

**Los que cuestionan son individuos y colectividades de carne y hueso que luchan por objetivos determinados. La sociedad perfecta no existe y por lo tanto estos individuos y estas colectividades existen en todas partes y en todos los tiempos.**

*Claudio Albertani*

## ¿Qué es una sociedad autónoma?

Castoriadis,  
los pueblos indígenas  
y el relativismo cultural

Este artículo es una reelaboración de la ponencia presentada en el Seminario Internacional Sociedad Instituyente y Clínica de la Alteridad. Un acercamiento a la obra institucional de Cornelius Castoriadis, UAM-Xochimilco, México, DF, 26 de enero de 2011.

*Hace falta que el mundo sea tal de modo que las visiones del mundo de los nambikwara, de Confucio, de los Veda, de los antiguos griegos, de los hebreos, de los cristianos, de los ateos, no estén en contradicción flagrante con él.*

**Cornelius Castoriadis**

Vivimos en mundo dominado por los desastres ambientales, la alienación mercantil y el pensamiento débil. Mientras se hace evidente el triple fracaso del comunismo estatal, de la socialdemocracia y del neoliberalismo, persiste la incapacidad de imaginar una sociedad diferente. Es por esto que la figura de Castoriadis sigue arrojando luz en nuestro camino poniéndonos a pensar incluso cuando discrepamos con él. Es el caso del debate público que sostuvo en diciembre de 1994, con integrantes del *Movimiento AntiUtilitarista en las Ciencias Sociales* (MAUSS por sus siglas en francés), un grupo de teóricos franceses, entre los que destacan Alain Caillé y Serge Latouche, que denuncian el engaño de la razón económica y prefiguran el “decrecimiento” como salida a la crisis [Cornelius Castoriadis, *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*, Mínima Trotta, Madrid, 2007] (1) ¿Por qué desempolvarlo dieciséis años después? Por su actualidad y por los problemas que aborda: la política como actividad colectiva que cuestiona el

estado de cosas presentes y la construcción del proyecto de la autonomía. Empezaré reconstruyendo los orígenes intelectuales del debate, para abordar después algunos de sus hitos y retomar finalmente varios temas controversiales.

### Antecedentes

No es necesario volver sobre la trayectoria de Castoriadis: su participación en la fallida revolución griega al término de la segunda guerra mundial, el exilio en Francia, la militancia en el grupo *Socialismo o Barbarie*, la crítica a la burocracia, el acercamiento al psicoanálisis, la interrogación constante y desprovista de prejuicios sobre los grandes problemas del mundo actual. Un hilo rojo atraviesa estas experiencias aparentemente desligadas: la reivindicación apasionada e, incluso, impetuosa de la autonomía individual y colectiva, no solamente en sentido político, sino también filosófico y existencial. Su obra no se relaciona directamente con la autonomía como la conciben los pueblos indígenas, pero intentaré demostrar que resulta extremadamente útil para entender el alcance de sus luchas. Le debemos, además, la triple crítica del marxismo, de la política tradicional y de la ontología heredada.

Menos conocido, por lo menos en México, es el recorrido del MAUSS [www.revuedumauss.org]. A partir de 1981, y a través de las columnas de la revista del mismo nombre, este grupo ha ido elaborando una reflexión que se inspira principalmente, aunque no exclusivamente, en el trabajo de Marcel Mauss (1872-1950). Antropólogo, sociólogo, simpatizante de un socialismo de corte proudhoniano, militan-

te del movimiento cooperativista y crítico temprano del bolchevismo (2), Mauss es autor del famoso *Ensayo sobre el don* [Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. La forma y la razón del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz Editores, Buenos Aires, 2009, primera edición en francés de 1925], un tratado sobre los métodos de intercambio en las sociedades arcaicas que despliega importantes implicaciones filosóficas y políticas. Como escribe David Graeber, esta es una de las refutaciones más radicales jamás escritas de la economía política y, al mismo tiempo, una respuesta razonada a los retos de la revolución rusa [David Graeber, “Give it away”, [www.freewords.org/graeber.html](http://www.freewords.org/graeber.html)].

