puntualizado, agregar que para realizar un discurso negativo del burgués imperante en la actualidad, se requiere revisar las proposiciones científicas más novedosas de las ciencias naturales como las pos-darwinianas, físicas y químicas, que deben ser tenidas en cuenta para re-analizar la concepción materialista. Acontecimientos de orden histórico como las “caídas” de los sistemas socialistas, las estrategias capitalistas para su derrumbe, las experiencias en países subdesarrollados, también solicitan atención. Esto nos permitiría realizar un diagrama de comprensión actual lo suficientemente amplio, para ser catalogado como certero.

Como la actividad transformadora requiere de enjuiciamientos, pretendemos acercarnos con las sospechas que genere esta investigación a ellos. Resulta importante sin desestimar la Tesis 11 sobre Feuerbach: volver a replantear interpretaciones de la realidad que solo surgen de un estudio detallado de la misma. Ha faltado interés o entereza en los marxistas, para sobre las bases de la teoría del conocimiento de Marx, denunciar los fenómenos sociales diversos de nuestras sociedades modernas ¿o posmodernas? Para emprender esta odisea, la exhortación apunta a alejarse también de la especulación que caracteriza a la filosofía, construyendo al pensador a estudiar ramas ásperas y, a veces, poco amables para los no expertos. Esto es un reto que se debe asumir en otros trabajos.

No perdiendo de vista que el marxismo en tanto producción intelectual también es resultado de las ideas de la época (conciencia social epocal) en la búsqueda de la liberación humana, las respuestas que brinde serán partidarias (no consideramos que haya producción intelectual apartidaria), en este caso, de la mayoría. Un viraje respecto al pensamiento anterior, una guía, una superación sí, un sistema cerrado donde todo está escrito, analizado y resuelto, no. El enriquecimiento de esta teoría tiene que ser necesariamente inmanente.

Para quienes aseguran la crisis del marxismo, recordar que éstas son cíclicas, invariablemente se resuelven y en su resurgir, afianzan con mayor fuerza los fenómenos, solucionando las contradicciones. Para quienes certifican su muerte, tener en cuenta que el grano ha de morir para que de él retoñe la planta y de cientos de granos por uno; de la resurrección fecunda resulta lo que es irremediamente para siempre.

En correspondencia, intentamos no reproducir mecánicamente las enseñanzas pero tampoco desviar el examen hacia existencialismos. Mencionaremos algunas cuestiones de corte epistemológicas respecto al término que desarrollaremos que solo son plataforma léxica para explicarlo. Para Marx la filosofía ha de realizarse, por tanto han de realizarse los conceptos, han de descender de la cúspide de la abstracción para desarrollarse y llevarse hasta sus últimas consecuencias en el plano concreto práctico.

El concepto de participación no aparece a todas tintas en las obras de Marx, al menos no tanto como se esperara. Apenas en algunos textos hace referencia expresa, sin embargo este es el núcleo fundamental de la obra marxiana: la participación es el todo del hombre. No revistió demasiada atención para Marx desarrollar una explicación de la

participación popular como praxis, porque es la praxis misma. La praxis que es actividad auténticamente humana, actuación práctica-crítica, es participación que depende de las circunstancias, de la educación y solo mediante ella se transforma. Esto aparece con claridad en las Tesis sobre Feuerbach, porque es concomitancia de las transformaciones circunstanciales, la propia actividad del hombre. La práctica revolucionaria (participación), que es centro del materialismo (nuevo) de Marx, constituye un concepto medular.

“La cabeza del marxismo” como le llamara Revueltas; hijo de familia judía, influenciado por la religión, absorto en el idealismo hegeliano mientras se fortalecía un retrógrado estado, a sus 23 años de edad, en 1841, defiende su tesis doctoral: “Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro.” Resulta curioso que no realiza su trabajo de grado sobre Aristóteles, Spinoza, Hume, Rousseau, Leibniz, Kant o Hegel, autores que lo extasiaban, sino de estos filósofos naturalistas, dialécticos antiguos. No fue casualidad o imposición académica inocua, por el contrario, estos helenísticos constituyen el asiento del pensamiento de Marx.

En tan provocativa obra, sobre la cual volveremos, aparece la base de la concepción de participación que luego será desarrollada en sus trabajos maduros. Se desglosa en ella una intención de desarrollar, como expresa literalmente, otro escrito más elaborado donde estudiaría a profundidad las filosofías epicúrea, estoica y escéptica. Pero también se puede rastrear la inquietud de Marx de revelar cuestiones fundamentales desde el ámbito científico (físico) y ético, que serán sus propios principios de vida. Así, encontramos que en la concepción del mundo (que desarrollará con posterioridad y que examinaremos en el Capítulo II) se puede distinguir la misma forma en la que los antiguos disertaban: una explicación del dónde venimos (histórica y biológica), cómo conocemos, qué configura al hombre (ontológica), qué es la verdad, cómo encontrar la felicidad (ética).

De Demócrito, Marx asume sus concepciones relacionadas con el movimiento de los átomos, pero no solo como requisito *sine qua non* del materialismo, sino porque de ahí parte todo el conocimiento humano: las sensaciones nacen de las imágenes. El conocimiento lo recibimos por el tacto, fundamentalmente, a través de la relación del cuerpo del hombre, compuesto por átomos, con los demás: “en verdad, nada sabemos de nada, antes bien, a cada cual la opinión le viene desde afuera (...) se debe conocer al

hombre con este criterio: que la verdad está lejos de él.”<sup>3</sup> Aquí encontramos la concepción de lo ideal como reflejo, como imagen de la realidad objetiva, pero también la de retirar el *velo fantasmal* que cubre las aproximaciones del hombre al conocimiento verdadero y no a las apariencias de este.

Referido a esto, a la enajenación y la alienación (aunque a esas alturas Marx no hablaba exactamente en estos términos) ve en Demócrito una máxima interesante: las sensaciones de las cuales proviene todo el conocimiento humano varían de hombre a hombre y en el mismo hombre, a partir de las circunstancias, por tanto éstas no suministran un criterio absoluto de la veracidad o falsedad. Ahora, esto no afecta al conocimiento intelectual porque va más allá de la sensibilidad, permite aprehender más allá de las apariencias, el ser del mundo, esto lo enuncia Abbagnano. Existe entonces una distinción muy marcada entre realidad y apariencia de los fenómenos.

En el aspecto ético, le ofrece al joven Marx el simbolismo de un faro de acción moral que lo caracterizará en lo adelante: “Lo más alto para el hombre es la felicidad y esta no reside en las riquezas sino solo en el alma. No hace feliz los cuerpos o la riqueza sino la justicia y la razón.”<sup>4</sup> Así existe preponderancia del respeto del hombre hacia sí mismo, donde la observancia hacia el decoro actúa eficientemente en el fuero interno.

Señalaremos también que Marx rescata el cosmopolitismo y la concepción política de Demócrito: “Para el hombre sabio toda la tierra es transitable, porque la patria del alma excelente es todo el mundo (...) Nada es preferible a un buen gobierno, puesto que el gobierno lo abraza todo (...) Es preferible vivir pobre y libre en democracia que rico y siervo en una oligarquía”<sup>5</sup> Sin citarlo, estos junto a otros, son los presupuestos morales que traspasan la concepción comunista: *los obreros no tienen patria, a cada quien según su trabajo, a cada quien según su necesidad.*

De Epicuro, asume fundamentalmente su concepción moral donde la senda para encontrar la felicidad no es más que la propia liberación de las pasiones, el no ser esclavo del cuerpo (desarrollado en los *Manuscritos del 44*). Para eso, la lumbre ha de ser la filosofía, su función es encontrar la felicidad, es una herramienta que acerca, no

---

<sup>3</sup>Nicolás Abbagnano, *Historia de la filosofía*, Tomo I, Editorial Félix Varela, La Habana, 2004, pp. 39-40.

<sup>4</sup>Ibid., p. 40.

<sup>5</sup>Ibid., p. 41.

es un fin en sí misma. Este canon define al hombre que busca, la teoría del conocimiento es la brújula:

“Se tiende al placer y se huye del dolor. La felicidad consiste en el placer negativo: no sufrir, no agitarse, como ausencia de turbación y dolor. Solo el cuidadoso cálculo de los placeres, hará que el hombre se baste a sí mismo y no se convierta en esclavo de las necesidades y la preocupación por el mañana. Ataraxia es: no estar turbados en el alma por la preocupación de la necesidad corporal (...) Es no solo más bello sino más placentero, hacer el bien que recibirlo.”<sup>6</sup>

Tan hondo tocará este principio de vida para Marx, que años más tarde escribiría que “el hombre más feliz, es el que ha hecho feliz a la mayor cantidad de hombres”. También asumirá su modo de conocer basado en un razonamiento por analogía como vía en la exploración del pensamiento, la remisión a este y como un resultando fundamental liberar a los hombres del *temor a los dioses*. Las premisas helenísticas constituyen el ápice marxiano: “nada proviene de la nada”, que junto a: “nada de lo humano me es ajeno” y “cuestiónalo todo” serán las antorchas que guíen la noche de la pesquisa filosófica. Centrados en la idea que en Marx, la búsqueda de la justicia, libertad, son indispensables para la felicidad del ser humano, lo cual debe ser el objetivo de la vida social o al menos debe tender las sociedades a esto, se comprende mejor los desgastantes intentos por demostrarlo desde diversas aristas.

El trabajo asalariado es forzado y explotador, por tanto es perturbación para el hombre; no existe esencia humana fuera de las relaciones sociales, lo que el hombre conoce puede o no ser verídico; solo la exploración constante pueden brindar las herramientas para sondear un tipo de sociedad donde la mayoría sean felices; en la sociedad capitalista solo una fracción de la misma satisface holgadamente sus necesidades, no coincidiendo los que trabajan con estos; el cambio social en busca de la felicidad del hombre, donde el que trabaje obtenga el producto de su trabajo, es innegable. Estas son las principales ideas que desarrolla Marx, básicamente la necesidad de transformar la sociedad de su época para llegar a la felicidad humana.

Por tanto la participación como accionar individual y colectivo resulta la clave de la batalla en *pos* de la felicidad del género humano, que solo puede lograrse mediante

---

<sup>6</sup>Ibid., p. 156.

la instauración de gobiernos que velen por estos principios. Pero los gobiernos instituidos por los Estados, representan los intereses de una minoría poseedora, la cual mantiene en calidad de esclavitud a una mayoría que solo posee su fuerza de trabajo. En una sociedad capitalista, existe una escisión en el hombre mismo, un rompimiento caracterizado por su actividad vital, donde le es ajena su propia vida, donde el trabajo significa laceración del propio hombre.

Así, solo con la organización de la mayoría, el advenimiento de una revolución y el empoderamiento de la mayoría en partido, masa organizada participante, podrá llegarse al objetivo final. La participación consciente, también en un período de transición que construye a otro tipo de sujeto, a través de la producción, distribución y consumo, será la fórmula para, bajo las condiciones materiales objetivas y universalmente, llegar al comunismo. En esta formación económica social carente de clases sociales el hombre podrá obtener su plena realización.

La participación como resorte que articula toda la teoría marxista, no es solo un elemento material que la edifica, sino su principio y fundamento. Sin embargo, no lo vemos tan claro hasta los textos maduros. El problema en Marx halla su concretización a raíz de sus labores de periodista de la *Gaceta Renana para la Política. Comercio e industria* (principal suceso que llevó a la maduración del pensamiento del joven hegeliano) cuando tuvo que dar sus consideraciones acerca de los *intereses materiales*. Se percata el joven Marx, que no es la observancia hacia el estado, las normas jurídicas, la moral, las cuestiones que enraizaban los acontecimientos de los que tenía que dar parte, porque estas no se explican a sí mismas, como expusiese en el *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Por el contrario, era la cuestión económica, las condiciones materiales, las que revelaban y determinaban (también) la participación (política) exclusiva en los asuntos referidos a la realidad. Marx tuvo entonces que alejarse de Hegel y los hegelianos de izquierda para escribir desde su óptica y madurar. También nosotros nos alejamos en alguna medida de nuestro mentor intelectual para articular algunos miramientos.

El presente estudio comienza haciendo referencia al desarrollo de la teoría marxista casi manualística, no sin antes acotar que la participación es un fenómeno social, histórico, producto de la formulación cultural de la sociedad que se analiza, para luego realizar análisis de otra índole. Lo que consideramos la columna vertebral de la

teoría de Marx y Engels, a la cual se le referencia poco, quedará expuesta para luego ser objeto de revisión. Las exigencias teóricas del presente análisis, quizás monográfico, se enfocan en hilar la lógica de las lecturas marxianas sin dejar de remitirnos a los hechos. Se orienta la disertación de forma precisa y clara, que permita al lector entender la interpretación que proponemos, alejándonos de vicios engañosos con el lenguaje y de abstracciones que oscurezcan la crítica. La *pistis* que enarbolamos es la reflexión constante, por tanto, aunque punto final se le puso al presente trabajo, está lejos la problemática que se plantea de estar resuelta.

Por último hemos de advertir que detrás de este escrito, que debe ser de la comprensión de obreros, artistas, amas de casa, estudiantes..., se esconda un ser humano.

## CAPÍTULO I: NOCIONES INTRODUCTORIAS SOBRE PARTICIPACIÓN Y PUEBLO

“*Toda la filosofía occidental es una serie de notas a pie de página de la filosofía platónica*”

Alfred North Whitehead

### I.1 Introducción a la participación como concepto

La palabra participación del latín *participare* o *participatio, onis* (tomar parte en algo) está compuesta por *pars, partis* (parte) y por el verbo *capere* (tomar, agarrar). La tradición de este concepto se remonta a la Grecia Antigua, donde existían varios verbos para referirse a la participación que podían utilizarse indistintamente con igual o diferente significado según el contexto, principalmente: *metalambánein* y *metéchein*. *Metalambánein* se traduce como tomar parte, comenzar a participar cuando la cosa se vuelve semejante, tomar algo; por su parte *metéchein* es participar, tener una participación, ser semejante, tener algo de algo.<sup>7</sup>

El análisis morfosintáctico de los orígenes del vocablo *metochee* (participación) hace referencia a la relación que existe entre las Formas o Ideas y el mundo material, siendo este el rendimiento semántico del término en la época. Así *met exco* significa participación en algo, con alguien, formar parte de, estar entre; *met*, cuyo participio es *metoxn* y *exco* verbo cuyo origen es *Eidos*, Ideas o Formas, encarna el fundamento y la identidad de la Forma sustancial.<sup>8</sup> Es Platón quien desarrolla la concepción de participación como pilar de su teoría de las Formas, pero también de comunidad justa. Hay Formas de *máxima aplicabilidad* así como hay valores y virtudes, negando el autor las Formas de las cosas insignificantes o indignas.

“La relación entre las Ideas y las cosas sensibles y aún la relación de las ideas entre sí, se efectúa mediante participación: la cosa es, en la medida en que participa de su Idea o Forma, de su modelo o paradigma (...) esta relación supone que estas cosas son inferiores a las Ideas que les sirven de modelo y representan una especie de

---

<sup>7</sup> Ver en Platón, *Diálogos V. Parménides*. Traductores Vallejo Campos, Luis Cordero, *Diccionario de Filosofía*, Editorial Gredos, Madrid, 2000, pp. 40-131.

<sup>8</sup> Ver *Diccionario Griego-Español*, Editorial Ramón Sopena, Barcelona, 1999.

disminución del ser verdadero, comparándose a las sombras cuando se dice que son menos reales que los cuerpos que la producen”<sup>9</sup>

En *Parménides* afirma Platón que hay ciertas Formas y que las cosas de nuestro ámbito, por tomar parte de ellas reciben sus nombres. Sin embargo esto no significa en el pensamiento platónico que al ser una y la misma, estará (la Forma) simultáneamente en cosas múltiples que son separadas, porque de ese modo estaría separada de sí misma. Tampoco que al participar cada cosa de la Forma en su totalidad o parte, la Forma estará toda entera en cada cosa o bien parte a parte.<sup>10</sup> El conjunto de todas las cosas es uno y a su vez esas mismas cosas son múltiples por participar de la multiplicidad.

Existen ciertas Formas en sí y están separadas las cosas que participan de ellas.<sup>11</sup> Para aclarar esta afirmación se muestra una metáfora: “como con el día que siendo uno y el mismo, está simultáneamente por doquier y no está separado de sí mismo, así cada una de las Formas como unidad, sería también simultáneamente la misma en todas las cosas.”<sup>12</sup> En consecuencia, Platón esboza una serie de particulares: “las Formas en sí mismas son divisibles en partes y las cosas que de ellas participan, participarán de una parte y en cada cosa ya no estará el todo, sino una parte de él en cada una.”<sup>13</sup> Esta conclusión dada por Parménides y que Sócrates no niega, lleva al propio Sócrates a asumir tres importantes conclusiones:

1) La Forma que es una, no se vuelve divisible en partes y sigue siendo una. Lo que se divide no será más la Forma primigenia, pero no perderá su propia esencia aunque sea dividida. Las cosas serán componentes de una misma Forma pero sin que esta pierda su unidad.

2) Si cada cosa recibe una pequeña parte de lo igual, que es más pequeña que lo igual en sí, esto nunca será igual a alguna otra cosa. Aquí se refiere fundamentalmente a cosas encumbradas en sentido abstracto, no podrá una porción de algo ser igual a otra cosa distinta de la que participa, es decir de la que es parte. Al poseerse una parte de lo pequeño, lo pequeño no será más grande que esa parte suya, por ser esta parte de aquél. No podría suceder que lo pequeño en sí sea más grande y que a lo que se añada lo que

---

<sup>9</sup> Ferrater, Mora, *Diccionario de Filosofía 3*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

<sup>10</sup> Platón, *Parménides*. Editorial Gredos, Madrid, 2000, p. 40, 131.

<sup>11</sup> Idem.

<sup>12</sup> Idem.

<sup>13</sup> Idem.

se ha sustraído sea más pequeño y no más grande que antes. El ser parte y la parte misma, no constituyen algo *medible* susceptible de comparación con el todo.

3) A la interrogante acerca del modo de resolver que las demás cosas menos excelsas (lodo, basura, pelo) participaran de las Formas, dado que no pueden participar ni de una parte ni del todo porque son consideradas insignificantes, Sócrates plantea que no es una cuestión fácil de resolver. Así queda abierta la interrogante de la participación, porque si se asume un criterio demasiado abarcador podría Platón contradecirse, a saber, “si se afirma que la forma es una, si está presente toda entera en la multitud de cosas mutuamente separadas, estará separada de sí misma y no será sino una multiplicidad, si en cambio una parte de la forma es en una cosa y otra parte en otra, la forma se fragmentará y ya no será una.”<sup>14</sup>

Para Platón no resulta un absurdo el *ser* semejante o desemejante *de las cosas* que toman parte de la Forma o ser ambos si se toman de ambas sustancias contrarias. El problema estaría en demostrar que se reciben ambas afecciones, que se perciben en algún grado lo semejante y lo desemejante paralelamente. Para algunos autores en el *Sofista*, Platón deja entrever el problema de la participación en relación con lo sensible y lo inteligible cuando el Extranjero cuestiona la participación que en alguna medida tiene sobre el ser, el cambio y el reposo.<sup>15</sup> Ferrater Mora explica que para Platón la participación es real o no real; una participación real conlleva que las ideas son entidades que se reparten las cosas, en la irreal son modelos de las cosas. Tampoco se resuelve en este diálogo la problemática.

Aristóteles en *Metafísica* plantea los puntos de contacto que existen entre el sistema de Platón y los pitagóricos<sup>16</sup>, donde destaca lo referido a la participación: “las cosas sensibles se llaman y se definen conforme a las Formas y existen por el hecho de participar de aquellas. Pero al hablar de participación Platón estaba dando un nuevo nombre a lo que los pitagóricos llamaron imitación, aunque ambos se abstuvieron de explicar en qué consistía esa participación (...) al convertir a las formas en causas de las demás cosas pensó (Platón) que los elementos de las Formas eran los elementos de las

---

<sup>14</sup> Platón, *Parménides*, 2000, op. cit.

<sup>15</sup> Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía 3*, Alianza editorial, Madrid, 1988, p. 2502.

<sup>16</sup> Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, op. cit, p. 1631. Los pitagóricos llamaban imitación al modo como las cosas se relacionaban con los números, considerándolos como las realidades esenciales y superiores que aquellas imitan. Aristóteles realiza una crítica a la teoría de Platón de la participación a partir de esto, en *Metafísica*, no obstante, Platón utiliza el término fundamentalmente en un sentido estético. Ver Soph 266 A y siguientes, Leg II, 667 A, Rep X 595 y siguientes.

demás cosas, las formas se engendran de los principios de lo Grande y lo Pequeño como elemento material y el Uno, causa formal.”<sup>17</sup> Estas últimas disertaciones si bien complementan la interpretación acerca de Platón, no se desarrollan, de manera que cuando nos acercamos a entenderlas apenas encontramos las sendas abstractas trazadas.

Se concibe la participación como presencia de la Forma en las cosas ya sea como acercamiento de la cosa a la Forma o como reflejo de la Forma en la cosa, como emanación. Según algunos autores se confunde la Forma en sí, la propiedad de esta y el participar de la Forma, lo que conlleva a que no se resuelva la problemática. En el pensamiento platónico la relación entre la Forma como fenómeno universal y las demás cosas que resultarían particulares queda en suspensión, porque habría que asumir una Forma de todas las cosas que recibirían similar nombre por poseer similares características y esto deriva en inconsecuencia con lo que plantea el autor. Sin embargo, las dificultades argumentativas que ocasiona suelen justificarse por su fidelidad más que a la argumentación al método que utiliza.

En textos de orden político Platón desarrolla una serie de conclusiones que dan cuenta de su recurrente referencia al fundamento y objetivo de la Justicia. La búsqueda de una sociedad mejor donde prevaleciera la suprema virtud (*Iustitia*) que contempla todas las demás, es una indagación notable en sus escritos. En el diálogo la *República*,<sup>18</sup> se puede concluir una serie de cuestiones imprescindibles si de concepción de Platón respecto al tener parte en la vida política se trata. La justicia es para el autor condición fundamental del nacimiento de la vida del Estado<sup>19</sup>, ninguna comunidad humana puede subsistir sin esta, por lo que determinar su naturaleza resultó una cuestión crucial y hacia allí se dirigió su excelsa obra.

Para considerar un Estado como justo al menos hay que tener en cuenta tres aspectos: 1) la comunidad debe ser gobernada por los filósofos,<sup>20</sup> 2) debe eliminarse la riqueza y la pobreza extrema y 3) debe abolirse de la vida familiar. Ahora bien ¿por qué tributan estas condiciones a una comunidad justa? Se resuelve en la máxima que cada

---

<sup>17</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Met. A, 6,987 b, pp. 12-80. Traducción Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1986, p. 80.

<sup>18</sup> Platón, *La República*. Traducción Primera Edición, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, Ciudad Universitaria, México, 1971.

<sup>19</sup> Nicolás, Abbagnano, *Historia de la Filosofía*, Tomo I, Editorial Félix Varela, La Habana, 2005, p. 80.

<sup>20</sup> En *La República*, la comunidad perfecta que plantea Platón debe cumplir determinados requisitos: división en clases sociales, gobernantes, guerreros y ciudadanos. A los primeros pertenece la sabiduría, a los segundos la valentía y a los terceros la templanza. La justicia encierra todos estos valores, es sinónimo de virtuosidad, belleza, de lo bueno, de la felicidad. Así la comunidad ostenta las divisiones del alma.

individuo se dedique a su tarea concreta, que cada individuo de la colectividad sea parte transformando su entorno en pos de contribuir al fortalecimiento de dicha colectividad.

Al existir pobreza o riqueza extrema, así como una vida familiar organizada patriarcalmente (cuyo esfuerzo se centra en la adquisición de bienes para heredar el patrimonio a sus descendientes, promulgando el egoísmo y el individualismo) el individuo no puede dedicarse a realizar lo que le corresponde en la sociedad adecuadamente, porque se encuentra enfocado en otros menesteres que lo distraen de su cometido principal. En consonancia, en la medida que cada cual realice su aportación concreta, la *polis* se fortalecerá. He aquí la respuesta oculta que tributa a la necesidad de la participación para que exista Justicia en un Estado: la Justicia se realiza cuando cada ciudadano atiende a su tarea propia y a lo que le corresponde.<sup>21</sup> Para esto cada miembro de la sociedad debe escoger aquella tarea para la cual sea apto, solamente así el hombre será uno y no múltiple y el mismo Estado será uno.<sup>22</sup>

La Justicia se traduce entonces en que cada uno participe virtuosamente de una encomienda puntual, en esta medida la comunidad se engrandecería porque la realización de la Justicia se concibe como un proceso de construcción simultánea individuo/Estado, individuo/individuo, individuo/sociedad. Existe una unidad entre el ciudadano y el Estado, por tanto para que el Estado sea justo tienen que ser justos quienes lo conforman, que no es más que participar de la virtud suprema, acercar las manifestaciones particulares a la *Eidos Iustitia*. “La justicia no es solo la unidad del Estado en sí mismo y del individuo en sí mismo, es al mismo tiempo, la unidad del individuo y del Estado”<sup>23</sup>

Cuando cada individuo participe de la producción en comunidad se conformará una sociedad fraterna y virtuosa. Esta interpretación resulta interesante para la investigación en cuestión, el ser parte de la Forma es el vehículo que permite no solo obtener su nombre sino la substancia que la configura, por esto, la participación de cada

---

<sup>21</sup> Nicolás, Abbagnano, *Historia de la Filosofía*, op. cit, p. 81.

<sup>22</sup> Ídem, pág 81. Profundizar en República V, 473 d- 423 d.

<sup>23</sup> Ibídem. En La República, se plantea ¿Y no participarían nuestros ciudadanos, más que los de ninguna otra parte, de algo común a lo que llamará cada cual «lo mío»? Y al participar así de ello; ¿no tendrán una máxima comunidad de penas y alegrías? Ver República V. 464 a, p. 191.

ciudadano en los asuntos políticos del Estado resulta imprescindible para la realización de la Justicia en este y viceversa.<sup>24</sup>

Con la traducción posterior del término participación se pierde la esencia del concepto como se ha tratado hasta el momento, deja de hacer referencia literal a la mencionada relación entre *Eidos* (Formas) y *κάτι* (cosas), para restringirse al *ser parte* latino. El término griego que se encontraba cargado de contenido ontológico (el ser/estar de los entes) con la tradición etimológica pierde dicho argumento donde la relación en sí de las entidades, relación constitutiva de las cosas, esto es, la función misma de participar de la Forma, queda atrás. El ser parte comenzó a entenderse bajo cierta lógica matemática de parte-todo, donde el participar deja de ser una cualidad que determina a la cosa para pasar a considerarse un rasgo del cual se puede prescindir y no afecta la constitución.

Se desdibuja la manera de entender el concepto como cualidad inherente, como requisito *sine qua non*, para pasar a un razonamiento cuantitativo, donde *se es* independientemente de la sujeción al contenido de una Forma. Ejemplo de esto en las relaciones políticas antiguas, el ser ciudadano romano o griego implicaba ser parte de la *res publicae*, donde el vínculo político que los ataba al Estado cuando se constituían sujetos políticos implicaba más que obligaciones del ámbito político-moral, implicaba la construcción de la figura misma de ciudadano en cuanto a cualidad, la presencia de la política personificada en los individuos. No existía aquí un reemplazo del *status* o un descuido del mismo a tenor de perder dicha condición, el ser ciudadano era la personificación que permitía la presencia del individuo en la esfera política, cuestión que con posterioridad ha cambiado al punto de considerarse ciudadano solo por una figura jurídica inerte en un registro de nacimiento. Esto se explica por sí mismo cuando se revisa la noción de ciudadano-pueblo-estado en las sociedades antiguas.

## I.2 Nociones de pueblo

El concepto de pueblo (del latín *populus*, *plebe*) hace referencia al conjunto de personas que teniendo una existencia común, basada en la interdependencia de sus relaciones sociales generadoras de cierta identidad, componen una mayoría en un determinado territorio. Resulta curioso que la raíz de este término esté asociada a *poplo-*

---

<sup>24</sup> “La fidelidad de cada hombre a su propia tarea como fundamento de la justicia trae consigo determinadas interpretaciones acerca del destino del hombre, de su decisión de vivir de acuerdo a lo plantado”. Ver Platón, *Fedro* 249 b y en *La República* X, 617 e.

(armada y/o *pubes*, viril) por lo que comparte la misma etimología con púber. El *populus* en la Antigua Roma, refiere a los jóvenes ciudadanos, militares, varones, con derecho a voto, pero con inconvenientes para ocupar ciertos cargos aunque poseían el *ius honorum*. Contrapuesto a esta figura, el Senado (*senex*, ancianos) era el estamento que ocupaban los principales cargos políticos. El *populus* estaba compuesto por los ciudadanos romanos, condición amparada por las normativas de Derecho Público, que proporcionaban facultades para participar de la vida política<sup>25</sup>. Así, el tomar parte de la vida política del Estado era un requisito exclusivo de quienes fueran ciudadanos, estos eran los hombres propietarios, quedando privados esclavos, mujeres, menores de edad, extranjeros, deudores y traidores.

Entre las primeras referencias escritas del término pueblo se encuentran la Ley de las XII Tablas, normativa jurídica que esclarecía las funciones de cada sector de la sociedad romana. Mientras los magistrados (patricios) administraban la justicia, los tribunos eran los “representantes” de la *plebe*, los cuales debían asegurar la observancia de los intereses de la misma. Por otra parte, el Senado estaba compuesto por un conjunto de ancianos (sabios, antiguos patricios) que administraban las finanzas, la política exterior, la ratificación de normas jurídicas y la promulgación de leyes. El pueblo se entendía de dos maneras: por una parte como el conjunto de ciudadanos con facultades políticas exclusivas y por otra como generalidad, o sea, como conglomerado de gentes que posteriormente forzaría al *Ius civile* romano a ampliarse en el *Ius Gentium*. Bajo la denominación de *Senatvs Popvlvsqve Romanvs* (SPQR) se hacía referencia al Senado compuesto por patricios ancianos y al pueblo compuesto por plebeyos, pero también a la totalidad de estos estratos y al territorio mismo, un Pueblo (con mayúsculas) esto es, al Estado romano.

---

<sup>25</sup> Teniendo en cuenta que variaron a lo largo de los períodos por los que atravesó Roma, ser ciudadano romano era un privilegio, la autora Mirtha del Río explica: “El ciudadano en Roma era considerado como un servidor de la *res publicae* o cosa pública. Su participación en la vida política formaba parte de los derechos públicos (*ius publicum*), que incluían el derecho a ocupar cargos y magistraturas (*ius honorum*) y el derecho a votar en los comicios (*ius suffragii*). El ideal democrático en Roma era la participación directa del ciudadano en la vida política como expresión del ejercicio de la soberanía (*potestas*), la cual consideraban indivisa, indelegable e intransferible. Por ello no concibieron la representación, reconociendo solamente determinada autoridad o poder de ejecución (*autoritas*) a los magistrados.” Del Río, Mirtha, *La participación popular en el proceso de toma de decisiones públicas en el ámbito local comunitario en Cuba. Su Régimen jurídico*. Tesis de doctorado. Universidad Central “Marta Abreu” de las Villas (UCLV), 2002, p. 23.

La participación del pueblo en los asuntos políticos deviene de la tradición griega. Para los griegos, el pueblo (*demos*) debía ser quien ostentara el poder (*kràtos*). El *demos* que excluía esclavos, extranjeros, nobles (*eupátridas*) y mujeres, fue resultado de la alianza entre *demiurgos* (artesanos) y *geómoros* (campesinos) en su enfrentamiento a la nobleza ateniense. El poder del *demos*, el poder del pueblo o el *gobierno de los campesinos y artesanos* surge de los reclamos de clase frente a la pudiente clase aristócrata (*aristoi*, los mejores) portadora de la administración de las funciones políticas. Esta idea primigenia de democracia se refiere a una forma de gobierno totalmente excluyente tanto en Roma como en Grecia, por tanto no solo tiene un marcado carácter clasista, sino que se basa precisamente en la división social del trabajo.

Al ganar espacio el *demos* ante los terratenientes aristócratas en la Antigua Grecia, se fue fortaleciendo la idea de democracia como aquella potestad de gobernación que tenían los sujetos políticos en la *polis*, de cuya afiliación estaban descartados los sectores mencionados. Así el poder del pueblo, era poder de artesanos y campesinos libres propietarios. En la medida que el *demos* ocupaba un papel más destacado, se fortaleció la idea del *demos* como portador de la soberanía. Siglos después en las Siete Partidas se desarrollaría esta idea que ha pasado a la constitucionalidad y jurisprudencia de los sistemas de derecho que emanan del romano-francés, el derecho de las mayorías a enfrentarse a la forma de gobierno institucional cuando se denote injusticia en el aparato que gobierna.

En los sistemas esclavistas que se citan, ser pueblo (tanto *populus* como *demos*) era un privilegio que solo se obtenía tras cumplir con determinados requisitos jurídicos, pero era la unión (*unus*, uno) indisoluble con el Estado. La esencia de *ser* pueblo era la intervención política, si se despoja de la participación política al pueblo, se vacía el contenido del concepto mismo.

El *volverse semejante* de la participación constituía la *radix* del propio término como se expuso, raíz que comparte con pueblo. Pueblo refiere inequívocamente a una identificación con algo, asociado a un estrato de la sociedad que engloba a un conjunto de personas a ser parte de algo que solo se conforma con el *volverse semejante*, esto es que implica la construcción a partir del actuar de esa mayoría. Las expresiones varias de ese conjunto de personas, de formas de hacer, de proyectar sus vidas, la construcción de

lo social producto de la existencia humana en sociedad, significan que el pueblo participa de su propia configuración, configuración que es eminentemente política. El pueblo toma parte en la medida que se crea, el tomar parte es relativo a autoconfigurarse. Se intenta resaltar que desde el surgimiento de los conceptos de participación y pueblo, ha existido una identificación de trasfondo, una indisoluble relación en la conformación de una identidad política a través de la reproducción de la vida social, que no es más que la reproducción de la vida política.

Coincide la mayor parte de la literatura en esta tipificación que constituye a un pueblo, dígase como nación y como sector mayoritario de una nación. Esta confusión del término se fortaleció con la notoriedad de las Siete Partidas, donde se establece en la Ley V: “Pueblo quiere decir ayuntamiento de gentes y de la forma de aquella tierra donde se allegan y de esto no sale hombre, ni mujer, ni clérigo, ni lego.”<sup>26</sup> A las diferentes manifestaciones de este sector se les han atribuido el denominador de “popular” o sea, relativo al pueblo, expresiones culturales a las que este organismo impone su impronta y que se convierten en costumbres, tradición. Popular y pueblo comparten también la misma raíz etimológica y se han utilizado como sinónimos en cuanto referencian lo contrario de las costumbres de la alta capa social dirigente y élite en una sociedad concreta.

El recorrido histórico-etimológico de los términos expuestos señalan un sentido claro: la política como espacio que administra la vida de los individuos en sociedad no puede ser exclusiva de un sector, ni reducida a un puñado de procesos cíclicos cada un período de tiempo. Se propone en el presente trabajo pensar la participación popular de a partir de la intimidad que define a los términos: el tomar parte de las mayorías en los asuntos políticos es la práctica transformadora de los espacios en sí, es el movimiento que reproduce la sociedad misma, es la construcción simultánea del proceso político de vida mismo.<sup>27</sup> Participación política popular y poder del pueblo (democracia) no hacen referencia solo a los procesos de elección y control de actores políticos, sino a la toma

---

<sup>26</sup> Alfonso X, *Siete Partidas*. Disponible en: [ficus.pntic.mec.es/jals0026/documentos/textos/7partidas.pdf](http://ficus.pntic.mec.es/jals0026/documentos/textos/7partidas.pdf). Esta definición engloba a una universalidad de personas con intereses comunes, pueblo hace referencia a una *común-unidad* entre un grupo humano cuya similitud cultural los identifica. Sin embargo, si comparamos esta definición con la anterior de *populus*, se encuentra una analogía, un conjunto de personas que sin posibilidad real para ocupar los principales cargos públicos forman parte de un estrato social mayoritario y de menor solvencia económica que el “designado” para ocuparse de las funciones públicas.

<sup>27</sup> Profundizar en Julio Fernández Bulté, *Teoría del Estado*, Editorial Félix Varela, La Habana, 2001, p. 24; *Separata de Derecho Público Romano*, Editorial Félix Varela, La Habana, 1999, p. 15.

general de decisiones públicas, conformación de formas de producir, distribuir recursos, a la elaboración de las leyes que rigen la sociedad misma, al acceso a la impartición de justicia, entre otros factores, que no se pueden limitar a pocos asuntos meramente formales.

Esto aclara un principal peldaño de argumentación, la democracia antigua (romana y griega) partían del reconocimiento jurídico de cierto *status* en la sociedad, para catalogar a los sujetos políticos que podían acceder al *tener parte* político y esto ha sido reproducido por todos los posteriores sistemas de derecho. Dicho reconocimiento legal (*vox populi, vox Dei*, la voz del pueblo la voz de Dios) estaba asociado inescrutablemente a la propiedad. Entonces es el problema de la propiedad el principal indicador que permite entender no solo los sistemas que fueron corolario de estas prácticas a lo largo de la historia, sino el trasfondo fundamental para intentar pensar desde otras aristas el problema del *tener parte* de las mayorías en la esfera política fuera de medibles cuantitativos.

Una vez resuelto el problema de la propiedad, por todas las relaciones sociales que genera, relaciones de producción, se podrá hacer referencia entonces a una *real* participación (participar en el sentido literal) porque las formas de propiedad son premisa y fundamento de lo jurídico, de la desigualdad y de la legitimación de la violencia de un sector sobre otro. Siempre que exista violencia de unos sobre otros sobre la idea de la propiedad que define *quiénes* pueden participar, seguiremos en la prehistoria de la humanidad, como diría Marx. Lo que se intentará en lo adelante es desvanecer cualquier rasgo ambiguo que in-visibilice que quienes han participado del poder político históricamente, han sido los sujetos definidos jurídicamente como propietarios. Marx tenía esta cuestión muy clara cuando teoriza al respecto, por eso se desarrollará en la presente investigación una indagación de cómo el ser parte necesariamente determina al sujeto constituye la esencia del mismo. Tanto la participación como *lo popular* tienen en común una correlación que los ensambla, la acción transformadora que constituye al sujeto individual y colectivo.

Suele oscurecerse la correlación que se menciona porque cuando se despoja al término participación del contenido que lo originó, aquel de *dar* constancia del ser de las cosas y del *¿qué hay?* como interrogantes metafísicas, pierde su sublimidad heredando este lastre el tratamiento teórico posterior. Así en la definición de participar

como “dar parte, comunicar, tomar parte, tener parte en algo”<sup>28</sup>, como la “acción y efecto de participar”<sup>29</sup> pareciera que el sentido recae en la *parte* y no en el *ser*. Parte como “algo considerado como elemento de algo mayor, porción, segmento, fracción”<sup>30</sup> “porción determinada o indeterminada de un todo, cantidad o cuota que corresponde a uno en cualquier distribución”<sup>31</sup>. Aparentemente sutil este cambio de sentido pero no irrelevante, es el pivote de las formas de entender la participación política desde entonces hasta la actualidad.

La crítica del presente texto menciona el sentido primigenio del término para, tras el principio que solo se participa participando, esto es, solo se es parte en la medida que se sea, cuestionar desde una corriente de pensamiento política, el marxismo. No es participación en el sentido estricto del término la potestad difusa reducida a un número de actos que responden a determinados mecanismos limitados de un sistema político. El alejamiento de la toma de decisiones políticas por el no-ser-parte-de, conlleva a un distanciamiento del hombre no solo de su realidad sino de sí mismo, esto lo trataremos en el próximo capítulo. La participación no se puede seguir entendiendo como *fragmento de*, por el contrario debe retomar su sentido originario de *emanación de*, de desprendimiento continuo que interrelaciona y determina su propia existencia. Este comprometimiento que genera el *proceder de* podrá permitir un accionar transformador, una participación en constante superar.

La invitación no es ampliar la idea de participación bajo la fórmula Cosas  $\subseteq$  Forma ( $C \subseteq F$ , donde las cosas como entes particulares son un tipo subconjunto de las Formas en sí universales) para que el ser catalogados como participantes (por otro alguien) sea el resultado. Consideramos que el desafío está en echar por tierra todos aquellos elementos que implican una sujeción forzada matemática-jurídica de ser partes y así, concebir la multiplicidad de expresiones del participar como lo que constituye a los sujetos como constructores de sí mismos y de su realidad. Esto implica necesariamente una transformación de la realidad que subvierta y mantenga a los sujetos particulares y colectivos no solo dependiendo unos de otros, sino dando cuenta de la imperativa reivindicación como principio del actuar: la práctica revolucionaria.

---

<sup>28</sup> *Diccionario Larousse*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, Madrid, II Edición, 1995.

<sup>29</sup> *Diccionario Ideológico de la Lengua Española Julio Casares de la Real Academia Española*, Editorial Gustavo Gili, S.A. Barcelona, Madrid, II Edición, 1959.

<sup>30</sup> Gómez De Silva, *Breve diccionario Etimológico de la Lengua Española*. Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

<sup>31</sup> *Diccionario Ideológico*, op. cit.

Es el marxismo el que centra el estudio en la praxis y aunque la crítica del presente trabajo vaya enfocada en el descuido de algunos de sus postulados, es evidente que en esta producción teórica están las bases del sujeto como ente activo, porque no se participa sino se transforma, si no se transgrede, si no se proyecta en lo subjetivo y se concreta en la práctica del actuar político. No se participa si no *se es* parte de la construcción social de lo común, si no existe un cambio que denote la acción transformadora, lo restante como diría el Dr. Aureliano Ortega Esquivel es un burdo “alzamiento de manos.”

La participación como relación social no sucumbe en el problema de pensar en términos de todo-parte, aunque en este espacio de análisis no desmeritado se haya intentado avanzar, debe ser también superado. ¿Cómo se participaría en un sistema sin instituciones, sin democracia, sin clases sociales? La participación como actividad humana que se desenvuelve en la esfera de las relaciones sociales en sociedad, como fenómeno histórico y cultural, se ha manifestado de diferentes formas en cada estadio histórico, por tanto en una formación social sin clases o que apunte hacia ella, se ha de poder rastrear indicios atractivos teniendo en cuenta que no será lo jurídico o las relaciones de propiedad los que definan la participación. Sin desmeritar la complejidad de la participación y sus diferentes interpretaciones, centraremos el análisis en recalcar su carácter eminentemente revolucionario. Rubén Zardoya subrayando la forma natural de la reproducción social (en términos de Bolívar Echeverría) como política, plantea:

“Con el surgimiento de la sociedad de clases, el hombre que produce instrumentos de trabajo se convierte en un ser político, en un ser esencialmente determinado por la vida de la *polis* (la vida estatal), en un hombre social sólo por cuanto es “partícipe”, constituye una premisa y un resultado del proceso de producción y reproducción de las relaciones de la polis: las relaciones de subyugación social.”<sup>32</sup>

No es menester examinar la participación desde la generalidad, abstracta, formal, la intención es abordarla desde el ya definido punto de partida. Nos inspira Marx, que se distingue desde sus primeros escritos por una lectura que pretende encontrar un carácter específico de las representaciones generales y vagas. Del análisis del autor se desprende que la participación es un accionar, así, el *ser/tomar/tener parte* de un conjunto de

---

<sup>32</sup>Rubén Zardoya, *El modo de producción espiritual antagónico*, en Filosofía y Sociedad, Tomo I, Editorial Félix Varela, La Habana, 2001, pp. 223-238.

individuos en las esferas sociales, políticas, económicas, constituirá en lo adelante las acepciones con la que desarrollaremos el tema, haciendo hincapié en el *ser* transformador que es premisa y resultado. Marx se acerca con su teoría a denunciar la aparente participación política en una sociedad dividida en clases, para llegar a la conclusión que solo la praxis que subvierte las condiciones materiales determina al sujeto individual y colectivo. ¿Se podría entender la praxis revolucionaria como un rescate del sentido ontológico del término participación?

## CAPÍTULO II: FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA-FILOSÒFICA DE LA PARTICIPACIÓN POPULAR DESDE EL MARXISMO CLÁSICO

*“El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario- vale decir donde ha sido marxismo- no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido”*  
José Carlos Mariátegui

El marxismo se distingue de toda producción teórica anterior por varias cuestiones. Entre estas, se encuentra la manera de centrar el análisis de la sociedad bajo una serie de postulados basados en las relaciones que contraen los hombres en la producción social de su vida, relaciones de producción que corresponden a determinada fase de desarrollo de las de las fuerzas productivas materiales. Esto concentra todo estudio que se procure realizar al tipo de sociedad en específico que responda a las relaciones de vida de los hombres en ella, conduciendo el análisis de la problemática social al momento histórico determinado.

Por esta cuestión, existen una serie de lagunas conceptuales en el marxismo de términos como ideología, praxis, a los cuales se suman análisis sucintos como los de la sociedad comunista (en una teoría que se funda en su búsqueda) y otros que apenas se tantean como es el caso de la participación. No descubrimos nada excepcional cuando nos referimos a la falta de rigor en los desarrollos conceptuales de los clásicos, por el contrario, lo subrayamos para a partir de ahí, enunciar lo que no debería entenderse.

El tema de la participación popular, entendiéndose esta como la participación del pueblo, el tener/tomar parte los individuos que conforman una población en los aspectos políticos, se presenta con una complejidad conceptual significativa. Confrontar el tema conllevará, de acuerdo a esta línea de argumentación, un cuidado especial que intente no reflejar irremediamente la subjetividad del investigador.

Proponemos una lectura latinoamericanista del marxismo no solo analizar doctrinalmente los aspectos de la participación en el mismo, sino aterrizarlo en un pensamiento descolonizador, lo cual teniendo en cuenta que el presente trabajo es de autores mayormente europeos modernos, es un riesgo. Una última acotación introductoria al capítulo, sería recordar que tanto Marx como Engels, en pocas ocasiones realizaron producción teórica puramente conceptual, por el contrario, la mayoría de sus escritos de relevancia política-filosófica (*18 Brumario*, *Guerra Civil en*

*Francia, Acerca de la cuestión en Rusia*) parten de suspicaces análisis de contextos objetivos o de disputas con los intelectuales de la época. Esto figura que algunas críticas que se realicen en este apartado, para que sean justas, han de ser ubicadas en contexto.

## II.1 La concepción de pueblo en el marxismo clásico. El lumpemproletariado y los sin-clase: los excluidos de la sociedad

Un aspecto cardinal es definir qué se entiende por pueblo si se intenta brindar consideraciones del tener parte popular. La tradición más directa de la que se nutre Marx no cuestiona demasiado este concepto, se restringe a tratar las problemáticas que le conciernen a las poblaciones, como la personalidad jurídica, los derechos económicos, políticos. Así, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, desarrollaron las ideas del contrato social, de manera que los individuos mediante un acuerdo determinan las reglas que rigen sus relaciones mutuas.<sup>33</sup> En Marx y Engels tampoco se distingue un trabajo desarrollado acerca de este término porque en su concepción de sociedad, las distinciones parten de las contradicciones de clases: la lucha que se entretiene entre explotadores y explotados es suficiente para entender las complejidades de índole económica, política, social en un contexto concreto.

La sociedad capitalista está dividida en clases antagónicas e irreconciliables en constante lucha, donde los poseedores de los medios de producción son la burguesía y los que no poseen (solo su propia vida) la clase trabajadora. En sentido estricto señalan, que la ubicación de quién pertenece a esta última o no, depende de la relación que se tenga respecto a la propiedad privada sobre los fundamentales medios de producción. En varias obras coinciden que al no ser dueña de los medios de producción y por tanto sólo poseer su fuerza de trabajo, la masa asalariada se encuentra en una posición desventajosa a partir de la explotación a la que es sometida.

Marx afirma que su teoría no es de la sociedad civil (como trataría Hegel) sino de la sociedad humana, la humanidad socializada (Tesis sobre Feuerbach). Pero no significa nada si no se refiere a la población (cuestión en la que se profundizará en el primer epígrafe del Capítulo II) porque los individuos viven y se relacionan en ella, pero la población solo significa en la medida que se soporta sobre elementos materiales, las

---

<sup>33</sup>Javier de Lucas et al., *Introducción a la teoría del Derecho*, Editorial Félix Varela, La Habana, 2006, p. 365.

clases sociales<sup>34</sup>. Pero decir esto tampoco sería ilustrador, si no se afirma que las clases sociales se sustentan en otros elementos materiales concretos: trabajo asalariado y capital. Sin trabajo asalariado no habría capital, por tanto para que se erija un conjunto de hombres que concentran una determinada riqueza (determinada históricamente, porque los burgueses fueron los patricios, los señores feudales) tiene que necesariamente existir aquellos que desposeídos, necesiten satisfacer sus necesidades, por tanto ofrecer su fuerza de trabajo, los asalariados (que antes fueron esclavos, siervos).

Marx se concentra en estudiar a profundidad los elementos más pequeños del sistema capitalista, porque para hablar del capital tuvo que hablar de mercancía, dinero, ganancia. Le atribuye Marx significado a la historia, explicando que han sido las tensiones entre los que propietarios de riqueza y los no propietarios, la propia historia escrita del hombre como afirma en el *Manifiesto Comunista*.

“Tanto las relaciones jurídicas como las formas del Estado, no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución del espíritu humano, sino que, por el contrario, tienen sus raíces en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de *sociedad civil*, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política.”<sup>35</sup>

En una carta a Weydemeyer, Marx expresaría tres conclusiones medulares que a nuestro entender reflejan su falta de interés por el término pueblo y más por los componentes que lo conforman: 1) la sociedad está dividida en clases y estas responden a un determinado desarrollo; 2) la lucha entre estas clases tiende a que el proletariado, que es la clase explotada de la sociedad burguesa, sea la vencedora; 3) la clase que vence no se sostendrá en el poder sino que tenderá la sociedad a la desaparición de todas

---

<sup>34</sup>Como nota aclaratoria precisamos que nos referimos a las clases sociales a partir de la definición leninista: “Las clases sociales son grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción social históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran con respecto a los medios de producción (relaciones que las leyes refrendan y formulan en gran parte), por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo, y, consiguientemente, por el modo y la proporción en que perciben la parte de la riqueza social de que disponen. Las clases son grupos humanos, uno de los cuales puede apropiarse el trabajo de otro por ocupar puestos diferentes en un régimen determinado de economía social.” Ver en Vladimir Lenin, *Una gran iniciativa*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1961, p. 479.

<sup>35</sup>Carlos Marx, *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1970, p. 11.

las clases.<sup>36</sup> Marx no se refiere a población porque esto dice muy poco de una sociedad y estudia sus componentes teniendo como premisa que la diferenciación entre los hombres (incluso raciales) son frutos del cómo producen, que los ubica en determinada posición en la división social del trabajo. Marx se refiere a población, a humanidad y a sociedad, a veces, indistintamente, sin demasiado rigor, porque está comprometido con el contenido mismo de su discurso y no con las formas en que lo expresa.

Teniendo en cuenta lo antedicho: “por proletarios se comprende “(...) a la clase de trabajadores asalariados modernos, que, privados de medios de producción propios, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para poder existir.”<sup>37</sup> Podemos conjeturar en esta conceptualización que lo proletario se relaciona con lo popular, ya que son la mayoría de los integrantes de una sociedad, los que se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para sobrevivir. Sin embargo a nuestro entender, la concepción de pueblo va más allá del allanamiento al proletariado.

El proletariado en el marxismo está íntimamente relacionado con la industria como sustento del modo de producción capitalista. A pesar de esto, existe un reconocimiento a que éste proletariado compuesto por una masa de obreros industriales, tenga adeptos en los campesinos y artesanos, conformando junto a los explotados, una agrupación mayoritaria. En este sentido, obreros fabriles, campesinos agrícolas, comparten similares modos de vida, entablan análogas relaciones sociales y por tanto, intereses comunes. Todos ellos se enfrentan a un enemigo: la burguesía, dueña de los principales medios de producción, por tanto requieren de unidad frente al adversario. Aquí, la noción de lo popular engloba a obreros y no obreros, pero que, siendo desfavorecidos, están en contraposición con los pudientes: “pequeños industriales, pequeños comerciantes y rentistas, artesanos y campesinos, toda la escala inferior de las clases medias de otro tiempo, caen en las filas del proletariado (...) De tal suerte, el proletariado se recluta entre todas las clases de la población.”<sup>38</sup>

Existe una relación directa entre las clases que conforman al pueblo y el proletariado. Indiscutiblemente las referencias a lo popular en la literatura marxiana se encuentran ligadas a la producción material, es decir, al aspecto económico: pueblo

---

<sup>36</sup>Carlos Marx, *Carta a J. Weydemeyer*, Obras Escogidas en Dos Tomos, Tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 453.

<sup>37</sup>Carlos Marx, Federico Engels, *Manifiesto Comunista*, Obras Escogidas en Tres tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 117.

<sup>38</sup>Carlos Marx, Federico Engels, *Manifiesto Comunista*, op. cit., p. 118.

trabajador, masa obrera, proletariado, clase trabajadora, clase obrera. Algunos autores consideran que “Marx y Engels recurren sin complejos a diversas definiciones amplias e intercambiables (...) pero el concepto de pueblo es opuesto radical e irreconciliablemente al de burguesía.”<sup>39</sup> Para demostrar esto expondremos ejemplos donde queda explícita la flexibilidad de los conceptos que hacen alusión a lo popular.

Como identificación con la capa inferior de la sociedad: “el movimiento proletario es un movimiento propio de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría. El proletariado, capa inferior de la sociedad actual, no puede levantarse (...) sin hacer saltar toda la superestructura formada por las capas de la sociedad oficial.”<sup>40</sup>

Como clase explotada: “La burguesía suprime cada vez más el fraccionamiento de los medios de producción, de la propiedad y de la población. Ha aglomerado a la población, centralizando los medios de producción.”<sup>41</sup>

También señala: “En una sociedad avanzada, el pequeño burgués se hace necesariamente, en virtud de su posición, socialista de una parte y economista de la otra, es decir, se siente deslumbrado por la magnificencia de la gran burguesía y siente compasión por los dolores del pueblo. Es al mismo tiempo burgués y pueblo.”<sup>42</sup> Esto resulta interesante, porque Marx ubica a la pequeña burguesía dentro de las filas del pueblo.

Como grandes masas, Engels señala: “Las grandes masas de la nación, que no pertenecían ni a la nobleza ni a la burguesía, constaban, en las ciudades, de la clase de los pequeños artesanos y comerciantes, y de los obreros, y en el campo, de los campesinos”<sup>43</sup> Aquí queda claro que las grandes masas son el pueblo.

Como clase asalariada: “Pero tampoco el proletariado ha salido aún de ese estado que permite establecer un paralelo con 1525. La clase que depende exclusivamente del salario toda su vida se halla aún lejos de constituir la mayoría del

---

<sup>39</sup>Vicente Iñaki, “Clases y Pueblos. Sobre el Sujeto Revolucionario”, *El sujeto y la construcción de la alternativa*, León, Ateneo Varillas, 2014, p. 54. Disponible en: [www.lahaine.org](http://www.lahaine.org). Consultado el 10/7/2017.

<sup>40</sup>Carlos Marx, *Manifiesto comunista*, Obras Escogidas en tres tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 46.

<sup>41</sup>Ibid., p. 24.

<sup>42</sup>Carlos Marx, *Carta a Annenkov* de 1846, Obras Escogidas en tres tomos, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 541

<sup>43</sup>Federico Engels, *Revolución y contrarrevolución en Alemania*, Obras Escogidas en Tres tomos, Tomo I, 1973, p. 311.

pueblo alemán. Por eso, también tiene que buscar aliados. Y sólo los puede buscar entre los pequeños burgueses, el lumpemproletariado de las ciudades, los pequeños campesinos y los obreros agrícolas.”<sup>44</sup>

Por último, destaca en el pensamiento marxiano una afirmación referida a los demócratas, que siendo de Marx, sorprende: “Pero el demócrata, como representa a la pequeña burguesía, es decir, a una clase de transición, en la que los intereses de dos clases se embotan el uno contra el otro, cree estar por encima del antagonismo de clases en general. Los demócratas reconocen que tienen enfrente a una clase privilegiada, pero ellos, con todo el resto de la nación que los circunda, forman el pueblo. Lo que ellos representan son los derechos del pueblo, lo que les interesa, es el interés del pueblo. (...) No tienen más que dar la señal, para que el pueblo, con todos sus recursos inagotables, caiga sobre los opresores.”<sup>45</sup>

Llama la atención la concepción de clase en transición, de manera que todas las clases oprimidas deben conformar las filas del proletariado en la lucha política, para obtener el poder. Se descarta un análisis profundo hacia los demás sectores de la sociedad. Marx utiliza el término pueblo sin ahondar demasiado en este, asume sencillamente su existencia, aunque no homogénea en principio, que tiende a la homogeneidad en la medida que se disuelven los sectores en el proletariado. Si bien es comprensible que el proletariado es parte del pueblo, existen otras clases que también pertenecen al pueblo, por lo que pueblo es un término más abarcador que proletariado. El pueblo comprende a un conjunto de individuos que perteneciendo al proletariado, al campesinado, pequeña burguesía, o no perteneciendo a ninguna clase, se encuentran privados económica y políticamente de privilegios en una sociedad clasista, los cuales dominados por una minoría poseedora, tienen intereses contrapuestos a esta minoría. La burguesía no es pueblo, es burguesía. La división excluyente de quienes son pueblo y quienes no se delimita por la posición dentro del sistema de producción. El ostentar la propiedad privada sobre los principales medios de producción, apropiarse del excedente del trabajo ajeno y organizar socialmente los medios de producción son actividades

---

<sup>44</sup>Ibid., p. 173.

<sup>45</sup>Carlos Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Obras Escogidas en tres tomos, Tomo I, 1973, p.437. Para encontrar referencias análogas donde aparece el concepto de pueblo, ver: Carlos Marx, Federico Engels, *Nueva Gaceta Renana*, pp. 350-360; Carlos Marx, Federico Engels, *Manifiesto Comunista*, op. cit., p. 60; Carlos Marx, *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Editorial Progreso, Moscú, Tomo I, pp. 218-219.

exclusivo de la burguesía que se concretan a través de las relaciones económicas. El pueblo está conformado por trabajadores históricamente desposeídos.

Aunque en el marxismo clásico no exista una distinción marcada entre pueblo y proletariado, se debe ampliar esta concepción, porque *el pueblo* no solo lo define su papel dentro del modo de producción. Existen un conjunto de factores asociados a la dimensión cultural que configuran a los pueblos y los distingue unos de otros, cuestión que analizaremos en el Capítulo II. Sin embargo, entendemos que Marx asume las contradicciones de clase como lo fundamental, derivándose los demás aspectos de estas. Marx asume la existencia de un pueblo sin entrar en demasiados esclarecimientos sociológicos al respecto: los hombres socializan y viven en un conglomerado social porque es una necesidad de supervivencia, solo así satisfacen sus necesidades particulares y este conglomerado, para existir, establecen reglas de convivencias que los sujetan a intereses comunes.

Consideramos que la producción filosófica de Marx a este respecto es escasa. Asumió el autor que la mayoría no-propietaria, despojada de oportunidades políticas era el pueblo y solo su facción obrera, los más resueltos para invertir esa dominación. Estos análisis se concentran en la época en la que Marx desplegaba su obra, el desarrollo industrial marcaba la proliferación del proletariado. Sin embargo es necesario no reproducir el esquema pueblo es proletariado, porque esto desemboca en análisis unilaterales y estrechos indeseables. También merece atención la idea de que pueblo equivale a trabajadores ya que puede ser inexacta: los burgueses también trabajan (concepción amplia de trabajo) para ello sería adecuado delimitar el tratamiento a trabajo asalariado.

### II.I. 1 El lumpemproletariado y los sin-clase

Un término que destaca en el análisis acerca de lo popular es el de lumpemproletariado, el cual hace referencia al conjunto de individuos cuya condición social es marginal. Es definido por Marx y Engels en diferentes obras. Para Marx:

“Bajo el pretexto de crear una sociedad de beneficencia, se organizó al lumpemproletariado de París en secciones secretas, cada una de ellas dirigida por agentes bonapartistas y un general bonapartista a la cabeza de todas. Junto a *roués* arruinados, con equívocos medios de vida y de equívoca procedencia, junto a vástagos degenerados y

aventureros de la burguesía, vagabundos, licenciados de tropa, licenciados de presidio, huidos de galeras, timadores, saltimbanquis, lazzaroni 74, carteristas y rateros, jugadores, alcahuetes, dueños de burdeles, mozos de cuerda, escritoruelos, organilleros, traperos, afiladores, caldereros, mendigos; en una palabra, toda esa masa informe, difusa y errante que los franceses llaman la *bohème*; con estos elementos, tan afines a él, formó Bonaparte la solera de la Sociedad del 10 de Diciembre, «Sociedad de beneficencia» en cuanto que todos sus componentes sentían, al igual que Bonaparte, la necesidad de beneficiarse a costa de la nación trabajadora. Este Bonaparte, que se erige en jefe del lumpemproletariado, que sólo en éste encuentra reproducidos en masa los intereses, que él personalmente persigue, que reconoce en esta hez, desecho y escoria de todas las clases, la única clase en la que puede apoyarse sin reservas, es el auténtico Bonaparte.»<sup>46</sup>

Engels por su parte, los define como:

“El lumpemproletariado, esa escoria integrada por todos los elementos desmoralizados de todas capas sociales y concentrada principalmente en las grandes ciudades, es el peor de los aliados posibles. Ese desecho es absolutamente venal y de lo más molesto.

Cuando los obreros franceses escribían en los muros de las casas durante cada una de las revoluciones: “Mort aux voleurs!”, ¡Muerte a los ladrones!, y en efecto fusilaban a más de uno, no lo hacían en un arrebato de entusiasmo por la propiedad, sino plenamente conscientes de que ante todo era preciso desembarazarse de esa banda. Todo líder obrero que utiliza a elementos del lumpemproletariado para su guardia personal y que se apoya en ellos, demuestra con este sólo hecho que es un traidor al movimiento”<sup>47</sup>

Resulta muy importante profundizar en esta concepción del lumpemproletariado en cuanto supone un tipo de sub-proletariado, es decir, se describe aquí a los marginados y marginales, hombres que no pertenecen a ninguna clase social o son desclasados, por no ubicarse dentro del modo de producción: no son propietarios, no venden su fuerza de trabajo. Los cuestionamientos acerca de esta capa de la sociedad nos dirige a dedicarles un espacio de reflexión, porque ¿el lumpemproletariado pertenece al pueblo? ¿Cuál es su papel en la revolución proletaria? ¿El proletariado debe apoyarse en él o no?

Para Marx y Engels el lumpemproletariado no posee conciencia de clase. Esto

---

<sup>46</sup>Carlos Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 276.

<sup>47</sup>Federico Engels, *Prefacio a “La guerra campesina en Alemania”*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 173.

significa a nuestro criterio, que el lumpemproletariado no posee conciencia política<sup>48</sup> porque no es capaz de determinar su posicionamiento ideológico en el sistema capitalista. Por tanto, el lumpen no tiene definidos sus intereses políticos como sector, lo cual para Marx es una especie de cobardía de clase, de falta de compromiso social y de detrimento ético. Este grupo heterogéneo que apoyó a Bonaparte es repudiado como lo apreciamos en las conceptualizaciones de los clásicos por ser engendro de lo *peor* de la sociedad, posición que consideramos extremadamente peyorativa, son descartarlos incluso excluidos de la lucha contra los propietarios de los grandes medios de producción. Sin aventurarnos a asumir que el lumpen posee conciencia de sí mismo como clase, lo cual no es objetivo de la presente investigación, hay que señalar que ni siquiera el proletariado, que es la vanguardia del pueblo, la tiene consolidada. Es interesante que se destaque con tanta alevosía la falta de conciencia política de este grupo de individuos, como si el resto de los sectores la poseyeran.

El proletariado debe concientizar a sus miembros y una vez que se tenga una conciencia de clase madura y con el estallido de una revolución, se impondrán sus intereses como los de toda la sociedad. En el plano teórico la clase obrera es “capaz” de tener conciencia de sí misma y su papel, pero en la práctica, se complica. Solo la burguesía es consciente de su papel de clase y muestra su interés como interés de la mayoría a través de la ideología, por tanto minimizar al lumpen porque sus miembros no poseen conciencia de clase, carece de contundencia teórica.

En el *Manifiesto Comunista* Marx expone que “de todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía, solo el proletariado es la clase verdaderamente revolucionaria. Las demás clase van degenerando y desaparecen con el desarrollo de la gran industria, el proletariado, en cambio, es su producto más peculiar.”<sup>49</sup> Así, descarta Marx a las demás clases que solo luchan para *salvar de la ruina su existencia*, olvidando que el lumpemproletariado, de por sí, constituye la ruina de la existencia de

---

<sup>48</sup>Pablo Guadarrama et al, *Lecciones de Filosofía Marxista-Leninista*, en Dos Tomos, Tomo II, Dirección de Marxismo-Leninismo, Ministerio de Educación Superior, s. a, p.154. “La conciencia política puede ser definida como una forma de la conciencia social en la que se reflejan de modo concentrado las relaciones económicas y los intereses cardinales de las clases u otros grupos sociales, así como la dinámica de la vida política. La conciencia política es una de aprehensión práctico-espiritual de la realidad social, proceso que se realiza tanto a nivel psicológico-cotidiano como teórico-ideológico, pero siempre del prisma de determinados intereses sociales (de clase, de grupo o de la sociedad en su conjunto). Esos intereses orientan la actividad de su portador hacia la conservación o la subversión del régimen político desde el de vista de determinado ideal social.”

<sup>49</sup>Carlos Marx, Federico Engels, *Manifiesto Comunista*, op. cit., p. 120.

las demás clases. En pocas palabras, las demás clases son conservadoras y/o reaccionarias<sup>50</sup> y la falta de conciencia política del lumpen como de las demás, se basa en que solo ostentan carácter de revolucionarias para pasar a las filas del proletariado. No coincidimos con estas referencias. Ni el proletariado es la cúspide de la pureza de clase que una vez sometido a su designio se encuentre el camino a la Verdad, ni las distinciones *a priori* de conservadoras o reaccionarias son adecuadas: la realidad es más rica.

Marx y Engels, como expusimos, describen al lumpemproletariado como masa informe, difusa, errante, parásita de la nación trabajadora, como desecho y escoria de todas las clases, pero en fin, como clase social. Estos calificativos, no parecen ser escritos por marxistas, sino por positivistas que realizan un análisis biologicista de la sociedad y no dialéctico-materialista. Encontramos aquí una postura sumamente despectiva e intolerante respecto a este sector, lo cual es inaceptable con visión humanista. ¿Por qué afirmamos esto? Fueron los sociólogos burgueses los que consideraron que se pueden explicar las conductas delictivas, la personalidad deformada, los comportamientos contra las normas legales establecidas, así como la marginalidad de los sectores de la sociedad, por la subcultura, tanto por la falta de *status* como de éxito económico, independientemente de las estructuras de poder capitalistas: “los trabajadores asumen como suyos los valores materiales propios de la burguesía y al no poder obtenerlos, recurren a conductas antisociales y delictivas para lograrlo (...) la subcultura delincinencial se identifica con la clase obrera juvenil.”<sup>51</sup>

Esto resulta polémico porque los hombres no deciden el pertenecer a una clase social determinada. Parece contrapuesto el tratamiento de Marx, al referirse al lumpen, con la exposición que realiza en la misma obra cuando afirma que los hombres hacen su historia no por su voluntad o pericia económica, sino en condiciones no elegidas y a las que se han de enfrentar directamente, las cuales pre-existen y heredan. Así, que los

---

<sup>50</sup>Federico Engels, *Carta a A. Bebel*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 28. “Frente a la clase obrera, todas las otras no forman más que una masa reaccionaria.” Esta tesis solo es exacta en algunos casos excepcionales, por ejemplo en una revolución del proletariado como la Comuna. En este escrito se expresa: “defendiendo así no sus intereses presentes, sino sus intereses futuros, por cuanto abandonan sus propios puntos de vista para adoptar los del proletariado.” Ver *Ibid*, p. 120.

<sup>51</sup>Marta González, *Desarrollo temático de las clases-encuentro de Criminología*, disponible en [www.uclv.cu](http://www.uclv.cu), consultado 23/05/2017. Profundizar en Colectivo de Autores, *Criminología*, Editorial Félix Varela, La Habana, 2003, pp. 58-117; Viera Hernández, *Temas fundamentales sobre Criminología*, Editorial Félix Varela, La Habana, 2000, pp. 45-85; García de Molina, *Manual de Criminología. Introducción y teorías de la criminalidad*, Editorial Espasa, Madrid, 1988, pp. 185-664.

integrantes del lumpen estén en la miseria y reproduzcan la marginalidad, no depende de sus propios arbitrios, sino de circunstancias puntuales derivadas del propio capitalismo, una reproducción social específica. La marginalidad es un fenómeno meramente social que tiene su origen en el sistema, por tanto, la cuestión aquí no debería partir de una sarta de calificativos negativos contra el lumpen, sino de reconocer, que su situación depende también del modo de producción que los engendra. Marx mismo expondría: “(...) considerando que el sometimiento económico del trabajador a los monopolizadores de los medios de trabajo, es decir de las fuentes de vida, es la base de la servidumbre en todas sus formas, de toda miseria social, degradación intelectual y dependencia política.”<sup>52</sup>

¿Por qué se margina (también por el marxismo) a un sector en miseria social, degradación intelectual y en dependencia política si estos factores son resultados del sometimiento económico de una sociedad dividida en clases? No consideramos justo el análisis de los clásicos, de hecho, las referencias aquí pueden llegar a ser tildadas de racistas y fóbicas, en la medida que son excluyentes. El lumpemproletariado posee características diferentes de acuerdo al momento histórico pero siempre ha existido. En la modernidad, por ejemplo, no es un sector para nada minoritario, constituido a partir de la variabilidad e inseguridad del mercado laboral. Si analizamos *a rasa tabla*, podremos contar con pocos miembros honorables en las filas del proletariado moderno. ¿Cuál debe ser el pensamiento dedicado en una masa donde las mayorías pertenezcan al lumpen? No es coherente rechazar al lumpen como aliado cuando su posicionamiento como capa inferior de la sociedad obedece también al régimen social que se pretende suplantar. El lumpen no solo es pueblo, es el sector más vulnerable de este ¿cómo pueden ser olvidado por los comunistas?

“El lumpemproletariado, ese producto pasivo de la putrefacción de las capas más bajas de la vieja sociedad, puede a veces ser arrastrada al movimiento por una revolución proletaria, sin embargo, en virtud de todas sus condiciones de vida está más bien dispuesto a venderse a la reacción para servir a sus maniobras.”<sup>53</sup> Venderse a la reacción por vivir mejor constituye el punto clave por lo cual es anulada por los clásicos la seriedad política de este sector. Estos razonamientos se hacen *per se* y la generalización en términos sociales debe hacerse cuidadosamente.

---

<sup>52</sup>Carlos Marx, *Estatutos Generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 15.

<sup>53</sup>Carlos Marx, Federico, Engels, *Manifiesto Comunista*, op. cit., p. 120.

Engels explica que la búsqueda de apoyo en esa banda resultaría una traición al movimiento obrero. No coincidiendo con esto, consideramos que los integrantes del lumpemproletariado tienen mucho para aportar en la lucha política, son una masa que, *no teniendo nada que perder, ni siquiera sus cadenas*, puede comprometerse a derrotar el régimen del capital. No obstante, si así no fuera, tampoco consideramos que se descarte por marginal. ¿Qué pasará con ella en la dictadura del proletariado? ¿También debe ser ignorada? Por supuesto que no. Los integrantes de esta clase social deben ser participantes activos en la conformación de la sociedad socialista y comunista, a través de su integración social al régimen, que les proporcionará su realización plena a través del respeto a sus derechos, entre los que se encuentran los laborales, los políticos. El Estado socialista es garantista por definición, por tanto no puede excluir a los marginados y/o marginales, así que ignorarlos en la lucha contra la burguesía, es incoherente. Teniendo en cuenta además, que también tendrá que ocuparse de su extinción como clase. Otro razonamiento atentaría contra el sentido humanista de la concepción comunista.

Ninguna clase se profesa protagonista de un proceso si no ha sacrificado en nombre de este, intereses, miembros, trabajo. Marx plantea: “un pueblo solo pondrá por obra la teoría en tanto ésta represente la realización de sus necesidades.”<sup>54</sup> Si asumimos este criterio y lo sumamos al cuantioso número de hombres que no han percibido beneficios de una sociedad que los margina, más que una infame escoria social, tenemos una masa sobre la cual hay que trabajar ideológicamente mucho para su reinserción social, empoderamiento y observancia a las normas, para su participación política. La realización de las necesidades de la masa no siempre es una y la misma, sino que depende de varios factores, pero un criterio de exclusividad no es el adecuado porque implicaría reproducir el esquema de pueblo como conjunto de sujetos políticos capaces de *ser parte* de la política como el *demos* o el *populus* compuesto solo por algunos sectores.

El lumpemproletariado estará presente en el seno de la sociedad capitalista tanto como el proletariado, es por demás, el resultado más cruento de la misma. Pero ¿cómo extinguir esta masa difusa y errante, cuando Engels cataloga a quien se apoye en ella de traidor al movimiento obrero? ¿Cómo negar al lumpemproletariado el enfrentamiento a

---

<sup>54</sup>Carlos Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Editorial Pre-textos, Valencia, España, 2013, p. 59.

quienes los privan objetivamente de una subsistencia digna? Bajo ningún concepto se debe rechazar la alianza, de hecho, resultaría muy beneficiosa una complementación seria que encausara las iniciativas revolucionarias comunes. Si seguimos la lógica de Engels al pie de la letra, los únicos miembros que se pueden salvar en primer término junto a los obreros industriales, son los obreros agrícolas que son el aliado más natural y más numeroso<sup>55</sup>, dejando de reflejar a toda la otra masa: pequeños burgueses, artesanos, comerciantes, pequeños campesinos. ¿De lo que se trata no es de una construcción común inclusiva *con todos por el bien de todos*?

El análisis acerca del lumpen debe ser entendido en su contexto, lo cual nos indica que en cada periodo histórico las observaciones de los estratos que componen la sociedad deben ser diferentes. El proyecto marxista no trata en esencia, de excluir a sectores vulnerados ni obstaculizar el acceso a la toma de decisiones políticas y enfrentamiento real a un estado injusto. Sin embargo, deja mucho por cuestionar si a la exclusividad expuesta, le sumamos que las revoluciones estallarán solo en potencias capitalistas desarrolladas con el agotamiento de las fuerzas productivas, solo bajo la vanguardia del proletariado, que luego privará de derechos a los burgueses, sumando además lo anti-religioso, que analizaremos más adelante. En sentido estricto, queda la teoría marxista con muy pocos amigos para apoyarse y organizar en la práctica la revolución proletaria. Este no es el espíritu comunista. La teoría marxista-comunista reviste en el ámbito de su análisis a una pluralidad que crea una realidad justa, aboga por la participación constante e incluyente sobre la base de la unidad; garantiza el respeto a la dignidad del hombre a partir de sus propias potencialidades e individualidades. Interpretaciones de otro tipo se alejan de la naturaleza de esta teoría.

El lumpemproletariado es el sector del pueblo más transgredido, quebrantado y portador de las realidades más violentas fruto de las barbaries del sistema político por tanto sería contradictorio su exclusión del análisis que pretende la búsqueda de una mejor sociedad. Es Mariátegui el que confirma nuestro punto de vista: “¿Y cómo puede preguntarme Sánchez si no involucro en el movimiento al cholo? ¿Y si éste no podrá ser un movimiento de reivindicación total y no exclusivista? Tengo el derecho de creer que

---

<sup>55</sup>Federico Engels, *Prefacio a la guerra campesina en Alemania*, op. cit. p. 173.

Sánchez no sólo no toma en consideración mi socialismo sino que me juzga y contradice sin haberme leído.”<sup>56</sup>

Los artesanos, los campesinos, los pequeños propietarios, el lumpen, entre otras clases que componen la sociedad son también pueblo y deben ser reconocidas sus reivindicaciones como válidas, *so pesa* de reproducir (como se expuso anteriormente) la idea greco-romana de exclusividad política. La construcción de una sociedad comunista debe procurar la intervención constante de las mayorías, que no necesariamente coinciden con el proletariado. El ser parte de la cimentación de otra sociedad constituye la principal garantía de la participación del proyecto social comunista.

Por último requiere un pronunciamiento aquellas personas que no pertenecen a ninguna clase social y que (al parecer) no sido reconocidos como sujetos activos en la lucha política: los estudiantes, los pensionados, los jubilados, las mujeres. Al no aparecer un análisis desarrollado en los clásicos de estos estamentos, por la época en la que Marx y Engels vivieron, entendemos que forman parte de la reserva pasiva de la masa popular. Dichos sectores de la población son variados, quienes los conforman atraviesan de forma transitoria (como los estudiantes) o de forma permanente (como un jubilado) por lo que su percepción y/o afiliación política es compleja y depende de varios factores, entre los que se encuentran su medio social inmediato. Sin embargo, simbolizan también un apoyo que no debe ser desestimado, por ejemplo, los estudiantes han demostrado una capacidad de actuación política históricamente reconocida. Cabe reflexionar: ¿Los que no pertenecen a ninguna clase, tienen conciencia política o también deben ser apartados en los análisis por carecer de conciencia de clase?

A nuestro criterio, la organización de una masa consciente requiere de principio que se reconozca que esa masa está compuesta por grupos diversos, que participan conjuntamente en el escenario político por sus propias reivindicaciones. Una masa que asume que solo con un cambio de régimen, alcanzarán constatar sus intereses representados en las decisiones políticas. Los estudiantes por ejemplo, han demostrado a lo largo de la historia ser una fuerza importante en la lucha por ideales sociales como la justicia, la libertad. El apoyo de estos *sin-clase* en la lucha contra la burguesía parte de demostrar que bajo el régimen del capital, su situación es precaria y solo un cambio radical puede defender sus intereses. La unidad a la que el marxismo convoca en más de

---

<sup>56</sup>José Carlos Mariátegui, *Obra Política*, Ediciones Era, México, 1979, p. 228.

una ocasión, es la única estrategia eficaz que debe trazarse, todo aquel que le dé la espalda a esta, será entonces considerado un no-aliado al movimiento obrero. La unidad no sólo al interior de las fábricas, la unidad de todos los explotados que participan: proletarios, lumpen, artesanos, campesinos, amas de casa, estudiantes, desclasados, frente a quienes disfrutan de la riqueza que debería ser social. Es la unidad que llama a los hombres siempre concretos, los que portan las ideologías y la conciencia política de una clase a la búsqueda de una sociedad más justa, es la unidad el factor que sujeta a las personas, que permite participar de la construcción política de la sociedad.

Lenin se refiere a la unidad entre los sectores a los que hacemos alusión de forma precisa cuando expresa, como estrategia del partido para lograr la victoria: “(...) la capacidad de ligarse, de acercarse y, hasta cierto punto, si queréis fundirse con las más amplias masas trabajadoras, en primer término con las masas proletarias, pero también con las masas trabajadoras no proletarias.”<sup>57</sup>

La búsqueda de una sociedad superior a la capitalista, donde se realice la humanidad debe partir de la participación de todos, esta es la premisa socialista y comunista: la construcción depende del *tener parte* aquellos sectores históricamente marginados u olvidados. Nos alejamos de otros razonamientos si el objetivo definido por Marx y Engels es la necesaria superación de la sociedad burguesa ¿Qué importancia reviste que el protagonismo sea exclusivo del proletariado o de otros, como los indígenas, los estudiantes? La respuesta no tarda en exhibirse, al no ser estos grupos los que sufren directamente en el régimen burgués, no ostentan una conciencia política consolidada. Esto lo cuestionaremos en el próximo capítulo.

Se puede leer en Marx que mientras existan clases económicas, la participación política será explotada, enajenada, por lo que el proletariado (pueblo) no se deslinda de las relaciones subyugadas que no permiten su configuración como clase para sí.

## II.2 Democracia, democratismo y participación en el pensamiento de Marx y Engels

Cuando se pretende hablar de democracia como la cúspide de la participación popular en los asuntos políticos, se debe tener en cuenta la dicotomía doctrinal en debate respecto al concepto de democracia. Los enfoques esenciales son por una parte,

---

<sup>57</sup>Vladimir Lenin, *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo 3, Editorial Progreso, Moscú, 1961, p. 354.

las concepciones que certifican a la democracia como valor universal independiente de las relaciones de poder clasistas y por otra, la perspectiva que considera a la democracia unida a una dominación siempre específica, es decir, el llamado enfoque burgués y el enfoque marxista.

Las ideas respecto a la participación en los asuntos políticos que prevalecían en la época en la que teoriza Marx, son aquellas que desde el siglo XVII enfocaban la discusión en el seno de las “corrientes democráticas” utópicas y niveladoras<sup>58</sup>. El auge en la tradición jus-filosófica como las consideraciones promulgadas por Montesquieu en el siglo XVIII que se refiere a la tripartición de poderes y con ella la llamada representación política, plantea que solo el sector culto de la población debía escoger a los representantes dada su preparación, el resto era incapaz de gobernarse y de decidir seriamente en la toma de decisiones políticas. La democracia como poder del pueblo para Montesquieu era no solo impracticable sino una utopía irrealizable, la representación política era la única vía efectiva, donde solo los cultos podían acceder al voto por determinados representantes.

Por otra parte, las ideas de Rousseau, al cual Marx respetaba en demasía, se contrapondrían a esta postura para plantear que la democracia directa (la única verdadera) solo se podía concretar con la igualdad sobre la propiedad. Solo la ley legitima el pacto social<sup>59</sup>, por tanto solo en la medida que los integrantes de una sociedad participaran de su conformación y aprobación, esta sería voluntad del pueblo, de lo contrario, sería nula y los hombres menos libres. La igualdad económica era imprescindible para la igualdad en la intervención política. Estas ideas influyeron en el pensamiento de Marx para aclarar su posición: si existe desigualdad económica, las relaciones que devienen de la propiedad no mantiene a los hombres en igualdad para decidir.

Como expusimos Marx no trabaja con conceptos generalizadores abstractos independientes de la realidad histórica, por tanto las nociones de democracia tampoco se enfocarían en discutir con los pensadores del *contrato social* bajo una deshistorización del término. Las referencias a la democracia en Marx y Engels, si bien no son

---

<sup>58</sup>Ver en Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Alianza Editorial, Madrid, 1997. Profundizar en Mirtha del Río, op. cit.

<sup>59</sup>Ver en Jacobo Rousseau, *El contrato social*, Obras escogidas, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1973, pp.643-646. “No ha existido ni existirá jamás verdadera democracia. Es contra el orden natural que el mayor número gobierne y los menos sean gobernados. No es concebible que el pueblo permanezca incesantemente reunido para ocuparse de los negocios públicos, siendo fácil comprender que no podría delegar tal función sin que la forma de administración cambie.”

explícitamente recurrentes, se encuentran en toda la obra expuestas sin resquicios pomposos: para Marx la participación popular, es decir, la clase obrera en su conjunto, organizada, constituía la herramienta vital para en la lucha de clases, lograr la instauración del estado proletario. Una vez en el poder, la participación consciente resultaba imprescindible para la construcción de un nuevo tipo de sociedad, la comunista. La democracia burguesa resulta un mecanismo de quienes dominan para mantenerse en el poder, por esto, es tratada de forma despectiva como democratismo o la falsa creencia de una participación en la política que mantiene el estado de cosas, legitimando a quienes realmente toman decisiones: la burguesía. Es pues una parte de la sociedad civil la que impone a otra parte su voluntad teniendo la *venia* del estado. Manifiesta Marx en *Crítica al Programa de Gotha*:

“Democrático, quiere decir en alemán gobernado por el pueblo (volksherschaftlich). Y, ¿qué es eso del control gobernado por el pueblo del pueblo trabajador? Y, además, tratándose de un pueblo trabajador que, por el mero hecho de plantear estas reivindicaciones al Estado, exterioriza su plena conciencia de que ¡ni está en el Poder ni se halla maduro para gobernar!”<sup>60</sup>

Queda claro, como pocos razonamientos de índole política en Marx, que democracia significa poder del pueblo, pero si el pueblo no está en el poder, ni se encuentra en condiciones para ello ¿a qué democracia hacen alusión los intelectuales? Lo que se llama democracia no es más que la “oportunidad” que se les brinda a los obreros para que decidan quiénes los van a explotar en los próximos años, lo cual constituye el democratismo. Para Marx no se puede concebir la democracia reducida al *ius honorum* (derecho a ocupar cargos) y al *ius suffragii* (derecho al voto) estos son apenas momentos del pueblo en el poder, pero no los únicos.

Entender la democracia desde otra perspectiva tendría que inevitablemente concebirse en otro tipo de sociedad, bajo otra lógica, dentro de la concepción de una colectividad sin clases donde la democracia no sea una vía para llegar al poder. El encontronazo previo que ha de suscitarse entre el estado y la clase trabajadora mediante una revolución social, constituye un peldaño para, una vez vencida la burguesía, la participación popular construya la nueva sociedad mediante el ser parte activo de la comunidad.

---

<sup>60</sup>Carlos Marx, *Crítica al Programa de Gotha*, Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1975, p. 46.

La dictadura del proletariado no se concreta sino a través de la conquista de la democracia, esa que había sido separada de la mayoría y que debía convertirse en un real mecanismo de acceso a las decisiones políticas. Este particular queda expresado en *Miseria de la filosofía* donde subraya Marx que no preexistirá la democracia como poder político burgués porque esta es *expresión oficial del antagonismo de clase*. Sin embargo, Marx y Engels coinciden en la necesidad de aprovechar el democratismo como arma que los obreros deben utilizar para derrocar al sistema mismo, no para ser fin en sí misma.

Marx supone que en una sociedad comunista desde la primera fase el estado depone de ser un aparato parasitario para incitar la activa intervención de la mayoría<sup>61</sup>: un estado socialista que se perfecciona, tiene que ser fruto de la construcción de las masas, de la participación cada vez más movilizadora y movilizadora en las funciones públicas. A través de la conformación de un estado simple, cedería éste poco a poco su aparato al proletariado, las funciones serían desarrolladas por la masa de pueblo despojándose de excesiva burocracia y otros males del capitalismo. Marx estaba convencido que sin el comunismo una democracia real no sería posible, sino que reproduciría parte del sistema que pretende superar.

En una sociedad comunista el poder político responde a los intereses de esa mayoría organizada y la participación directa conforma la senda de la inversión del poder público en poder verdaderamente social. Marx describe un nuevo paradigma de correspondencia entre obreros y política, donde esta última no se concentra en un artilugio de poder de unos contra otros, sino que se centraliza en una metamorfosis donde las masas del pueblo trabajador, se colocarán como sujeto de gobierno. Dicha inversión acarrea dificultades teóricas y prácticas palpables, en tanto encabezar a una clase obrera, léase a millones de personas en la toma de decisiones, donde se debe superar la clase misma y la política como la conocemos, se oscurece.