Después de analizar la naturaleza de las transacciones humanas en diferentes sociedades (Melanesia, Papuasias y algunas tribus del norte y noroeste de Estados Unidos), Mauss llega a la conclusión de que gran parte de lo que la ciencia económica tiene que decir sobre la historia económica es, básicamente, falso. El postulado compartido por todos los fanáticos de la libre competencia según el cual el estímulo principal de los seres humanos es el deseo de maximizar las propiedades materiales, sencillamente, no se sostiene. El *homo oeconomicus* es una invención exclusiva de la modernidad: “no se encuentra *atrás* de nosotros, sino *frente* a nosotros” (p. 248). Contrario a lo que pensaban Smith, Ricardo, Nassau y todos sus descendientes -pero también sus críticos, Marx y Engels- el trueque no antecede la mercancía, ni existe entre los dos modos de intercambio una secuencia necesaria.

En las sociedades llamadas “arcaicas”, el don -del cual

el “potlacht” (3) es, bajo diferentes denominaciones, la forma más común- constituye un sistema relacional integrado o, para usar la terminología de Mauss, un “hecho social total”. No existe un intercambio de bienes en el sentido de un comercio entre individuos o empresas como sucede en nuestra sociedad, sino un sistema de “prestaciones totales de tipo agonístico” (ibídem, pág. 78) en el contexto de un contrato mucho más general que incluye la circulación de hombres, mujeres y niños, además de banquetes, rituales, danzas e, incluso, bromas, insultos y éxtasis. A través del don los seres humanos se entregan recíprocamente; intercambian cosas porque dan y reciben “respeto” y “cortesía”.

La idea de que el sentido de la vida consista en acumular riquezas parecería una locura, por ejemplo, a los indios kwakiutl, quienes acumulan riquezas con el único objetivo de destruirlas. Según Castoriadis, la demostración de la imposibilidad de proyectar retrospectivamente las motivaciones y las categorías económicas capitalistas sobre otras sociedades, en

particular las arcaicas, “es una de las contribuciones principales de algunas corrientes de la antropología contemporánea” [Cornelius Castoriadis, *L’institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, París, 1975, pág. 36]. No hay más “racionalidad” en el comportamiento del hombre que compra y vende en el mercado que en el que dona o derrocha en la fiesta.

Sin embargo, con la generalización de la forma mercancía, es decir con el capitalismo, la economía *coloniza* literalmente a la sociedad convirtiéndose en dimensión separada y totalidad opresora. Mauss señala que la *Fabula de las abejas* de Bernard Mandeville (1705), marca simbólicamente el nacimiento del hombre moderno como “animal económico” (ibídem, pág. 247) y es a partir de entonces cuando se consolidan las nociones de ganancia e interés individual como valores supuestamente universales. Los economistas se encargaron luego de emplearlos para leer retrospectivamente, y abusivamente, todo el desarrollo histórico de la humanidad.

Mauss y sus discípulos nos ayudan pues a rechazar el mito de una



pretendida racionalidad existente en toda transformación social y la idea -que comparten tanto liberales como marxistas- de una evolución necesaria de la humanidad, válida en todos los tiempos y en todos los lugares. Por otro lado, Mauss no manifiesta una concepción ingenua o idealista del don primitivo ya que una y otra vez recalca su carácter híbrido. Y es que, si por un lado en las sociedades arcaicas no se hallan prestaciones completamente libres y gratuitas, tampoco hay intercambios puramente utilitarios. La naturaleza peculiar del don es prolongar las relaciones personales en el tiempo y cimentarlas más allá del acto contingente (4).

Pierre Clastre (1934-1977), brillante antropólogo prematuramente fallecido, aclaró que la observación empírica no apunta a una marcha inevitable de las sociedades *sin* Estado hacia sociedades *con* Estado: “la ley inscrita en el cuerpo, señala el rechazo de la sociedad primitiva a correr el riesgo de la división, el riesgo de un poder separado de ella misma, *de un poder que se le escaparía*” [Pierre Clastre, *La sociedad contra el Estado*, Monte Ávila Editores, Barcelona, 1978, pág. 162]. En polémica con la antropología evolucionista, y también con el marxismo, Clastre denuncia el prejuicio según el cual las sociedades primitivas estarían desprovistas de organización política, es decir de órganos efectivos de poder, y de estructuras económicas eficientes.