Pero sin que se avizore un sistema ideal, hay que tener en cuenta que sería el proletariado el responsable de encausar la política reprimiendo a la clase que lo explotó históricamente. O sea, una vez que triunfe la revolución socialista, quien dominará será

---

<sup>61</sup>Vladimir Lenin, *Estado y Revolución*, op. cit., 2009, p. 17. “Los trabajadores sólo necesitan el Estado para aplastar la resistencia de los explotadores, y este aplastamiento sólo puede dirigirlo, sólo puede llevarlo a la práctica el proletariado, como la única clase consecuentemente revolucionaria, como la única clase capaz de unir a todos los trabajadores y explotados en la lucha contra la burguesía, por la completa eliminación de ésta.”

el proletariado, en forma de dictadura, una forma de organización estatal aún, donde el poder político no se comparte y se custodia por las armas. Así no existirá pluralismo político en la dictadura proletaria.

La dirección política sería un ejercicio que pierde las connotaciones de la clase explotadora, se transparenta al no encarnar intereses sectarios de minorías poseedoras. Esto resulta de la victoria de la masa trabajadora que establece y organiza, decide el cómo, el quién y el para quién se gobierna: “la conquista del poder público por la democracia.”<sup>62</sup> Pero todo esto no descarta que pierda (al menos en la primera fase de la sociedad comunista) connotación de clase como algunos han intentado leer, el ejercicio de poder investirá, allí donde permanezcan las clases, un carácter clasista. Profundizando en planteamientos referidos a esta democracia popular, Engels cita al final de su trabajo *El origen de la familia la propiedad privada y el Estado* a Morgan:

“La disolución de la sociedad se yergue amenazadora ante nosotros, como el término de una carrera histórica cuya única meta es la riqueza, porque semejante carrera encierra los elementos de su propia ruina. La democracia en la administración, la fraternidad en la sociedad, la igualdad de derechos y la instrucción general, inaugurarán la próxima etapa superior de la sociedad (...) Será un renacimiento de la libertad, la igualdad y la fraternidad de las antiguas gens, pero bajo una forma superior.”<sup>63</sup>

Sorprende en el planteamiento la democracia en la administración. En otros textos encontramos que en una sociedad que construye el comunismo, las funciones públicas pasarían a ser administradas por el pueblo, es decir, con el desmantelamiento del Estado burgués transitarían a ser meramente administrativas todas aquellas funciones públicas que revestían carácter político. Sin embargo, si leemos a Engels en otro trabajo cuestiona que sobre la base de la sociedad se pueda prescindir de la

---

<sup>62</sup>Carlos Marx, *Manifiesto comunista*, op. cit., p. 46. “Al esbozar las fases más generales del desarrollo del proletariado, hemos seguido la guerra civil más o menos latente que existe en el seno de la sociedad vigente, hasta el momento en que se transforma en una revolución abierta y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, instaura su dominación (...) Ya dejamos dicho que el primer paso de la revolución obrera será la transformación del proletariado en clase dominante, la conquista de la democracia (...) El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible las fuerzas productivas.”

<sup>63</sup>Nota de Engels: “Tuve intenciones de valerme de la brillante crítica de la civilización que se encuentra esparcida en las obras de Carlos Fourier, para exponerla paralelamente a la de Morgan.” (Morgan, “La Sociedad Antigua”, p. 552.) Ver democracia en la administración en Federico Engels, *Origen de la Familia, la propiedad privada y el Estado*, 1884, p. 108.

autoridad.<sup>64</sup> Una cuestión es que el Estado como aparato político, por consiguiente como autoridad política, desaparezca como resultado de la revolución social, lo que se traduce en que las funciones públicas perderán su carácter político para revestir solo funciones administrativas y otra distinta que el primer acto de la revolución social sea el exterminio de la autoridad.

¿Cómo entender la administración de la política, de la democracia? ¿Autoritariamente? En un sentido rígido, se puede entender administrar como un conjunto de actos que implican la *planificación, organización, dirección y control* de recursos ya sean humanos, financieros cuyo fin es obtener el máximo beneficio posible<sup>65</sup>, lo que nos puede llevar a cuestionar que la democracia a la que está haciendo alusión Engels es, autoritaria, impuesta, lo cual resulta incoherente si se trata de romper con todo rasgo del sistema anterior.

Sin ánimo de discrepar *a ultranza* y teniendo en cuenta que todo lo que se teorice de una sociedad comunista, cuanto menos es pura especulación teórica, hemos de advertir que administrar procesos políticos (aunque sean otro tipo de política) sin instituciones como las conocemos, resulta un proceso complejo. La teoría aquí se escapa de la crítica política negativa para llegar a un nivel de abstracción que roza con la imaginación. La administración se debe entender al menos en el socialismo y el mayor beneficio posible sería que se asuma como una responsabilidad de todos. Las lecturas de la democracia solo indican que esta deberá ser gestionada por la mayoría hasta su desaparición, ya que no resulta necesaria en una sociedad donde todos los individuos acatan las normas creadas por ellos mismos.

Sin embargo, todo lo que pudiera resultar del empoderamiento popular parte de la iniciativa de un partido que resulta el vencedor frente a la burguesía y que es quien dirige todo este proceso de organización y control. Las problemáticas afloran cuando la dictadura que ejercerá la voluntad de clase por medio del partido en armas se enfrente a

---

<sup>64</sup>Federico Engels, *De la autoridad*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1973, pp. 397-400. “Todos los socialistas están de acuerdo en que el Estado político, y con él la autoridad política, desaparecerán como consecuencia de la próxima revolución social, es decir, que las funciones públicas perderán su carácter político, trocándose en simples funciones administrativas, llamadas a velar por los verdaderos intereses sociales.”

<sup>65</sup>Chimal Cruz, *Proceso administrativo, planeación, organización, dirección y control*. Disponible en <http://www.grandespymes.com.ar/2013/08/10/proceso-administrativo-planeacion-organizacion-direccion-y-control/>, 2013, Consultado: 21/03/2017.

los “excesos” en la violencia (cuestión que abordaría Lenin con posterioridad). Aquí se nubla el programa principal:

“Una revolución es, indudablemente, la cosa más autoritaria que existe; es el acto por medio del cual una parte de la población impone su voluntad a la otra parte por medio de fusiles (...) y el partido victorioso, si no quiere haber luchado en vano, tiene que mantener este dominio por medio del terror que sus armas inspiran a los reaccionarios.”<sup>66</sup>

Engels recuerda que no hay nada más autoritario que una revolución y si el partido victorioso quiere mantener el poder, solo lo podrá hacer por el miedo que provocan los fusiles, entonces ¿así se administrará la democracia? Si asociamos esta reflexión a la idea que el pueblo no está preparado para asumir el poder como ya se citó, basta imaginarnos que no es la masa organizada la que administrará, sino su sección más resuelta, el partido, ejército en armas. La autoridad prevalece entonces hasta que se logre salir del estadio socialista, por medio del terror provocado por las armas y la violencia de exclusividad política. La primera fase del comunismo, que para Marx debería ser corta, resulta un período de difícil garantía de derechos políticos ya que aún no se sale de la etapa anterior capitalista. Esto no muestra el ideal de Marx de la búsqueda de la felicidad del hombre, porque la realización del hombre no puede *realizarse* mientras la violencia sobre el sector reaccionario prevalezca, al menos no la realización de todos los hombres.

No queda claro hasta qué punto la nueva democracia supera a la anterior sin que deje de implicar el sometimiento forzoso de los vencidos a través de la violencia y con esto sacrificar la crítica (o la autocrítica) de quienes no compartan ideológicamente la misma noción. Esta cuestión que desarrollará Lenin, queda sin encontrar una solución desde lo conceptual ya que solo la propia práctica nutrirá la concepción de democracia popular.

“Hasta la democracia vulgar, que ve en la república democrática el reino milenar y no tiene la menor idea de que es precisamente bajo esta última forma de Estado de la sociedad burguesa donde se va ventilar definitivamente por la fuerza de las armas la lucha de clases, hasta ella misma está hoy a mil codos de altura sobre esta especie de democratismo que se mueve dentro de los límites de lo autorizado por la policía y vedado por la lógica.”<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup>Federico Engels, *De la autoridad*, op. cit., p. 400.

<sup>67</sup>Carlos Marx, *Crítica al Programa de Gotha*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2009, p. 31.

Este planteamiento de Marx permite leer que prevalecerá también, en el socialismo, la democracia que autorice el partido, quien debería ostentar la voluntad de la clase proletaria que es la que hace política, léase la encargada de reprimir policialmente, de pulir el aparato ideológico. El cómo romper con esto para la emancipación real de los individuos, quedó también pendiente. En resumen, con el triunfo de un partido (comunista) en armas, esto es la clase proletaria en armas por tanto constituido ejército, que establece las condiciones de gobierno, el ejercicio del poder, la democracia, en principio sería armada<sup>68</sup>. Una democracia encargada de reprimir a los reaccionarios, léase la burguesía vencida. De cierto modo existe un detrimento de la participación política directa individual para apostar por la representación política.

En este sentido, Revueltas nos ilustra una cuestión interesante: “sean quienes fueren los protagonistas de la siempre bárbara tragedia, el vencido habrá sido reaccionario y el vencedor revolucionario, el de la fracción más avanzada, más radical, más progresista del movimiento.”<sup>69</sup> Entonces ¿serán los vencidos siempre reaccionarios aunque asuman una posición crítica o un accionar revolucionario? ¿Serán los vencedores siempre revolucionarios aunque la institucionalización del movimiento y el exceso de burocracia o represión demuestren lo contrario? Revueltas explica de forma sucinta, que la distinción entre reaccionarios y revolucionarios proviene también de la ideología democrático-burguesa, por tanto, habría que zafarse de esta para entenderla e invertirla.

No resulta adecuado seguir enfocando el examen de esta forma: lo que convierte en revolucionarios o en reaccionarios a las personas, son, ante todo, los comportamientos concretos, las relaciones sociales que dan cuenta de su actuar, la participación en el enfrentamiento de clase. El burgués, el campesino (propietario), el lumpen, el artesano, no son *per se* reaccionarios, como el obrero no es forzosamente revolucionario. Seguir considerando los bandos entre buenos y malos, negro y blanco, resulta dañino no solo en las manifestaciones en la práctica, sino también en el plano teórico porque le resta seriedad argumentativa y sentido a la crítica. ¿Quiénes definen a estos reaccionarios o revolucionarios? ¿Bajo qué valoraciones?

El criterio que asuma el partido y que refleje el criterio popular resulta vital en estas distinciones. Se debe cuidar este particular ya que la idea de que los pobres son

---

<sup>68</sup>José Revueltas, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, Ediciones Era, México, 1987, p. 161.

<sup>69</sup>Ibid., p. 162.

buenos y los ricos son malos, no solo es ingenuidad militante, sino que expresa una forma de pensar *suciamente judaica*, mecánica, vulgar e irreal. Si una cuestión caracteriza al marxismo, es una seriedad y sentido de sensibilidad humana que no permite cerrados criterios. Según Engels, el propio Marx revisaba una y otra vez sus escritos, porque pensaba que nunca eran lo suficientemente buenos para los obreros, en pos de reflejar la realidad y convencer a los que dudosamente cuestionaban. Persuadir cuando la realidad no convenza debe ser la tarea principal, no excluir a unos bajo el *cliché* de reaccionarios.

No abogamos por una fraternidad que en la lucha política no existe, solo insinuamos el cuidado que se ha de tener al tratar teórica y prácticamente este asunto. Las conductas encuadradas en revolucionarias o reaccionarias productos de posicionamientos políticos, no se configuran de antemano, parten de las dinámicas concretas relacionadas al funcionamiento del proyecto social a implementar, de los vínculos que se tejan entre grupos sociales, de las proyecciones políticas. Romper con esta lógica para definir a estratos en amigos o enemigos, no es más que una forma de segregación peyorativa, incluso fascista de victimizar, violentar a quienes sean considerados adversarios en pos de eliminar la discrepancia política. Los sucesos del estalinismo ilustran nuestras indicaciones.

Los marxistas olvidamos en ocasiones, que las clases sociales están compuestas por hombres. La conciencia política no es estática, como no lo son los intereses asociados a esta. En la pluralidad de hombres que pertenecen a una clase social, su intervención reaccionaria o su compromiso revolucionario, depende de sus individualidades, las cuales deben ser potenciadas en la concepción de otra sociedad, no minimizarlas.

Encontramos un aspecto interesante que se debe resaltar a partir de la idea de administrar lo político, que no nos permite restringir la participación popular como participación solamente política, al menos no como se entiende lo político desde el punto de vista burgués. Si asumimos que toda la participación de la población será política y la política como ejercicio de clase desaparecerá en el comunismo, entonces tendría que desaparecer la propia participación. Esto es un absurdo, no puede desaparecer la praxis revolucionaria popular, lo cual nos lleva a asumir la participación como un accionar diverso, como social al fin.

### II.3 Concepción de participación popular, democracia y democratismo en la obra de Lenin.

Lenin es catalogado por algunos estudiosos como “el teórico por excelencia de la participación popular en el socialismo”<sup>70</sup>, ya que su obra intelectual al respecto es vasta. Toda reconstrucción teórica que se pretenda hacer de sus escritos políticos acerca de la participación debe tener en cuenta tres ejes de argumentación, por una parte, la idea de la democracia como poder de las mayorías, por otra, la violencia que supone esta democracia para las minorías reaccionarias en la dictadura del proletariado y por último, el papel del partido como la vanguardia que organiza y lidera procesos.

En Lenin la democracia parte del reconocimiento de la necesaria intervención del pueblo como sujeto político revolucionario para el triunfo de la revolución proletaria y en la edificación de la sociedad comunista. Para Vladímir al igual que para Marx, la democracia no puede analizarse de forma genérica ya que hacerlo implica transcribir la concepción burguesa por una razón puntual: no se puede hablar de poder del pueblo o de decisión de las masas respecto a las cuestiones políticas, en el nivel de desventaja que esta capa de la sociedad posee respecto a quienes dominan en el régimen del capital.

Lenin estudia la participación del pueblo que cimenta la nueva democracia a partir de los escritos de Marx referidos a la Comuna de París<sup>71</sup> para concluir, lo que a nuestro entender resultan las pautas más concretas en cuanto a una definición de participación popular. Entre las características el autor bolchevique menciona: la actuación notoria, es decir, no cualquier intervención sino una que demuestre el modo activo transformador de la masa del pueblo; la iniciativa propia, donde recalca la necesidad de que la inmensa mayoría de la población se proponga a sí misma el accionar y el enfrentamiento por reivindicaciones propias (obtención de derechos económico-políticos). Existe una intención marcada por parte del autor de resaltar al sujeto participante, la masa del pueblo, en el escenario político:

---

<sup>70</sup>Mirtha del Río, *La participación popular en el proceso de toma de decisiones públicas en el ámbito local comunitario en Cuba. Su régimen jurídico*, op. cit., p. 30. La autora plantea que esta idea fue desarrollada por Miguel Limia en el Curso de posgrado sobre *Sociedad civil y Participación en Cuba*, UCLV, Santa Clara, Mayo del 2000.

<sup>71</sup>Vladímir Lenin, *Estado y Revolución*, op. cit., p. 26. “La observación extraordinariamente profunda de Marx de que la destrucción de la máquina burocrático-militar del Estado es "condición previa de toda revolución verdaderamente popular". Este concepto de revolución *popular* parece extraño en boca de Marx que veía en aquel movimiento revolucionario de masas, aunque éste no llegó a alcanzar sus objetivos, una experiencia histórica de grandiosa importancia, un cierto paso hacia adelante de la revolución proletaria mundial, un paso práctico más importante que cientos de programas y de racionios.”

“(…) la revolución burguesa rusa de 1905 a 1907 (…) fue, sin duda, una revolución "verdaderamente popular", pues la masa del pueblo, la mayoría de éste, las "más bajas capas" sociales, aplastadas por el yugo y la explotación, levantáronse por propia iniciativa, estamparon en todo el curso de la revolución el sello de sus reivindicaciones, de sus intentos de construir a su modo una nueva sociedad en lugar de la sociedad vieja que era destruida.”<sup>72</sup>

Lenin entiende la organicidad interna del movimiento obrero como de *género* distinto a las movilizaciones espontáneas. Lo que define al proletariado como *parte de* en este esquema de pensamiento, no es aquel lugar que heredó históricamente en el modo de producción sino su nueva *relación* respecto a los medios de producción. Dicho vínculo les permitirá establecer un pacto social *de nuevo tipo* donde no existan relaciones de subordinación asociadas a una clase que ostenta el poder. Se transformará el sentido de *quienes* participan a partir de la concordancia entre lo que son (una mayoría en el poder) y lo que crean (un tipo nuevo de sociedad).

Un mérito reconocido en la obra del autor es su capacidad de reflexionar desde los clásicos mientras está imbuido en una revolución proletaria y por consiguiente de impregnar de praxis determinadas lagunas teóricas presentes en los escritos de sus predecesores. Con el empeño de dejar en claro su crítica a la concepción de democracia burguesa, esclarece Lenin su posición política-filosófica en obras maduras como el *Estado y Revolución*. En dicho texto acentúa la estimulación de las masas populares llamadas primero a derrocar el régimen burgués, luego a una actividad revolucionaria constante en la dirección del estado proletario y por último al desmantelamiento del aparato estatal y con él, la extinción de la propia clase. En la obra mencionada se realiza una extensa reflexión acerca de la democracia y su connotación clasista. Entre las afirmaciones más polémicas del autor se encuentra la del *poder férreo* que debe prevalecer en el socialismo donde se restrinja la participación de los burgueses y sus partidarios:

“La dictadura del proletariado implica una serie de restricciones puestas a la libertad de los opresores, de los explotadores, de los capitalistas. Debemos reprimir a éstos, para liberar a la humanidad de la esclavitud asalariada, hay que vencer por la fuerza su resistencia, y es evidente

---

<sup>72</sup>Ibid., p. 29. Lenin explica: “Consiguientemente, al hablar de una revolución verdaderamente popular, Marx, sin olvidar para nada las características de la pequeña burguesía (de las cuales habló mucho y con frecuencia), tenía en cuenta con la mayor precisión la correlación efectiva de clases en la mayoría de los Estados continentales de Europa, en 1871. Y, de otra parte, constataba que la destrucción de la máquina estatal responde a los intereses de los obreros y campesinos, los une, plantea ante ellos la tarea común de suprimir al "parásito" y sustituirlo por algo nuevo.”

que allí donde hay represión, donde hay violencia no hay libertad ni hay democracia (...) Ahora bien, en la transición del capitalismo al comunismo, la represión es todavía necesaria, pero ya es la represión de una minoría de explotadores por la mayoría de los explotados.”<sup>73</sup>

En la dictadura del proletariado el Estado servirá a los proletarios para aplastar a los burgueses. Reconoce que las restricciones impuestas a la libertad de los explotadores es la *principal* modificación que ostenta la democracia en la transición del capitalismo al comunismo, convirtiendo entonces en explotadores a la mayoría. Destaca la incompatibilidad de una sociedad dividida en clases con una democracia real y asegura que aunque se pretenda relacionar el concepto de pueblo con el de Estado, se estará siempre lejos de desanudar la problemática<sup>74</sup> porque “la democracia no es idéntica a la subordinación de la minoría a la mayoría. Democracia es el Estado que reconoce la subordinación de la minoría a la mayoría, es decir, una organización llamada a ejercer la violencia sistemática de una clase contra otra, de una parte de la población contra otra.”<sup>75</sup>

Se desarrolla en el texto de Lenin una amplia explicación acerca del término democratismo, que no es más que la forma en que aparece la democracia en una sociedad dividida en clases, limitada y autorizada por los dominantes que carece de libertad. Democracia para los burgueses que son los únicos que ven representados sus intereses en la sociedad capitalista:

“En la sociedad capitalista, bajo las condiciones del desarrollo más favorable de esta sociedad, tenemos en la República democrática un democratismo más o menos completo. Pero este democratismo se halla siempre comprimido dentro de los estrechos marcos de la explotación capitalista y es siempre, en esencia, por esta razón, un democratismo para la minoría, sólo para las clases poseedoras, sólo para los ricos.”<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> Ibid., p. 360.

<sup>74</sup> Ibid., pp. 19, 291-389. “Pero si el proletariado necesita el Estado como organización especial de la violencia contra la burguesía, de aquí se desprende por sí misma la conclusión de si es concebible que pueda crearse una organización semejante sin destruir previamente, sin aniquilar aquella máquina estatal creada para sí por la burguesía (...) por mucho que se combine la palabra “pueblo” con la palabra “Estado”, no nos acercaremos lo más mínimo a la solución del problema.”

<sup>75</sup> Vladimir Lenin, *Estado y Revolución*, Obras Escogidas en Dos tomos, Tomo II, Quinta Edición, Moscú, 1961, p. 358. “En virtud de las condiciones de la explotación capitalista, los esclavos asalariados modernos viven tan agobiados por la penuria y la miseria, que “no están para democracias”, “no están para política”, y en el curso corriente y pacífico de los acontecimientos, la mayoría de la población queda al margen de toda participación en la vida político-social.”

<sup>76</sup> Ibid., p. 63. “La libertad de la sociedad capitalista sigue siendo, y es siempre, poco más o menos, lo que era la libertad en las antiguas repúblicas de Grecia: libertad para los esclavistas.”

En Lenin la lucha en pos de lograr este otro tipo de democracia en una sociedad donde la dictadura del proletariado predomine, no puede reducirse a *la simple ampliación de la democracia*. De lo que se trata no es dentro del sistema lograr un acrecentamiento de los procesos democráticos, de lo que se trata es de apoderarse de la maquinaria de los burgueses y poner en función de los obreros la democracia hasta que se extinga la clase obrera y la democracia misma, a través del empoderamiento de toda función de índole política, de manos del pueblo en su totalidad.

Es en *¿Qué hacer*, donde Lenin responde la disputa contra los reformistas que consideran suficiente con el advenimiento solo de determinados cambios, a lo que el autor explica que la lucha política de la socialdemocracia es mucho más amplia y compleja que la lucha económica contra patronos. El móvil que sostiene el enfrentamiento es de carácter político y no debe confundirse con reivindicaciones ante el gobierno sino ya que son oposición política frente al régimen, no acomodados desde dentro de este. La democracia real (la proletaria) se desprende de romanticismos conceptuales para ser ejecutada: no puede reducirse al acto de ejercer el voto cada determinado período de tiempo, no basta con determinar qué partido explotará al pueblo trabajador por otra etapa sin poder influir en su política. La democracia proletaria depende de un conjunto de espacios de participación efectivos, de irrevocabilidad permanente, de constante consulta popular, de eficaz cumplimiento de tareas de quienes representan, requiere de una política que respalde a la mayoría porque es la mayoría organizada quien la promulga.

Para el bolchevique, “no puede hablarse de democracia pura mientras existan diferentes clases y solo puede hablarse de democracia de clase.”<sup>77</sup> Esta argumentación es una consecuencia directa de la concepción de estado: si el estado es un aparato de dominio, de explotación de una clase sobre otra, es completamente lógico en esta línea argumentativa que la democracia responda a quienes explotan, como expusimos con anterioridad. La democracia burguesa establece que independientemente de la sociedad concreta y al margen de las clases sociales, existe un derecho inalienable hacia la mayoría de la población que se concreta en su capacidad para decidir sobre cuestiones políticas como el tipo de gobernante, a través del sufragio activo. Esto constituye una aberración: la democracia no puede reducirse al acto formal del escáño, sobre todo si

---

<sup>77</sup>Vladimir Lenin *La revolución proletaria y el renegado de Kautsky*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1961, p. 74.

confluyen determinadas cuestiones como la ignorancia o falta de compromiso, la falta de alternativas que se presentan en un período electoral, es decir, si solo se brindan determinadas opciones y todas responden a la legitimación del mismo sistema; es como dar la posibilidad a los esclavos de que decidan qué amo los explotará por otro período de tiempo. Para Lenin la democracia requiere de igualdad:

“Democracia significa igualdad. Se comprende la gran importancia que encierra la lucha del proletariado por la igualdad y la consigna de la igualdad, si ésta se interpreta exactamente, en el sentido de destrucción de las clases. Pero democracia significa solamente igualdad formal. E inmediatamente después de realizada la igualdad de todos los miembros de la sociedad con respecto a la posesión de los medios de producción, es decir, la igualdad de trabajo y la igualdad de salario, surgirá inevitablemente ante la humanidad la cuestión de seguir adelante, de pasar de la igualdad formal a la igualdad de hecho, es decir, a la aplicación de la regla: "de cada uno, según su capacidad; a cada uno, según sus necesidades.”<sup>78</sup>

Por lo expuesto, Lenin cataloga la democracia capitalista como una democracia hipócrita, mentirosa, amputada, mezquina, falsa, porque se despide de los pobres ideando restricciones de toda índole que los enclaustra y aleja de un real *ser parte* en la toma de decisiones políticas. Desaprueba así el llamado desarrollo progresivo que quieren hacer creer los liberales burgueses de la época *hacia una democracia cada vez mayor*. Se enfrenta a explicar una cuestión básica de su formación política, en el comunismo no existe explotación de unos sobre otros por tanto no existe Estado, no existirá la democracia como artificio de éste para mantener a una clase en el poder, no será siquiera necesaria:

“Y sólo entonces la democracia comenzará a extinguirse, por la sencilla razón de que los hombres, liberados de la esclavitud capitalista, de los innumerables horrores, bestialidades, absurdos y vilezas de la explotación capitalista, se habituarán poco a poco a la observación de las reglas elementales de convivencia, conocidas a lo largo de los siglos y repetidas desde hace miles de años en todos los preceptos, a observarlas sin violencia, sin coacción, sin subordinación, sin ese aparato especial de coacción que se llama Estado.”<sup>79</sup>

Es importante resaltar que para el autor en principio no hay que rechazar completamente la democracia existente en las sociedades burguesas, la cual puede constituir un apoyo en la lucha política para los obreros, pero definitivamente se debe

---

<sup>78</sup> Vladímir Lenin, *Estado y Revolución*, op., cit., p. 52.

<sup>79</sup>Ibid., p. 66.

superar. En Lenin la democracia burguesa posee relevancia como un arma más en el enfrentamiento político, no como un fin. La democracia no es un *límite insuperable*, sino un periodo del ciclo histórico que hay que superar también, porque si es una forma de estado y éste será derrocado, está destinada a la tumba junto al régimen anterior.

Para explicar filosóficamente este particular, el autor se apoya en la teoría de la dialéctica y sus categorías de cantidad y cualidad. Entiende que la cantidad (democratismo) se convierte en calidad (real democracia proletaria) que da fe de la transformación social. Sin embargo, la “máquina más democrática estatal” a la que el bolchevique se refiere contiene varios claros-oscuros que surgen de entender el socialismo bajo la forma de las masas obreras armadas que aplastan a los reaccionarios por miedo. Resulta un tema polémico porque pudiera leerse que la participación se concretará a través del miedo que las armas infunden a un sector de la sociedad privado de derechos políticos, lo cual atenta contra la igualdad y la libertad que el propio marxismo promulga. La democracia proletaria (que es democracia para las mayorías) implica para Lenin (en la dictadura) una violencia sistemática hacia los vencidos, organizada por el partido.

En *Una gran iniciativa* Lenin puntualiza con ánimo mezquino estos particulares: “Es natural e inevitable que durante los primeros tiempos, después de la revolución proletaria, nos preocupe más que nada la tarea principal y fundamental: aplastar la resistencia de la burguesía, vencer a los explotadores, reprimir sus complots.”<sup>80</sup> ¿Es natural e inevitable? ¿Qué significa que sea natural? ¿Qué no puede ser de una manera diferente? ¿Es realmente inevitable? ¿Aplastar la resistencia no atenta con la concepción democrática?

A nuestro entender, la tarea principal y fundamental, en desacuerdo con lo que plantea Lenin, no es aplastar y reprimir a los reaccionarios, es hacer realidad el empoderamiento de la mayoría. En la medida que la participación de esta mayoría se robustezca ocupando puestos determinados, decidiendo en las tareas de primer orden, construyendo un ideal social y no solo recibiendo orientaciones del partido, solo así, se podrá erigir una revolución sin la necesidad de violentar a las minorías. La limitación de derechos de los burgueses en la dictadura del proletariado, fundada en la política del

---

<sup>80</sup>Vladimir Lenin, *Una gran Iniciativa*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1961, p. 226.

partido en pos de la reducción de derechos relacionados con la participación de los burgueses, no es ocultada en la teoría ni en la práctica: “la dictadura no significa necesariamente supresión de la democracia para la clase que la ejerce sobre las otras clases, pero sí significa necesariamente supresión de la democracia para la clase sobre la cual o contra la cual se ejerce la dictadura.”<sup>81</sup>

¡Semejante afirmación! Lenin reitera sin reparos que la represión contra los burgueses no solo será inevitable, sino que dicha violencia es totalmente legítima. En la polémica que desarrolla contra Kautsky, el autor comienza por definir su concepción de dictadura y a partir de esto, exponer los criterios que fundamentan una disminución de posibilidades *del tener parte* aquellos que resulten vencidos por esta dictadura. La violencia contra los renegados no se oculta, la masa del pueblo por la fuerza y la represión excluirá de la democracia, a los burgueses:

“Nosotros le hemos dicho a la burguesía: Vosotros, explotadores e hipócritas, habláis de democracia y al mismo tiempo levantáis a cada paso millares de obstáculos para impedir que las masas oprimidas participen en la vida política. Os cogemos la palabra y exigimos, en interés de estas masas que ampliéis vuestra democracia burguesa, a fin de preparar a las masas para la revolución que os derribará a vosotros, los explotadores. Y si vosotros, los explotadores, intentáis hacer frente a nuestra revolución proletaria, os aplastaremos implacablemente, os privaremos de derechos, es más: no os daremos pan, porque en nuestra república proletaria los explotadores carecerán de derechos.”<sup>82</sup>

Es comprensible que la burguesía no permitirá, a expensas de perder el control sobre la sociedad, que se postule siquiera algún tipo de organización que atente contra sus intereses, pero la solución no debe dirigirse a la represión descarnada que anule posiciones contrarias. Pensar en esto debe formar parte del esfuerzo de los marxistas militantes ya que la intolerancia política y el acceso exclusivo a la democracia de los no-renegados, no puede seguir constituyendo el descuidado telón de fondo.

La disputa se encrucece cuando los cuestionamientos se enfocan en la democracia pura y su identificación directa con el sufragio universal. Vladímir dicta en

---

<sup>81</sup>Vladímir Lenin, *La revolución proletaria y el renegado de Kautsky*, op. cit., p. 68.

<sup>82</sup>Vladímir Lenin, *Estado y Revolución*, op. cit. Ver también en Vladímir Lenin, *La revolución proletaria y el renegado de Kautsky*, op. cit., p. 76. “No hay Estado, incluso el más democrático, cuya Constitución no ofrezca algún escape o reserva que permita a la burguesía lanzar las tropas contra los obreros (...) en caso de que la clase explotada altere su situación de esclava e intente hacer algo que no sea propio de esclavos.”

el I Congreso de la Internacional Comunista sus *Tesis e informe sobre la democracia burguesa y la dictadura del proletariado*, en las cuales detalla las cuestiones que aquí desarrollamos. En una sociedad socialista el estado servirá al proletariado para ejercer violencia, someter a los adversarios, es decir el aparato estatal es imperioso en la primera etapa, para luego ser desechado. Pero ¿cómo será desechada la democracia junto al mecanismo estatal? Se convertirá en costumbre. Lo que el revolucionario plantea es la extinción de las normas jurídicas y las instituciones que regulan la democracia para pasar a una etapa, donde será acatada como norma social de observancia general. Lenin rechaza la idea de democracia *pura* porque la considera un ardid de los ricos e insiste en la necesidad de aplastar a la resistencia.

Es evidente el lenguaje violento e incluso represivo que se encuentra diseminado en la obra de Lenin, para el cual no existe otra manera de ejercer la democracia proletaria que no sea reprimiendo violentamente a los burgueses ¡pero afirma que la democracia soviética, proletaria, es superior! ¿Acaso no es el mismo esquema mutilador invertido? Este es un claro ejemplo de inconsecuencia, hombre que lance con odio a una parte de la humanidad hacia otra, comunista que crea en la violencia constante y se *conforme* con ella e incluso que la enarbole como justa, no ha entendido nada de marxismo. Aquí le faltó al camarada Lenin, un poco de poesía: el comunismo se basa en la belleza creadora, no en el arma que desdeña.

Ciertamente la violencia es un medio que el capitalismo ha utilizado por siglos contra la mayoría, sin embargo en algún momento el propio Marx expuso que sería preferible no utilizarla y llegar a otro tipo de sociedad por medios pacíficos. La violencia no puede constituir un fin en sí misma ni punto de donde se parta para la edificación de un sistema o ¿a qué tipo de sistema militarizado que violenta los derechos hacemos alusión? El comunismo, que ni siquiera los clásicos tuvieron claro el tipo de relaciones que albergaría, por tanto solo podemos esbozar lo que no *debiera ser*: no debe reproducir la misma perspectiva de violencia, si la superación de esta sociedad deviene de la resistencia hacia la reproducción misma de vicios burgueses. Un ejercicio crítico desde el marxismo que se erija sobre el desgarramiento por hambre y marginalidad política de los que fueron propietarios en el régimen anterior, tendrá poco de crítico y de marxista.

El comunismo es un sistema de vida y no de muerte. Un movimiento real no es intolerable, es una superación de sí mismo, es devenir de procesos. Anular y superar el estado de cosas en el tiempo, como espiral que se mueve a través de retrocesos y avances no debe ser limitado por criterios de inevitabilidad y naturalidad. El respeto a la vida, a la felicidad del ser humano, a la realización de la humanidad, a los derechos alcanzados, son los móviles que caracterizan el sentir del discurso marxista. Un sistema donde la muerte (no solo física) prevalezca, la muerte de los burgueses y de todos aquellos que sean catalogados como reaccionarios, a saber, proletarios, artesanos, artistas, estudiantes, etc., se aleja de la esencia del concepto de comunismo.

De lo que se trata es que la democracia proletaria supere a la burguesa, no de imitar el mismo proyecto de privación de derechos o de limitación hacia otra parte de la sociedad como si se trazara un croquis. Hablamos de hombres reales. Lenin afirmaría en el mismo escrito que no puede existir igualdad efectiva-real mientras existan clases, entonces ¿podrá existir democracia proletaria sin garantizar la igualdad? El afirmar dogmáticamente que no existen alternativas a la instauración de una democracia armada (yendo en contra los análisis de las realidades concretas) lo cual significa que solo se puede ejercer mediante la violencia ejercida prolongadamente y la privación de derechos, no responde a la ya mencionada esencia de la teoría marxista. La construcción de una sociedad comunista no puede hacerse sobre los pilares de una represión absoluta porque el tipo nuevo de sociedad apuesta por el hombre, por su liberación plena y la salvaguarda de sus derechos. Al menos así lo entendemos en la presente investigación. Por tanto, no puede fundarse la democracia popular sobre la intolerancia política. Urge revitalizar un ecumenismo que se base en el real movimiento anulador y superador del capitalismo, de lo contrario, no es comunista esta democracia, quizás sea válida para algún sistema de gobierno, pero no bajo este estandarte.

La democracia proletaria se ha de caracterizar por el diálogo edificante. La intolerancia es enemiga de la dialéctica y del propio curso de la historia. Solo una vocación comunista ecuménica plural inclusiva puede ser el punto de partida y siempre de llegada de otra democracia. La inclusividad de propuestas es la única vía de construcción de una real democracia popular, donde quepan todos, donde el diálogo permita la contradicción y la unidad. Esto requiere de imaginación, de imaginación racional.

Lenin llega en su reflexión a la problemática teórica crucial a la cual habíamos arribado: “¿Puede mantenerse la democracia también para los ricos, para los explotadores, en un período histórico en que se derriba a los explotadores y su Estado es sustituido por el Estado de los explotados?”<sup>83</sup> A nuestro modo de ver, esta es la meditación hacia la cual debe ir enfocada teóricamente la ambigua afirmación de superación de democracias porque ambas se alzan sobre el mismo mecanismo estatal, aunque varía el enfoque de hacia quiénes se proyecta.

Ante la interrogante, el autor reconoce que la restricción del derecho al sufragio hacia los adversarios, “es un asunto específico nacional y no un problema general de la dictadura”<sup>84</sup> Entonces, si es un asunto relacionado con las peculiaridades del capitalismo en cada país, ¿de qué estamos hablando? Luego de varias páginas leyendo a un Lenin que está convencido de la represión en contra de los reaccionarios en una sociedad socialista, encontramos a otro Lenin, el cual establece que la privación de derechos en Rusia responde a una peculiaridad específica del país y su ¿camino especial de desarrollo? Se recalca la contradicción:

“Sería un error asegurar por anticipado que las futuras revoluciones proletarias (...) originarán necesariamente una restricción del derecho de voto para la burguesía (...) es probable que así suceda pero no es indispensable para el ejercicio de la dictadura, constituye un rasgo imprescindible del concepto lógico de dictadura, del concepto de dictadura en el terreno histórico y de clase (...) lo que es rasgo indispensable, condición imprescindible de la dictadura, es el requisito de reprimir por la fuerza a los explotadores como clase, y, por consiguiente, la violación de la democracia pura, es decir de la igualdad y de la libertad por lo que se refiere a esa clase.”<sup>85</sup>

La dictadura del proletariado se puede concretar sin necesidad de la violación de derechos respecto a una clase, siempre y cuando exista una verdadera organización en la masa consciente. Si ese proletariado en armas, proletariado consciente (que logró el triunfo de la revolución) que participa activamente en la administración de ese Estado (que va perdiendo connotaciones de clase) que *es* parte en toda decisión política, donde su voluntad de clase va dirigiendo y proyectando trabajo a futuro ¿qué necesidad objetiva demuestra la supresión de derechos a los “vencidos”? ¿Acaso el temor de un apoyo de las burguesías externas que subviertan la situación en el naciente régimen?

---

<sup>83</sup>Ibid., p. 85.

<sup>84</sup>Idem.

<sup>85</sup>Vladimir Lenin, *La revolución proletaria y el renegado de Kautsky*, op. cit., p. 86.

Sería ingenuo pensar que la masa no está conformada por contradicciones. La conciencia depende de condiciones determinadas, por tanto, si la realidad del caos que se consolida en un proceso de transición es ambigua, lo será también la conciencia epocal. En las filas del proletariado vencedor no se puede anular, reiteramos, la crítica por temor a ser tildados de adversarios: la clase trabajadora ha de decidir su propio destino, el cual en principio no figura uniforme sino colmado de tanteos. La violación de la democracia pura es la solución inmediata que Lenin plantea como alternativa para que las mayorías *tomen parte* de la vida política del país, sin embargo, se ensombrece la cuestión porque el *ser parte* no requiere forzosamente, a nuestro entender la aniquilación de los contrarios.

Hay que repensar los postulados en este sentido, ya que la participación popular tiene que irrumpir en los espacios políticos de forma cohesionada, es aquí donde el sujeto *es* en la medida que forma parte de lo que construye, donde debería rescatarse el sentido ontológico de la participación para que efectivamente sea real. De lo contrario no estamos haciendo alusión a una sociedad comunista, sino a un engendro indeseable donde la represión y la arbitrariedad de otros pocos, ya no los burgueses, pero minoría al fin, trasciban el *lodo y sangre del régimen anterior*: los profesionales del partido. Ésta es en realidad la problemática más compleja a la que se enfrenta la participación popular: toma de decisiones políticas en el estado proletario como expresión palpable de la participación popular. Consideramos que la maduración del accionar de la población a partir de expresiones políticas maduras que se fragüen y que permitan tomar disposiciones de fondo (como la determinación de quiénes participarán en la política y quiénes no) sería la manera más completa de entender la participación como praxis, sin que esto atente contra la sociedad ni sea decisión de unos pocos.

La radicalidad del pensamiento leninista también es objeto de debate cuando denuncia la labor de los intelectuales. El bolchevique hace alusión a la necesidad de reeducar y someter también a los intelectuales, sin embargo, si la democracia ha de partir de las libertades individuales y la igualdad de los hombres ¿acaso Lenin no está siendo incongruente con su propio pensar? Estas fórmulas son obsoletas. No se puede *a priori* considerar que todo intelectual de la burguesía debe ser sometido a la ideología proletaria, este es un error muy recurrente en la práctica. No es coherente continuar con el discurso *si no están conmigo están contra mí*, esos son análisis infantiles que mucho

daño provocan tanto en la teoría como en la práctica marxista. El propio Lenin explica la necesidad de buscar nuevas formas para edificar otro orden social:

“Si un científico japonés, para ayudar a los hombres a triunfar sobre la sífilis, ha tenido la paciencia de ensayar 605 preparados antes de llegar al 606, que satisface determinadas exigencias, quienes quieran resolver un problema más difícil, el de vencer al capitalismo, deberán tener la suficiente perseverancia para ensayar centenares de miles de nuevos procedimientos, métodos y medios de lucha hasta conseguir los que más convienen.”<sup>86</sup>

Se puede constatar la gran dificultad que significa para el Jefe del Estado Socialista, plantear cuestiones contrarias a la represión de los explotadores, sobre todo, porque proyecta el trabajo de construcción de otra sociedad con la presencia de la burguesía en su interior. La lucha contra los mencheviques y sus constantes enfrentamientos a las decisiones revolucionarias, en gran medida apoyados por los intelectuales reaccionarios, lo conducen a veces a emitir criterios radicales. Pero esto no justifica que se maneje de forma tan rústica el asunto.

Si la desavenencia quedara enfocada hacia la violencia contra el sector burgués (aunque se expresó el desacuerdo) sería consecuente en cierto modo con el esfuerzo por lograr mover la balanza hacia las mayorías, sin embargo, otro problema asoma en la concepción de participación (ya no relacionada con el desencadenamiento de la revolución) que es cuestionable: la imprescindible necesidad de la profesionalización de los revolucionarios. La problemática en relación a la participación estriba alrededor de la autoridad del partido, donde las principales decisiones políticas deberán ser delegadas a unos pocos camaradas que de *buena fe* encumbrarán a la masa a su real participación.

Se expuso que para Lenin las restricciones de derechos y la represión hacia los explotadores dependerá de las condiciones específicas de cada capitalismo de que se trate y de la revolución concreta, lo que en pocas palabras significa, que la violación de la democracia hacia los burgueses estará dada por las particularidades nacionales. Hay que recordar que las peculiaridades de la lucha, organizada por una organización profesional, estarán atravesadas por el espíritu del propio partido. Entonces cabría preguntarse: ¿esa es la democracia que quieren los proletarios? ¿Esa es la democracia

---

<sup>86</sup>Ibid., 232.

que pretende instaurar la masa trabajadora o su seno más resuelto, el partido? ¿O es el *deber ser*?

Ante respuestas afirmativas a las interrogantes propuestas, sería lamentable continuar el análisis, al menos desde una postura crítica del marxismo. ¿Acaso estos puntos no los vemos reflejados con la democracia burguesa pero respecto al proletariado? Por supuesto que sí, lo alarmante aquí es que la democracia proletaria persigue romper con un régimen anterior pero se mantiene la misma cualidad antidemocrática del predecesor. Si es comprensible el argumento basado en la falta de democracia real y efectiva en una sociedad burguesa, en la sociedad socialista (que aún posee clases, por tanto existe explotación) pareciera que calca aquello que critica. Pragmáticamente hablando se podría llegar a aplaudir esto último, en caso de que el objetivo sea satisfacer el interés de la mayoría, pero ¿es realmente esa mayoría la que está decidiendo *por* ella y *para* ella o es una minoría política la que decide? El cuidado se debe acrecentar para que la dictadura del proletariado no tienda a una *dictadura de partido*. Lenin apunta:

“Si los Soviets después de un año de práctica, privan a los explotadores del derecho a votar, esto quiere decir que los Soviets son de veras organizaciones de las masas oprimidas y no de los social-imperialistas ni social-pacifistas vendidos a la burguesía. Si los Soviets han quitado a los explotadores el derecho a votar esto quiere decir que no son órganos de conciliación pequeño-burguesa con los capitalistas, no son órganos de charlatanería parlamentaria.”<sup>87</sup>

Entonces, ¿por cuánto tiempo subsistirá esta situación? ¿Quién o quiénes deciden si se les privará de derechos a los explotadores? ¿Es el partido de vanguardia quien decide si conciliar o no? Si esto depende del tipo de capitalismo en específico ¿Qué características ha de tener para buscar opciones a la violencia? ¿Cómo se da el viraje de la democracia burguesa a la democracia real?

A partir de las lecturas citadas de la obra leninista, queda claro que una participación popular efectiva en las decisiones políticas solo se puede realizar a través de un régimen social diferente al capitalismo. Incentivar el empoderamiento de la mayoría *para* y *por* la mayoría constituye una labor primordial que se concreta en “poner en objeto de atención y cuidado toda actividad por parte de cada organización

---

<sup>87</sup>Vladimir Lenin, *La revolución proletaria y el renegado de Kautsky*, op. cit., p. 105

obrero y campesina.”<sup>88</sup> Es importante en este particular, no descuidar el desmedido control del partido que puede convertirse a través de la excesiva burocracia, en un arma de *doble filo*, la cual atente contra la iniciativa organizativa, mutilándola.

Para ganar claridad en el asunto, basta con detenerse en la obra de Lenin lo suficiente para desglosar aquellas cuestiones que el autor clasifica de fundamentales: la organización de la masa tendrá que ser profesional, lo más extensa y lo menos clandestina posible.<sup>89</sup> Estas pautas definen el pensamiento político de Lenin donde la masa protagonista, depondrá en el seno del partido las principales decisiones, entre estas, las formas de violentar a los reaccionarios.

A la profesionalidad política Lenin la expone sin rodeos: la profesión de un revolucionario ha de ser la actividad revolucionaria. Dota el autor de un sentido más pragmático a la noción del partido dirigente y su función tanto en la revolución como en el triunfo. Vladímir incita a la desaparición de toda la distinción entre obreros e intelectuales en aras de que sean los trabajadores como revolucionarios profesionales, quienes a través de las organizaciones sindicales se pronuncien. Es claro que Lenin da un giro a la idea de partido como masa organizada de Marx para centrarse en el partido como conjunto de revolucionarios profesionales.

Una distinción muy sutil que aparece en el texto y llama la atención es la cuestión filosófica e histórica-social de las raíces del movimiento obrero en relación a las cuestiones técnicas y de organización en pos de la lucha más eficaz. La conformación del accionar de *nuevo tipo* como forma de lucha más eficiente constituye para Lenin la raíz del movimiento obrero, la praxis revolucionaria. La masa debe emplear todos los medios técnicos a su favor, a saber, la experiencia histórica.

Las problemáticas surgen cuando una vez en el poder, la agrupación profesional (partido) autoritariamente maneja todo lo relativo a la vida política, incluso los criterios de participación. Antes del triunfo, la función principal de este órgano en la lucha política contra la burguesía se concentra en la publicidad, la cual constituye para Lenin la clave

---

<sup>88</sup>Vladimir Lenin, *Una gran Iniciativa*, op. cit., p. 236.

<sup>89</sup>Vladímir Lenin, *¿Qué hacer?* Editorial Progreso, Moscú, Obras Escogidas en Tres tomos, Tomo I, 1961, pp. 111-122. “Hace falta un comité de revolucionarios profesionales, sin que importe si son estudiantes u obreros quienes sean capaces de forjarse como revolucionarios profesionales. En cambio, ¡vosotros sacáis la conclusión de que no hay que estimular desde el exterior al movimiento obrero!” (...) “por hombres inteligentes en materia de organización hay que entender tan sólo como lo he indicado en varias ocasiones, los revolucionarios profesionales

de la expansión de ideas comunistas: “Sin publicidad sería ridículo hablar de democracia, y además de una publicidad que no quede reducida a los miembros de la organización (...) el amplio principio democrático, es irrealizable, resulta ser una mera frase, sonora, pero vacía.”<sup>90</sup> La argumentación de esta posición estriba en que el autor no concibe un movimiento revolucionario sólido sin una organización de dirigentes estable, que asegure la continuidad y realice la propaganda subversiva anti-régimen. Desarrolla esta tesis explicando:

“Aunque se concentren las funciones clandestinas en manos del número más pequeño posible de revolucionarios profesionales no significa en modo alguno, que estos pensarán por todos, que la muchedumbre no tomará parte activa en el movimiento. Al contrario, la muchedumbre hará surgir de su seno a un número cada vez mayor de revolucionarios profesionales, pues sabrá entonces (...) que es necesario forjarse a través de los años como revolucionarios profesionales.”<sup>91</sup>

¿Qué significa forjar revolucionarios profesionales y cederles la toma de decisiones popular? Ser un revolucionario profesional implica dedicarse a las tareas revolucionarias como fuente de empleo, es decir, que sean el sustento de vida de un conjunto de personas, es vivir del partido como organización y para él. Podríamos cuestionar: ¿Cómo y por qué tendría alguien que vivir de la agitación política en un Estado proletario? ¿Podría resultar incoherente ser revolucionario y profesional? ¿El partido de revolucionarios profesionales que se institucionaliza no tiende a la conservación y anquilosamiento en la maquinaria estatal?

El forjar revolucionarios profesionales simboliza, ante todo, la existencia de una organización que financie la actividad de estas personas, por tanto, que decida cuál es el contenido “profesional” de estos. Una de las cuestiones más escabrosas es cuando se institucionaliza y burocratiza las aspiraciones revolucionarias, por tanto, el cuidado hacia la idea de preparar personas que reproduzcan lo que le indica una organización que es quien le paga por ello. Esto podría resultar peligroso. Para el propio Lenin estas cuestiones son muy difíciles de manejar desde el ámbito conceptual y práctico hasta

---

<sup>90</sup>Vladimir Lenin, *¿Qué hacer?* op. cit., p. 136. “En la práctica, nunca ha podido ninguna organización revolucionaria aplicar una amplia democracia, ni puede aplicarlo, por mucho que lo desee (...) solo en el extranjero se ha podido dar ese *juego a la democracia*.”

<sup>91</sup>Ibid., p. 124.

reconocer que “esta conciencia se halla oscurecida hasta lo increíble.”<sup>92</sup> A la profesionalidad se le suma los estándares que calificar como artesano o revolucionario a los proletarios implicados, quedando todo el bloque de argumentación comprometido. Lenin detecta un problema crucial en las filas de la militancia bolchevique en relación a las condiciones concretas de Rusia, que lo conduce a asumir una posición enérgica respecto a la profesionalidad:

“No solo los revolucionarios en general están atrasados con respecto al auge espontáneo de las masas, sino que incluso los obreros revolucionarios están atrasados en relación con el auge espontáneo de las masas obreras (...) por eso, nuestra atención debe dirigirse principalmente a elevar a los obreros al nivel de los revolucionarios y no a descender nosotros mismos indefectiblemente al nivel de la masa obrera.”<sup>93</sup>

Ascender a los obreros y no *descender* los revolucionarios a obreros, responde a la situación de la Rusia zarista de la época. El analfabetismo y la falta de infraestructura en sentido general, confluían en el campesinado y los obreros, los cuales estaban muy poco preparados para realizar consideraciones teóricas profundas que influyeran en la toma de conciencia revolucionaria. Por esto la necesidad de encumbrar a revolucionarios mediante la instrucción, pues solamente así se podrían preparar completamente para las labores que urgían en la dictadura del proletariado. Esta reflexión fuera de este contexto podría ser motivo de tergiversación. El papel de la educación en la formación de quienes participan enfrentándose a las dinámicas que sobrevienen del enfrentamiento al capital es indispensable. Esto responde a una lógica lineal, donde los hombres preparados (consagrados) en cuerpo y alma a la revolución, gozarán de una confianza ilimitada por parte de las más amplias masas obreras.

Un último aspecto a destacar es la democratización que implementarán estos revolucionarios profesionales en el seno del partido como la organización política profesional por excelencia. Para Lenin se cometería un error si se creyera que, por ser *imposible* un control verdaderamente democrático, los afiliados a una organización

---

<sup>92</sup>Ibid., p. 125. “Un revolucionario blandengue, vacilante en las cuestiones teóricas, limitado en su horizonte, que justifica su inercia por la espontaneidad del movimiento de masas, más semejante a un secretario de tradeunión que a un tribuno popular, sin un plan audaz y de gran alcance que imponga respeto incluso a sus adversarios, inexperto e inhábil en su arte profesional (la lucha contra la policía política) ¡no es, con perdón dicho, un revolucionario, sino un mísero artesano!”

<sup>93</sup>Vladimir Lenin, *¿Qué hacer?* op. cit., pp. 127-129. “No hay hombres y hay infinidad de hombres, el crecimiento y desarrollo de las organizaciones revolucionarias están atrasados no solo en relación con el crecimiento del movimiento obrero (...) sino en relación con el crecimiento del movimiento democrático general en todos los sectores del pueblo.”

revolucionaria se convertirían en incontrolados. Según el autor, no poseen el tiempo los camaradas para *torcer las formas infantiles* de democracia, la confianza entre ellos y de las masas del pueblo respecto a ellos, debe ser suficiente para la distinción de sus responsabilidades. Desde el punto de vista teórico continúa siendo un escabroso sendero el de delegar la confianza en quienes saben, “los mejores” que encauzarán la democracia infantil hacia la real, esta figura ya se citó al inicio de esta tesis y se denomina *aristoi*.

La historia demuestra que cuando unos pocos profesionales de la política no son objeto de control efectivo y ostentan todo el poder, se convierte el partido en una agrupación de oligarcas retrógrados, aunque esto no sea lo deseado por Lenin. La necesaria militancia debe ser objeto de constante reflexión para no desvirtuar la idea primigenia del partido: la unión de los trabajadores. La delegación de la toma de decisiones de la masa conllevaría a volver a confiar en la representatividad política y con ella correr el peligro de quedar al margen de toda participación la inmensa mayoría.

“En virtud de las condiciones de la explotación capitalista, los esclavos asalariados modernos viven tan agobiados por la penuria y la miseria, que "no están para democracias", "no están para política", y en el curso corriente y pacífico de los acontecimientos, la mayoría de la población queda al margen de toda participación en la vida político-social.”<sup>94</sup>

De lo que se trata es de rescatar en un régimen proletario al sujeto político como *parte* indispensable en la conformación de los procesos políticos, no reproducir los esquemas de exclusión cuantitativa, reservando la toma de decisiones a unos pocos profesionales iluminados. Es menester cuidar al extremo las aseveraciones de Lenin para que no pierda la participación popular marxista, en su connotación de praxis revolucionaria, la vía. Aureliano Ortega Esquivel plantea en este respecto que el Lenin del *¿Qué hacer?*, aquel que se citó al inicio de este epígrafe que solo comprende la participación verdaderamente popular con la intervención activa, por propia iniciativa y por las reivindicaciones propias, no es el mismo Lenin que inmerso en el desorden propio de la Revolución de 1917, escribiría *Estado y revolución*, en el cual aún sus ideas no estaban del todo organizadas. Se puede distinguir en el “segundo” Lenin cierto retroceso hacia las concepciones de exclusividad greco-romanas fruto de la situación propia que vivía: habían triunfado los bolcheviques (la mayoría) y esto debía a toda

---

<sup>94</sup> Idem.

costa mantenerse. De esta forma *Estado y Revolución* sería un texto aclarativo (como lo fue en su momento *La Ideología alemana* para Marx y Engels) un escrito programático donde no debiera recaer con toda la fuerza la idea de la exclusividad, la idea de la violencia natural e inevitable y la idea del partido como representante profesional de la masa. Igualmente el problema de la representatividad en la democracia ya sea burguesa o proletaria, continuará siendo una abrupta senda en la cual ni Marx ni Lenin ilustraron demasiado.

Lo analizado permite deducir que desde el punto de vista marxista, no se puede asegurar que se ha manifestado la democracia real en ninguna realidad histórica precedente, porque esta es propia de una sociedad sin clases. Se podría aseverar que han concurrido determinadas prácticas más o menos democráticas en determinados períodos históricos. En consecuencia, se puede afirmar que las expresiones políticas de la participación popular están mediadas por los requerimientos de quienes ostenten el poder político en cada contexto concreto.

La democracia capitalista implementa mecanismos para viciar la decisiones políticas de la mayoría, sin embargo, imaginarse el cómo implementar una democracia diferente continúa siendo objeto de debate. Configurar a través de qué etapas y por medio de qué medidas prácticas llegará la humanidad a este elevado objetivo, es una cuestión de rica contundencia teórica pero de difícil implementación práctica. La democracia en Lenin en su variante, democracia para la clase obrera, para los pobres, para el pueblo, rompe con los esquemas doctrinales de la tradición burguesa para erigirse como un paradigma alcanzable en la dictadura del proletariado, donde predomina la participación de las masas. Es comprensible que al ser considerada un tipo nuevo de democracia, esta es una teoría en construcción que hallará sobre la marcha de los acontecimientos sus aciertos y reveses, toda vez que triunfe una revolución proletaria. Fuera de esto, queda solo el espacio de la contemplación acerca de lo que debería o no acaecer.

Esta noción de dictadura del proletariado se aleja de la recuperación ontológica de participación que sugería Marx, quedando incompleta la construcción de un nuevo *ser* en la medida que *es parte* de procesos emancipatorios. Sin embargo fue un esfuerzo en seguir desarrollando los postulados encaminados a otro tipo de manera de entender, aunque adolecieron de ideas y experiencias cuestionables. Las denuncias de Lenin son

válidas en tanto significaron una continuidad teórica nutrida de la práctica y en tanto rescató la ausencia que existe en el discurso burgués de proyectar un ideal social emancipador, pero aun requiere ser revisada y pensada desde otros escenarios.

#### II.4 La participación popular en el marxismo: doctrinas de revolución social

Hasta el momento se ha expuesto consideraciones de la participación popular en la producción teórica que alude a la sociedad comunista, mas no se ha manifestado el cómo plantean los clásicos llegar a esta. La sociedad comunista donde el *tomar parte* de los individuos sea real, creciente y configure a los sujetos como seres transformadores, no se alcanza mediante un camino de rosas. Desarrollaremos a grandes rasgos lo que marxismo plantea acerca del papel del pueblo, la participación popular en el derrocamiento del sistema del capital. Marx, Engels y Lenin coinciden en el destacado el papel de las masas populares como las impulsoras del cambio de una formación económica social a otra, a través de las “leyes del desarrollo social”. Afirmaciones muy conocidas como las referidas al ser social y la conciencia social, las alusivas a las grandes masas hacedoras de la historia, son algunas de las que sustentan la teoría de la praxis revolucionaria en la revolución.

La participación de las masas en la transformación de la sociedad se sintetiza a través de la revolución proletaria. En Marx la participación popular es la concreción de la madurez de la clase proletaria que se enfrenta al capitalismo y apuesta por su liberación, la *clase en sí y para sí*. Entre las concepciones de revolución social y la posterior instauración de un sistema comunista, se puede distinguir al menos dos modelos teóricos marxistas: el de Marx- Engels y el de Lenin, que coinciden en la idea que es transformación radical del régimen social. Las revoluciones como desencadenamiento de hechos, son fruto de la participación de sectores de la población en aras de cambiar el estado de cosas en una sociedad determinada. Estas son antecedidas por etapas de desarrollo social que permiten los estallidos, superando problemáticas políticas o económicas, a tenor de Marx, locomotoras de la historia.

Las revoluciones irrumpen sobre circunstancias económicas puntuales, donde la contraposición entre novedosas fuerzas productivas y retrógradas relaciones de producción es insostenible. Así, aparejado al perfeccionamiento de las fuerzas productivas en una sociedad, el impulso económico alcanzado es de tal punto, que no son suficientes los medios del mercado existentes para satisfacer el excedente, por lo

que la circulación, el intercambio, las fuerzas productivas, son relaciones que quedan atrasadas frente a las nuevas tecnologías, los avances científico-técnicos, las exorbitantes producciones. A la par, la existencia de un considerable sector de la población que no se beneficia económicamente, que representa la mayoría de la sociedad y sobre el cual se sustenta la producción material de la misma, marginada y marginal, afronta a los demás sectores por lo que reviste apariencia de económico, pero es eminentemente político. Esto indica que las revoluciones son parte de procesos históricos, es decir, sus concreciones dependen de una etapa específica de estadio de la humanidad.

Es sabido que la revolución refleja en los clásicos la cúspide de la lucha de clases. No se declaran por inconformidades salariales o indignaciones producto de percibir escasos recursos, el encontronazo entre las relaciones de producción-fuerzas productivas-modo de producción, es complejo y manifiesta la crisis del propio sistema imperante. Los clásicos señalan que una revolución solo puede ser armada.<sup>95</sup> Sin embargo aclaran que una revolución no es una guerra civil, ésta puede desatar una guerra civil, pero no necesariamente una guerra civil es revolución.<sup>96</sup> La lucha de clases en pos de lograr un objetivo común, refleja un justo umbral: una sociedad sobre el principio de igualdad. La revolución no es un enfrentamiento bélico que pretende superar determinadas diferencias políticas e instaurarse un determinado sector en el poder, la revolución es arrancar violentamente el régimen existente para establecer uno diferente, en el cual prevalezcan ideales sociales que apuesten por la dignificación del hombre.

Esta cuestión es resaltada en la obra de Marx. La participación popular cumple un indispensable papel, pero esta requiere de una madurez subjetiva que no es más que

---

<sup>95</sup>Vladimir Lenin, *Estado y Revolución*, op. cit., p.14. “La sustitución del Estado burgués por el Estado proletario es imposible sin una revolución violenta.”

<sup>96</sup>Carlos Marx, *La Guerra civil en Francia*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 59. “La empresa más heroica que aún puede acometer la vieja sociedad es la guerra nacional. Y ahora viene a demostrarse que esto no es más que una añagaza de los gobiernos destinada a aplazar la lucha de clases, y de la que se prescinde tan pronto como esta lucha estalla en forma de guerra civil. La dominación de clase ya no se puede disfrazar bajo el uniforme nacional; todos los gobiernos nacionales son uno solo contra el proletariado.” Ver también en Carlos Marx, *Manifiesto comunista*, op. cit., p. 42. “la lucha del proletariado contra la burguesía, aunque en el fondo no sea una lucha nacional, reviste, sin embargo, al principio, tal forma (...) hemos trazado la historia de la guerra civil más o menos latente que mina la sociedad hasta el momento en que esta guerra estalla en una revolución declarada y en la que el proletariado fundará su dominación por el derrumbamiento violento de la burguesía.”

el grado de conciencia existente para que se lleve a cabo una revolución<sup>97</sup>, porque *sin revolucionarios no hay revolución*. Empero, dicha afirmación más que un augurio pesimista se completa con que: “la existencia de ideas revolucionarias en una determinada época presupone ya la existencia de una clase revolucionaria”<sup>98</sup>, y una clase es revolucionaria desde que se propone un cambio que pretende destruir lo establecido por el régimen imperante; no es un fenómeno remoto, imposible o vetusto, es real, actual y palpable.

*La comprensión de los objetivos y las tareas de una revolución*, deben despojarse de romanticismos. La toma de conciencia para alzarse en armas contra un sistema en una realidad capitalista políticamente manejada e ideológicamente confusa, es un desafío. El factor subjetivo es concluyente. Lo cual no se traduce en que un conjunto de individuos que pertenecen a una clase acuerden una lucha, estallará una revolución: las revoluciones no parten del arrojo de un conjunto de personas, aunque su cimienta sea la voluntad, superan la oposición de la sociedad civil frente al Estado.

Las revoluciones son resultado y a la vez punto de partida, resultado de una maduración concreta de condiciones materiales y la formación de ideales, punto de partida para el florecimiento de otras condiciones materiales y otros ideales. La situación revolucionaria precisa en las que emergen las revoluciones está precedida de una crisis económica y política, el empoderamiento de las masas. Aquí, la concepción de base económica que determina las condiciones materiales y la superestructura donde se encuentra la subjetividad está presente. Cuando se desmenuza en Marx y Engels la idea de la revolución, pareciera que la dicotomía donde existe una base económica (de la producción social material) y la superestructura (producción espiritual: derecho, ideología, política) confluyeran en un encontronazo que solo es remediable a través de un estallido revolucionario.

Las clases sociales dominantes no pueden sino legitimar el régimen de producción que impera a través de las instituciones, lo que conlleva a que el problema

---

<sup>97</sup>Carlos Marx, Federico Engels, *La Ideología Alemana*, op. cit., p. 16. “Para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una revolución; y que, por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase dominante no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase que derriba salir del cieno en que está hundida y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases”.

<sup>98</sup>Ibid., p. 9. “Las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias.”

primordial de un movimiento revolucionario sea la toma del poder político. Los clásicos puntualizan la necesidad de la conquista del poder estatal para implantar un régimen diferente. Algunos lectores con posterioridad consideraron éste el principal y único problema de la revolución, lo cual resulta cuestionable porque esto solo constituye un paso para la instauración de un régimen revolucionario capaz de sostenerse como tal, con la incesante permanencia del espíritu revolucionario dirigente: “el movimiento político tiene como último objetivo, la conquista del poder político.”<sup>99</sup>

Marx entiende que la clase obrera no puede solo restringir la actuación a la “apropiación de la máquina estatal para servirse de ella para sus propios fines”<sup>100</sup>, sino que luego debe destruir dicha máquina para que exista una verdadera transformación hacia un sistema social superior. El régimen que se instituya deberá seguir revolucionándose a sí mismo, hasta abolir todo aquello que menoscabe al hombre y se sostenga en la libertad plena de estos. A partir de este particular la práctica quebranta la teoría.

En consecuencia, la unidad de la clase obrera debe ser encausada a través de una organización de vanguardia, de un partido, capaz de aglutinar, organizar, fomentar una conciencia revolucionaria. Sin una militancia política que comprometa, es difícil que espontáneamente surja un consolidado programa por el interés común, lo cual es un objetivo indispensable, en resumen, para derrocar un sistema político como el capitalismo, solo se puede concretar con una organización política. No es que la masa de trabajadores asalariados se enfrenten al régimen que los explota por un interés individual, por el contrario, el interés deberá ser sobre todo general, en beneficio de la colectividad, de lo contrario no es revolución proletaria. Para algunos teóricos, el partido es la antesala que permite en su seno la maduración del programa de lucha, sin embargo, no es el partido en sí quien establece pautas indispensables, porque existen revoluciones que han triunfado sin este, lo que centra los objetivos es el proletariado erigido en partido, que pareciera ser lo mismo, pero no lo es.

La estructuración del proletariado en clase mediante un partido político, es una tarea ardua que refuerza teóricamente lo que una realidad económica indigna, carcome: debe disminuir la competencia de obreros entre sí. Este partido de vanguardia no debe

---

<sup>99</sup>Carlos Marx, *Carta de Marx a Friedrich Bolte*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 446.

<sup>100</sup>Carlos Marx, *La Guerra civil en Francia*, op. cit. p. 39.

distraer su actividad política de la formación de una ideología capaz de concientizar a sus miembros de males a combatir, dirige a todos los obreros, comunistas o no. En esencia son todos los que se dirigen a sí mismos, su principal labor es unir al proletariado.<sup>101</sup> La participación activa de la masa-partido es la principal tarea de la “concientización”. Una vez en el poder, el partido ha de reformularse sin alejarse de la masa lo cual constituye uno de mayores retos de la praxis revolucionaria, el partido no es un órgano al servicio de la nueva sociedad, no es una institución que prevalece por encima de ésta parasitando de sus recursos económicos, el partido es la sociedad, es el pueblo mismo. En Marx el partido es reconocida voluntad de la masa que construye, es el garante de la participación popular en cuanto es el propio pueblo que *toma parte*, interviene en la conformación de lo social.

El modo de producción capitalista solo puede existir con la dominación de una clase sobre otra, esto es sobre la desigualdad, por tanto hasta que no exista igualdad (por tanto otro modo de producción) no existirá una participación real de las masas. Marx señala que la revolución proletaria es la garantía del rompimiento de la desigualdad y por tanto, de las plataformas conceptuales sobre las cuales se sustenta: “la revolución comunista es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales; nada de extraño es que en el curso de su desenvolvimiento rompa de la manera más radical con las ideas tradicionales.”<sup>102</sup>

La revolución proletaria es transformación, pero una transformación radical basada en el triunfo de los intereses comunes del pueblo. Para Marx *lo radical* es enfrentar la *radix* de la problemática, por tanto no se limita a cambiar el poder político y hacerlo corresponder con relaciones económicas ya existentes, sino que un cambio radical del estado de cosas significa la articulación de novedosas maneras de administrar la economía para garantizar el desarrollo y las mejoras sociales, que determinan las relaciones sociales y estas últimas, la esencia humana. La revolución proletaria arrasa radicalmente con las relaciones que determinan a los *hombres modificados* por su educación y circunstancias, por tanto, arrasa con la raíz del problema, que en última instancia, es el hombre mismo modificado.

---

<sup>101</sup>“Esta constitución del proletariado en partido político es indispensable para asegurar el triunfo de la revolución social y el logro de su fin supremo: la abolición de las clases.” Carlos Marx, Federico Engels, *De las Resoluciones del Congreso General celebrado en la Haya*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 309.

<sup>102</sup>Carlos Marx, *Manifiesto comunista*, op. cit. p. 63.

La participación popular como expresión del empoderamiento del proletariado se manifestará a partir de acciones que demuestren una intervención activa, como la nacionalización de las industrias, la socialización del capital, la centralización de los instrumentos de producción, la disminución de la propiedad privada hasta su extinción, entre otras. El aumento *precipitado* de fuerzas productivas producto de este accionar transformador, permitirá posicionar a la masa en condiciones de posibilidad reales para un *tener parte* en la organización de un orden social diferente.

No coincidimos con los clásicos en algunos aspectos mencionados; las revoluciones proletarias no se conciben de una sola forma, sino, como expondría Sánchez Vázquez, “las revoluciones llevan apellidos, no son una, ni responden a prefabricados.”<sup>103</sup> Limitarlas a un modelo conllevaría a encuadrarlas y destinarlas al fracaso, las revoluciones son moldeables a las condiciones. ¿Acaso no debe ser así? ¿No es el movimiento constante sobre el cual se basa el pensamiento dialéctico? ¿Brindar determinaciones *a priori* rígidas no es anti-dialéctico?

Ni de una sola forma, ni solamente armadas, ni bajo el criterio de división base económica-superestructura; las revoluciones se han de configurar de acuerdo a los sujetos que las lleven a cabo, de acuerdo a los intereses que sostengan, y sobre las circunstancias que las motiven. Se ha de analizar esto de forma abierta, porque ¿en qué sociedades Marx y Engels auguraron el triunfo de la revolución proletaria y qué características debía cumplir la masa de vanguardia para la instauración de la sociedad comunista? Estos aspectos los trataremos a continuación.

## II.5 El proletariado como principal sujeto revolucionario. La concepción de progreso

En principio Marx y Engels consideraron que el proletariado es la única clase social capaz de llevar a cabo la lucha política contra la burguesía, o sea, para *ser parte* del enfrentamiento anti-burgués. Sin embargo, consideramos que el análisis de las circunstancias puntuales donde se engendra al proletariado consciente, vincula la participación de las masas a distintas formas de manifestación. No solo las condiciones económicas constituyen premisa para *la* revolución proletaria, también la voluntad de quienes la deben llevar a cabo. Una revolución proletaria tiene que ser ejecutada por

---

<sup>103</sup>Ricardo Pacheco, “¡Y dicen que Marx ha muerto!”, op. cit. p. 2. El autor cita a Adolfo Sánchez Vázquez, en la presentación del libro “El joven Marx: Los manuscritos” en la UNAM, 2003.

obreros en favor de estos, lo que supone de antemano la existencia de un proletariado consolidado y de una clase opuesta también consolidada para que exista un enfrentamiento político que devenga en revolución.

El proletariado es la clase revolucionaria por excelencia, pero esto no significa que otras clases no protagonicen a la par, la lucha. Marx en esencia entiende que es el proletariado la clase legítimamente revolucionaria porque es aquella explotada, producto directo de la industria. El proletariado al sostener la producción del régimen del capital y no percibir las ventajas de este, al constituir la mayoría de la población, representará el interés de clase, como interés de la mayoría. En efecto, el proletariado se reconocerá como “representante de toda la sociedad, como toda la masa de la sociedad, frente a la clase única, la clase dominante.”<sup>104</sup> La participación como el *tomar parte* los obreros en la contienda anticapitalista es indispensable para lograr la democracia proletaria así como las cuestiones descritas en anteriores epígrafes.

Intentamos referirnos solo a las cuestiones teóricas, mas resulta difícil no tener en cuenta los hechos que han dado al traste con las ideas marxianas. Son cuestionables estos postulados, en primera instancia porque la historia demostró que el campesinado que era la mayoría en la Rusia zarista, fue capaz de portar la ideología anti-régimen que llevó a la victoria a los bolcheviques, otros ejemplos son palpables. En segunda instancia, porque considerar solo al proletariado como sujeto capaz de llevar a cabo el cambio de un sistema a otro, es descartar *otros* sujetos políticos.

Como antecedentes que justifican la importancia de este razonamiento marxista, se encuentran la *conciencia* política de clase que posee el proletariado y los escenarios objetivos. Marx y Engels proyectan toda la teoría expuesta en una “sociedad donde la producción capitalista y por consiguiente el proletariado industrial, ocupe una posición importante dentro de la masa del pueblo.”<sup>105</sup> Aquí aparece un elemento interesante a traer a colación: respecto a las colonias y países atrasados, Engels precisa que la revolución en estas naciones quedaba sujeta al triunfo revolucionario en Europa y América del Norte y que “las fases sociales y económicas que estos países tendrán que pasar antes de llegar también a la organización socialista no pueden, (...) ser sino objeto

---

<sup>104</sup>Carlos Marx, *Ideología Alemana*, op. cit., p. 10.

<sup>105</sup>Carlos Marx, *Acotaciones al libro de Bakunin: El Estado y la anarquía*, op. cit., p. 434.

de hipótesis.<sup>106</sup> Así se descarta por Marx y Engels la posibilidad de una revolución socialista en países subdesarrollados, ya que solo “cuando estos vean el cómo se hace eso de poner las fuerzas productivas de la industria moderna hechas propiedad social, al servicio de la sociedad, solo entonces podrán estos países atrasados emprender ese camino acortando el desarrollo.”<sup>107</sup>

Para Marx y Engels los países desarrollados percibirían la revolución proletaria fruto del perfeccionamiento de sus fuerzas productivas y esta llegaría a manifestarse de forma universal como una *cascada*. Los países dominantes económicamente ya revolucionados por su primacía económica y cultural *impondrían* los cambios a los demás países, de eso se encargarían por *sí mismas* las demandas económicas. Los clásicos parten de la existencia de potencias económicas y países *semicivilizados*, sin cuestionar las diferencias históricas y las injusticias que los separan. Esto lo observamos en el *Manifiesto Comunista* donde se realiza una oda de los logros alcanzados por la burguesía luego de la conquista de América, sin dedicarle una crítica a la conquista misma.

Nos enfrentamos a nuestro entender a las afirmaciones más polémicas acerca del progreso en los clásicos del marxismo. Marx está teorizando sobre la base de la existencia una gran masa de obreros, ciudadanos asalariados, con un mediano o alto nivel de conocimientos, una masa capaz de darse cuenta de su situación en el modo de producción. Una masa pues, europea o estadounidense, lo suficientemente desarrollada para insertarse en la lucha por un sistema *realmente humano* universal, una masa que reconoce su historia, asume un papel histórico, que no detenta problemas de identidad. En pocas palabras una masa homogénea, europea, culta.

Una pauta a resaltar es que, aunque en Marx el término sociedad civil es un concepto que desdibuja las contradicciones que suceden al interior de una sociedad, porque las diluye y armoniza, convirtiéndola en un *todo* respecto al Estado, también utiliza este término. La burguesía que es parte de la sociedad civil se aprovecha de la otra parte, el proletariado, lo que supone que ambas clases se encuentran bien definidas y lo suficientemente reconocibles. La problemática estriba en que Marx asume la

---

<sup>106</sup>Federico Engels, *Carta a Carlos Kautsky*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, p. 507.

<sup>107</sup>Federico Engels, *Acerca de la cuestión social en Rusia*, op. cit. p. 426. Ver también en Federico Engels, *Carta a Carlos Kautsky*, op. cit., p. 508, “Una vez Europa esté organizada, así como América del Norte, eso dará un impulso tan fuerte y será un ejemplo tan grande, que los países semicivilizados seguirán ellos mismos nuestra senda; de ello se ocuparán, por sí solas, las demandas económicas.”

existencia de una sociedad civil determinada, la europea y la norteamericana, las cuales cumplen con una serie de condiciones de “desarrollo social”, se encuentran en un periodo de tal “civilización” que les permite ser consideradas sociedades “bien organizadas” y por tanto, extraer de sus realidades categorías como esta.

En la lógica marxista toda civilización deriva del progreso y el progreso constituye a su vez una *mejoría* para la humanidad, un adelanto *respecto a*, una “mayor civilización”. Dicho progreso llevará indiscutiblemente a los países desarrollados al estallido revolucionario. Marx intenta englobar toda realidad a partir del análisis de su propia realidad temporal y espacial: “(...) nuestra Asociación no es más que el lazo internacional que une a los obreros más avanzados de los diversos países del mundo civilizado (...) en interés de la paz y de la libertad, en interés de la civilización occidental frente a la barbarie oriental.”<sup>108</sup> No significa esto que no haya sido irónico en algunas de sus expresiones en cuanto al “progreso de la civilización”, pero en sentido general, existe un reconocimiento a la necesidad de la existencia de una sociedad bien organizada, próspera económicamente, constituida por ciudadanos, obreros en su mayoría, capaces de acceder mediante su concientización y a favor de las relaciones de producción, a una real alternativa no capitalista. La modernidad capitalista debía engullir de tal forma a los individuos que el avance suponía una absorción cultural que implicara cierta *igualación* como ciudadanos, que supone a su vez la posesión de propiedad privada que sustenta al propio sistema.

Al interior de estas líneas, encontramos a los europeos Marx y Engels del siglo XIX, los cuales su época y contexto no les permitieron concluir otro tipo de posiciones. El progreso de la industria, de la división del trabajo, el progreso político<sup>109</sup>, “el progreso como ley del porvenir como lo ha sido la del pasado”<sup>110</sup> encarnan la noción occidentalita de avance de la humanidad que trae el lastre una carga importante de desventajas, especialmente económicas para los históricamente desfavorecidos. No se

---

<sup>108</sup>Carlos Marx, *La Guerra civil en Francia*, op. cit., p. 18, 20, 21, 59.

<sup>109</sup>Carlos Marx, Federico Engels, *Manifiesto Comunista*, op. cit., pp. 28-43. “Cada etapa de la evolución recorrida por la burguesía ha estado acompañada de un progreso político (...) correspondiente fracciones enteras de la clase dominante son, por la marcha de la industria, precipitadas en el proletariado o al menos están amenazadas en sus condiciones de existencia. También aportan al proletariado numerosos elementos de progreso”. Encontramos el progreso “espiritual” en Marx con la superación del capitalismo, ya que en el comunismo, el hombre se encontrará libremente realizado, por tanto existirá libre desarrollo social.”

<sup>110</sup>Federico Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 108.

debe descartar que el paradigma de progreso representaba un ícono de la modernidad capitalista, por tanto impregna todo pensamiento de la época, incluyendo el de Marx.

El progreso en el marxismo clásico está relacionado con la productividad, es decir con la acumulación de capital, pero esto en cuanto a garantía del salto socioeconómico de la sociedad. Esta noción atraviesa toda la teoría marxista y sustenta la perspectiva asociada a que las *leyes* de la historia demuestran que resulta irracional mantener un régimen político-jurídico determinado si el desarrollo de las fuerzas productivas no lo permiten. El perfeccionamiento de las fuerzas productivas en una sociedad a través del impulso económico alcanzado llega a ser de tal punto, que no son suficientes los medios del mercado existentes para satisfacer el excedente que se produce, por lo que la circulación, el intercambio, las fuerzas productivas, las relaciones de producción, quedan atrasadas frente a las nuevas tecnologías, los avances científico-técnicos, las exorbitantes producciones. Las condiciones económicas constituyen premisa para el salto de un tipo de sociedad a otro. La noción de evolución de la humanidad, donde cada sujeto histórico asume una tarea determinada y esta constituye un avance respecto a la etapa anterior, está presente aquí a todas voces.

Marx no rechaza el desarrollo, principalmente el industrial, rechaza que el fruto de ese desarrollo beneficie a unos pocos. En este sentido hay que reconocer que no niega el avance que ha alcanzado la burguesía porque, el florecer luminoso alcanzado por la misma, constituirá su decadencia, el desarrollo será quien sepulte a la propia burguesía. El progreso trae implícito la destrucción del sistema burgués y tiende a su superación a través de la instauración del comunismo, que a su vez constituye un progreso respecto a su anterior formación económica, un escalón superior en la existencia de la humanidad. He aquí la posición dialéctica. Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, comparte en varias ocasiones la concepción de progreso decisivo, ya que el progreso en la producción de medios de existencia equivale al progreso del hombre. Espeluznante resulta entonces encontrar la siguiente afirmación del autor:

“Siendo la base de la civilización la explotación de una clase por otra, su desarrollo se opera en una constante contradicción. Cada progreso de la producción es al mismo tiempo un retroceso en la situación de la clase oprimida, es decir, de la inmensa mayoría. Cada beneficio

para unos es por necesidad un perjuicio para otros; cada grado de emancipación conseguido por una clase es un nuevo elemento de opresión para la otra.”<sup>111</sup>

Entonces, sobre la base del retroceso que significa para las clases oprimidas la noción de progreso ¿cómo entender que el marxismo abogue por el mismo? El desmedido valor que a fuerzas los marxistas han tratado de salvar del progreso necesario para una dictadura del proletariado, deja al desnudo un terreno engorroso que requiere ser precisado. Para Marx, no era desconocido que el progreso como la mejora en la condición humana significaba a todas luces la explotación y el saqueo de otra parte de la población, por tanto, el progreso llevaba como apellido, respecto a quienes. A pesar del conocimiento de esto, se asume el detrimento de los desfavorecidos como un resultado histórico, un *mal necesario para*.

La idea de progreso es una ideología sutilmente trabajada por los ideólogos modernos y no justifica más que la barbarie sobre la cual se alza, sin embargo, encuentra en el materialismo histórico a fervientes seguidores. Marx plantea: “cuando con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!”<sup>112</sup>

Marx y Engels modernos, son la clave para entender todo lo expuesto en este capítulo. No se debe descartar que se apoyan en sus estudios acerca de la historia de la humanidad y que analizan dialécticamente el progreso de la sociedad como ya planteamos. El devenir y el movimiento de la materia, el principio hegeliano que *todo lo que nace ha de morir*, convencieron a los autores para entender que la civilización implica siempre saltos cuantitativa y cualitativamente superiores. El problema es que una parte de la humanidad continúa sufriendo desventajas en el aspecto económico, cultural, etc. La concepción de progreso como *progreso para unos pocos* miembros de la clase burguesa al interior de los países encuentra su reflejo en un análisis global de la problemática, unos países disfrutaban del progreso capitalista mientras las poblaciones de otros (la mayoría) sufre.

---

<sup>111</sup>Ibid., p.107.

<sup>112</sup>Carlos Marx, *Crítica al Programa de Gotha*, op. cit., p. 31.

Los que han tildado a Marx de un historiador mecanicista, dejan (o han querido dejar) de examinar en su obra al hombre como sujeto activo. El hombre es el centro de su análisis, en cuanto hace la historia a través de la lucha de clases y construye una sociedad para su plenitud, pero queda en entredicho su concepción humanista cuando hurgamos en lo profundo de las referencias citadas. En los estudios de Marx el progreso es la herramienta que permitía a cada formación económica social, su superación sobre la base de la aniquilación de una mayoría.

Los razonamientos marxistas en cierto modo excusan el detrimento de unos para alcanzar este avance, aunque este detrimento desaparecería en una sociedad comunista universal; mientras es necesario. Se requiere de un desarrollo de la producción material consolidado que permita llegar a la humanidad a una nueva fase, en la cual no dependa de la explotación de los desfavorecidos y para esto, es fundamental el progreso. Entonces, la democracia burguesa que establece y limita la participación popular en la política, requiere en su ejercicio de una sociedad lo suficientemente civilizada, próspera económicamente, compuesta por ciudadanos como fruto del avance alcanzado por la humanidad, para subvirtiendo esta, construir una real democracia popular que anule y supere la anterior hasta su propio desvanecimiento, donde los individuos participen en toda función que había sido exclusiva de unos pocos, y de esta forma, lograr un tipo de sociedad democrática real.

Nuestras lecturas difieren de lo expuesto. Desde el Sur intentamos interiorizar los postulados analizados, resultan contradictorios con nuestra realidad. He aquí una cuestión importante: si bien la investigación se lleva a cabo desde un posicionamiento del discurso materialista histórico marxista, encontramos que las categorías enunciadas no nos funcionan para interpretar la realidad latinoamericana. Es necesario dar otro enfoque a las mismas, hacia esto estará enfocado el esfuerzo del Capítulo II.

El progreso que supone avance económico para el Occidente desarrollado, considerado por Marx el centro revolucionario, para Latinoamérica supone decadencia ecológica, pobreza social, desigualdad salarial, precaria “calidad de vida”, degeneración en favor de otros. Así, algunos movimientos políticos de la región no encuentran en el marxismo el fundamento de su lucha: el marxismo continúa siendo demasiado occidentalista para zafarse de la teoría del desarrollo que ha provocado a los pueblos latinoamericanos, el despojo, la segregación, el desplazamiento, la marginación. Sin

embargo, no consideramos que se tenga que abandonar las explicaciones medulares del marxismo para comprender desde otra óptica la realidad en pos de transformarla.

Si lo expuesto no convence, basta con recurrir a la noción de marxistas como José Revueltas que asumen la conquista de América como un suceso positivo en relación a la doctrina del desarrollo, aunque haya implicado un genocidio masivo y una pérdida cultural importante:

“(…) La conquista (…) debe considerarse coá enfocadomo un elemento progresivo del desarrollo en lo que respecta al estado social del Anáhuac, con perdón dicho de los indigenistas, y se toma como un fenómeno reaccionario. Constituye un fenómeno progresista en tanto suplanta un sistema que apenas se encuentra en la etapa superior de la barbarie por un sistema más adelantado, pero es un fenómeno de retroceso en tanto no hace sino trasladar al Anáhuac y a toda la América conquistada por España agravándolo, el feudalismo de la península.”<sup>113</sup>

Ante esto, cabe preguntar: ¿dónde queda la noción humanista promulgada por el marxismo? ¿Cómo apostar por un desarrollo que implica genocidio? En este punto resulta tan aberrante justificar el progreso, como la concepción que intenta fundamentar el genocidio nazi como un medio *necesario* para el desarrollo económico de Alemania. El análisis en este sentido ha de retomar la esencia del postulado para que no quede como un prosaico principio de *proletarizar* a los campesinos o industrializar a ultranza todo territorio.

La memoria histórica de Latinoamérica no permite olvidar que el “progreso” impuesto por la conquista cobró el saldo de civilizaciones diferentes originarias: “sin entrar en detalles, y para dar sólo una idea general, diremos que en el año 1500 la población mundial debía ser de unos 400 millones, de los cuales 80 estaban en las Américas. A mediados del siglo XVI, de esos 80 millones quedan 10. Por ejemplo en México: en vísperas de la conquista su población es de unos 25 millones; en el año 1600 es de un millón.”<sup>114</sup>

Entonces ¿hasta qué punto resulta juicioso agradecer el progreso que se instauró con la colonia? Desde una perspectiva marxista ortodoxa, digamos más engelianista

---

<sup>113</sup>José Revueltas, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, op. cit., p. 146.

<sup>114</sup>S.n., *Los datos demográficos de la «Conquista»*, Agenda Latinoamericana. Disponible en: <http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=11>, Consultado 21/03/2017. Ver también en: *La conquista de América. La cuestión del otro*, Siglo XXI, México, 1987, p. 143, donde se presenta un fragmento de Fray Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, 1542.

pragmática, la respuesta a la anterior interrogante sería positiva. Las grandes potencias económicas hicieron el favor de “civilizar” a todo un continente, conduciéndolo a formas de organización social ¿superiores? sobre la base de un exterminio masivo de aproximadamente 60 millones de personas, robo de riquezas naturales, contaminación del ambiente, destrucción de parte de la cultura precolombina, segregación, marginación de usos y costumbres, idiomas, apropiación de terreno, etc., a cambio de ropa y espejos: Europa, “¡bien has hozado, viejo topo!”<sup>115</sup>

Si leemos con atención resalta que la mayoría de los textos que hacen referencia al progreso no son de Marx sino de Engels (quien se autoproclamó como su *albacea literario*) aunque varios hayan sido revisados por Marx, lo cual indica la aprobación indirecta de su contenido. La problemática estriba en utilizar el mismo rasero para analizar toda cambiante realidad, lo cual conlleva a forzar en nombre del método los miramientos. Así, trabajar con conceptos abstractos equivale a una noción básica de entender las particularidades de una sociedad, los conceptos son eso y no más, abstracciones hechas por hombres a partir de una realidad, no son las sociedades las que deben adaptarse a ellos, sino lo contrario. No se puede erigir como marxista un pensamiento que dé la espada a la historia y a contextos diferentes.

El aparato epistémico impuesto occidentalista será a continuación moldeado para ofrecer otras variantes de análisis. Latinoamérica está dando las pautas para que conozcamos su realidad no a partir de un discurso determinado, sino brindando sus propias consideraciones de cómo conocerla, el cómo acercarse a entenderla. De aquí el esfuerzo de teorizar en una sociedad diferente, con experiencias anticapitalistas interesantes, ya que la crítica que emana de los sacrificados en nombre del adelanto científico-técnico y económico-social de algunas naciones, es tan válida como la concepción de los países occidentalistas beneficiados de este, más cruenta, pero igualmente fundamentada. Para las voces latinoamericanas la idea de progreso medida sobre el rasero del exterminio, el saqueo, la explotación de sus tierras y personas, no funciona.

---

<sup>115</sup>Frase utilizada por Marx para hacer referencia al momento en el cual la revolución estalle. Ver en Carlos Marx, *18 Brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 488.

Tampoco resultan atinadas las observaciones referidas a que el cambio radical (revolucionario) devenga de los países desarrollados industrialmente, porque ¿qué deben hacer los países en los cuales resulta poco probable el triunfo de una revolución proletaria? ¿Latinoamérica ha de esperar pacientemente a que las potencias le enseñen el *cómo se hace*? ¿Ha de padecer el precio del progreso hasta casi la extinción de riquezas y población porque las condiciones objetivas no están maduras? ¿Sobrevivirán las poblaciones a esto?

En Latinoamérica se vislumbra a partir de los años 80, una serie de experiencias y concepciones de resistencia anticapitalistas memorables, cuestión que será analizada a continuación para *dar fe* de otras maneras de entender la participación de las mayorías. Estas nuevas nociones no capitalistas en determinadas comunidades, amén del hostigamiento constante a las que son sometidas, demuestran a nuestro entender, la posibilidad de precisar experiencias diferentes a las abordadas por los clásicos, sin que esto desvalorice reflexiones en cuanto a la esencia de la teoría marxista.

El *tomar/ser/tener parte* de los integrantes de las comunidades en la vida política si bien no constituyen un enfrentamiento bélico voraz al estado de cosas, sus particularidades propias, rompen con las explicaciones a las que hicimos referencia con anterioridad. En este punto, cuando se pretende buscar un sustento dentro de la tradición marxista, encontramos que para los marxistas arraigados en las nociones más conservadoras las experiencias de movimientos sociales carecen de valor por su limitación local y su imposibilidad de enfrentarse solas al principal problema: el sistema capitalista.

Pero ¿no tienen valor histórico-político? ¿Debemos los marxistas latinoamericanos continuar con un discurso que no refleja las posibilidades de cambio en nuestras sociedades? No compartimos estos criterios que descartan la praxis revolucionaria en las comunidades indígenas latinoamericanas, por poner un ejemplo, sin profundizar en sus realidades concretas. Esta posición la fundamentamos a partir de que la necesidad de deposición del Estado para incitar la activa intervención de la mayoría en los asuntos de la colectividad, encuentra su concreción en estas experiencias, que si bien no son socialistas o comunistas, se declaran anticapitalistas. Las concepciones de participación popular se reencuentran con la noción de praxis

revolucionaria y las nociones de democracia (burguesa y proletaria) vuelven a ser objeto de críticas.

En el contexto actual, aspirar a otro tipo de sociedad de índole política se va bifurcando con los años, por lo que resulta *importante* y *urgente* la toma de decisiones prácticas que permitan aterrizar teorías: quizás los pueblos originarios<sup>116</sup> nos han explicado el cómo, y, rechazar de antemano lo que construyen porque no se adecúa literalmente a un discurso marxista conservador, es atentar contra la propia idea de ser marxistas, es atentar contra la propia idea de lo que es el comunismo. Las experiencias latinoamericanas deben ser estudiadas. La participación anticapitalista de los integrantes sin el desmontaje del aparato de gobierno que impera, resulta un sistema interesante de propuestas diferentes. No se debe cerrar el análisis a los aportes que a la doctrina brinden las prácticas que indican que los cambios, en diferentes épocas y contextos históricos, han de ser reconocido para enriquecer y actualizar discursos.

La dirección política de una clase no dejará de ser ejercicio de poder que por ende, sacrificará en nombre de la ideología de la clase asuntos que resultan vitales para mantener la participación popular viva, creciente y dinámica. Las complicaciones de implementar en la práctica la idea de una pluralidad consciente dirigiéndose a sí misma, de por sí son innumerables, sobre todo si recordamos que esta pluralidad no es capaz de concientizarse a sí misma y es indispensable la “inyección” de ideología desde afuera. Las problemáticas que se suman cuando la masa no es ni una, ni homogénea, ni proletaria, también adquieren importancia vital.

Hasta aquí el núcleo “duro” del marxismo clásico. Si el presente trabajo fuese un ejercicio académico de menor rigor, quedaría saldada nuestra intención, porque queda expuesto un rastreo de la participación desde Marx y Engels. Mas la rebotante curiosidad nos indica, que no es suficiente, quedan consideraciones que deben ser revisadas y puestas sobre tela de juicio. Una vez cumplida una etapa de la reflexión fundamentalmente expositiva, nos dirigimos a volver sobre estos pasos para analizar las categorías que se trabajan, como si su significado o consecuencias conceptuales fueran

---

<sup>116</sup>Cuando nos referimos a pueblos originarios hacemos referencia a la concepción que utiliza el Convenio de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) del año 1989, en su artículo 1, al ubicarlos como sujetos de derecho ya que consideramos esta definición acertada. Serán pueblos originarios: “b) los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.” Disponible en [http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169\\_oit.pdf](http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf) Consultado el 24/06/2017.

asumidas y no requiriesen de pensamiento. El siguiente esbozo, deja mostrar nuestras humildes contribuciones con mayor claridad, si el amable lector considera atinado leerlas, se advierte que la pretensión es exhibir nuestros criterios a partir de las huellas, a veces no tan claras del marxismo, para ello:

“Qui si convien lasciare ogni sospetto

Ogni vilta convien che qui sia morta.”

(Déjese aquí cuanto sea recelo

Mátese aquí cuanto sea vileza).<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup>Marx cita esta frase de *La divina comedia* de Dante. Ver en Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la Economía Política*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1970, p. 17.

### CAPÍTULO III: LA PARTICIPACIÓN COMO PRAXIS SOCIAL: CONCRECIÓN DE LA ACTIVIDAD DEL SUJETO

*“(...) se ha impuesto también la tendencia ideológica del discurso moderno a eliminar el tema de la subjetividad o la libertad como hecho constitutivo de la condición humana, reduciéndolo a lo que en ella hay de mera necesidad u objetividad”*  
Bolívar Echeverría

En el afán de enfocar el análisis tras el rastro del marxismo clásico, luego de haber expuesto las principales consideraciones del mismo respecto a la participación, es menester volver a poner la atención sobre el tema del sujeto. Amén de las explicaciones que se expusieron en el capítulo anterior, quedando claro que quien participa es el pueblo, hemos de explicar cómo ese pueblo se erige sujeto participante. La intención es recalcar que nuestra visión del sujeto es inclusiva y abierta permitiendo la reivindicación de la participación del *ser* ontológico/político.

Este esfuerzo no es en balde, en primer lugar porque aunque pareciera un paso atrás en el desarrollo de la argumentación, es una cuestión que contiene muchos indicadores que permiten una comprensión más profunda del tema. En segundo lugar, porque seguimos la lógica del marxismo de situar el análisis, lo contrario sería mutilar la exposición porque asumimos todas las premisas sin cuestionarlas. Así, a la pregunta de *qué es* para el marxismo un sujeto político plural y cómo ha de conformarse un sujeto popular participante emancipado, se le suma la referida a la existencia de un sujeto colectivo en la contemporaneidad.

#### III.1 La cuestión del sujeto desde el marxismo clásico: una concepción nueva del mundo

¿Cómo se plantea la cuestión del sujeto en el marxismo clásico? ¿Cómo plantear hoy un sujeto? Son algunas de las interrogantes que brindan señales para comprender toda la concepción marxiana, ya que Marx se posiciona frente al problema fundamental de la filosofía para decantarse en dos supremas respuestas: el pensar depende del ser, siendo este último lo primario. La relación entre lo espiritual y lo material está subordinada a la existencia material objetiva que condiciona las imágenes subjetivas, el pensar. La materia entendida como objeto, cosa, naturaleza, precede a la existencia de las ideas. Dios es una creación humana. Son las relaciones sociales en la

práctica las que constituyen históricamente el precedente de la generación de pensamiento. Por tanto, el problema de la esencia se diluye en la praxis revolucionaria no existiendo una naturaleza humana pura, abstracta, ahistórica.

En Marx existe una unidad entre epistemología y ontología de manera que las formas de conocer influyen en la conformación del ser y viceversa. A continuación se desarrolla esta unidad la cual hay que buscarla en las explicaciones de Marx que muestran la génesis de la conformación de los *hombres modificados por una educación modificada* (Tesis sobre Feuerbach) y la fuerza activa de transformar en pos de la liberación del ser. La participación emancipadora de Marx debe rastrearse desde los textos seminales, este es el hilo conductor del presente epígrafe.

El problema de la cognosibilidad del mundo queda resuelto de la siguiente manera: el conocimiento humano, que llega fundamentalmente a través de los sentidos y que requiere del esfuerzo del pensamiento para procesar las sensaciones y razonar más allá de la realidad inmediata, es limitado por la época histórica al que pertenece. No obstante, el conocimiento ha de entenderse como una acumulación también de generaciones anteriores, de manera que tiene un marcado carácter cultural y universal, como patrimonio humano. No se descarta el papel de la imaginación que trasciende y se adelanta en la historia, pero esta también responde a metas que la propia sociedad ya entiende como reales y alcanzables. El hombre (sujeto individual) es resultado de la educación y su subjetividad dependerá de las circunstancias, pero, ¿también el sujeto plural depende de estos factores?

El *vir eruditus* de Marx subyace en su magistral descubrimiento: las relaciones de producción determinan toda la actividad vital ya que al producir los medios de vida, se produce la vida material y espiritual<sup>118</sup>. Todo sujeto habrá que entenderlo desde dos aspectos que son determinados por la producción social: a) su posición dentro del modo de producción; b) las condiciones materiales concretas de producción, mediante las cuales se configura idealmente la actividad humana. Pero ¿qué significa esto?

Tres cuestiones ameritan ser tratadas para desembrollar la aparente problemática y centrar el estado de la cuestión: la concepción de naturaleza (relación del hombre con la naturaleza), el papel de la historia y por último, la subjetividad del sujeto.

---

<sup>118</sup>Carlos Marx, Federico Engels, *La Ideología Alemana. Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 16.

La tradición marxista ha desarrollado estos supuestos a partir de los siguientes postulados: el hombre es naturaleza, es trabajo, es praxis; el hombre es parte de una totalidad histórica, no existe una esencia genérica fuera de esta, que es esencialmente historia; la bifurcación del sujeto como categoría social y como condición propia del individuo, responde a la relación entre lo universal-particular, concreto-abstracto, donde existe una unidad interna en tensión.

Cómo y qué conoce ese hombre concreto al que se hace referencia, qué relación tiene con su realidad, son algunos de los cuestionamientos que Marx se propuso responder y que quedan desarrollados en pocas de sus obras. Las explicaciones al respecto se ordenan en forma de relato novelístico no ficticio, ya que parten de fundamentos que las ciencias naturales establecen, considerando que son la premisa de toda historiografía. Marx plantea una trilogía que será punto de partida para el desarrollo conceptual del hombre: el nacimiento, el florecimiento y la muerte constituyen el círculo férreo en que se halla confinado todo lo humano y que debe ser recorrido. Precisamente esta vereda permite una comprensión de su doctrina, en cuanto nacer, florecer y morir, responden a un proceso dialéctico en sí mismo. Siguiendo esta lógica, el flujo en constante movimiento explicará todo fenómeno. “(...) Nuestra concepción de la historia es, sobre todo, una guía para el estudio y no una palanca para levantar construcciones a la manera del hegelianismo. Hay que estudiar de nuevo toda la historia, investigar en detalle las condiciones de vida de las diversas formaciones sociales, antes de ponerse a derivar de ellas las ideas políticas, el derecho privado, estéticas, filosóficas, religiosas.”<sup>119</sup>

Se ha expresado la influencia de los atomistas en el pensamiento marxiano, que le debe al materialismo anterior, cimientos fuertes. Marx parte de las concepciones de Feuerbach: el hombre es un ser natural, real y sensible que debe ser analizado en su totalidad por la filosofía, es la unidad entre lo finito e infinito. Las aspiraciones religiosas no son más que las propias aspiraciones del hombre respecto a sí mismo, las del hombre real y no las del ficticio. La crítica iluminada de los clásicos, se nutre del conocimiento científico de la época, que permitió la consolidación de las ideas, fundamentalmente la teoría de Darwin sobre la evolución de las especies, el descubrimiento de la estructura celular y la ley de conservación de la cantidad de la

---

<sup>119</sup>Federico Engels, *Carta a Conrado Schmidt en Berlín*, Obras Escogidas en Tres tomos, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 511.

energía.

Estos adelantos científicos establecieron, como diría el propio Engels en el *Anti Dühring*, la confirmación de su concepción del mundo por la demostración que las ciencias “reales” evidenciaban. Constituyen los pedestales de la concepción materialista de Marx: el *noli foras ire* (imperativo de la interioridad espiritual) dependerá de la unidad del sujeto-objeto, pero donde el primero tiene un carácter activo y el rechazo a la *sub specie aeternitatis*, es decir a la esencia inmutable, mecánica, donde los hombres son algo determinado por providencia o por leyes inalterables y estáticas.

Más allá de la *Ideología Alemana*, en al menos tres trabajos de Engels encontramos desarrollado el análisis de la sociedad desde una lógica histórica entrecruzada con el papel de la producción material: *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, *El surgimiento de la familia, la propiedad privada y el estado* y en *Dialéctica de la naturaleza*, donde se resume que el hombre es resultado del trabajo mismo y de las formas en las que se organiza para producir.

Se explica en estos textos que han existido tres grandes períodos históricos: el salvajismo, la barbarie y la civilización. Lo que ha determinado cada uno es el tipo de propiedad que impera, de manera que desde “la infancia del género humano” todas las relaciones (de distribución, comportamiento sexual, etc.) han sido determinadas por el aspecto económico. Por ejemplo, en *El surgimiento de la familia, la propiedad privada y el estado* cuando Engels explica la monogamia, hace referencia a que esta caracteriza la civilización (ya que con anterioridad existía la promiscuidad sexual absoluta y posteriormente la familia sindiásmica donde prevalecía los matrimonios por grupos) porque la misma parte de la concentración de grandes riquezas en pocas manos, las de los hombres, que queriendo transmitir estas a su descendencia, tenían que asegurarse de que la prole fuera suya. Así se instaura la necesidad de la monogamia de la mujer, no así la del hombre, con ella el adulterio descarado del varón y la prostitución oficial.

Retomemos la concepción materialista de la historia: el hombre es un animal que se diferencia de los demás, fundamentalmente, porque produce sus medios de vida, en un entorno determinado, en naturaleza preexistente. El individuo humano “condicionado por su organización corpórea”<sup>120</sup>, evolucionó de los primates y requiere

---

<sup>120</sup>Carlos Marx, Federico Engels, *Ideología Alemana*, op. cit., p. 16. Profundizar en Federico Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III,

mantenerse vivo; esta necesidad lo lleva a agruparse con sus semejantes, transformar su derredor a través del trabajo, para satisfacer sus necesidades vitales a través del dominio sobre la naturaleza. En colectividad, a través de un trato, el hombre aprende modos de hacer que se complejizan en determinados modos de manifestar su vida.

Como antecedente significativo, se menciona la capacidad del hombre de distanciarse de su entorno inmediato a través del propio trabajo. Marx explica que la reproducción de los modos de vida de los primeros individuos no se resume a la simple reproducción de la existencia física, sino que, por el contrario, alejándose el hombre de ser solo parte de la naturaleza, se convierte en su transformador. Así, la posición recta del mono, la liberación de las manos, y la actividad práctica de estas extremidades, permitió que la mano no solo se convirtiera en instrumento de trabajo, sino que fue resultado del trabajo mismo. Cuando el hombre se da cuenta de lo que está haciendo, es porque lleva un tiempo significativo haciéndolo.

Esta condición es eminentemente humana: el hombre no es un ente pasivo de la naturaleza, aunque la naturaleza sea lo primario, es capaz de conformar un fin determinado en su representación mental y realizar acciones en consecuencia. Así, la necesidad material presupone el proceso de subjetivación. El producir equivale a la fabricación y elaboración práctica que no se reduce solo a sobrevivir como ser biológico, es “la producción del hombre mismo, la continuación de la especie.”<sup>121</sup>

En consecuencia la naturaleza se “humaniza”, en la medida que el hombre le confiere su impronta, deriva en social cuando éste se posiciona frente a ella, la transforma en función del propio hombre. Es preciso señalar que para Marx, la naturaleza es ante todo lo que representa para el hombre y a partir del otorgamiento de significado, deviene en historia, porque es la producción el factor decisivo en la misma. “El primer acto histórico de estos individuos, merced al que se distinguen de los

---

Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 18. También profundizar en Carlos Marx, *Manuscritos Económicos y filosóficos de 1844*, disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/man1.htm>, Consultado 6/02/2018. Se lee: “La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre *vive* de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.”

<sup>121</sup>Federico Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, op. cit., p. 204.

animales, no consiste en que piensan, sino en que comienzan a producir sus indispensables medios de subsistencia.”<sup>122</sup>

Entre líneas aflora la idea de la victoria del hombre frente a la naturaleza a través de la civilización, que se traduce en un desarrollo sucesivo, un progreso respecto al anterior estado, el salvaje, que permite la libertad del hombre. La idea de libertad, pilar del pensamiento marxiano, herencia del pensamiento hegeliano, refiere a una superación consciente de las necesidades, dicho de otra forma, a la capacidad del hombre de elegir con conocimiento de causa entre varias posibilidades. Engels desarrolla esta idea de Marx, explicando los estadios prehistóricos de cultura en diferentes fases, desde la infancia del género humano, pasando por la barbarie hasta la constitución de las gens, donde el hombre fue perfeccionando modos de hacer.

Los clásicos especifican que son las condiciones materiales de producción las que hacen a los individuos, condiciones a las que se enfrentan en su realidad y que tienen que ser reproducidas para conservar la vida. De manera que producir implica reproducir (técnica existente, tecnologías), pero más allá, significa que si cambian las condiciones, también cambiará quien produce. Así los individuos son tal y como manifiestan su vida, diría Marx, coincide lo que son los individuos con lo que producen y el cómo lo producen. Es preciso señalar, que se indica coincide (del latín *coincidere*, caer juntamente), lo cual significa el acuerdo simultáneo de dos fenómenos que acontecen en una circunstancia determinada. Marx se refiere a un proceso de construcción en el cual concurre lo que hace el hombre con lo que el hombre es. No se descarta la producción de significados, sino que se desarrolla simultáneamente la producción material y la espiritual.

Ahora bien, si los hombres son lo que producen y siempre se produce en sociedad, estas categorías son esenciales para entender al sujeto. El individuo-productor, siempre dependiente y formando parte de un todo mayor, necesitó de las conexiones sociales para lograr sus fines privados<sup>123</sup>, por tanto, la producción, solo tiene un marcado carácter en cuanto es en conjunto. Así, “la producción sólo aparece al

---

<sup>122</sup>Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología Alemana*, op. cit., p. 15. Es preciso aclarar que no encontramos diferenciación en los textos consultados entre los términos individuo y hombre.

<sup>123</sup>Carlos Marx, *Elementos Fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, Siglo XXI Editores, México, 2007, p. 4.

multiplicarse la población.”<sup>124</sup> Es la población entendida como el conjunto de individuos humanos, el núcleo de la misma. El individuo productor que es un *zoo politikon* (animal político de Aristóteles) solo produce junto a los demás y desarrolla así el lenguaje. Entonces el sujeto es producción-cambio-consumo en la medida que participa, es el ser de la producción.

El individuo es un producto social porque su propia existencia parte del conglomerado social, por tanto, no existe una real diferencia entre la existencia individual y la genérica. Siguiendo a Álvarez, donde único tiene cabida una individualización del hombre es en sociedad. Marx no pierde oportunidad para catalogar de áridamente fastidioso el hecho de tener que explicar estas cuestiones como tan dadivosamente realiza Pierre Joseph Proudhon y otros. Como era inútil seguir indagando para Marx en estas aseveraciones ya que hay que partir de premisas de existencia determinadas, a partir de aquí intentará exponer sus concepciones desde cierto lugar donde situó al lector. El análisis continúa a través de pequeñas negaciones en la argumentación que conducen a llenar de significado las anteriores proposiciones: no es el producir, sino la necesidad de consumir, la que facilita la producción a determinada escala y bajo determinadas formas (la división social del trabajo, las formas de propiedad). En los *Grundrisse* aparece la explicación concreta:

“La producción en general es una abstracción, pero una abstracción que tiene un sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición. Sin embargo, lo general o lo común, extraído por comparación, es a su vez algo completamente articulado y que se despliega en distintas determinaciones (...) las determinaciones que valen para la producción en general son precisamente las que deben ser separadas, a fin de que no se olvide la diferencia esencial por atender sólo a la unidad, la cual se desprende ya del hecho de que el sujeto, la humanidad, y el objeto, la naturaleza, son los mismos.”<sup>125</sup>

La naturaleza es premisa de existencia de la sociedad humana, pero la sociedad humana, desde es el punto de vista del nuevo materialismo, no es un concepto abstracto. Se manifiesta de formas específicas, en formaciones sociales determinadas, alberga diferentes clases sociales y dinámicas que reposan en componentes materiales (dígase trabajo asalariado, capital, etc.). Describe Marx como la humanidad se ha organizado en

---

<sup>124</sup>Carlos Marx, *La Ideología Alemana*, op. cit., p. 16. Aclaremos en las primeras páginas del presente texto que no encontramos en la obra marxiana una distinción marcada entre población, sociedad u humanidad, por lo que entendemos que se utilizan indistintamente como sinónimos.

<sup>125</sup>Carlos Marx, *Grundrisse*, op. cit., p. 5.

la medida que ha necesitado consumir, pero solo a partir del siglo XVIII, en sociedad burguesa, se alzan las relaciones frente al individuo productor como *un simple medio para fines privados*. El interés de Marx está en esa producción de la sociedad moderna, una producción históricamente determinada que crea las relaciones para su salvaguarda: el Derecho, formas de gobierno. Todo esto nos conduce a entender que en Marx la participación del sujeto es eminentemente transformadora.

Marx, en *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, hubo de exponer que toda producción es apropiación de la naturaleza por el individuo, en el interior y por medio de una determinada forma de propiedad.<sup>126</sup> Producir implica obviamente la existencia de propiedad y por tanto de quienes se apropien de los productos de dicha transformación. Retomando la exposición, no existe una producción solo general ni tampoco solo particular, sino ramas que, en conjunto, conforman a nivel macro una producción global. Por tanto, es la sociedad humana la que produce para su sustento: “es siempre un organismo social determinado, un sujeto social que actúa en un conjunto más o menos grande, más o menos pobre, de ramas de producción.”<sup>127</sup>

En este sentido, Marx explica que más allá del objeto que se consume, lo que revierte una importancia esencial es el modo en que se consume, de manera que se determina con la producción el cómo consumir. Cuando se produce, se determina hacia qué sujetos se dirigen los productos, se configura a un tipo de consumidor específico, entonces el cómo se consume, es un momento previo de la producción, es un fin que se pretende alcanzar. Sin embargo, la conformación del tipo de consumidor no ocurre de manera individual, sino que requiere que todo un organismo social perciba la necesidad de consumir de una manera determinada, para que la producción se siga sustentando.

“Considerar a la sociedad como un sujeto único es considerarla de un modo falso, especulativo. En un sujeto, producción y consumo aparecen como momentos de un acto. Lo que aquí más importa es hacer resaltar que si se consideran la producción y el

---

<sup>126</sup>Carlos Marx, *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1970, p. 241

<sup>127</sup>Carlos Marx, *Grundrisse*, op. cit., p. 12. “Por el lado de la producción a esto corresponde; 1) que ella proporciona al consumo su material, su objeto. Un consumo sin objeto no es un consumo; en consecuencia, en este aspecto la producción crea, produce el consumo. 2) Pero no es solamente el objeto lo que la producción crea para el consumo. Ella da también al consumo su carácter determinado, su *finish*. Del mismo modo que el consumo daba al producto su *finish* como producto, la producción da su *finish* al consumo. En suma, el objeto no es un objeto en general, sino un objeto determinada, que debe ser consumido de una manera determinada, que a su vez debe ser mediada por la producción misma.”

consumo como actividades de un sujeto o de muchos individuos, ambas aparecen en cada caso como momentos de un proceso en el que la producción es el verdadero punto de partida y por ello también el momento predominante (...) El individuo produce un objeto y, consumiéndolo, retorna a sí mismo, pero como individuo productivo y que se reproduce a sí mismo. De este modo, el consumo aparece como un momento de la producción.”<sup>128</sup>

Los individuos que consumen son determinados por la producción: “en la producción, la persona se objetiva, en el consumo la cosa se subjetiva”<sup>129</sup> Esto deriva de un desarrollo histórico determinado, porque no se ha producido-distribuido-consumido siempre de la misma forma. También se producen las necesidades (valores de uso para un consumo continuo) que la propia organización estructural deberá saciar a través de la producción de nuevos productos. Es un ciclo.

Este proceso da cuenta de la historia del hombre. La forma en que se produce, los hechos, la tradición, le aparecen al hombre concreto cuando nace, se enfrenta a circunstancias que hereda independientemente de su voluntad y que lo configurarán a través de la educación que recibirá como un ser social, de manera que las instituciones sociales responden a la dinámica de producción. La historia y la cultura se interrelacionan y conforman a los sujetos, también, como tipos específicos de consumidores. En una postura crítica ante el idealismo, Marx explica que la historia hace la población y no los personajes célebres. Es la humanidad que teniendo una existencia a través de la producción-consumo, constituye el sujeto colectivo que *produce-distribuye-consume*, como totalidad concreta. Bajo esta perspectiva, el sujeto no lo podemos entender como inmóvil, por el contrario, responde a distintas configuraciones que en circunstancias puntuales, lo configuran a partir del estado de cosas al cual responde. El sujeto es mutante, es un sujeto vivo.

Según lo enunciado hasta el momento, queda claro que la subjetividad del hombre, sus representaciones mentales, son un producto social. Entonces, la categoría de sujeto no le es *per se* atribuida al hombre, sino que necesariamente deriva de los procesos sociales. El hombre se constituye sujeto en cuanto cognitivamente se identifica a sí mismo, le da significado a su relación con los demás y se relaciona con su entorno.

---

<sup>128</sup>Carlos Marx, *Grundrisse*, op. cit., p.14. “La producción es también inmediatamente consumo. Doble consumo, subjetivo y objetivo: la reproducción natural es un consumo de fuerzas vitales.”

<sup>129</sup>Carlos Marx, *Grundrisse*, op. cit., p. 9.

Así, las subjetividades están atravesadas por la cultura, creencias, modos de desarrollar la vida, modos de interactuar que reflejan el modo de producción. Lo que configura a un sujeto (individual y colectivo) es la actividad humana consciente, es producir. La subjetividad acontece en el momento histórico determinado. “El hombre propiamente solo es sujeto en cuanto otorga un sentido consciente a su relación con la realidad objetiva que vive, le constituye, le coloca en una situación y le embarga interiormente, sentido que acaso sea erróneo o alienante, pero que responde en cualquier caso a la actividad de su conciencia, o mejor: al modo en que esta se cruza con dicha realidad.”<sup>130</sup>

Ahora bien, las diferentes formaciones sociales tienden a la conservación a través de la proyección de determinados fines, metas colectivas que se construyen y se transmiten de generación en generación. El sujeto colectivo portador de subjetividades colectivas (diría Marx, donde el ser social determina la conciencia social), está conformado por los seres sociales individuales: he aquí la relación entre lo abstracto y lo concreto, entre lo universal y lo particular, entre una totalidad y sus diferentes partes integrantes, que son al mismo tiempo totalidad. Para Álvarez, son los principios de totalidad, devenir y contradicción, los que permiten una comprensión de la obra marxiana en este aspecto, en la medida que es la praxis social en el devenir histórico, la que da cuenta de los fenómenos humanos en la particularidad de las manifestaciones y en relación con el todo. También es la praxis la que permite trasgredir en busca de un *ser parte* emancipador.

Marx lo describe como un silogismo donde la producción es universal, llevada a cabo por la sociedad pero determinadas por leyes generales de la naturaleza, la distribución y el cambio son el término particular, contingencia puramente social y el consumo, lo singular es el acto final que complementa.<sup>131</sup> En producción se crean los objetos necesarios, se distribuyen de acuerdo a lo que la propia sociedad ha establecido pretérito, se cambian por los particulares de acuerdo a la cuota correspondiente de la distribución, de manera que Marx lo expresa como una nueva repartición. Ahora bien, la complejidad mayor está en el análisis del consumo.

---

<sup>130</sup> Eduardo Álvarez, *Vida y dialéctica del sujeto: la controversia de la modernidad*. Disponible en <http://blogfilosofia.ucv.es/libros-de-filosofia/e-almazquez-2013-vida-y-dialectica-del-sujeto-libro-de-filosofia/>, 2013, p. 146. Para el autor “es la conciencia, entendida como una actividad de distanciamiento, la que partiendo de una disposición natural reviste de sentido a la actividad del hombre.”

<sup>131</sup> Carlos Marx, *Grundrisse*, op. cit., p. 9.

El acto de consumo, que en definitiva es lo que configura al sujeto, aparece como acto final, porque es el fin del movimiento de los productos en sociedad, pero también es el que crea el móvil de la producción. El consumo es el requisito indispensable para que exista producto, de lo contrario un objeto aislado no es producto hasta tanto no se consume; crea el consumo la producción en cuanto genera una nueva necesidad, crea entonces dos elementos: el objeto y el sujeto, el producto y el móvil ideal que sostiene toda la estructura (que es también superestructura). “el consumo reproduce la necesidad.”<sup>132</sup>

Esta cuestión del silogismo resulta muy interesante porque luego lo describiré en forma de círculo. El consumo ya no es solo el fin sino una fase de la propia producción, es decir, ya en el acto de producción se configura al tipo de consumidor específico, así el consumo pasa a ser no solo acto final, el objetivo a cumplir, sino que es el punto inicial. Se determina desde un inicio entonces, en la medida que configura subjetivamente, “coloca el objeto idealmente como imagen interior, como necesidad, como impulso.”<sup>133</sup>

Dos explicaciones fundamentales emanan de esto: por una parte la producción es punto inicial y el consumo punto final, quedando distribución y consumo en el centro del proceso (distribución determinada por la sociedad y cambio por los individuos particulares). Por otra, el consumo se sale del plano económico, porque las necesidades son infundidas por el propio acto de producción, es decir, el acto de consumo deja de ser económico para estar asociado, a nuestro entender con la educación, con el plano cultural específico. Pero luego Marx diría, el consumo es fin, siempre y cuando no sea el consumo el punto inicial que haga que todo el proceso se reproduzca: existe una unidad interna que sujeta a estas categorías, *sin producción no hay consumo* y viceversa, dependen su existencia una de la otra.

Luego expondría el “maestro de la sospecha” que, la producción es consumo también, de los medios de producción, porque efectivamente, sin instrumentos no existe producción alguna, tampoco sin fuerza productiva. Parecería una tautología, pero implica más que una obvia consideración: “la producción es idéntica al consumo.”<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup>Carlos Marx, *Contribución a la crítica a la Economía Política*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1970, p. 246.

<sup>133</sup>Idem.

<sup>134</sup>Ibid., p. 244.

Explica que concuerda en un consumo productivo y recurre a Spinoza para terminar su exposición con un *determinatio est negatio* (la determinación es negación). Se complejiza aquí la argumentación: existe un consumo idéntico a la producción (consumo productivo) y un consumo propiamente dicho, inmediatamente agregaría: y una producción consumidora diferente a una producción propiamente dicha.<sup>135</sup> Estas dualidades que apenas asoman, le llevarán a Marx toda una vida de análisis para desarrollarlas. Si una cuestión queda clara, es que no es sencilla la afirmación de que los sujetos son lo que consumen. Existe un desarrollo de esto importante, pero no se resuelve la emancipación del hombre con cambiar el cómo se consume, sino solo cambiando el modo de distribución y cambio, que es cambiar toda la contingencia social de repartición. Una vez que se transforme esto, se producirá y consumirá de acuerdo a otras reglas.

Es complejo seguirle la pista a Marx aquí. En principio tenemos estas dos explicaciones, una en forma de silogismo, donde la tesis de razonamiento que aparece por deducción es el consumo, y la otra, donde es el consumo punto inicial/final al mismo tiempo. El consumo como motor histórico es el que ha determinado a los sujetos, pero no significa nada sin las demás categorías mencionadas. Aparecen varias interdependencias entre todos los elementos mencionados: “no es que la producción, la distribución, el cambio, el consumo son idénticos, sino que todos ellos son miembros de una totalidad, diferencias en una unidad.”<sup>136</sup>

Dicho de forma minimalista, lo que los hombres son es una concreción de lo que es su sociedad. El hombre concreto está atravesado por toda una dimensión cultural, diría Álvarez *la humanidad está toda ella contenida en cada ser humano particular*. “El hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es su propio mundo, estado, sociedad [...] Tras buscar al superhombre en la realidad fantástica del cielo, el hombre se ha encontrado sólo el reflejo de sí mismo y le ha perdido el gusto a no encontrar más que esta apariencia de sí, el anti- hombre, cuando lo que busca y tiene que buscar es su verdadera realidad.”<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup>Ibid., pp. 242-250.

<sup>136</sup>Carlos Marx, *Contribución a la crítica a la Economía Política*, op. cit., p. 256.

<sup>137</sup>Carlos Marx, *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Editorial Advantia, España, 2013, p. 42.

Marx se enfoca en evidenciar que son los hombres (los *hombres modificados* resultados de una *educación modificada*) en sociedad los que pueden cambiar su realidad en pos de su liberación, que en la sociedad moderna, está íntimamente asociada a la superación del trabajo asalariado. Para el autor, la realización del hombre no parte de las satisfacciones individuales ni de su preponderancia individual-egoísta, sino de su afirmación en relación al todo. No se debe olvidar que el Moro desarrolla a lo largo de su obra como pensador político, un proyecto social en el cual a partir de la confluencia de fuerzas, se supere la sociedad existente considerada aún prehistoria humana. Pero dichas fuerzas históricas, solo pueden ser concretadas por un actor social plural en pos de una sociedad libre de explotación, donde los que producen la riqueza, no son dueños de ella.

La categoría central de trabajo como producto social y de trabajo asalariado como sinónimo de no-libertad del hombre, es ampliamente desarrollada. Asunto que no trataremos aquí por cuestiones de extensión, pero que remite a la no mercantilización de las relaciones humanas a través de la competencia. Una conclusión muy precisa que resume lo hasta el momento expuesto, apuntada en los *Manuscritos del 44*, ilustra: “la relación del hombre consigo mismo únicamente es para él objetiva y real a través de su relación con los otros hombres.”<sup>138</sup>

Entonces que el sujeto coincida con lo que produce, no es más que el sujeto coincide con una totalidad que descansa en elementos materiales: “un individuo que participe en la producción bajo la forma de trabajo asalariado participa, bajo la forma de salario, en los productos, en los resultados de la producción.”<sup>139</sup> Es necesario resaltar esta cita porque demuestra que, es la participación finalmente, dentro del proceso productivo la que determina los sujetos. Corrobora este análisis, la tesis que sostenemos.

Al producirse solo en población queda *ex profeso* que esta constituye el sujeto al que Marx le atribuye importancia predominante. Al asociar la población con el proletariado “ve en el proletariado al hombre no reconocido por antonomasia.”<sup>140</sup> Su lógica apunta a que es un sujeto plural el que ostentando las reivindicaciones de una gran mayoría (individuos-productores) y eliminando la división social del trabajo, se planteará la realización plena de los hombres a través de una revolución. Sin embargo la mayor deficiencia que encontramos, es que no solo es el proletariado, entenderlo así,

---

<sup>138</sup>Carlos Marx, *Manuscritos Económicos y filosóficos de 1844*, op. cit., p. 41.

<sup>139</sup>Carlos Marx, *Contribución la Crítica de la Economía Política*, op. cit., p. 251.

<sup>140</sup>Eduardo Álvarez, *Vida y dialéctica del sujeto: la controversia de la modernidad*, op. cit., p. 183.

iría en contra de una concepción dialéctica donde el sujeto social se configura en contextos y bajo condiciones diferentes, como expusimos anteriormente. Tampoco existe una sola vía, la armada, pero eso será tratado en próximos epígrafes. Unas minúsculas consideraciones deben advertirse: el sujeto es un devenir en sí mismo, se configura desde el exterior y desde el interior a través de procesos y circunstancias que no se pueden enumerar, por esto, cada sujeto depende de su posición histórica determinada. No existe así un solo sujeto ni se manifiesta igual. Resulta insuficiente el análisis cerrado de un sujeto, esto es irreconciliable con su auto-reproducción, por tanto es contrario al análisis dialéctico/ histórico.

El sujeto es maleable y su manifestación revolucionaria puede ser momentánea. El hecho que no distingamos su actuar no niega su existencia, por el contrario responde la fase específica en la cual se desenvuelve. La praxis revolucionaria se puede concebir como irrupción revolucionaria de otra índole, por ejemplo, la resistencia cultural que analizaremos más adelante. Negar la existencia del sujeto social, es negar la existencia de la humanidad. En la medida que toman parte los sujetos en la producción misma se configuran como *ser* parte, pero no de forma lógica, la intención de Marx es subrayar que solo un cambio en la producción-consumo configura un sujeto emancipado en la medida que el modo de producción también lo sea.

La idea de pueblo como sujeto conlleva una distinción crucial. Pueblo es un nombre que se le atribuye al conjunto de individuos, sin embargo, sujeto es un concepto de trascendencia diferente. Mientras que el pueblo tiende a ser más estático, al menos desde el punto de vista lingüístico en cuanto se refiere a este conglomerado social, los sujetos están en constante construcción y deconstrucción, sin embargo, pueblo engloba a los sujetos y es sujeto en sí mismo cuando se lee bajo una mirada clasista.

Las palabras pueden resultar fijas en su función de denominar cosas, pero la práctica siempre será más rica. Pareciera que existiese cierta transmutabilidad entre clases sociales (compuestas por sujetos) y pueblo (sujeto global) pero lo que la teoría marxista no declara (al analizar los elementos materiales de las clases) es que las clases son elementos también formales y el pueblo es lo que deviene de la realidad-real práctica. Pueblo es la concreción donde las clases se manifiestan (participan). La idea de pueblo que ocultaba la segregación de clases sociales y los sujetos que a ellas pertenecen, aparece luego de este epígrafe, de una forma dialéctica en cuanto pueblo también es el puente que permite la toma de conciencia, es el escenario de acción.

### III.2 La enajenación y el papel de la crítica

Hasta el momento observamos las explicaciones del marxismo clásico referentes al ser social, individual y colectivo y cómo el hecho de producir configura a los mismos a partir del *tomar parte* en los procesos. Pero Marx también le dedica tiempo a analizar cómo lo que el hombre moderno conoce a través de la cultura, puede no ser la verdad que le permita su liberación y que por el contrario, legitima la esclavitud del trabajo asalariado condenándolo a la pasividad (no participar). En este sentido, no se debe truncar el análisis a solo exponer cómo se resuelve el problema del conocimiento desde el marxismo, sino a profundizar qué papel cumple la crítica y el pensamiento en la sociedad moderna, porque consolidan el cómo se produce y se consume. La cautela crítica es la herramienta para, a partir de los cambios encumbrar al sujeto participante hacia su emancipación.

En las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx establece la necesidad de cuestionarnos la veracidad de lo que conocemos, de modo que existirá solo la verdad que el hombre pueda demostrar en la realidad, en la *terrenalidad del pensamiento*. Por esto, no es el trabajo teórico alejado, sino la confrontación de este con la realidad, el que muestra la racionalidad del pensamiento. El conocer no depende únicamente de lo que se percibe a través de los sentidos, este es limitado, se requiere del esfuerzo del pensamiento porque es el propio hombre el que le atribuye significado a las cosas: no existe significados *per se* de la realidad. No es que Marx destierre del todo al pensamiento abstracto, solo que lo circunscribe como un momento también de la praxis, un reflexionar que debe enfocarse como una herramienta, para lograr el cumplimiento de los intereses de la gran mayoría de los hombres.

“Como en general en toda ciencia histórica, social, al observar el desarrollo de las categorías económicas hay que tener siempre en cuenta que el sujeto—la moderna sociedad burguesa en este caso— es algo dado tanto en la realidad como en la mente, y que las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada, de este sujeto, y que por lo tanto, aun desde el punto de vista científico, su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se comienza a hablar de ella como tal.”<sup>141</sup>

He aquí el papel de la filosofía como arma crítica para Marx: “Para entenderse a sí misma, la crítica no necesita de por sí entenderse con este objeto, ya se halla lista

---

<sup>141</sup>Carlos Marx, *Grundrisse*, op. cit., p. 27.

con él. Tampoco se tiene ya por fin en sí misma, sino sólo por un medio. Su *pathos* sustancial es la indignación, su trabajo central la denuncia.”<sup>142</sup> Marx reniega del pensamiento como simple contemplación porque considera que la filosofía como especulación debe ser (también) superada. Resalta la necesidad de una crítica como arma en la búsqueda de la verdad, pero una crítica negativa, deconstructivista. No se debe olvidar que es para el autor, el escenario político, donde se desenvuelven los hombres, el que requiere del pensamiento de los propios hombres.

Por estas cuestiones, también es el marxismo una doctrina política que se refuerza en la medida que contradice y demuestra la ineficacia de otro discurso, en este caso el burgués. “El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporte únicamente de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa.”<sup>143</sup>

El pensamiento filosófico, como todo pensamiento, depende de la época y tiene para los clásicos que denunciar la ideología de los dominantes, esto es, criticar al hombre mismo, que no es más que sus relaciones sociales, su formación social, su sociedad. No es congruente así, una crítica a la religión por ejemplo y una tolerancia con un régimen económico injusto. Le corresponde a la reflexión denunciar, distanciarse de la cultura hegemónica para a través del examen minucioso, conducir a la “toma de conciencia” (cuestión ya tratada en otros avances), al *regreso del hombre a sí mismo*, a la identificación de la enajenación. Esta es la emancipación que propone el marxismo mediante la praxis, mediante el ser parte de una búsqueda alternativa al régimen para devenir *seres* emancipados. Sin este *darse cuenta de* es difícil tomar parte en la contienda política que se sostiene de un ideal social de liberación.

Sobre la base de estos postulados, insiste Marx que el proletariado (alemán) realice la filosofía, sea su “heredero”, ya que el conocimiento ha de remitir a alguien que lo porta, de manera, que algunos marxistas consideren que estas afirmaciones se salen del ámbito filosófico para inducir a la militancia política. Debemos añadir que Marx atribuye un cuidado especial por el lenguaje, porque este es tan viejo como la

---

<sup>142</sup>Carlos Marx, *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, op. cit., pp. 48-49. “Se trata de describir la sorda presión mutua de todos los ámbitos sociales, entre sí, un descontento general y pasivo, un embotamiento a la vez consciente y equivocado sobre sí mismo, enmarcado en un sistema de gobierno que vive de la conservación de todas las infamias y no es sino la infamia en el poder”.

<sup>143</sup>Carlos Marx, *Grundrisse*, op. cit., p. 22.

conciencia, es la conciencia misma, real y práctica. A saber: el posicionamiento que debe de-construir el discurso burgués debe ser cimentado por un estudio cuidadoso fundamentado por los avances científicos y la realidad, que permita al proletariado, no perderse en conceptos de difícil comprensión, sino aterrizarlos.

No es secreto que existe en los clásicos una marcada intención de crear un discurso también ideológico, contrario al existente en su momento. En *El Capital*, en el *Manifiesto Comunista*, en *Crítica al Programa de Gotha*, se desarrollan las aspiraciones políticas fundamentales en busca del “reino de la libertad” a partir de desenmascarar la cáscara cósmica, que no permite un juicio certero a los hombres. Por esto, se desarrolla la problemática de la enajenación que tiende a la anulación del hombre como ser activo y la reducción al plano mercantil, de todas las relaciones sociales. Así, le es extraño al hombre la propia actividad vital, no sola la productiva, llegando a percibir el extrañamiento de su propia vida genérica.<sup>144</sup>

Entre las polémicas afirmaciones de Marx en este sentido, resalta la relacionada con que “la humanidad misma se ha convertido en una mercancía.”<sup>145</sup> ¿El sujeto se ha transformado en mercancía? ¿Cómo interpretar esto? Asume Marx que “para cultivarse espiritualmente con mayor libertad, un pueblo necesita estar exento de la esclavitud de sus propias necesidades corporales, no ser ya siervo del cuerpo. Se necesita, pues, que ante todo le quede tiempo para poder crear y gozar espiritualmente”<sup>146</sup>. Hacia allá iría enfocada toda su obra, siguiendo las máximas helenísticas que citamos en la introducción del presente trabajo. El obrero rebajado a mercancía y a una miserable, se manifiesta mediante la siguiente fórmula en Marx: mayor miseria del trabajador, mayor producción y menor salario para este, y que responde a los monopolios que se erigen y la posesión de la riqueza (capital) en pocas manos, de manera que hay en sociedad, propietarios y desposeídos. Así, no solo el objeto le es extraño al hombre, es decir, un producto de su trabajo que no le pertenece,

---

<sup>144</sup>Carlos Marx, *Manuscritos Económicos y filosóficos de 1844*, op. cit., pp. 37-45. “Para cultivarse espiritualmente con mayor libertad, un pueblo necesita estar exento de la esclavitud de sus propias necesidades corporales, no ser ya siervo del cuerpo. Se necesita, pues, que ante todo le quede *tiempo* para poder crear y gozar espiritualmente.” La cuestión de la enajenación del individuo-productor parte de que su actividad de vida, su vida, se convierte en un medio para existir físicamente y no una actividad libre consciente. En este sentido, convierte a la naturaleza como algo ajeno, y al hombre mismo como extraño, no solo su actividad productiva le es extraña, sino también su propia vida.

<sup>145</sup>Carlos Marx, Federico Engels, *Escritos económicos varios*, Editorial Grijalbo, México, 1962. La cita aparece en la edición con la que se está trabajando de los Grundrisse, p. XV.

<sup>146</sup>Carlos Marx, *Manuscritos Económicos y filosóficos de 1844*, op. cit., p. 8.

pero como este producto no es más que el trabajo que se ha materializado en él, *la realización del trabajo es su objetivación.*

El propio trabajo es ajeno, quedando el individuo-productor objetivado, cosificado por su fin, el salario, que es capital, trabajo pretérito. Comienza a serle extraño así, su propio mundo, de manera que toda la energía vital que se desprende en el trabajo, se le impregna a un objeto, el objeto succiona la vida del obrero, pero no le es devuelta, porque este no se apropia de aquél. “La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil.”<sup>147</sup> Esto influye en que el sujeto participante sea parte de manera enajenada, no liberadora y la idea es que sea emancipador *el ser* parte.

El trabajo (asalariado) se convierte en medio de vida, para garantizarla, no en un fin en sí mismo. La sumisión pasa a constituir aquí detestable suplicio humano porque si se trabaja para subsistir, el hombre como animal se proyecta solo en esa dirección, siendo trabajador, si no lo hace, muere, deviene el hombre en animal trabajador *prima facie*, así que no existe libertad (esa que caracteriza al hombre) porque si no trabajas (produces por un salario) no puedes mantenerse vivo, no es opcional el trabajo, es por tanto obligatorio. En Marx la explicación se relaciona con la dignidad humana: a mayor desgaste de vida del hombre en aquella actividad que le es ajena, se va restando su propio valor mientras crea un sinnúmero de valores de uso y de cambio, por tanto, más absorto de su propio mundo, mayor ignominia, deja de ser en los objetos que no son suyos y hace entonces lo que no quiere para poder obtener otros objetos y sobrevivir, “cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador.”<sup>148</sup>

El acto de la producción, es decir, la actividad práctica del hombre que lo diferencia del resto de animales, aquella que configura al sujeto, el trabajo, le es ajena. Se extraña entonces de lo que es, de sí mismo, se aleja el hombre de su propia esencia en la medida que se extraña de sus relaciones sociales. Resulta todo el proceso un círculo de extrañamiento, la producción, el intercambio y el consumo son las fases de la vida del hombre en sociedad y al mismo tiempo, los que lo alejan de sí mismo. El sujeto

---

<sup>147</sup> Ibid., p.

<sup>148</sup> Ibid., p.

ajeno a sí mismo, el sujeto que impregna su subjetividad y su vida en la producción de productos en cadenas se va objetivando, por esto es mercancía en sujeto, la vida adquiere un precio determinado por la competencia, el coste de producción, el capitalista.

El capital (que es una relación social que depende de la existencia de asalariados) asigna un precio a la vida de los sujetos, entonces también al sujeto social plural. ¿Acaso la dirección de la voluntad no nos caracteriza como humanos? ¿Sin embargo el trabajo asalariado es forzado, cómo podría ser dignificador? El trabajo forzado a nivel sociedad, va en detrimento de sus integrantes, porque la satisfacción de sus necesidades pasan a ser el sentido de vida de estos. Se pierde así la sujeción a ideales que no respondan entonces a esta satisfacción, mostrándose economicista la lógica, coacción como medio para obtener los vitales productos para vivir. No nace el hombre con el instinto de trabajar para un salario, nace con la necesidad de transformar para vivir, entonces el sistema que se impone para este satisfacer es eminentemente contingencia social que garantiza que otros no trabajen y se apropien como ladrones del trabajo ajeno.

Pero esto implica algo más profundo: que el sujeto (individual y colectivo) si ya no se pertenece a sí mismo, le pertenece su existencia a otros, a los que ponen precio a la fuerza de trabajo: a otro, al capital. El sujeto que entrega su vida al capital dueño de su actividad vital constituye una relación de poder atravesada por la dependencia forzada y la cosificación de su existencia. Esta es la esencia del sujeto que es despojado de sí mismo, una doble miseria: la económica y la de no pertenecerse ni a sí mismo. Entonces el trabajador asalariado pierde en el proceso de trabajo su propia voluntad, anulando así su juicio y determinando su albedrío.

El sujeto como no-sujeto (como pérdida de sí mismo) que le pertenece al capital, como objeto susceptible de valor de cambio y de uso, como no-propietario, desposeído de su propia vida, no *participa* de la sociedad de una manera consciente-liberadora, sino reproductiva-anuladora de sí mismo. Por esto es necesario entender todo lo descrito acerca de la enajenación y la crítica, porque sin develar el velo que cubre las formas de relaciones en sociedad, no se podrá transformar el estado de cosas hacia otro en que el sujeto *sea* parte devolviéndose a sí mismo. Este es el panorama que en pocas palabras describe Marx: “de esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a

la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.”<sup>149</sup>

La vida genérica se abstrae de manera que el ser genérico enajenado caracteriza aquellas sociedades antagónicas mediadas por el trabajo asalariado, le es arrebatada su propia vida. Marx le atribuye una significación primordial a esto: “el hombre, precisamente por ser un ser consciente hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su existencia.”<sup>150</sup> Se extraña el hombre de sí y de los demás, por tanto de su propia esencia. ¿Cuál es el fundamento de este régimen que aleja al hombre de sí mismo? La propiedad privada, de ahí la necesidad de eliminarla ya que para Marx es al mismo tiempo su resultado, es causa y efecto. El producir-distribuir-consumir sustentado en la propiedad privada determina formas de participación (a partir de las relaciones sociales) que son subyugadas a una lógica explotadora a la que Marx se enfrenta.

Aquí Marx vuelve a auxiliarse de la imagen en círculo: la propiedad privada es el punto inicial que determina el trabajo asalariado, trabajo enajenado, pero es al mismo tiempo el trabajo enajenado el que permite la reproducción de este tipo de propiedad. Dicho de otro modo, la participación no transformadora revolucionaria-no emancipadora en el sistema capitalista permea a sujetos no emancipados-no participativos transformadores-revolucionarios. En la medida que se desvanezca la división social del trabajo se disparará el alejamiento del sujeto de sí mismo, por tanto, volverá a *ser* parte (liberado) en la medida que participe conscientemente de la reproducción política de la sociedad. Solo eliminando estos factores que determinan el modo en que se produce, se podrá entonces aspirar a una dignificación y felicidad del hombre. “Urge devolver los hombres a sí mismos”<sup>151</sup> ,dijo Martí. Quedando explicada esta explotación, la concepción marxista de decoro y libertad como atributos humanos recurre al plano ético para plantear la necesidad de la transformación de esta situación.

Se concluye que la participación enajenada del sujeto en el sistema capitalista aleja al hombre de sí mismo, por tanto la praxis se limita a reproducir el estado de cosas. Solo mediante la crítica que deleve esta situación, podrá la humanidad revertir la situación y conducir el tomar/tener/ser parte hacia un proyecto social que apueste por la

---

<sup>149</sup>Carlos Marx, *Manuscritos del 44*, op. cit., p. 38.

<sup>150</sup>Carlos Marx, *Manuscritos del 44*, op. cit., p. 39.

<sup>151</sup> José Martí, *Claves del pensamiento martiano: Ensayos políticos, sociales y literarios*, compiladores en Luis Rafael, Àngel Esteban, Editorial Verbum, s. a., p. 27.

recuperación de los sujetos de sí mismos, esto es, la recuperación ontológica de la praxis revolucionaria.

### III.3 Consideraciones acerca del sujeto desde Latinoamérica

Una vez fundamentado lo referido al sujeto hemos de exponer cómo entender lo popular alejado de lo proletario. Nos apoyaremos para esto en las reflexiones de Engels respecto al campesinado ruso, porque de allí podemos apuntalar la reflexión desde Latinoamérica, donde las mayorías coinciden en el trabajo agrícola, donde los pueblos originarios constituyen sujetos. Sin embargo para quien haya comprendido a profundidad el epígrafe anterior, las presentes líneas le resultarán innecesarias. Debemos resaltar que la noción de pueblo aquí no se relaciona con lo expuesto en el capítulo anterior, pueblo es más que lugar de los desposeídos dentro del modo de producción, pueblo es identidad cultural.

Si algo queda claro en el marxismo es la idea de la no improvisación de las acciones revolucionarias (huelgas, motines) y el cuidado con la “masa” emocionada. El llamado de Marx a los comunistas para ser la vanguardia parte (o debiera partir) del conocimiento de este grupo de pensadores instaurado en el estudio de la realidad. Los comunistas no fundan un partido aparte a los obreros, no tienen diferentes intereses, solo son la parte más resuelta de estos porque poseen las herramientas para entender, avizorar, son los más duchos para resolver advenimientos. Sobre esta base, la participación emancipadora a la que Marx se refería no puede ser ahistórica, por lo que las inquietudes que nos condujeron a dedicar las siguientes líneas fueron básicamente tres: por un lado, la necesaria reflexión acerca de la existencia de sujetos plurales en la actualidad y la vigencia de la idea de una participación emancipadora; por otro, exponer propuestas de los pueblos originarios y organizaciones indígenas como sujetos revolucionarios que presentan (y realizan) proyectos de participación diferentes a la concepción marxista pero igualmente emancipadores; por último, enunciar apuntes de la resistencia cultural como alternativa revolucionaria emancipadora.

La forma de organización comunitaria de los pueblos originarios, organizaciones indígenas, se caracteriza fundamentalmente por el trabajo común de la tierra. Este nos daba a entender que la colectividad que trabajaba para sí misma, en una especie de “comunismo primitivo”, era manifestación del *un movimiento real que anula*

y supera el estado de cosas. Sumado a otras razones como la decisión colegiada en asamblea, los valores solidarios, las ideas revolucionarias, etc., nos convencían que el análisis desde la concepción marxista era correcto, aunque incompleto. Sin embargo, algunas reflexiones leídas desde los propios clásicos nos conllevaron a variar la argumentación y profundizar más. Hemos reformulado la cuestión: no es que sean las organizaciones indígenas *en sí* un sujeto alegórico portador de una especial encomienda (como el proletariado), sino que es la sociedad el sujeto universal que se bifurca en sujetos. Los pueblos originarios como sujetos son una de las tantas expresiones en la que el concepto sujeto se manifiesta de forma particular. Profundicemos el por qué matizamos el asunto.

En *Acerca de la cuestión social en Rusia*, Engels debate con Tkachov cuestiones que nos aclararon la mira marxista. Las respuestas a la idea de que si Rusia podría ser el pueblo elegido por el socialismo, ya que solo se debía de luchar contra el poder político (en este caso del zar) y no contra el poder del capital, y que sería más fácil la lucha porque la burguesía no era fuerte, Engels precisa la necesaria existencia de un proletariado y una burguesía (esta como premisa tan importante como el proletariado), porque el socialismo al que se procura llegar, depende del encontronazo irreconciliable de ambas y del desarrollo económico que ostente la sociedad, de manera que las contradicciones internas conlleven a la superación.

Esto lo esclarece para afirmar que: “entre los salvajes y los semisalvajes tampoco suele haber diferencias de clase, y por ese estado han pasado todos los pueblos.”<sup>152</sup> El autor se burla de la idea de que Rusia fuera el rompe-hielo de Occidente al poseer arteles y la propiedad comunal de la tierra. Veamos en qué consiste esto, qué relación tiene con Latinoamérica y por qué nos hizo cambiar de perspectiva en el análisis. Explica el autor que al *artel* los rusos le atribuyen un carácter misterioso, como casi todo lo que tiene que ver con los rusos, pero que aplica también a la cosmovisión indígena. Lo que afianza y reafirma a un conjunto de individuos, lo que los agarra con fuerza y no permite su desvanecimiento (concepto de sujeto según *Larousse*). “El *artel* es una forma de asociación muy extendida en Rusia, la forma más simple de

---

<sup>152</sup>Federico Engels, *Acerca de la cuestión social en Rusia*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 410. “Solo al llegar a cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad, muy alto hasta para nuestras condiciones presentes, se hace posible elevar la producción hasta un nivel en que las liquidación de las diferencias de clase represente un verdadero progreso, tenga consistencia y no traiga consigo el estancamiento e incluso, la decadencia en el modo de producción de la sociedad.”

cooperación libre, análoga a la que se da en las tribus cazadoras durante la caza (...) El artel es una forma primitiva, y por ello poco desarrollada, de asociación cooperativa, sin nada exclusivamente ruso o eslavo.”<sup>153</sup>

Según Engels, el artel se caracteriza por la caución (del latín *cautiomen*, garantía de cumplimiento de obligación) solidaria de sus miembros ante una tercera parte, que se apoya en las relaciones de parentesco consanguíneo. La palabra artel designa no solo a todo género de actividad conjunta, sino a las instituciones colectivas. Da la impresión, que Engels está describiendo una comunidad indígena chiapaneca o un tequio de comunidades de Oaxaca por la forma de organización colectiva para el trabajo de la tierra.

¿Pero esto en qué nos aclara la perspectiva? En precisar que aunque el pueblo ruso (fundamentalmente campesino como los indígenas) “alienta una acusada tendencia a la asociación, no demuestra que este pueblo pueda saltar, ayudado por esta tendencia, del artel a la sociedad socialista.”<sup>154</sup> De modo que el trabajo colectivo sobre la tierra y el reparto de sus frutos, no constituye por sí, un elemento que permita pensar que los campesinos podrían ser considerados un sujeto capaz de transformar (específicamente para llegar al comunismo). Para esto, el artel habría de desarrollarse a tal grado que no fuera absorbido o destruido por el desarrollo de la industria. Sin embargo, en Latinoamérica esto no ha pasado, los arteles o trabajo común por línea de parentesco en comunidades sigue vigente como hace 500 años, a pesar del desarrollo industrial, lo que responde a la coexistencia del régimen feudal y comunitario con el capitalista.

Desacredita el autor los criterios de comunistas por instinto, por tradición, natos, pues el desarrollo de la comunidad es pieza clave para el enfrentamiento al régimen del capital, de lo contrario, sería una postura reaccionaria el hecho de conservar un régimen atrasado. A pesar de no estar de acuerdo con estos argumentos, nos refuerzan la idea que la marcada tendencia a la asociación, ratifica el ser miembro de la comunidad, en la medida que se relaciona con esta: “El campesino ruso vive y actúa exclusivamente en su comunidad; el resto del mundo solo existe para él en la medida en que se mezcla en los asuntos de la comunidad (...) De hecho existe una misma palabra

---

<sup>153</sup>Ibid., op. cit., p. 415. “El clima riguroso hace necesario una actividad industrial variada y la insuficiencia del desarrollo en las ciudades, lo mismo que la escasez de capital son reemplazadas en cuanto es posible por esa forma de cooperación.”

<sup>154</sup>Idem.

*mir*, para designar al universo y a la comunidad campesina. *Vies mir* (todo el mundo) significa reunión de todos los miembros de la comunidad.”<sup>155</sup>

También en las comunidades indígenas de México existe la comunidad y lo que no es la comunidad; en cierta medida, existe un marcado pronunciamiento con el resto del mundo en la medida que se mezcla en algún sentido con la comunidad (por ejemplo los enfrentamientos a los talamontes, a las industrias extractivas). Esto tiene sus matices, pero sigue mostrando la realidad una tendencia a la no disolución, a no dejar de ser. En este sentido, observamos que la auto-reafirmación étnica que se manifiesta en la unión identitaria cultural, promueve prácticas cotidianas que demuestran resistencia política.

Engels descarta que la iniciativa de transformación social (comunista) empiece por la comunidad, para únicamente ser el proletariado industrial de Occidente el protagonista, pero esta cuestión ya fue analizada en otro avance. En efecto, en ninguna parte y jamás el comunismo agrario, herencia del régimen gentilicio, ha engendrado por sí mismo algo que sea su propia desintegración, ni ha brotado tendencia a modificarse para llegar a una forma superior de propiedad común. Pero esto, más que ser sinónimo de atraso, significa resistencia cultural de clase al régimen capitalista, por tanto, no tiene que desintegrarse la comunidad gentilicia para pronunciarse haciendo historia.

La comunidad campesina/indígena que para Engels dudosamente podría contribuir al desarrollo de un movimiento popular transformador, da pautas interesantes en Latinoamérica. Sin protagonizar grandes hechos, la existencia de las comunidades gentilicias manifiesta la concreción de un aparato ideológico alternativo que se muestra en la conciencia colectiva. Lo que Engels tilda de anti-progreso, significa para Latinoamérica confirmación del ser colectivo comunitario, anti-capitalista, anti-colonialista, el refuerzo de la identidad mediante un nacionalismo consciente. Las presentadas formas de participación desalienante emancipadora, van conformando a estos sujetos en movimiento pero arraigados a maneras de expresar propias.

“Es históricamente imposible que una sociedad que se halla a un grado de desarrollo económico inferior tenga que resolver problemas y conflictos que surgen y pueden surgir solo en una sociedad que se halla a un grado de formas de comunidad gentilicia surgidas antes de aparecer la producción mercantil y el cambio privado y la futura sociedad socialista (...) cada

---

<sup>155</sup>Federico Engels, *Acerca de la cuestión social en Rusia*, op. cit., p. 416.

formación económica concreta tiene que resolver sus propios problemas, nacidos de su propio seno; acometer la solución de problemas que se plantean ante otra formación, completamente ajena, sería un contrasentido absoluto.”<sup>156</sup>

El contrasentido al que se hace alusión, en el cual una forma inferior de desarrollo se ocupa de problemáticas que se suceden en una forma superior, responde a esta dualidad de sistemas dentro del sistema y la necesidad histórica de resistencia. Si formas de organización social como la comunidad gentilicia, que corresponde a un período inferior de desarrollo, hoy se enfrentan a problemáticas surgidas del capitalismo, no es razón para descartar el enfrentamiento fecundo que se suscita, o dejar de calificarlos como sujetos. De “imposibles históricos” se nutre la propia historia: la resistencia cultural constituye una práctica revolucionaria concreta.

En los países que se hallan en fase de desarrollo pre-capitalista, como en la Rusia de la época (del XIX), Engels señala, que será más fácil su salto al progreso producto de la asimilación de los aborígenes a los corolarios intelectuales de Occidente. Esta concepción de asimilación ya fue cuestionada en su momento. En palabras de Mariátegui, a diferencia de asimilar pasivamente la colonización cultural la población indígena en Latinoamérica tomó (la gran mayoría de esta) la *alternativa histórica* de no aceptar el trauma cultural y por el contrario, seguir reproduciendo los valores ancestrales de la comunidad. Mariátegui centra el análisis del marxismo a las realidades del mundo indoamericano pero sin fanatismos militantes. Bajo la concepción de que “el tiempo de los pueblos elegidos ha pasado para siempre”<sup>157</sup> sería un absurdo defender a ultranza la idea de entender a las organizaciones indígenas como sujeto simbólico con misión mesiánica-histórica. Sin embargo esto no desmerita que la participación de estas comunidades (desde la resistencia) no reflejen una posición política que configuran su *ser*.

---

<sup>156</sup>Ibid., op. cit., p. 425-426. “Solo con el acercamiento de la producción capitalista de occidente una vez que se hunda habiendo el germen de la nueva producción una vez que sean convertidos en propiedad social, podrá dar fuerza a la comunidad rusa y permitirá engendrar por sí misma esta nueva forma social (...) en cambio, no es solo posible, sino indudable que después de la victoria del proletariado y del paso de los medios de producción a sr propiedad común (...) los países que apenas han entrado por la vía de la producción capitalista y que han conservado costumbres del régimen gentilicio o restos del mismo puedan utilizar estas huellas de posesión comunal y las costumbres nacionales correspondientes como poderoso medio de reducir sustancialmente el proceso de su avance hacia la sociedad socialista y evitar la mayor parte de los sufrimientos y la lucha a través de los que tenemos abrirnos paso en la Europa Occidental.”

<sup>157</sup>Ibid., p. 431.

“Del prejuicio de la inferioridad de la raza indígena, empieza a pasarse al extremo opuesto: el de que la creación de una nueva cultura americana será esencialmente obra de las fuerzas raciales autóctonas. Suscribir esta tesis es caer en el más ingenuo y absurdo misticismo. Sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que superestiman al indio, con fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano.”<sup>158</sup>

Estas reflexiones nos condujeron a apaciguar los entusiasmos marxistas para concentrarnos en lo que planteamos con frialdad. Consecuente con lo analizado, es la humanidad como sujeto que permite el engendro de sujetos a su interior, de manera que los pueblos originarios sean expresiones concretas de la participación popular, sujetos no con carácter especial de mesías-redentor, sino manifestaciones particulares de la sociedad. La obra de Mariátegui nos aclaró puntos medulares que permitieron repensar el asunto al poner a dialogar al autor con los clásicos. Descubrimos semejanzas de argumentación muy interesantes: “El indio es una esfinge de dos caras: con una mira al pasado y con otra el presente, sin cuidarse por el porvenir: la primera le sirve para vivir con los suyos: la segunda para tratar con los extraños. Con los primeros se manifiesta como es, ante los segundos como no querría ser (...) una cosa es pues el indio en su *ayllu*, en su comunidad, en su vida íntima y otra en la urbe del *misti*, en sus relaciones con él, como criado suyo o como hombre libre.”<sup>159</sup> El *ayllu* y el *mir*, con diferentes nombres significan lo mismo: lo que son quienes lo integran y la relación de estos con lo que es su universo y con lo que no; la configuración de sus relaciones sociales a este espacio de marcada diferenciación con los demás.

En Mariátegui queda claro que es la población el sujeto que construye su historia, una población indoamericana: el sistema socialista defiende las exigencias de las masas trabajadoras, que en Latinoamérica coinciden, en un gran porcentaje, con los indígenas. Se refiere el autor a las capas amorfas e intermedias que si bien no tienen una conciencia precisa de las necesidades históricas (cuestionable afirmación), existen en nuestras sociedades, se revelan, se organizan como sujetos. Lo que sujetan es fundamentalmente su existencia. Pareciera que aquí se funden la idea de pueblo indoamericano y de sujeto revolucionario indígena que construye un socialismo muy

---

<sup>158</sup>José Carlos Mariátegui, *El problema de las razas en la América latina*, disponible en: [https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/ideologia\\_y\\_politica/paginas/tesis%20ideologicas.htm](https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/ideologia_y_politica/paginas/tesis%20ideologicas.htm) Consultado 13/01/2018.

<sup>159</sup>José Carlos Mariátegui, *Obra Política*, Ediciones Era, México, D.F., 1979, p. 224.

otro, donde la participación *desde* la comunidad determina la genuinidad de prácticas liberadoras.

Para Mariátegui las poblaciones americanas tienen que enfrentarse aún a dos fundamentales problemáticas: una, la lucha contra la feudalidad y la servidumbre; dos: la lucha del obrero urbano, del proletario contra la burguesía. Aquí el contrasentido que Engels señala se refiere al enfrentamiento de siervo indígena a las problemáticas surgidas del régimen del capital. Esto nos conduce a pensar ¿Cuáles serán las relaciones que nutren a estos pueblos originarios como sujeto? Según lo que hemos reflexionado a partir de Mariátegui, sería el hecho de que “la comuna precede a la nación”<sup>160</sup> por tanto las relaciones que se reproducen al interior de algunas comunidades son relaciones que se sustentan en condiciones de producción gentilicia que tiende a la solidaridad de sus miembros respecto a la tierra. La presencia de una condensación de intereses y determinaciones comunes que los une, que los constituyen de una forma que les permita la supervivencia en la realidad, constituyen su sujetidad. Lo indígena, por ejemplo, es caracterizado por una cosmovisión muy particular, donde los espíritus, los sueños constituyen guías para la reproducción de la vida comunitaria. Engels cuando hace referencia a los movimientos sociales, deja en claro la posición de los comunistas:

“Si debemos apoyar todo movimiento popular real, debemos igualmente no sacrificar en vano el núcleo apenas formado de nuestro partido proletario y no dejar que se diezme al proletariado en motines locales y estériles (...) Si, al contrario, el movimiento es verdaderamente nacional, nuestros hombres ocuparán su lugar antes que se les dirija una consigna, y nuestra participación en tal movimiento será una cosa indiscutible. Ahora bien, en ese caso debe estar claro, y nosotros debemos proclamarlo abiertamente, que tomamos parte como partido independiente.”<sup>161</sup>

Así, se descarta la espontaneidad de las masas: la emoción de un grupo de hombres que se vuelca en susceptibles cambios en la realidad no debe rozar la ingenuidad de asumirlos como sujetos transformadores. Hemos explicado que el sujeto requiere de un elemento subjetivo activo además de las condiciones puntuales. La sujetidad que sustente un movimiento social para que devenga en político, será la próxima cuestión a dilucidar. Esto resulta muy interesante porque la coincidencia de las

---

<sup>160</sup>Ibid., p. 282.

<sup>161</sup>Federico Engels, *La venidera revolución italiana y el partido socialista*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III, Editorial Progreso, 1973, Moscú, p. 481.

propias luchas (revindicatorias de sectores) en la medida que coincidan con las grandes masas, podrán constituir movimientos eminentemente revolucionarios.<sup>162</sup>

### III. 4 Sujetidad e ideología

Se ha concluido que el sujeto requiere cierta sujetidad, entendiendo esta como elemento de cohesión que afianza y agarra, cuestión que se discute desde diversas posiciones de reflexión. Hemos de reconocer, que aunque sin perder de vista el aspecto crítico, confiamos en la superación de la sociedad vigente, no arbitrariamente, sino siguiendo el principio discursivo hegeliano de que *todo lo que existe merece perecer*. De manera que este trabajo, no solo intenta profundizar en un concepto sino plantear los razonamientos que aún permiten pensar en un discurso transgresor del hegemónico, porque la praxis revolucionaria continúa significando la vía que reconoce un ser/tener/tomar parte emancipador. Aunque nuestra postura la intentamos fundamentar desde lo racional, afloran sentires ¿ideológicos?, en concordancia con un ideal social. Hoy se le teme al concepto de ideología como si infeccioso fuera, por tanto es menester esclarecerlo.

No coincidiendo con los posicionamientos que intentan desacreditar una producción teórica por considerarla ideología, realizaremos algunas consideraciones de este concepto tan maltratado. Porque, ¿acaso se habría de ignorar la obra teórica de Lenin por ser bolchevique o la de Heidegger por ser simpatizante del fascismo? Pensador que haya llegado a su primer cuarto de siglo y no se mueva en él la fibra revolucionaria, la emotividad de defender los principios que le dan sentido a su vida: que comience arrojando la primera piedra, porque este apartado es resultado del estudio que se encumbra para sostener un cambio. Brindar las herramientas conceptuales es el objetivo. ¿Será la sujetidad subjetividad azarosa o ideología? La sujetidad que proponemos en esta lectura, como subjetividad pensada que se piensa a sí misma, destella tendencias ideológicas a borbotones. Lo que sujeta a los sujetos y los constituye, cuestión analizada, es el soplo que en algún relato bíblico anima a un *corpus* a *ser*.

La ideología se define por la tradición marxista como una forma específica de producción espiritual, asociada muchas veces a la clase dominante, la cual posee un

---

<sup>162</sup>Federico Engels, *Marx y la "Neue Rheinische Zeitung 1848-1849"*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 179.

conjunto de profesionales que producen ideas, los ideólogos. Estos últimos se dan a la tarea de hacer que las ideas de unos pocos poseedores aparezcan como las ideas de la mayoría, para legitimar así el estado de cosas. De ahí que algunos manuales soviéticos la asocien a la “superestructura” donde ubican las formas de conciencia social y le atribuyan el *cliché* de ser la “falsa” de todas las que allí se encuentran, custodiando la base económica.

La ideología entendida solo como falsa conciencia atribuida a Marx y Engels es imprecisa, teniendo en cuenta que esta idea aparece solo en textos del Marx joven. Nos alejamos de esta concepción: ni la consideramos ciencia, ni su formulación es (solo) fríamente calculada detrás de los escritorios de asalariados. Zardoya al descifrar la ideología desde una visión más universal en Marx, plantea su interpretación (materialista, dialéctica, histórica) con la cual coincidimos, la ideología es una forma de idealidad resultado de la producción asociada a un ideal social determinado.

Para Marx, el hombre es ante todo un creador, es productor material y de significados. La naturaleza de lo ideal es objetiva, como desarrollará Iliénkov en más de una obra, reflejando la época histórica y un sentido cultural particular. Así el ideal<sup>163</sup> se distinguirá por ser un símbolo estático que responderá fijamente a la moral epocal, sin embargo la ideología es un proceso de construcción y deconstrucción mutable, de manera que siempre estará asociado a los ideales sociales, pero variará de acuerdo a las circunstancias a las que responda.

“El secreto de toda ideología radica en la producción y reproducción del ideal social, de una imagen de una realidad en cuyos marcos las contradicciones existentes se presentan como superadas y, por consiguiente, de una finalidad capaz de unificar y organizar a aquellos grupos y clases sociales en torno a la tarea común de realizarla. Hablar de ideología, pues, es hablar de ideales sociales, de génesis social de los ideales, de realización histórica de los ideales, de confrontación y lucha de ideales.”<sup>164</sup>

El mismo autor recalca que de lo que se ocupa la ideología es, fundamentalmente, de la formación de subjetividades humanas en dependencia con los

---

<sup>163</sup>Rubén Zardoya, “Ideal, idealidad e ideología”, *Contracorriente*, vol. 5 (1996), p. 34. “Lo ideal es la relación de representación por la cual un objeto, permaneciendo sí mismo, es otro y, por esta vía, adquiere un nuevo orden de existencia; es la forma que estampa en el objeto la actividad humana y, a un tiempo, la forma en que funciona este objeto en el proceso de la actividad. Con otras palabras, la idealidad es el conjunto de las formas universales de la actividad que determina como finalidad y como ley la voluntad del hombre, es el esquema objetivo y la determinación social de la actividad Evald Iliénkov.”

<sup>164</sup>Ibid., op. cit., p.4.

proyectos ideales que establecen o deberían reglar el proceder de aquellas relaciones sociales relevantes. Así, “su destinación es sujetar a los individuos a un ideal social realizado, realizable, irrealizable o por realizarse y capacitarlos para la acción conducente a su afirmación como un valor absoluto.”<sup>165</sup> Esto debe ser subrayado por su importancia: la ideología tiene siempre un fin, sujetar los individuos desde el punto de vista subjetivo a un ideal social determinado, a un símbolo *so pesa* que este sea construido por otros o por los mismos que figuran como los receptores de la misma. No debe pasar inadvertido, que la ideología nunca será una vertical e impuesta por otros y absorbida pasivamente, la ideología se construye de múltiples formas horizontales, verticales, polígonas, simultáneas. Sus formas de manifestación también son diversas así como las ideologías que se le enfrentan.

La ideología nunca será apartidista, como no lo son los ideales que persigue, por tanto su carácter político es indiscutible: se ejerce poder mediante ella y ella misma ejerce poder. Es resultado de la producción social, por tanto, tienden las ideologías dominantes a reproducir la sociedad, esto es a conservarla y enfrentarse a todas aquellas otras que apuesten por un cambio, desprestigiándolas. Su carácter vivo estriba en su maleabilidad a las condiciones puntuales, aunque siga adherida al ideal determinado. La adaptabilidad de la ideología jamás responde a abstracciones morales que no sustenten el estado de cosas, por el contrario, las ideologías son capaces de moldear las mentes de manera que principios incluso que van en detrimento de la humanidad sigan erigiendo las políticas porque respaldan contextos materiales puntuales.

No cabe duda de que la ideología es como el carbono en la vida orgánica, conforma todos los elementos, aunque las dimensiones que integre sean diferentes. Es un constructo, nunca se desarrolla irreflexivamente, pero esto no quiere decir que sea maléfica su existencia, ni necesariamente falso su contenido. Existirán ideologías falsas estructuradas (lo cual es relativo al tipo de criterio que se asuma de verdad) e ideologías con una veracidad apreciable o con distintos claros-oscuros, como todo resultado del pensamiento humano. Al Marqués de Sade se le reprocha su desviación en temas de alcoba y aunque su pensamiento esté adjunto a un ideal profeso hacia el libertinaje, no es ni falso ni verdadero, es un discurso político-ideológico legitimador de conductas, a

---

<sup>165</sup>Idem.

su juicio, humanas y placenteras, aunque la moralidad lo condene al repudio de las sombras.

Especial atención han de revestir los antagonismos de clase cuando de ideas sobresalientes de la época se trate. Ciertamente Marx tenía razón cuando advierte que las ideas dominantes en una etapa histórica determinada son las ideas de la clase que domina y que estas no son la suma de las ideas de todos los integrantes de una sociedad. El carácter de clase de una ideología dependerá no únicamente de quien la ostente, sino de a quién o a qué vaya dirigida y que legitima. No olvidemos que por ejemplo Marx fue hijo de la clase media-alta, pero su pensamiento trascendió su posición de clase.

Las ideologías se configuran también en la constante lucha de clases en los enfrentamientos antagónicos, responden así a móviles diversos. En ellas cobran vida las tensiones entre afirmar/negar, de manera que su propias existencias sean dialécticas, en movimiento, como totalidad y particularidades al mismo tiempo, en unidad y lucha, en constantes negaciones. Ahora bien, la falsead a nuestro entender está dada en el hecho de hacer creer que los intereses de clase son los intereses de toda la sociedad, cuando el interés objetivo de la inmensa mayoría es diferente. El ardid utilizado son las instituciones: escuela, familia, medios de comunicación. Diría Marx que la ideología es un aspecto de la historia, reconociendo:

“También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y ligado a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellos correspondan pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.”<sup>166</sup>

De lo citado queda claro que existen sublimaciones necesarias de corte inmaterial en los hombres que tienen su sustentabilidad en la producción material cambiante, una especie de *éidolas*<sup>167</sup>. Estas figuras poseen una capacidad muy distintiva al constituir formas subjetivas que penetran en los cuerpos sensibles. Se refiere a ellas el

---

<sup>166</sup>Carlos Marx, Federico Engels, *Ideología Alemana*, op. cit., p. 9.

<sup>167</sup>Carlos Marx, *Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Editorial Ayuso, Madrid, 1971, p. 55.

Marx joven en su tesis doctoral y la imagen no deja de ser en sí, seductora, en tanto la ideología como epidermis de las formas en que se produce (naturaleza humana) constituye un fenómeno social que conlleva a que se cree a sí misma, una vez que ha sido reconocida y atribuida de significación por los hombres.

Siguiendo este esquema, la dimensión ética de la ideología, es decir, su sentido como normativa moral, garantiza la observancia a sí misma, en este sentido se reproduce como mandato interno. A partir del escenario político, se transmitirá culturalmente, constituyendo una fuerza de la naturaleza humana (histórica) que certifica el “orden” social establecido a nivel macro, pero que tiene una resistencia (cuestión que trataremos más adelante) constante con otras a todos los niveles.

No insinuamos que todo sea ideología (aunque exista una ideologización generalizada para Zardoya) porque en consecuencia nada lo sería. Sin embargo, las distinciones (A/no A) que generan, de acuerdo a las afiliaciones a una u otra, reafirman a quienes las siguen. Ejemplo de esto es que, a pesar de que Marx haya explicado que los obreros no tienen patria, que las fronteras no son más que maneras que tienen los capitalistas para organizar el mercado y al proletariado para aumentar la competencia, todo sistema que se funda en nombre del socialismo inculca en sus ciudadanos un sentimiento asociado al amor a la Patria. Este es coligado no solo a la convicción de defender un terruño y las relaciones que de él se derivan, sino a asociar a la propia dignidad de las personas, influyendo en la propia personalidad de estas. Dicha función de la ideología de reafirmar lo que es y lo que no, le atribuye una fuerza de trinchera política exorbitante. Bajo esta línea argumentativa, nos alejamos de lo que plantea Marx y Engels en el Manifiesto Comunista:

“Pero cualquiera que haya sido la forma revestida por esos antagonismos, la explotación de una parte de la sociedad por la otra es un hecho común a todos los siglos anteriores. Por consiguiente, no tiene nada de asombroso que la conciencia social de todos los siglos, a despecho de toda variedad y toda diversidad, se haya movido siempre dentro de ciertas formas comunes -formas de conciencia-, que no desaparecerán completamente más que con la desaparición definitiva de los antagonismos de clase.”<sup>168</sup>

---

<sup>168</sup> Carlos Marx, Federico Engels, *Manifiesto Comunista*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 128.

Las formas de conciencia donde unos explotan a otros, quizás desaparezcan, aunque no aparece claro, pero las formas de conciencia en sí no desaparecerán jamás y se agradece que así sea. No se despojará al ser humano de aquello que lo caracteriza como tal, la cultura, donde el arte, la religión o la milicia fundada en grandes relatos, le nutren; lo auguró una vieja máxima: *no solo de pan vive el hombre*. La ideología cumple en el comunismo también su función. Hemos referido en varias páginas la idea de que la transformación radical del estado de cosas permitirá rescatar el sentido ontológico del *ser parte* de los sujetos como configuradores conscientes en búsqueda las liberaciones de los mismos y esto es una forma de idealidad sujeta a un ideal social puntual, el emancipador.

El factor ideológico es fundamental en el tránsito de una sociedad a otra en cuanto creado por la masa organizada, debe enfocar los esfuerzos para imaginar otras condiciones (en la etapa de tránsito) de producción social hacia el comunismo. Sujetar a una masa a un ideal social basado en la contradicción de las relaciones de producción y las fuerzas productivas, requiere de una poesía especial que la anime a dar la vida por ello. No dejará de existir, a nuestro criterio, ideología en el comunismo, solo que no existirán las instituciones (como las conocemos) para certificarla. Algo ha de mantener el democritiano principio del: *prefiero seguir a la roca encadenado antes que ser el criado fiel de Zeus*, esto es, un sentimiento que alimenta las ansias de libertad, sentimiento asociado reflexivamente a un ideal social.

Sobre la Gioconda se cierne cierta idealidad mitológica que no es demoníaca e inspira a científicos “duros” a dedicarle sus vidas en pos de revelar sus misterios. Se documentan casos de personas que admiten ser sanadas frente al lecho de consagrados, ¿se ha de envilecer estos actos solo porque responden a sensibilidades diferentes? ¿Aun constituyendo fuerzas materiales que demuestran objetivamente una irrupción concreta perceptible en el mundo material? Antes bien, debiéramos los marxistas ir a territorio germánico y frente a la tumba de Marx, invocar la curación de nuestros propios prejuicios arcaicos que nublan nuestro sentir y nuestra razón. En tiempos de crisis espiritual como los que transitan, la participación popular que posee una sujetidad, una ideología que la mueva al accionar revolucionario, se concreta en la medida que el sujeto ostente un mito. Así, la ideología también es generadora de mitos.

### III.5 El concepto mariateguista de mito. El entendimiento imaginante

Sería injusto no desarrollar brevemente los pivotes que sustentan desde una mirada latinoamericanista la propuesta de participación emancipadora. Para ello nos auxiliamos de las reflexiones de José Carlos Mariátegui, que a nuestro entender, enriquecen esa sujetidad de los sujetos que buscan su (s) emancipación (nes). Siguiendo la argumentación que las ideologías son engranajes claves para entender a los sujetos, Mariátegui se refiere a ellas de una manera atractivamente hechicera, como mitos. Pero ¿qué son los mitos? ¿Por qué introducirlos en una investigación acerca de la participación popular desde el marxismo clásico? Cuando hacemos referencia al mito, no lo estamos asociando con su significación tradicional referida a relatos, meta-relatos, epopeyas de carácter ficticio que sustenta creencias fantasiosas. El mito como concepto mariateguista, está alejado de esta significación peyorativa y alcanza una trascendencia muy interesante que consideramos vital rescatar, para la sujeción al ideal de una mejor sociedad.

Partimos de la premisa que en la contemporaneidad no es suficiente con el conocimiento racional de los fenómenos ni de los descubiertos científicos: el hombre conquistó el espacio y no por ello se vacían las iglesias; el hombre descubrió la cura contra la viruela pero no por eso se dejan de hacer rituales con frutos para combatir el herpes zóster; el trabajo asalariado es sumamente explotador y rapaz manteniendo en miseria paupérrima a la mayoría, pero no por eso se concreta la revolución proletaria. Existe un algo intangible que lleva a los hombres a estremecerse, a querer hacer, aun cuando su posición objetiva en el modo de producción pueda ser diferente a lo que defienda. No basta tildar a la muchedumbre de ignorante u opiada, hay que dedicarle pensamiento.

Engels en una carta a Werner Sombart, en marzo de 1895, ante las lagunas presentes para la publicación del Tomo III del Capital, expresaría las dificultades que para los lectores llevaría aquellas cuestiones no desarrolladas por Marx, que equivaldría a “tensar un poco más sus facultades de pensar por su propia cuenta”. Esta invitación ha de ser retomada y asumida. Se desplegarán a continuación algunas referencias que hemos encontrado donde se niega el supuesto carácter economicista marxista para darle paso a las formaciones subjetivas, que si no convencen, al menos sugieren que Marx y Engels las trabajaron.

Como carecen de valor los juicios de autoridad en el plano filosófico, expondremos la sujetividad que mantienen compactados a sectores de la población como los pueblos originarios, las configuraciones subjetivas y sus formas de darle significados a la realidad, sus sueños, sus espíritus. Mariátegui llama a esto: el mito.

“El hombre contemporáneo siente la perentoria necesidad de un mito. El escepticismo es infecundo y el hombre no se conforma con la infecundidad (...) El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito.”<sup>169</sup>

Pareciera que Mariátegui se esfuerza por pensar desde el Marx helenístico, pero denunciando la falta de creencias, la posición escéptica como el detrimento espiritual que conlleva a la pérdida del sentido de la vida del hombre. Se puede encontrar una dicotomía interesante: por un lado percibimos su análisis del mito como un factor material, en cuanto aun siendo subjetividad, mueve a los hombres y al proletariado a revolucionar, y por otra parte, pareciera que se refiere exclusivamente a una mística, esta vez sí como subjetividad en sí misma, atribuyendo sentido religioso al socialismo.

Lo leemos como fuerza material porque: “el mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico<sup>170</sup>”, de manera que nada intangible para un materialista histórico, es capaz de mover las aspas de la historia si no tiene raíz material. Lo mítico deviene en material cuando mueve a la masa. El propio Marx expuso como el lenguaje, en cuanto enciende y mueve a la multitud prendida deviene en fuerza material, más allá de materializar ideas. El sentido histórico del hombre se llena de contenido real en la medida que abraza un ideal.

Se rescata la primera postura de Mariátegui, la espiritualidad que se materializa en acciones concretas en pos de un fin anticapitalista. Las observaciones que brotan de su analogía del socialismo con el paraíso, de manera que sea *una religión sin Dios*, donde los adeptos altruistas de espíritu noble se sacrifiquen para la prometida concordia

---

<sup>169</sup>José Carlos Mariátegui, *El proletariado y su organización*, Editorial Grijalbo, México, 1970, p. 49.

<sup>170</sup>Ibid., p. 46.

(comunista) con el bien, traspasa no solo las propias líneas del autor sino lo que estamos comprometidos a asumir. Es a la voluntad siempre objetiva a la que hace referencia:

“Un gran ideal humano, una gran aspiración humana no brota del cerebro ni emerge de la imaginación de un hombre más o menos genial. Brota de la vida. Emerge de la realidad histórica. Es la realidad histórica presente. La humanidad no persigue nunca quimeras insensatas ni inalcanzables, la humanidad corre tras aquellos ideales cuya realización presente cercana, presente madura y presente posible.”<sup>171</sup>

Marx es el responsable de este análisis, la humanidad siempre se propone objetivos que puede cumplir, diría, o que ya están las condiciones para su cumplimiento puntual. Se observa que Mariátegui está referenciando el mito como un ideal humano, sin embargo, las implicaciones de este tratamiento van más allá. No es el mito un ideal, sino una ideología, una forma de idealidad sujeta a un ideal, en este caso, la revolución, la sociedad comunista.

El mito se puede entender como *actividad sensorial humana*, como resultado de la práctica. Los ideales tienden a ser ideas fijas, inmutables, perdurables amén de su poco sustento. Por el contrario los mitos que alimentan el entusiasmo de los revolucionarios parte de la fe en el ideal, en la sujeción al ideal por tanto, no es el mito un ideal en sí, sino una ideología que ambivalentemente configura a quienes piensan-actúan en consecuencia. No se debe descartar que Mariátegui entiende que esta fuerza mítica no solo está asociada con la revolución proletaria, sino con la vida del hombre en su conjunto. El sujeto para ser feliz ha de remitirse a un mito a algo que lo mantenga vivo, de lo contrario no poseerá fecundidad en su vivir. Son reiteradas las referencias de corte ético asociadas al bienestar y la felicidad, como si este marxista, recordara que el hombre no solo es un individuo-productor, también es un animal sensible, aprehensivo y necesitado de explicaciones y poesía, además de los satisfactores de sus necesidades básicas.

Para Mariátegui la militancia política no debe contrarrestar los idearios personales de manera que las propias virtudes de los mitos individuales, sostengan la solidaridad hacia el prójimo, el altruismo emparentado con el enfrentamiento político

---

<sup>171</sup>Ibid., pp. 35-36. “La actitud de la humanidad ante el ideal: un ideal caprichoso, una utopía imposible, por bellos que sean, no, no conmueven nunca a las muchedumbres. Las muchedumbres se emocionan y se apasionan ante aquella teoría que constituye una meta próxima, una meta probable.”

contra el enemigo. Que ate, no la camaradería inicua, sino la voluntad de los revolucionarios y la pasión restauradora. Le toca así a la militancia transmitir la cultura política, irradiar con entusiasmo comunista y no con palabras preestablecidas en un manual. Así como el ser humano no solamente es razón, sino *también voluntad y sentimiento*, Mariátegui propuso que el marxismo no es solamente un concepto vacío y vertical: “A la revolución no se llega por una vía fríamente conceptual. La revolución más que una idea, es un sentimiento; más que un concepto es una pasión, para comprenderla se necesita una espontánea actitud espiritual, una especial capacidad psicológica.”<sup>172</sup>

Existe un rechazo del autor hacia toda posición dogmática hacia las creaciones espirituales, para él, la mitología sustenta la cosmovisión de un pueblo, no es un escape temporal de la realidad, es sentir la propia realidad. Así, se ha de tener una sensibilidad muy especial, una que deviene del propio sentir humanista. Lo humano que es lo social, es poesía y como la poesía es belleza, debe encausar un camino atrayente a la espiritualidad del hombre, un camino del que se exija el compromiso y la disciplina. Esto es lo que determina a los sujetos (individuales y colectivos) a participar, es la voluntad y el sentimiento proyectado en un ideal social liberador lo que sujeta en aras de alcanzar el tener parte emancipador tantas veces citado.

El mito es, a nuestro entender, la emoción de revolucionar, el asombro del hombre que se enfrenta a la transformación de su realidad. Es el fin que se arquitecta en la mente y que alimenta la praxis, es el hecho de aferrarse al pasado, no dejando descansar a sus muertos. El mito es la ilusión de construir, es la esperanza de plantearse cosas realizables. El mito es la forma en que se manifiesta la subjetividad del sujeto colectivo, la actividad creadora “sobrefuncional” que Marx no desarrolló, es lo que sostiene la conciencia social.

Consideramos necesario revindicar el significado de mito como concepto mariáteguista, porque entendemos que el autor intenta resaltar en la dimensión mítica una fuerza histórica. Por tanto, en la medida que el hombre o el conjunto de ellos sostengan un mito, la espontaneidad se concretará en programa político, se configurará el sujeto, porque, “las apetencias de los pueblos son por sí mismas las últimas razones

---

<sup>172</sup>José Mariátegui, *La escena contemporánea. La revolución y la inteligencia*. Disponible en <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1925/escena/05.htm>. Consultado el 2/05/2018.

de su satisfacción.”<sup>173</sup> Nos atrevemos a afirmar que en la medida que un movimiento social posea un mito, desembocará en político-revolucionario. El mito siempre responde a las condiciones concretas, es ideología alterna (no como falsa conciencia, sino como conjunto de ideas e ideales destinados a un fin), es una herramienta.

Los clásicos no estuvieron del todo ajenos a esta idea de que el movimiento popular germina (también) de mitos. Se puede realizar una analogía en los escritos de Engels donde aclara cómo el movimiento participativo popular espontáneo, ha de erigirse en movimiento político estratégico y esto no se da por azarosas casualidades sino por la concreción de los ideales de clase en programa político. Las masas ostentan sus mitos y estos se concretizan en programas de lucha. La resistencia, que es una forma de lucha colectiva, es un proceso alternativo de recuperación de ideales pocas veces asumidas en el plano irreflexivo y es concreción de disímiles mitos.

El mito deja de ser una fábula epopéyica para convertirse en una fuerza material. Marx no rechazaría esta idea de mito (mariateguista) y esto queda expresado, a nuestra consideración, en más de una ocasión. Marx refuta la idea del mito como fábula que mantiene embelesados a los hombres, absortos de su realidad que les apacigua el espíritu revolucionario, pero no olvida su eficacia. “De los antiguos y antepasados se ha transmitido la creencia, conservada en forma de mito para la posteridad, según la cual los cuerpos celestes son dioses y que lo divino abraza la naturaleza entera. El resto fue añadido míticamente por la fe de la mayoría, como útil para las leyes y la vida.”<sup>174</sup>

Proponemos entender esta nueva dimensión del concepto de mito bajo la denominación de entendimiento imaginante. Aludimos a una producción de ideas que remitiendo necesariamente a la conciencia misma, tenga una cualidad especial que permita ser fuerza para la acción. A partir de aquí, trabajaremos con este término que Marx utilizó como al azar<sup>175</sup> pero que nos interesa recuperar para dotar de nueva significación. El mito no lo entendemos como un ideal “metafísico”, sino como un proceso de construcción inmanente, creador, fundante, imaginante.

---

<sup>173</sup> Carlos Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, op. cit., p. 9.

<sup>174</sup> Carlos Marx, *Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, op. cit., p. 58.

<sup>175</sup> Ibid., p. 48. “El entendimiento imaginante, que no capta la autonomía de la sustancia, interroga por su devenir temporal. Se le escapa, por tanto, que al convertir la sustancia en algo temporal hace igualmente del tiempo algo sustancial, y de tal modo destruye su concepto, pues el tiempo convertido en absoluto no es ya temporal.”

Al ser el sostén del tener/tomar parte, porque Marx así lo expuso en su momento “la base de la revolución es la voluntad y no las condiciones económicas”<sup>176</sup> adquiere el mito una dimensión racional- irracional interesante, a lo que denominamos entendimiento imaginante. Puede resultar engañosa esta terminología, pero es precisa en cuanto relaciona las dos vertientes que le atribuimos al mito una “objetiva” y otra “subjetiva”. La dimensión objetiva del concepto se muestra en cuanto el entendimiento ha de ser racional, resultado de la realidad circundante, reflejo de materialidad y resultado de un proceso que se constituye tras la demostración práctica. Al mismo tiempo, la dimensión subjetiva indica el transcurso de las formas ideales que evidencian la creación de subjetividades en inmanencia, que permite fantasear y crear en la mente aquello por lo que ha de dirigir su conducta y su actuar.

El entendimiento imaginante es aprehensión cognoscitiva en cuanto da cuenta de un momento de reflexión de la realidad misma, pero se aferra a la capacidad del hombre de imaginar. Es mito mariateguista y el mito mariateguista es ideología puede interpretarse como la memoria histórica que ata a los individuos y los aferra al recuerdo. Las ideas animan a la reflexión racional sin abandonar el aspecto creativo característico del pensamiento. La fuerza de las ideas es más potente que las construcciones tangibles, diría José Martí. ¿Los clásicos no advirtieron este particular? Lo hicieron, Engels expuso:

“(…) la historia se hace de tal modo, que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante -el acontecimiento histórico-, que a su vez, puede considerarse producto de una fuerza única, que, como un todo, actúa *sin conciencia* y sin voluntad. Pero del hecho de que las distintas voluntades individuales -cada una de las cuales aparece aquello a que le impulsa su constitución física y una serie de circunstancias externas, que son, en última instancia, circunstancias económicas (o las suyas propias personales o las generales de la sociedad).”<sup>177</sup>

Queda *ex profeso* que las subjetividades determinadas por una herencia cultural ideológica son las fuerzas motrices que conllevan a los sujetos en la historia a tomar

---

<sup>176</sup>Carlos Marx, *Acotaciones al libro de Bakunin: El Estado y la anarquía*, op. cit. p. 435.

<sup>177</sup>Federico Engels, *Carta a Jose Bloch*, En Königsberg, Obras Escogidas en tres tomos, Tomo 3, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 515.

decisiones, a hacerla. Bolívar Echeverría plantea reflexiones parecidas. Pero esta fuerza única a la que se refiere Engels no actúa sin conciencia y sin voluntad, es conciencia y voluntad en sí misma, es el entendimiento imaginante.

Si algo decreta entonces la forma de la participación, será el entendimiento imaginante, este es determinante. No estamos planteando nada ajeno a la concepción clásica, solo subrayamos este análisis que queda relegado en ocasiones a los aspectos meramente psicológicos o del plano sociopolítico-ideológico. Precisamente la intrepidez del revolucionario es lo que Lenin profería a través de la necesidad de la propaganda, reafirmando nuestra interpretación del mito o entendimiento racional como una fuerza material: “la revolución la hacen, en momentos de entusiasmo y de tensión especiales de todas las facultades humanas, la conciencia, la voluntad, la pasión y la fantasía de decenas de millones de hombres agujoneados por la más enconada lucha de clases.”<sup>178</sup>

Si asumimos que el mito nace de necesidades que en última instancia revisten carácter objetivo en cuanto responden a determinados intereses, tenemos que arrogar también que el mito es objetivo en cuanto a la causa que lo genera, aunque esta última devenga de una carestía espiritual. El mito es fundamento del accionar revolucionario, es concreción de la praxis edificada simbólicamente. Un análisis diferente, roza con el existencialismo. No debe ser reducido el mito a un momento de romanticismo marxista, aunque sea catalogado por algunos como “reencantamiento del mundo”<sup>179</sup> es cuanto menos, verbalización del sentimiento, es el fundamento de la participación. El mito ha de sostener y sujetar a quienes participan, es relejo político de transformación.

*De facto* afirmamos que el mito como concepto mariateguista refleja la realidad objetiva, sujeta a los individuos a un ideal social, en este sentido es ideológico. Es entendimiento en cuanto requiere racionalidad inmanente e irracional imaginante en cuanto supone la emoción creativa que mueve los hombres, las masas, la historia. Así, la participación de los sujetos que portan un entendimiento imaginante determinado, constituye pluralidad de maneras de proyectarse en las luchas políticas. Este entendimiento evita vacíos existenciales y desarraigos, es convicción fundadora que garantiza una cosecha espiritual al propio hombre, por tanto le nutre su actuar, su tener parte, su praxis. El propio Marx profirió la necesidad de la mitología en la *Contribución*

---

<sup>178</sup>Vladimir Lenin, *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo 3, 1961, pp. 84-85.

<sup>179</sup>Michael Löwy, *Comunismo y religión: La mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui*, 2012, Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-51/comunismo-y-religion-la-mistica-revolucionaria-de-jose-carlos-mariategui>. Consultado: 25-03-2018.

a la *Crítica de la Economía Política*, como *tierra nutricia*: “El arte griego supone la mitología griega, es decir, la naturaleza y la sociedad misma moldeadas ya de una manera inconscientemente artística por la fantasía popular. Esos son sus materiales (...) Pero, de todos modos, era necesaria una mitología.”<sup>180</sup>

En Marx se puede ver un análisis parecido cuando hace referencia al sentimiento religioso como producto social, donde el individuo pertenece a una determinada forma de sociedad, por esto no es incoherente que en la contemporaneidad, la necesidad del mito sea producto de las circunstancias puntuales a las que nos enfrentamos. Si es necesario el mito es porque responde a escenarios determinados en los que los sujetos se desenvuelven, una sociedad capitalista que genera necesidades que se satisfacen solo desde el ámbito material.

“Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levantan - las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas- ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma.”<sup>181</sup>

### III. 6 La cultura de resistencia: revolución permanente

¿Cómo se puede percibir el entendimiento imaginante que sostiene a los sujetos en busca de su emancipación? Disímiles podrían ser las respuestas a una interrogante tan general, sin embargo, como sostenemos que es la praxis revolucionaria la expresión por excelencia de la participación activa, mencionaremos a la resistencia cultural como una expresión de la misma. A continuación desarrollaremos lo que consideramos una forma de hacer revolución no armada, entendida la revolución como cambios que se suceden en la realidad, transformaciones del estado de cosas: el

---

<sup>180</sup>Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la Economía Política*, op. cit., pp. 271-272.

<sup>181</sup>Federico Engels, *Carta a Jose Bloch*, En Königsberg, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 514.

constante enfrentamiento al régimen capitalista, que evidencia un enfrentamiento de clase.

Con la conclusión abierta acerca del sujeto que expusimos en el primer epígrafe de este capítulo, nos alejamos de la idea del proletariado como único sujeto con carácter revolucionario, para dar paso a un análisis donde el movimiento de ideas denota un alguien plural. Este movimiento que está sustentado por mitos, por entendimiento imaginante, se concreta en la resistencia cultural de modo singular, ya que pareciera que, ante una aparente pasividad política, los sujetos no se proponen la búsqueda del ideal liberador que tanto se ha mencionado. Para esto aclaramos que no es que exista un esfuerzo en desmeritar la praxis revolucionaria- armada proletaria, solo que es tiempo de asumir, que la revolución se puede dar también de otras formas, de acuerdo al estadio de la humanidad. Los perfeccionamientos tecnológicos en cuestiones de armamento bélico, los espionajes, los mecanismos de control, sumado a la moral pacifista van dejando atrás concepciones violentas pero esto no significa que no exista que se descarten las contiendas de otra índole.

¿Qué es la cultura de resistencia y por qué es una forma de manifestación de la participación popular? La cultura de resistencia se presenta en el presente trabajo como “un proceso de elaboración ideológica transmitido como herencia a determinados agentes sociales que lo asumen en forma de rechazo a lo artificialmente impuesto, de asimilación de lo extraño cuando sea compatible con lo propio y, por consiguiente, de desarrollo cultural, de creación de lo nuevo por encima de lo heredado.”<sup>182</sup>

Cuando nos referimos a cultura de resistencia, hacemos alusión a una serie de prácticas que se desarrollan por sectores o poblaciones enteras, frente a una “cultura” externa, injerencia extraña en cuanto a modos de vida que influye en la originaria. Para asumir esto, se debe posicionar la cuestión en dos aspectos: por un lado, apartarnos de los criterios de una buena y una mala influencia cultural, teniendo en cuenta que esta es una dimensión compleja; por otro, reconocer que existen formas de dominio que explican cómo países (económicamente dominantes) imponen su cultura al resto, o sectores que así lo hacen al interior de las sociedades. Existen una serie de modos de

---

<sup>182</sup>Mely González, “Cultura de resistencia, Concepciones teóricas y metodológicas para su estudio”, *Islas*, 43(2001), 20-41, p. 32.

hacer que resultan hegemónicos y otros que se resisten a ser absorbidos o asimilados por aquellos.

Los subalternos o “subordinados” demuestran con su resistir enfrentamientos de índole epistemológica-ontológica, porque a partir de lo *que son* dan un giro en los análisis de *como* conocen y trastocan las metodologías de acercamiento de los “externos”. El señorío imperial dominador no es absoluto, quedando ranuras que debilitan los mecanismos de dominación. Para Burguete, “las expresiones culturales: rezos, ceremonias, son reflejo político de la perspectiva y la supervivencia de los pueblos a pesar de todos los actos de represión de los que han sido testigos.”<sup>183</sup> Cuando se refiere la autora al reflejo político por ejemplo de los pueblos originarios, consideramos que la especial atención se centra en que la noción de resistencia no solo se delimita al enfrentamiento étnico-conservativo sino que demuestra que de las tensiones frutos de una resistencia prolongada, obligan a los que dominan culturalmente a ceder en sus mecanismos de explotación.

Mariátegui expresó al respecto que “somos un pueblo en el que conviven, sin fusionarse aún, sin entenderse todavía, indígenas y conquistadores.”<sup>184</sup> La cultura es un fenómeno que da constancia del hombre (de todos los hombres) en su actuar, en su desarrollo histórico. Jamás podrá ser considerada como una construcción vertical, donde en la cima de la pirámide se encuentran los ideólogos que legitimarán los valores de la clase dominante a través de las instituciones (como ya expusimos) y por tanto, sus determinaciones son asumidas pasivamente por una población entera. La cultura se configura de múltiples formas, aristas, y es reflejo del actuar humano en su generalidad, por tanto, las actitudes ásperas frente a la cultura hegemónica también configuran una especial forma de contribuir a la dimensión cultural. La cultura da pauta de la praxis humana.

Describimos un aspecto político peculiar que significa la posición de no asimilación de conceptos, ropas, conquista de territorios, modos de cocción de alimentos, etc., que rompen las dinámicas existentes con anterioridad. La cultura de

---

<sup>183</sup>Araceli Burguete, Miguel González, Pablo Ortiz, *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado Plurinacional en América Latina*, FLACSO, Sede Ecuador: Cooperación Técnica Alemana - GTZ : Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas – IWGIA : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - CIESAS : Universidad Intercultural de Chiapas - UNICH, 2010, p. 308.

<sup>184</sup>José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editorial Serie Popular Era, México, 1979, p. 94.

resistencia responde a una concepción anticolonialista con un marcado carácter de identidad cultural, etnicidad. La conquista de América por ejemplo, no solo fue un hecho histórico del pasado, de hace cinco siglos, la conquista es una concepción vigente de aquellos que legitiman el estado de cosas de países capitalistas ricos e imponen sus valores al resto a través de los medios de comunicación. La conquista económica-social-política-cultural no es un hecho encallado con consecuencias en la actualidad, es un suceso vigente que acontece y va en detrimento de la soberanía, la libertad y la liberación del hombre. Por esto, el enfrentamiento (participante) de los sujetos denota la búsqueda emancipadora de sí mismos.

Desde el lenguaje hasta las prácticas, los sujetos son atravesados por una serie de postulados como las concepciones progresistas que demuestran un posicionamiento situado y situado. Mas las posiciones ideológicas alternativas hoy manifiestan una amplia gama de manifestaciones, la resistencia es pues, una posición política. No es simple rechazo, es interiorización de diferencias de lo que soy y lo que no, cumpliendo una función la defensa de la cultura autóctona. Es resultado de una constante tensión entre la negación y la afirmación. Siempre que exista lucha de los desposeídos hacia los que dominan, existirá praxis reivindicatoria.

La cultura de resistencia es el enfrentamiento de unos en pos de salvaguardar las identidades propias, de modo que es un logro colectivo que demuestra una firmeza arraigada en la etnicidad. Las llamadas nuevas epistemologías, los *jalones de pelo* en las academias, parten de que la conservación de tradiciones de los subalternos manifiesta luchas contra ideales del régimen del capital que se alejan del ideal social oriundo. Así, no basta con que se manifieste que las relaciones sociales configuran a los sujetos, sino profundizar a qué relaciones se hace alusión, cómo se desarrolla el fenómeno, que tan certero resulta para el espacio del oprimido. Aquí está el sujeto que lucha, el carácter de la revolución no es convencional en la contemporaneidad porque tampoco lo es la guerra. La revolución hoy es la resistencia por existir. La emancipación del hombre, la búsqueda de libertad está en el participar (ya no del ideal socialista) sino de la concreción de prácticas que garanticen la inclusividad, la creación desde lo que se *es*.

“Independientemente de que no se logren las exigencias que el proceso de la resistencia está planteando, sí se producen cambios y rupturas en la cultura del dominador que se ve obligado a variar las formas de expoliación (...) No se debe confundir la aparente “pasividad” de una sociedad por la no aparición de hechos concretos que desde el punto de vista

“práctico” nos demuestren la existencia de una cultura de la resistencia. Este proceso puede estarse manifestando con más agudeza en el pensamiento, reflejándose en las formas de la conciencia social (el arte, la política, la moral, etc.) o de manera implícita en la producción literaria, ensayística, en las leyes que se elaboran, aunque no lleguen a aprobarse o generalizarse a escala de toda la sociedad.”<sup>185</sup>

El movimiento de ideas en el devenir histórico conforma un muro de contención que no permite la actuación desenfrenada de quien domina. Demuestra que existen fuerzas alternas, aunque no se perciban hechos extraordinarios. La cultura de resistencia es desgaste continuo no una incubación de estados de necesidad.

Para entender la omnipresencia de la lucha hay que adaptar la mirada. El rescate anticapitalista de lo propio (el *ser* de las comunidades, por ejemplo) en Latinoamérica es la participación del tejido de resistencia. El participar del marxismo como praxis revolucionaria cobra una connotación diferente en un contexto lejano a la teorización de los clásicos, donde pareciera que el proletariado pauperizado sentenciara a muerte a la teoría marxista. Sin ánimo de tropicalizar el marxismo, sea lo que fuere que esto signifique, el enfrentamiento al adversario común (el capitalismo) debe ser suficiente para cerrar filas por parte de los subordinados y no reproducir la frase gastada del heredero consciente de la misión histórica.

La revolución desde el Sur se manifiesta auténtica porque sostiene múltiples entendimientos imaginantes. Contrario a lo que expresa Engels, no se asumen completamente los logros intelectuales de la burguesía de occidente, el rechazo a la proletarización del campesinado y la “solución” del “problema” indígena no constituye en la agenda de resistencia, ningún lugar: son los indígenas y campesinos los que sostienen la lucha, que aunque no sea una revolución proletaria, es un enfrentamiento por la liberación del yugo colonialista-opresor-capitalista.

Armando Hart, destacado intelectual cubano expresaría a propósito: “no existen posibilidades de transformación radical revolucionaria y genuinamente moderna si no somos capaces de descubrir los hilos que articulan nuestra identidad nacional con nuestra proyección universal (...)”<sup>186</sup> Esta es la conclusión más genuina que

---

<sup>185</sup>Mely González, “Cultura de resistencia, Concepciones teóricas y metodológicas para su estudio”, *Islas*, 43(2001), 20-41, pp. 23- 30.

<sup>186</sup>Armando Hart, *La burguesía que no existió, en el vórtice del ciclón posmoderno*, Ediciones Creart, La Habana, 1994, p. 8.

encontramos, donde se refleja la resistencia cultural como manifestación revolucionaria: la identidad de los pueblos constituye el prelude del rescate de formas de consumir que los determinan como sujetos. Aquí el papel del mito adquiere una connotación muy especial porque se asume como la espiritualidad de las cosmovisiones éticas de los pueblos. Es importante añadir que las tendencias resistentes no son unidades enmarcadas en un solo esquema de pensamiento, por el contrario son heterogéneas, incluso contradictorias.

“La lucha política de liberación nacional y la lucha cultural de auto confirmación nacional expresan la esencia de la cultura de la resistencia y demuestran a su vez su relación con el proceso de configuración de una identidad cultural. La cultura de la resistencia se forja estrechamente vinculada a procesos políticos y revolucionarios, pero a la vez se manifiesta en la secular resistencia del hombre a los modelos culturales ajenos que expresen relaciones de dominación y le impidan la búsqueda de un proyecto propio en la diversidad cultural.”<sup>187</sup>

Cuando se teoriza acerca de la cultura de la resistencia, se suele hacer referencia a fases que componen este proceso de deconstrucción de signos ajenos. Se suele enumerar en la conservación como blindaje, la asimilación en forma de simbiosis y la creación como acto de generación de nuevos fenómenos culturales. Es curioso que en ocasiones se asocie solo la resistencia cultural a la conservación, a la coraza que reviste y protege los valores autóctonos cuando en realidad es permeable. Estos aspectos los entendemos como partes del proceso complejo de la resistencia misma: resistir implica sostenerse sobre el llamado entendimiento imaginante, de manera que las tensiones conservadora-asimiladora-creadora constituye una totalidad.

Nos referimos una vez más al silogismo: conservar es la propensión a la que toda sociedad tiende, da pauta a leyes generales de auto-conservación para la existencia. La asimilación aparece como una contundencia social, porque es un esfuerzo en pos de adaptarse a condiciones diferentes. La creación es un resultado indiscutible de los procesos anteriores. Mientras la conservación se posiciona reacia, la asimilación puede resultar demasiado generosa, por lo que entre estos opuestos dialécticos, la solución es la creación como constante acto de reproducción de lo que se obtiene de estas esencias: del conservar identidades y de asimilar formas ventajosas que devienen de afuera. La creación es resultado de la propia contradicción.

---

<sup>187</sup>Mely González, “Cultura de resistencia, Concepciones teóricas y metodológicas para su estudio”, op. cit., p. 33.

La resistencia cultural es expresión de arraigo a ideales sociales como libertad, justicia, pero esto se sustenta en resquicios complejos, esto significa tierra, trabajo común, convivencia en comunidad, uso de trajes y lenguajes, profesiones de religiones, respeto hacia su autonomía y existencias. Por esto, entendemos, que el resistir constituye un accionar cotidiano, al cual se le resta importancia pero que significa enfrentamiento solapado, revolución a pequeña escala. No es descabellado el razonamiento si tenemos en cuenta que la revolución depende de una conciencia, pero la conciencia está enajenada; la revolución depende de circunstancias como el agotamiento de las fuerzas productivas, agotamiento que aún no se deslumbra; requiere de un sujeto, sujeto que se configura con los elementos mencionados. La revolución puede entenderse como resistencia cultural, como lucha que acaece.

“Así como el movimiento real de la sociedad (la producción, la base económica, las relaciones sociales en torno al aseguramiento de las condiciones materiales de vida) va dando lugar al movimiento ideal, a su vez el movimiento ideal puede también, en un momento determinado compulsar el movimiento real, fundamentado por el carácter activo de lo ideal, y es que este no existe como cosa sino como actividad.”<sup>188</sup>

La autora González entiende la cultura de resistencia como una *cultura de liberación*, ya que solamente mediante ella podrá el hombre obtener el desarrollo pleno, aquello que es la aspiración del propio marxismo en la medida que cobran sentido los esfuerzos por conservar los valores culturales que lo constituyen. Estos intentos de protección que adquieren sentido, el dotar de sentido estos enfrentamientos solapados, es la función del entendimiento imaginante. La cultura de resistencia es participación emancipadora.

Es lícito pensar la revolución de otra manera. La cultura de resistencia brinda un marco que permite entenderla de esta forma por su irrupción en la realidad. Tiene un marcado carácter ético, que trasciende el ideal de progreso social: el hombre ha de ser libre en la medida que se relacione justo con su colectividad y con la naturaleza. “Este tipo de resistencia anticolonial, anticapitalista, es un proceso revolucionario porque se atrincheran: Es la idea de la resistencia cultural, pero vista en este caso a través del

---

<sup>188</sup>Ibid., p.12.

prisma de un fenómeno socio-político: el rechazo a la dominación externa, como una constante en la búsqueda de la emancipación y la soberanía.”<sup>189</sup>

El contexto cultural influye decisivamente de manera que el proceso de construcción creativa del enfrentamiento cotidiano refleja subjetividades muy características. Friggeri agrega un análisis acerca de la dialéctica memoria-utopía que refleja la voluntad de un pueblo<sup>190</sup>, este autor se refiere a una cosmovisión de una misión histórica clara: la supervivencia. Más allá del enfrentamiento al neoliberalismo, de las diferencias étnicas, más allá de la lucha contra quien desestima las dinámicas de las comunidades ancestrales, el protagonismo que se refuerza en la actualidad, deviene del instinto de supervivencia de los pueblos frente a una política destructiva del régimen del capital.

La resistencia es un proceso social de construcción de subjetividades muy importante. Si bien para algunos autores el paradigma de Estado-Nación, Estado-un pueblo-una nación dominante en el siglo XIX ha perdido legitimidad y se asiste a una nueva etapa de sociedad post-nacionales o plurinacionales<sup>191</sup> la cuestión que señaló Mariátegui, de la comuna que precede la nación, cobra fuerza. Por esto, no es posible desde el marxismo en América, ni siquiera deseable, que se pierda la riqueza cultural que existe en las pluralidades de formas de hacer de las comunidades que existían antes de la instauración del Estado. La reproducción de sus dinámicas proyecta subjetividades contra hegemónicas, por tanto, anti capitalistas.

Estas ideas se enlazan con la construcción de nuevas formas de mantener las costumbres en países donde la heterogeneidad étnica es muy marcada, donde se toma la alternativa histórica de la resistencia como forma de conservación de identidades. Coinciden varios autores en hacer referencias expresas del zapatismo como ejemplo de lo expuesto. A continuación someros apuntes de este particular.

### III.7 Brevísimas notas acerca del zapatismo

---

<sup>189</sup>Ibid., p. 27.

<sup>190</sup>Félix Friggeri, “El movimiento indígena como núcleo del sujeto revolucionario popular en el proceso contra hegemónico de América Latina”, *Araraquara*, 33 (2012), p. 553.

<sup>191</sup>Araceli Burguete, Miguel González, Pablo Ortiz, *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado Plurinacional en América Latina*, op. cit., p. 75.

El zapatismo entendido como un movimiento por sus siglas EZLN<sup>192</sup>, constituye un ejemplo notorio de resistencia cultural. Más allá de las reservas que se puedan tener con el ala militar, es necesario resaltar algunos aspectos que corroboran la argumentación que sostenemos. Para esto aclararemos que lo tomamos como simple referencia, como hubiésemos podido referenciar la resistencia del pueblo cubano o catalán, pero consideramos que en territorios autónomos zapatistas, se desarrollan una serie de experiencias marcadas donde se distinguen la conservación, asimilación y creación, como exponentes tangibles de la cultura de resistencia.

Los pueblos originarios, organizaciones indígenas las traemos a colación para recordar que existen y se manifiestan de formas muy peculiares en su tomar parte. Su participación política, sin cumplir encomienda marxista-comunista alguna, da fe de alternativas no-capitalistas y anti-neoliberales que requieren ser resaltados. Sobre la base de que no todos los pueblos originarios son zapatistas y que existen organizaciones indígenas diversas, nos referiremos a las prácticas de este movimiento que a su treintena, se sigue caracterizando por la unidad y la consecuencia política que motivó su alzamiento.

Es necesario entender que la concepción de los pueblos originarios en rechazo a la reproducción de una cultura ajena a la suya, constituye de por sí una lucha. Sustituir fríamente los entendimientos imaginantes que ostentan por la racionalidad científica occidental, supondría un suicidio para estos pueblos, por lo que en su afán de auto-protegerse se vuelven inevitablemente (también) anticapitalistas. Pero la lógica de unidad comunitaria (comunismo primitivo como lo llamó Engels) no significa hegemonía y homogeneidad donde un sector vence y conduce a los demás; la unidad

---

<sup>192</sup>El Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, es un movimiento político-militar que se levantó en México en 1994 para enfrentarse al estado mexicano. Está compuesto en su mayoría por indígenas y campesinos de los Altos y Sureste del estado de Chiapas. Ha pasado por varias transformaciones orgánicas y discursivas, hasta quedar organizado en bases de apoyo de composición civil al igual que la Sexta (Declaración de la Selva Lacandona del 25 de noviembre de 2005), simpatizantes de la sociedad civil nacional e internacional y el mando político-militar, la comandancia. Se ubican fundamentalmente en territorios denominados Caracoles, territorios autónomos zapatistas, también en otros donde hay familias zapatistas aunque no sean comarcas en “pie de lucha” sumando 38 municipios, aunque tienen simpatizantes urbanos. Situados en alrededor de 30 mil km (40 por ciento de Chiapas) rige en las comunidades zapatistas usos y costumbres. Algunos autores los denominan neozapatistas ya que tienen una conexión simbólica con el líder Zapata, pero recalando un nuevo movimiento que busca la soberanía, libertad, tierra, respeto. Entre las figuras que destacan se encuentran el Supcomandante Galeano, el Subcomandante Moisés, la Comandanta Ramona. Para ahondar en el tema ver *Documentos y comunicados* del EZLN, las *Declaraciones de la selva Lacandona*. Para analizar las condiciones objetivas del levantamiento en Chiapas en 1994. Profundizar en Hernán Ouviaña, *Zapatismo del EZLN y el Sub Marcos a la Otra Campaña*, Era Naciente, 2007.

tiene otra dimensión, dirigida hacia *un mundo donde quepan muchos mundos*, a un *mandar obedeciendo*. Esta senda denota la existencia de alternativas anti-colonialistas como *plus* a la concepción de praxis revolucionaria. La participación de los pueblos originarios es política en cuanto reproduce la existencia de un modo determinando, pero al carácter revolucionario de sus prácticas, se suma la anti-colonialidad sobre la base de su resistencia, cuestión que no aparece en los clásicos del marxismo.

Bajo la noción de *otro mundo es posible* se resinifica el movimiento zapatista para enfrentarse a las concepciones occidentalistas. La legitimidad del zapatismo está dada por su carácter integrador y permeable, mostrado en sus moldeables decisiones y fundamentado en un llamado a la *dignidad* del hombre. Aquí el simbolismo juega un papel fundamental, ya que cada pronunciamiento conlleva una carga conceptual muy rica: las nociones de *descolonizar el tiempo*, asumirse como *pueblo jirafa*, declararse *hijos del maíz*, etc., denota una poesía revolucionaria que seduce. El discurso ideológico zapatista está vinculado a varias elocuciones como el catolicismo (bajo el criterio que el capitalismo es anti-evangélico) así como la cosmovisión maya, la teología de la liberación, el guevarismo, etc.<sup>193</sup> El zapatismo no solo se apoya en el ala intelectual del movimiento que lo ha dotado de un bagaje teórico que le permite hacer entender sus propósitos, sino que también se despliega en territorios donde proyectan todo su accionar (unidad teoría-práctica). Los pueblos originarios que comparten los ideales zapatistas o las familias (en algunos municipios solo pocas familias son zapatistas por ejemplo en Aldama) son básicamente tsotsiles, tojolabales y tzeltales.

Lo que se ha expuesto a lo largo de la tesis contrasta con la visión zapatista en varios puntos. Lo primero que debiéramos acotar es la pobreza del término pueblo para circunscribir a los “compas”. Ni es un pueblo, son varios, ni estos se pueden considerar a su interior como una masa homogénea: su fortuna es la multiplicidad. Por esto la concepción de pueblo marxista aquí no funciona, como Mariátegui advirtió en alguna ocasión. Para tratar con los pueblos originarios, no se puede partir solo de una identificación con el proletariado. Hay que repensar la categoría porque pueblo originario tiene un sentido más místico de relación con la el territorio donde pertenece, sus dinámicas propias y no solo con el papel dentro del modo de producción. Pueblo es entendido dentro de una lógica de identidad cultural, que aunque está relacionada con la

---

<sup>193</sup>Hernán Ouviaña, *Zapatismo del EZLN y el Sub Marcos a la Otra Campaña*, op. cit., p. 36.

perspectiva económica, resulta mucho más rica en aspectos conceptuales y en la práctica.

Aclaremos que no es que los pueblos originarios no *sean* lo que *producen*, en efecto lo son (como se explicó en su momento), pero decir esto puede atentar con todo *lo demás* que son. Es decir, la producción comunal en las comunidades gentilicias (trabajo colectivo en la milpa, por ejemplo) determina todas las demás dinámicas de la comunidad que se complementan con un sentido de religiosidad y de mística (por ejemplo asociada a los sueños) que conforman un sujeto muy peculiar. Por esto son tan seductores sus maneras de expresar porque configuran un entendimiento imaginante dirigido al *buen vivir*, a la inclusión, a la convivencia armoniosa que se aleja de discursos violentos de lucha por el poder político e instauraciones posteriores de instituciones caducas. El discurso y las prácticas zapatistas se enfocan en *ser*, y *ser* significa trabajar en su tierra, respetar el cerro entre otras dinámicas que solo se consiguen con la protección de las comunidades. Pero las prácticas también se enfocan en estar, y estar es existir, por tanto ser y estar constituyen la lucha, la revolución que sostienen.

La producción de significados y la manera en que entienden el entorno es diferente. La segmentación a través de la distinción de clases, desdibuja las singularidades de los pueblos, su riqueza propia (existen 180 derivaciones del idioma tsotsil por ejemplo) y el lenguaje, que es nexo mediante el cual las ideas se materializan, es solo un aspecto de la diversidad de gamas que proyectan. Por esto poco les afectan que los cataloguen “desde afuera” con términos que no dicen nada de su esencia. “Los movimientos indígenas nacen en regímenes autoritarios, en un enfrentamiento a la lucha contra la violencia, la persecución y es aquí, donde se rompe con la noción de lo popular porque esto presupone una nación étnicamente homogénea.”<sup>194</sup>

La ideología zapatista ostentada por simpatizantes individuales, pueblos originarios, construye en la praxis un accionar proyectado al respeto a la *otredad* y el rechazo a dogmáticas concepciones. Esta cuestión es básica: no es que los pueblos se concientizaron de la necesidad de enfrentarse al capitalismo por una explotación directa a sus miembros, pertenecientes a clases desposeídas, no es solo por la marginación y

---

<sup>194</sup> Araceli Burguete, Miguel González, Pablo Ortiz, *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado Plurinacional en América Latina*, op. cit., p. 79.

humillación a la que históricamente han sido sometidos, el pronunciamiento deviene de una afectación económica que resulta en la pérdida de la comunidad, frente a la realidad de su inminente desaparición (talamontes en Cherán, por ejemplo).

Los pueblos originarios marginados a lo largo de décadas, no han sido asimilados por la dominación occidental, pero tampoco son ajenas a ella. La cuestión indígena es difícil de definir, ya que no tiene estrictamente que ver con vivir en la comunidad, con vestir trajes tradicionales o con hablar la lengua, es más enigmático, está relacionado con una serie de complejidades que los llevan a una urbanización, rescatando espacios bajo la idea de *refundar la nación*.

Claros ejemplos de conservación son los asociados, por ejemplo, con la renuente actitud de algunas familias con que sus hijos vayan a escuelas occidentales a aprender castellano y con el lenguaje, todos los saberes. La descolonización ha de ser también de los saberes (se pronuncian los zapatistas) a la vez que fundan su escuelita zapatista para enseñar en los idiomas oriundos maneras de entender la realidad. El conocimiento se ha de aprehender a partir de la propia cultura, sin negar las diferencias. Quizás resulte para el lector un disparate retrógrado la negativa de recibir educación occidental, por esto explicaremos con un ejemplo el fundamento de estas desaprobaciones. Para los tojolabales no existe en su idioma (tojolabal) un término que identifique a los objetos, todo lo existente es considerado sujeto, todo está en conexión con el cosmos, existe una conexión armoniosa, si se afecta algo, se afecta al todo.

“Las tensiones en el mundo tojolabal son altamente somatizadas y que la comunidad es vivenciada como un cuerpo orgánico. Pensar y vivir a la comunidad como un cuerpo orgánico hace sentido en este universo filosófico en el que no hay una frontera entre los cuerpos y el todo, en el que el yo transita con facilidad y fluidez hacia el nosotros. En esta comunidad concebida como cuerpo orgánico, lo que daña a uno de los seres que la conforman daña también a la comunidad y viceversa.”<sup>195</sup>

---

<sup>195</sup>Andrea Martín, *Encuentros con feminismos “muy otros”. Reflexiones críticas sobre los fundamentos filosóficos de la teoría de género*, Tesis de maestría, Universidad de Guanajuato, 2017. La autora expone esto a profundidad: “En *Los Hombres Verdaderos*, Lenkersdorf (1996) habla de dos tipos de lenguas: las lenguas que se basan en una relación sujeto-objeto y las lenguas ergativas, que perciben el mundo, lo describen y se relacionan con él considerando sujeto a todo lo existente. Lenkersdorf explica por qué se considera al tojolabal como una lengua ergativa. Por ejemplo: en castellano se dice: “les dije”, en tojolabal: “kala awab’yex” la traducción más fiel de la expresión en tojolabal al castellano sería “(lo) dije. Ustedes (lo) escucharon”. En la lengua tojolabal, no existen los objetos directos, pero existen distintos tipos de sujetos: los sujetos agenciales, son los que realizan la acción y; los sujetos vivenciales, que viven la acción. En una oración en tojolabal, se encuentran generalmente los dos tipos de sujetos. En el ejemplo

Imaginar a un niño tojolabal, tzeltal o tsotsil cuyos idiomas también relacionan la relación sujeto (que conoce)-sujeto (el derredor) en una escuela de occidente donde se ve obligado a cambiar su cosmovisión del mundo, resultaría frívolo. Tendría que sacrificar su propio sentir comunitario para asimilar la manera competitiva de occidente, porque coincidimos con la idea:

“Lenkersdorf sostiene que los lenguajes no sólo nombran, sino que al nombrar establecen también formas distintas de relación con el mundo. Así el hecho de que en las lenguas indoeuropeas sea patente una relación entre el sujeto hablante y el resto del mundo como objeto y que, en el tojolabal y otras lenguas ergativas se formulen relaciones entre sujetos, hace notar dos maneras humanas y distintas de relación con el mundo.”<sup>196</sup>

La asimilación está presente, por ejemplo, con las invitaciones de científicos a los territorios autónomos o la convivencia en zonas no zapatistas de familias zapatistas con las demás. El zapatismo es poroso y se nutre (también) de influencias externas, porque se desarrollan en este *mundo*. La adopción de ciertos discursos, la permeabilidad ante la participación en actividades, la adopción de nuevos frentes como las redes sociales, etc., demuestran que asimilan lo circundante incorporando a su lucha algunas cuestiones.

La creación es tan palpable como los demás momentos, por ejemplo, la promulgación de leyes internas. La ley de mujeres es una norma que se proclamó (en una cultura eminentemente machista donde la mujer tiene que cumplir el rol pasivo de esposa y madre en casa) para la inserción activa de las mujeres indígenas en la política, en la toma de decisiones concernientes a las comunidades. A tenor del trabajo que falta en este sentido, constituye un paradigma a lograr: el equilibrio de género, que no era una aspiración eminentemente indígena, sino que es fruto de la asimilación de la cultura occidental, para salvaguardar los derechos de las féminas. Para quien no haya estado en una comunidad indígena, esto puede resultar una nimiedad, pero hay que explicar que en algunas comunidades las mujeres si salen sin sus esposos son golpeadas frente a

---

anterior, el sujeto agencial se encuentra en el “lo dije” y el sujeto vivencial en el “ustedes lo escucharon”. Así como en esta oración no hay un objeto sobre el que se realiza la acción, en general en la lengua tojolabal no hay objetos ni sujetos pasivos, ambas partes tienen un papel activo en el acontecer. A diferencia del tojolabal, en español no existen dos tipos de sujetos y en una oración existe un sujeto que realiza una acción sobre un objeto.”

<sup>196</sup>Ibid., pp. 57-58. La autora explica que para los tzeltales y los tojolabales lo que nos rodea posee también corazón yaltzil (en tojolabal) o ch’ulel (en tzeltal). El ch’ulel de las “cosas” puede ser descrito como “una esencia y potencia, un espíritu y fuerza que los hace ser lo que son.”

todos como pena ejemplarizante, otras son cambiadas por carne y coca-cola, entre otros múltiples maltratos.

“El zapatismo es creativo en tanto dentro de sí se da constantemente un proceso de continuidad y ruptura, parte de una tradición indígena que superan constantemente. No sólo heredan su propia lucha, sino las de todo el pueblo mexicano y la historia de México, recreándola y haciéndola. Colaborar en la construcción de una nueva política implica una consulta constante con la gente, más allá de los marcos de lo indígena, se trata de las grandes decisiones nacionales, de los problemas que afectan el país.”<sup>197</sup>

La cotidianidad puede desmeritar la praxis, pero no significa que esté ausente. El Supcomandante Galeano ha expresado a propósito: “Es posible una revolución. Hagamos una revolución para abrir el espacio que haga posible la revolución.” Comenzar a pensarla y a crear espacios, ya es acercarla. Para los zapatistas la resistencia es la lucha, la revolución es la lucha, la lucha es un camino. Entienden la revolución como “asistir a clases a una escuela que todavía no está construida.”<sup>198</sup> Por esto se rechaza el dogmatismo para ceder al proceso creativo plural, lo fundamental del zapatismo no hay que buscarlo en su discurso si no en su práctica cotidiana, una práctica dirigida a la descolonización del lenguaje y del tiempo.

No se proclaman vanguardia sino retaguardia. Deciden un cese del fuego para permitir que la sociedad civil se organice en las formas que considere pertinentes para lograr el tránsito a la democracia: “esta revolución no concluirá en una nueva clase, fracción o grupo de poder, sino en un espacio libre y democrático de lucha política.”<sup>199</sup> Con su no al poder, autorganización desde abajo, aquí y ahora demuestran como la búsqueda de otros caminos es esencial en la actualidad. Para ello se hacen eco de los medios de comunicación como el ciberespacio para construir una ciberguerrilla. El repudio a la institucionalización de la revolución es un lugar que hay que ceder en este caso a los anarquistas.

Aunque no se catalogue a los indígenas como una clase social, no dejan de serlo en tanto su conformación de grupo los ubica en el modo de producción en cierta posición, pero llamarlos solo clase, sería mutilar todo lo descrito. “La clase

---

<sup>197</sup>Mely González, “Cultura de la resistencia: una visión desde el zapatismo” *El Catoblepas*, 1 (2002), 5-14.

<sup>198</sup>Hernán Ouviaña, *Zapatismo del EZLN y el Sub Marcos a la Otra Campaña*, op. cit., p. 62.

<sup>199</sup>Ibid., p. 76.

revolucionaria aparece en un principio ya por el solo hecho de contraponerse a una clase, no como clase sino como representante de toda la sociedad, como toda la masa de la sociedad, frente a la clase única, a la clase dominante.<sup>200</sup> Marx plantea que los individuos solo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, por tanto, es la necesidad una vez más la que adquiere una connotación especial. Sin embargo, la fecundidad de vida de estos hombres y mujeres proyecta *cosmovivencias* de otro tipo que enriquecen la teoría.

“El subcomandante Marcos, los zapatistas se definen como un movimiento rebelde que exige cambios radicales. El término revolucionario no es apropiado debido a que toda persona o movimiento emparentado con él tiende a querer convertirse en dirigente o actor político profesional, mientras que, un rebelde nunca deja de ser rebelde social.”<sup>201</sup> No se autoproclaman como protagonistas del cambio social. No crean conciencia en los otros, los invitan a resistir, a organizarse y es que, para los zapatistas, la cuestión indígena no tendrá solución sino existe una *transformación radical del pacto nacional*. La única vía de real afiliación a la nación es el consenso con justicia y dignidad de los indígenas, lo cual implica mostrarse de acuerdo con sus particularidades propias, los rasgos no solo llamados culturales, sino sus organizaciones sociales y políticas. Esto es el respeto a sus autonomías.<sup>202</sup>

A propósito, Millán plantea: “los movimientos sociales como el neozapatismo, lo que hacen es alterar el orden de lo cotidiano instituido y empujar a los sujetos a nuevas acciones, que se resuelven dentro de un esquema de representaciones, haciendo

---

<sup>200</sup>Carlos Marx, Feuerbach. *Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, p. 46.

<sup>201</sup>Hernán Ouviaña, *Zapatismo del EZLN y el Sub Marcos a la Otra Campaña*, op. cit., p. 69. “Esto se basa en que si bien tradicionalmente se asocia el término revolucionario al cambio social desde arriba, los rebeldes lo buscan desde abajo, sin plantearse la toma del poder. En este sentido, se califica de anti-heroica.”

<sup>202</sup>Se entienden a las autonomías como regímenes sociales que se sustentan en el derecho a la autodeterminación de los pueblos de las en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1976 en el artículo 1, de la Organización de Naciones Unidas (ONU), y de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales de 1989. Las prácticas autonómicas que se desarrollan en determinados territorios cobran importancia vital porque determinan la vida de sus integrantes. Ver en Araceli Burguete, Pablo, Ortiz, *La autonomía a debate*, ob. cit, pp. 293-308. Se plantea: “La comunidad autónoma, tiene el control sobre las condiciones de reproducción de la vida social y biológica de su población” La autora considera que las experiencias zapatistas, por poner un ejemplo, entre tzeltales, tojolabales, tsotsiles y choles varían en su esfuerzo de concebir la autonomía como una alternativa al neoliberalismo, ya que el terreno no solo se ha politizado mucho sino que existen procesos desiguales y contradicciones, especialmente porque las zonas zapatistas se ejercen prácticas culturales diferentes, imposibles de generalizar.

entre otras cosas que ese esquema de representaciones quede en evidencia”<sup>203</sup> Si esto no es un concepto de revolución, es lo más cercano a ello.

Por otra parte, se puede asociar a una gran cantidad de indígenas a las filas del lumpen dada la marginación y exclusión social a la que son sometidos. Si asumimos la idea de que el lumpen no es revolucionario o es incapaz de tener conciencia política, estaríamos dando la espalda al zapatismo, estaríamos diciendo que, por ejemplo en México, 12 millones de personas, lo cual significa el 11% de la población agrupada en 56 etnias, no tendría la oportunidad de luchar contra la burguesía nacional. Esto es un absurdo. Contrario a una concepción de rechazar al lumpen, *mundo donde quepan muchos mundos*, a través de un proceso de autoafirmación y mutuo enriquecimiento de las diferencias, sin jerarquías ni subordinaciones, respeto a la *otredad*, esto es lo que propone la visión zapatista.

Dejando atrás las ideas de pueblo, lumpen y revolución, urge dar tratamiento a las demás concepciones referidas, como el tema de democracia. La ventaja del territorio autónomo, el cual ha sido conquistado a través del enfrentamiento bélico, permite que se puedan realizar experiencias democráticas que interpelan también al marxismo. Las desventajas, su carácter local. Las autonomías que se construyen en territorios zapatistas, demuestran no solo la existencia de revoluciones como transformaciones immanentes, sino que no son, ni una de una vez y para siempre, ni únicamente armada.

Con sede geográfica en los cinco Caracoles (municipios autónomos zapatistas), están integradas las sedes de toma de decisiones por uno o dos delegados miembros de cada consejo de comunidad. Ninguno recibe dinero alguno, es rotativo y en pos del beneficio de todos, los demás ayudan a la manutención propia y de su familia en el tiempo que desarrollan sus responsabilidades como voceros. Las Juntas de Buen Gobierno<sup>204</sup> y las asambleas de comunidad, son los ejemplos más cercanos a la

---

<sup>203</sup>Margarita Millán, *Des-ordenando el género/ ¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*, UNAM-Ediciones del lirio, México, 2014, pp. 245-246.

<sup>204</sup>Las Juntas de Buen gobierno son los espacios de toma de decisiones en varias materias dentro de los Caracoles, una especie de tribunales judiciales populares. Entre sus funciones se encuentran: “I) Contrarrestar el desequilibrio en el desarrollo de los municipios autónomos y las comunidades. II) Mediar los conflictos entre municipios autónomos y entre estos y los municipios gubernamentales. III) Atender denuncias contra los Consejos autónomos por violaciones a los derechos, inconformidades, etc. IV) Promover el apoyo a proyectos comunitarios y velar por las formas y los tiempos de las comunidades. V) Vigilar el cumplimiento de las leyes que de común acuerdo con las comunidades funcionen en los territorios autónomos. VI) Promover investigaciones, así como atender a la sociedad civil para la visita de comunidades. VII) Aprobar la participación de miembros de las comunidades rebeldes en actividades

administración de democracia que conocemos. Existe aquí una recuperación de la participación política directa y no representativa.

En los territorios autónomos la jurisdicción es ejercicio de todos y *se dirige obedeciendo*. No existe exclusividad alguna, de hecho, no existen partidos políticos, ni policías ni vigencias de las leyes federales estatales mexicanas. Esta cuestión soslaya toda referencia al anquilosamiento del poder, así como la arbitrariedad de entes políticos. Son las Juntas de Buen Gobierno así como las asambleas comunitarias, las soluciones halladas en la comunidad para desarrollar a plenitud la participación de todos los miembros partiendo de la sabiduría alcanzada, o como dirían ellos: *la dignidad como forma de organización*.

Las asambleas de comunidad son lo más parecido a la democracia proletaria, donde la mayoría decide las principales decisiones. La democracia indígena es superior, local, pero superior ya que refleja el viejo llamado leninista *¡todo el poder a los Soviets!*, pero en este caso, *¡todo el poder a las asambleas comunitarias!* La toma de decisiones se realiza en pleno, bajo el acuerdo de la mayoría. Los problemas se llevan a la asamblea y todos los discuten, luego se vota a mano levantada por las soluciones. La toma de decisiones puede tomar el tiempo que sea necesario, sin presiones.

“Las comunidades indígenas tienen una forma de organización social y política basada en la toma de decisiones colectiva. El nombramiento de una autoridad se hace de acuerdo a la asamblea, siendo la comunidad quien da la orden y pone la decisión en manos de una persona, la cual obedece las indicaciones emanadas de ese espacio democrático y está sujeta, en todo momento, a la revocabilidad del cargo en caso de no cumplir con las tareas encomendadas.”<sup>205</sup>

No conciben la democracia de forma burguesa, para los zapatistas “democracia no es que todos piensen igual, sino que todos los pensamientos busquen y lleguen a un acuerdo común que sea bueno para la mayoría, sin eliminar a los menos; que el bastón de mando tenga una palabra colectiva y no solo una voluntad.”<sup>206</sup> Bajo esta concepción tan lejana a la intolerancia, las propuestas marxistas que se expusieron a lo largo de la presente investigación, no son opciones viables. Se aleja así el movimiento de la

---

externas, así con su elección y preparación.” Ver en Hernán Ouviaña, *Zapatismo del EZLN y el Sub Marcos a la Otra Campaña*, op. cit., p.

<sup>205</sup>Ibid., p. 70.

<sup>206</sup>Idem.

concepción de voluntad de clase para sustituirse por el dialogar colectivo. El dialogar se entiende bajo el símbolo del Caracol, dialogar (hacer la democracia) es un recorrido de adentro hacia afuera y viceversa del diálogo, de manera que el conocimiento ha de adentrarse en el corazón y salir de él para adentrarse en el mundo. En ese proceso dialéctico surge la guía genuina, se fortalece la decisión de la mayoría. El sentir y el mundo son dos elementos que se conjugan para mantener la lucha y para sustentar la democracia.

Lo expuesto da la medida para pensar que no será la concepción de progreso de la que se parta, sino todo lo contrario: asumir la idea de progreso significaría el rechazo a la propia existencia. La lucha de resistencia contra el colonialismo cultural, la absorción y la asimilación por la cultura occidental marca la experiencia histórica, la razón que los mueve es una razón ética, relacionada con la dignidad *contra el olvido y por la memoria*. Las diferencias de valores axiológicos son inocultables: “donde el gobierno y los empresarios ven un negocio, los indígenas ven la historia escrita en el suelo.”<sup>207</sup>

Por otro lado, la militancia partidista no es ni de cerca un rasgo necesario para la concreción de un cambio, la opción, la organización. La institucionalización de la lucha sería su tumba, los rebeldes han de constantemente actuar. Así, la idea de la profesionalización de los revolucionarios para una participación certera encuentra su contraejemplo: no es necesario que los indígenas u obreros asciendan a ser revolucionarios profesionales, la experiencia demuestra que la participación efectiva en la política no depende de esto. Potencian varias formas no partidarias de participación, la propia rotación de responsabilidades lo demuestra. Existe un declarado repudio por las lógicas de cantidades participantes (que para los zapatistas es una forma de *pensar-hacer* política) de manera que debe desligarse de las maneras en que se ha hecho política tradicionalmente. La militancia centrada en el Estado y la “representación”<sup>208</sup> no aportan en la diversidad actual elementos reales, mas bien truncan las posibilidades de realizar cambios porque reproduce la corrupción política y coarta el tomar parte creativo de la colectividad.

---

<sup>207</sup>Hernán Ouviaña, *Zapatismo del EZLN y el Sub Marcos a la Otra Campaña*, op.cit, p. 67.

<sup>208</sup>Ibid., p. 66.

Sin que medie bibliografía que sustente lo que se expresará a continuación, consideramos que el EZLN realizó su propio análisis de la realidad, como el mismo Marx y Engels en su momento: el mundo capitalista y en especial el gobierno mexicano están sometiendo a la explotación más cruel a la población, continuar en pasividad es inmoral. Por tanto se centraron en analizar cómo transformar la realidad, reivindicando los derechos de quiénes habitaban las tierras antes del despojo de la conquista y la posterior instauración de los Estados-naciones.

Análisis concreto de la realidad concreta	Marxismo clásico	Zapatismo
¿Qué realidad hay que transformar?	La sociedad capitalista (siglo XIX).	La sociedad capitalista (siglo XX - XXI).
¿Qué hay que hacer?	Una revolución.	Una revolución.
¿Con quiénes?	Proletariado, no lumpen.	Pueblos originarios y todos.
¿Qué herramientas existen?	Las pugnas obreras que reflejan la lucha de clases.	La experiencia basada en la memoria histórica ancestral.
¿Qué base teórica?	La existente no funciona, es menester crear un nuevo discurso negativo del burgués.	La existente no funciona, es menester crear un nuevo discurso negativo del burgués-occidental.
¿Cuál sería el resultado?	La toma del poder político. La dictadura del proletariado. La construcción comunista.	Mandar obedeciendo. Un mundo donde quepan muchos mundos.

Los pueblos originarios coinciden con la izquierda en muchos puntos y no necesariamente se declaran así, sus postulados son puramente humanos, se relacionan con la vida armónica, sana, feliz de los seres humanos y no con un enfrentamiento a ultranza contra otra posición política, en esto coincidimos con Ouviaña. Los zapatistas, en diversos comunicados expresan su posición de luchar por los derechos de todos y no solo por reivindicaciones propias. Cargan sobre sus hombros las pretensiones de todos los desposeídos, por eso muchos caminan *encorvados*, diría Supcomandante Galeano. Acerca de este altruismo que también debería caracterizar al proletariado, Marx expresaría: “(...) a todos los estamentos les falta esa generosidad de espíritu capaz de identificarse, aunque sea por un momento, con el alma del pueblo; esa genialidad que transfigura la fuerza material del poder político, esa intrepidez revolucionaria.”<sup>209</sup>

Las citas expuestas podrían dar a entender que el marxismo no tiene relación alguna con estas prácticas, sin embargo, proponemos otra lectura: llamaremos marxistas a aquellos análisis donde se tenga dos objetivos: la abolición de las diferencias de clase (con ello la propiedad privada y la división social del trabajo) y la construcción de un escenario que apueste por la liberación del hombre. Todo esfuerzo que tenga en cuenta estos particulares será consecuente con Marx. La permeabilidad tiene que definir al marxismo. Existe por algunos autores un llamado al respecto:

“Es necesaria la resignificación del marxismo desde la actual América Latina y especialmente desde el pensamiento y la práctica indígena; a una interpretación más profunda del actual proceso latinoamericano, proceso riquísimo que en general se presenta como un colectivo de gobiernos de izquierda (...) sustentar teóricamente una conciencia de que es hora de encarar la comprensión de lo revolucionario desde lo más profundamente latinoamericano, porque así será también más auténticamente revolucionario y sustentará una práctica. La originalidad del proceso político latinoamericano requiere también de un pensamiento original (en su doble sentido de creativo y de enraizado en lo originario) que lo acompañe.”<sup>210</sup>

Retomando los elementos anteriores, citando a Lenin, no basta con la propaganda y con la agitación política, hay que tener en cuenta la *experiencia política de las masas* para encumbrar una lucha política fructífera. ¿Qué significa esto? Hay que reconocer la memoria política existente. Si la memoria política dista de proformas establecidas responde a que es diferente, la solución no está en adaptar la realidad al

---

<sup>209</sup>Carlos Marx, *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, p. 69.

<sup>210</sup> Pablo Friggeri, *El movimiento indígena como núcleo del sujeto revolucionario popular en el proceso contrahegemónico de América Latina*. Araraquara, v.17, n.33, p.564, 2012.

esquema (proletarizar a los indígenas o campesinos) sino en adaptar las premisas a la realidad, dejar que esta interpele y muestre indicios de cómo cambiarla. No existe marxismo si no es bajo esta condición.

El proletariado es visto como la clase capaz, el sujeto político por excelencia porque es resultado de la industria, sin embargo, los pueblos originarios, sin ser resultados del capitalismo, pero sí de la cruenta colonización, son hoy proletarios y no proletarios. La cuestión a analizar no debe seguir girando hacia quién es más explotado y por tanto posee mayor *status* moral para enfrentarse a la clase capitalista, la cuestión es cómo unir las fuerzas para hacerlo. Este es el papel que han de asumir los partidos comunistas: “Los comunistas apoyan por doquier todo movimiento revolucionario contra el régimen social y político existente (...) trabajan en todas partes por la unión.”<sup>211</sup> Un comunista ha de buscar siempre las alternativas para aterrizar los análisis. Concordamos así con la idea de que “el proyecto zapatista se manifiesta como cultura de resistencia en el intento de búsqueda de una alternativa emancipadora frente a la dominación capitalista, neoliberal y globalizadora.”<sup>212</sup>

No se debe pensar que el proyecto zapatista es la solución para la participación de las mayorías en los asuntos políticos, ni que construyen un paraíso donde los corceles rosas cabalgan en derredor. El zapatismo posee problemas comunes y constantemente se enfrentan a dificultades de todo tipo, internas y externas, que refleja que son una construcción humana. Resulta interesante preguntarse qué pensarían Marx, Engels o Lenin, de estas experiencias, pero como aún no poseemos oráculo, nos contendremos a afirmar con Marx: “Si un filósofo no acepta lo peor pero considera a los hombres en el nivel animal, entonces para él nada se presenta tan comprensible.”<sup>213</sup>

---

<sup>211</sup>Carlos Marx, *Manifiesto Comunista*, Obras Escogidas en dos tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 50.

<sup>212</sup>Mely González, “Cultura de resistencia, Concepciones teóricas y metodológicas para su estudio”, op. cit., p. 2. La autora afirma: “Se trata de organizar a la sociedad para resistir, abriendo espacios, puertas, siendo así una nueva forma de entender la resistencia. Esta concepción zapatista implica tantas aristas, tantos momentos, la síntesis de tantas instancias, que no puede verse al margen de una cultura de la resistencia, se va de los marcos de acciones aisladas de atrincheramiento o simple defensa, es un impulso a la creación y a la superación constante. Construir un movimiento ciudadano lo más amplio posible, que obligue a quien vaya a ejercer el poder a realizar su ejercicio de gobierno de acuerdo a lo que dice la mayoría, «organizar una inversión del poder» –dice Marcos.”

<sup>213</sup>Carlos Marx, *Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, op. cit., p. 77.

## CONCLUSIONES:

La conclusión fundamental de la vigente investigación es que, tras la multiplicidad de preguntas que genera, demuestra que el marxismo debe ser releído y reivindicado en la academia. La respuesta a la pregunta ¿cómo entender la participación popular desde el marxismo clásico? queda expuesta de diversas aristas. La participación popular la entendemos desde el marxismo clásico como la práctica revolucionaria, la praxis que queda desarrollada en toda la teoría, desde la concepción materialista de la historia hasta la motivación que sustenta la teoría de la plusvalía en cuanto los sujetos son determinados por las condiciones materiales. Las problemáticas más acuciantes surgen de cómo entender entonces esta praxis que se manifiesta de diferentes maneras. Relataremos a continuación las conclusiones relativas al trabajo: “Consideraciones de la participación popular desde el marxismo clásico. Apuntes críticos” que tenía como objetivo principal el indagar en la concepción de participación popular desde el marxismo.

En el Capítulo I se abordaron de manera abstracta los términos de participación y pueblo para centrar el análisis en la necesidad de rescatar la base ontológica de ambos conceptos. Se concluyó que en la medida que se *sea parte*, enfatizando en el ser, se podrá lograr una participación real, cuestión que resalta el marxismo con la idea de praxis revolucionaria que autoconfigura los sujetos. Así, participación y pueblo como conceptos han sido vaciados y llenados de significados que ocultan la configuración propia del ser político en cuanto a su emancipación. Por último se enuncia la necesidad de la abolición de aquellas relaciones derivadas de la propiedad privada que traen consigo el alejamiento del ser de sí mismo cuando determinan el tomar/tener /ser parte.

En el Capítulo II expusimos una concepción cerrada de lo popular, donde se excluía a sectores como el lumpemproletariado, donde la distinción base económica/ superestructura se encuentra latente. Las concepciones de revolución armada como la única vía certera para la transformación radical quedaron detalladas. La concepción de democracia proletaria, que no supera la burguesa, el profesionalismo político como concreción del compromiso con la causa, también fueron conclusiones cuestionadas junto a la concepción de Progreso.

En el Capítulo II reivindicamos lo expuesto en el I, la concepción ya no de pueblo sino de sujeto, es abierta e inclusiva, no quedando fuera ningún sector de la población, que es humanidad. No se muestra la distinción entre base económica/superestructura, porque son procesos simultáneos, son una unidad orgánica indisoluble, son un solo elemento. Rescatamos la subjetividad que sujeta al ideal social transformador, el entendimiento imaginante. La revolución la entendemos de manera también pacífica, porque las revoluciones responden a sus realidades y la resistencia cultural es un fenómeno transformador subyacente en las sociedades, que demuestra manifestaciones políticas de diversa índole, como las autonomías. Aquí cuestionamos el ideal de progreso y el profesionalismo político para destacar que lo que caracteriza al marxismo es su carácter emancipador. Para no dejar de mencionar algunos resultados más detallados, los enumeramos a continuación:

- Queda demostrado que los clásicos utilizan indistintamente diferentes expresiones para referirse al pueblo, pero siempre asociadas a una misión histórica: el enfrentamiento de carácter clasista a la explotación.
- Existe una flexibilidad de los términos que hacen alusión a lo popular, pero en general está asociado al concepto de proletariado, aunque incluye a otros sectores de la sociedad. Bajo el concepto de pueblo entonces se comprenden a los obreros, campesinos, artesanos, pequeña burguesía, lumpemproletariado, hombres no pertenecientes a clase social alguna, en conclusión, a los explotados del sistema. Pueblo se contrapone a burguesía.
- No resulta coherente *per se* descartar al lumpemproletariado que pertenece al pueblo, en el enfrentamiento político frente a la burguesía, así como no se debe rechazar la alianza con los *sin-clase*. La conciencia política se forja en los hombres siempre concretos, que pertenecen a grupos sociales diversos, un análisis contrario sería amputado y reduccionista.
- Hablar de una democracia armada es incoherente.
- La participación organizada y consciente de la masa proletaria en pos de instaurar la dictadura del proletariado y la posterior construcción de un régimen comunista, no puede continuar entendiéndose de forma dogmática, esto conlleva a que sea descartada en primera instancia por su concepción ortodoxa de sociedad.

- La distinción entre revolucionarios o reaccionarios no debe partir de criterios preestablecidos, depende de la afiliación política individual que se respalda en el actuar de los hombres.
- La concepción de democracia proletaria es teoría en construcción.
- No existe una superación de la democracia proletaria respecto a la burguesa. Se puede y se debe concebir la democracia obrera sin que necesariamente se reprima a un sector de la población, ya que esto no es más que una reproducción de los males característicos de la anterior concepción de democracia. La problemática ha de enfocarse en lograr una participación popular creciente y organizada que apueste por el hombre, por todos los hombres sin detrimento de posición política, donde se construya una sociedad en la que coexistan en igualdad de derechos revolucionarios y reaccionarios. Resultaría una limitante a su vez, si se descartara de principio a los reaccionarios, sobre todo si catalogamos la violencia como natural e inevitable.
- No se puede concebir la democracia obrera solo apoyada en una máquina más democrática estatal, bajo la forma de las masas obreras armadas que aplastan a los reaccionarios por miedo. Esto no es a lo que se aspira, y de ser así, no es lo que se adecúa con el concepto de comunismo. Ese tipo de democracia armada que inspira miedo y que sobre esa base determina la participación, rompe con la propia concepción de democracia fundada en la igualdad y la libertad.
- Puede resultar peligroso, para la futura sociedad que se pretende construir, convertir a los obreros en revolucionarios profesionales. Lo revolucionario y lo profesional podría conllevar al freno de iniciativas, la burocratización e institucionalización de procesos meramente espontáneos.
- Resulta necesario repensar el papel del partido en las dinámicas de la sociedad para que su actuación ostente en realidad la voluntad de clase. Dos puntos resultan fundamentales: el cómo implementarán la nueva democracia como ideología, siendo unos pocos en el seno de la organización profesional los que tomen las fundamentales decisiones y bajo qué criterios específicos determinarán la otorgación de derechos a un sector minoritario o no, de acuerdo a las peculiaridades específicas del capitalismo en cada país. Otros muchos son los retos, mas en la toma de decisiones políticas se concentran los mayores.

- La desaparición de la democracia proletaria con la extinción del Estado, si bien constituye una premisa del marxismo, resulta muy engorroso tratar desde la especulación filosófica, será la propia praxis la que ofrezca indicios. El proceso de desmontaje de la democracia junto al del Estado, resulta inimaginable. El logro de implementar otro tipo de democracia prevista para la gran mayoría de la población y con posterioridad destruirla, es un tema delicado que debe ser ahondado en pos de no afectar los intereses de la colectividad.
- Desde el punto de vista marxista, solo se puede concebir la democracia de clase, por tanto no se puede afirmar que se ha manifestado a lo largo de la historia una democracia real, sino una democracia burguesa que ha representado los intereses de los económicamente dominantes.
- La concepción de sujeto debe ser abierta, porque el sujeto se autoconfigura de acuerdo a las circunstancias. Se configura un sujeto con determinadas subjetividades puntuales que son resultado de las condiciones materiales concretas, esto es del modo de producción. Lo que determina al sujeto (individual y colectivo) es el cómo consume, atravesado no solo por la producción económica en sí misma, sino por la producción simultánea de significados, la educación, la cultura. Negar la existencia de un sujeto plural es negar la existencia de la humanidad misma.
- El papel de la crítica es la denuncia bajo las persuasiones de la indignación, la crítica es un medio superable. Resulta imprescindible que la Filosofía Política brinde herramientas de comprensión más allá de la inmediatez mediatizada, reflexionando del escenario político actual en la búsqueda del *deber ser* en las sociedades haciendo referencia a la libertad, la justicia, las formas de gobierno.
- La enajenación como pérdida del sujeto (individual y colectivo) de sí mismo, mediante el extrañamiento de su trabajo, y en fin de su vida misma, es un fenómeno que tiende a la cosificación espiritual del hombre, donde se objetiva la espiritualidad y se subjetivan los objetos, se mercantiliza el sujeto. La idea de comunismo busca desalienar al sujeto mediante la garantía de la apropiación directa del producto del trabajo en un régimen diferente al burgués.
- El sujeto individual (individuo productor) se asocia en grupos que se erigen como sujetos colectivos (proletariado) de acuerdo a las relaciones semejantes

que entablan en sociedad. Por tanto el sujeto plural que Marx llama población, humanidad, es el conglomerado social que sujetado por determinada idealidad sujeta a un ideal social, se pronuncia de diversas formas de acuerdo a las circunstancias.

- El tener/tomar/ ser parte de los sujetos en los asuntos políticos solo resultará consecuente con el significado primigenio del término en la medida que sea emancipadora la participación, esto es, conformada como praxis revolucionaria que redima la substancialidad de los sujetos.
- La ideología es una forma de idealidad que genera subjetividades que sujetan a los sujetos a un ideal social. Así, el mito como concepto mariateguista es fuerza material, es ideología sustentada en elementos materiales concretos en tanto mueve a las masas hacedoras de la historia a participar en la construcción de un futuro común. Sin mito no existe fecundidad revolucionaria por tanto se dificulta la sujeción que nutre el tener/tomar/ser parte emancipador.
- El entendimiento imaginante es el concepto que proponemos alternativo a mito y a ideología, por resultar estos últimos manoseados y hasta peyorativos. El entendimiento imaginante es la subjetividad objetiva que sujeta al ser social, es una unidad que sintetiza la racionalidad/irracionalidad de la producción espiritual del sujeto que garantiza la participación popular liberadora.
- La resistencia cultural es una manifestación latente de la participación popular. La cultura de resistencia es una manera de entender la revolución, la lucha, el enfrentamiento de clase a través de la resistencia no armada al régimen del capital. No es irreflexiva, obliga a los dominantes a ceder en el espacio político, por tanto demuestra las tensiones entre estamentos de la sociedad. En su conservar-asimilar-crear, la cultura de resistencia denota la existencia de formas de participación no-enajenantes.
- El zapatismo es una referencia objetiva de la resistencia cultural de algunos pueblos originarios, basados en entendimientos imaginantes múltiples que se mantienen concretizados en prácticas cotidianas y en programas de lucha. Las experiencias de resistencia brindan un universo de análisis que coarta al marxismo a pronunciarse ante ellas. Es necesario ampliar la concepción marxista desde Latinoamérica para entender praxis revolucionarias emancipadoras que se

basan en el respeto a *ser* en contra de la colonialidad económica-política-cultural.

- La participación popular es el fundamento de la teoría marxista en cuanto praxis revolucionaria, es intervención, accionar concreto de los sujetos. La praxis que se concreta en el tener/ser/tomar parte busca irremediablemente la liberación de los sujetos, la emancipación humana proyectada en el ideal comunista. Una participación no emancipadora es un simple artilugio neutro que no refleja la unidad ser-parte.

## BIBLIOGRAFÍA:

Abbagnano, Nicolás, *Historia de la filosofía*, Tomo I, Editorial Félix Varela, La Habana, 2005.

Álvarez, Eduardo, *Vida y dialéctica del sujeto: la controversia de la modernidad*. Disponible en <http://blogfilosofia.ucv.es/libros-de-filosofia/e-alfarez-2013-vida-y-dialectica-del-sujeto-libro-de-filosofia/>, 2013.

Del Río, Mirtha, *La participación popular en el proceso de toma de decisiones públicas en el ámbito local comunitario en Cuba. Su Régimen jurídico*, Tesis de doctorado, Universidad Central “Marta Abreu” de las Villas (UCLV), 2002.

Marx, Carlos, *El Capital*, Tomo I, Vol. I, Siglo XXI Editores, México, 2007.

\_\_\_\_\_, *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1973.

\_\_\_\_\_, *Trabajo asalariado y capital*, Obras Escogidas en Dos Tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1973.

\_\_\_\_\_, *La burguesía y la Contrarrevolución*, Obras Escogidas en Dos Tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1973.

\_\_\_\_\_, *La dominación británica en la india*, Obras Escogidas en Dos Tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1973.

\_\_\_\_\_, *Acotaciones al libro de Bakunin: El Estado y la anarquía*. Obras Escogidas en Dos Tomos, Tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1973

\_\_\_\_\_, *Carta a Annenkov* de 1846, Obras Escogidas en Tres tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1978.

\_\_\_\_\_, *Carta de Marx a Friedrich Bolte*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo II. Editorial Progreso, Moscú, 1973.

\_\_\_\_\_, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1973.

\_\_\_\_\_, *Estatutos Generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1973.

\_\_\_\_\_, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Editorial Pre-textos, Valencia, España, 2013.

\_\_\_\_\_, *La Guerra civil en Francia. Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo II*, Editorial Progreso, Moscú, 1973.

\_\_\_\_\_, *Miseria de la Filosofía*, Editorial Siglo Veintiuno Editores, Biblioteca del pensamiento socialista, México, 1970.

\_\_\_\_\_, *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1970,

\_\_\_\_\_, *Crítica al Programa de Gotha*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III. Editorial Progreso, Moscú, 1973.

\_\_\_\_\_, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo I, Siglo XXI Editores, México, 2011.

\_\_\_\_\_, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Editorial Grijalbo, México, 1968.

\_\_\_\_\_, *Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Editorial Ayuso, Madrid, 1971.

Marx, Carlos.; Engels, Federico., *Obras Escogidas*, Tomo I y II, Editorial Progreso, Moscú, 1971.

\_\_\_\_\_, *La Ideología Alemana*, Ediciones Cultura Popular, UNAM, México, 1958.

\_\_\_\_\_, *La Sagrada Familia*, Editorial Grijalbo, México, 1958.

\_\_\_\_\_, *Escritos económicos varios*, Editorial Grijalbo, México, 1962

\_\_\_\_\_, *Manifiesto Comunista*, Obras Escogidas en Tres tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1973.

Cruz, Chimal, Jiménez, Pérez, *Proceso administrativo, planeación, organización, dirección y control*. Disponible en

<http://www.grandespymes.com.ar/2013/08/10/proceso-administrativo-planeacion-organizacion-direccion-y-control/>, 2013, Consultado: 21/03/2017.

Guadarrama, Pablo, Suárez, Carmen, *Filosofía y sociedad*, en Dos Tomos, tomo I y II, impreso por ENPSES, s.a.

Echeverría, Bolívar, *Definición de Cultura*, Siglo XXI, México, 1998.

Engels, Federico, *Carta a Jose Bloch en Königsberg*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1976.

\_\_\_\_\_, *Carta a Carlos Kautsky*, Londres, 12 de septiembre de 1882, Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e120982.htm>. Consultado 21/03/2017.

\_\_\_\_\_, *De la autoridad*. Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo II. Editorial Progreso, Moscú, 1973.

\_\_\_\_\_, *Origen de la Familia, la propiedad privada y el Estado*, 1884.

\_\_\_\_\_, *Prefacio a la guerra campesina en Alemania*, Obras Escogidas en tres tomos, tomo II, Editorial Progreso, Moscú

\_\_\_\_\_, *Revolución y contrarrevolución en Alemania*, Obras Escogidas en Tres tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1973.

\_\_\_\_\_, *Marx y la Neue Rheinische Zeitung 1848-1849*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1973.

\_\_\_\_\_, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1973.

\_\_\_\_\_, *Viejo prólogo para el Anti-Duhring. Sobre la dialéctica*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1973.

\_\_\_\_\_, *Carlos Marx*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1973.

\_\_\_\_\_, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1973.

\_\_\_\_\_, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1973.

González, Marta, *Desarrollo temático de las clases encuentro de Criminología*, Editorial Félix Varela, La Habana, 2003.

González, Mely, *Cultura de la resistencia. Concepciones teóricas y metodológicas para su estudio*, Revista Islas, No. 43(127): 20-41, 2001.

Lenin, Vladímir, *Carlos Marx*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1961.

\_\_\_\_\_, *Sobre el Derecho de las Naciones a la autodeterminación*, Obras Escogidas en Tres tomos, Tomo I, Editorial Progreso, 1961.

\_\_\_\_\_, *Estado y revolución*. Disponible en: <http://www.juventudpatriotica.com/portada/sites/default/files/adjuntos/2013/06/ESTAD%20Y%20REVOLUCION%20LENIN.pdf>., 2009, Consultado el 27/03/2017.

\_\_\_\_\_, *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*. Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo 3, Editorial Progreso, Moscú, 1961

\_\_\_\_\_, *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo 3.

\_\_\_\_\_, *¿Qué hacer?* Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1961.

\_\_\_\_\_, *Estado y Revolución*, Obras Escogidas Tomo II, Quinta Edición, Moscú, 1961.

\_\_\_\_\_, *La revolución proletaria y el renegado de Kautsky*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1961.

\_\_\_\_\_, *Tesis e informe sobre la democracia burguesa y la dictadura del proletariado*. Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1961.

\_\_\_\_\_, *Una gran Iniciativa*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1961.

\_\_\_\_\_, *Tesis e informe sobre la democracia burguesa y la dictadura del proletariado*. Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1961.

\_\_\_\_\_, *Carlos Marx*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1961.

\_\_\_\_\_, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1961.

\_\_\_\_\_, *Un paso adelante, dos atrás*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1961.

\_\_\_\_\_, *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1961.

\_\_\_\_\_, *Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación*, Obras Escogidas en Tres Tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1961.

Mariátegui, José, *El problema de las razas en la América latina*, disponible en: [https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/ideologia\\_y\\_politica/paginas/tesis%20ideologicas.htm](https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/ideologia_y_politica/paginas/tesis%20ideologicas.htm) Consultado 13/01/2018.

\_\_\_\_\_, *El proletariado y su organización*, Editorial Grijalbo, México, 1970.

\_\_\_\_\_, *Obra Política*, Ediciones Era, México, D.F., 1979.

\_\_\_\_\_, *Historia de la crisis mundial. Conferencias (Años 1923 y 1924)*, Empresa Editora Amauta, Perú, 1984.

\_\_\_\_\_, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editorial Serie Popular Era, México, D.F., 1979.

Friggeri, Félix, “El movimiento indígena como núcleo del sujeto revolucionario popular en el proceso contra hegemónico de América Latina”, *Araraquara*, 33 (2012).

Revueltas, José, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, Ediciones Era, México, 1987.

San Vicente, Iñaki, *Clases y Pueblos. Sobre el Sujeto Revolucionario*, Ponencia para el debate. El sujeto y la construcción de la alternativa, León, Ateneo Varillas, febrero 2014. Disponible en: [www.lahaine.org](http://www.lahaine.org). Consultado el 10/7/2017.

Martín, Andrea, *Encuentros con feminismos "muy otros". Reflexiones críticas sobre los fundamentos filosóficos de la teoría de género*, Tesis de maestría, 2017.

Sánchez, Felipe, Guadarrama, Pablo, Araujo, Rafael, *Lecciones de Filosofía Marxista-Leninista*, en Dos Tomos, Tomo II, Dirección de Marxismo-Leninismo, Ministerio de Educación Superior,

S. n. *La experiencia de los años 1848-1851*. Disponible en <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/estyrev/hoja3.htm>. Consultado: 24/03/2017.

Spirkin, A., Yájot, O, *Fundamentos del materialismo Dialéctico e Histórico*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1980.

Todorov T, *La conquista de América. La cuestión del otro*. Siglo XXI, México, 1987.

Tzvetan, T, *Los datos demográficos de la «Conquista»*. Agenda Latinoamericana. Disponible en: <http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=11>. Consultado 21/03/2017.

Velásquez, Forero, *Marx y la idea de progreso en el Manifiesto Comunista*, Porin Ak, 2008, Disponible en: [http://www.unicauca.edu.co/porik\\_an/imagenes\\_2numero\\_actual/Articulo2.pdf](http://www.unicauca.edu.co/porik_an/imagenes_2numero_actual/Articulo2.pdf). Consultado el 18/03/2017.

Ilienkov, *Dialéctica de lo Ideal*.

Konstantinov, F, *Fundamentos de la filosofía marxista-leninista*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1980.

S.n, *Lecciones de filosofía marxista-leninista*, Editorial Félix Varela, La Habana, 2007.

Zardoya, Rubén, "Ideal, idealidad e ideología", *Contracorriente*, 5 (1996), 34.

Zardoya, *El modo de producción espiritual antagónico*, ENPSES, s. a.