En la introducción a la edición francesa del libro de Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra* (5), Clastre plantea que la escasez es un producto del capitalis-

mo. Los primitivos, escribe de manera provocadora, viven en la “abundancia” ya que resuelven sus necesidades básicas con unas dos horas de trabajo diarias incluyendo las actividades domésticas, pesca, recolección y fabricación de instrumentos. Hay que admitirlo: esos pueblos no producen más y no acumulan excedente no porque *no pueden*, sino porque *no lo desean*.

“Las sociedades primitivas –escribe– son sociedades sin Estado: este juicio de hecho, exacto en sí mismo, disimula en realidad una opinión, un juicio de valor que grava de inicio la posibilidad de constituir una antropología política en tanto que ciencia rigurosa. Lo que en realidad se enuncia es que las sociedades primitivas están *privadas* de algo -el Estado- que les es, como a toda otra sociedad —la nuestra por ejemplo—, necesario. Estas sociedades son pues *incompletas*. No son totalmente verdaderas sociedades -no son civilizadas-, subsisten en la experiencia quizá dolorosa de una *carencia* —carencia del Estado— que intentarían, siempre en vano, llenar. Más o menos confusamente es lo que dicen las crónicas de los viajeros o los trabajos de los investigadores: es imposible pensar la sociedad sin el Estado; el Estado es el destino de toda sociedad. En esta actitud se revela un fondo etnocéntrico, tanto más sólido cuanto que es a menudo inconsciente” [Pierre Clastre, *La economía de la abundancia en la sociedad indivisa*”, Ediciones reconstruir, México, 1987, pág. 165].

Lo mismo se podría decir de la definición marxista de las sociedades *no-capitalistas* como sociedades *pre-capitalistas*. Creer que el Estado y el capital son destinos ineludibles de la humanidad es un error, no sólo cuando se aplica a las sociedades primitivas, sino también a las sociedades

occidentales. Aquí y ahora, todos tenemos la opción de rechazar las relaciones mercantiles y los poderes constituidos no solamente en teoría, sino en la práctica a partir de nuestra propia vida cotidiana. La sociedad en que vivimos es, hasta ahora, la forma más desarrollada de totalitarismo económico, pero aun así estamos lejos de encontrarnos completamente sometidos, pues el espíritu humano es naturalmente independiente y reacio a la dominación.

Castoriadis muestra que de la misma raíz de donde brotan el Estado y el Capital germinan también los proyectos de autonomía radical. Añadimos que rastros de las antiguas prácticas de reciprocidad y fiesta se conservan hasta nuestros días en muchas partes. O, dicho de otra manera, el *homo æconomicus* no acaba de devorar al *homo ludens*, con sus estrategias de resistencia, derroche antieconómico y disposición a la fiesta. En junio de 1954, Guy Debord y sus amigos de la *Internacional Letrista* llamaron *Potlacht* un boletín que distribuían gratuitamente, “arcaica oferta festiva de un don de tipo agonístico en el que desafiaban los lectores a romper las relaciones con las cosas y a reconocerse en la prodigalidad” [Mario Lippolis, prefacio a *Potlacht. Bollettino dell’Internazionale Lettrista, 1954-57*, Nautilus, Turín, 1999, pág. I.]. Los grandes momentos de ruptura –el ’68, por ejemplo, o la rebelión zapatista con su lema *Para todos, todo; nada para nosotros-*, siguen hablando de un tiempo lúdico, sustraído al dominio del dinero que está emparentado con el *potlacht* de las sociedades arcaicas, incluso en una ciudad monstruo como la Ciudad de México [M. Lippolis, op. cit.].

En cuanto al trabajo del MAUSS, además del rescate de la temática del “don”, me parece importante la denuncia de la economía política como “la religión de nuestro tiempo” con sus sacerdotes y sus *mantras*: mercado, competitividad, libre competencia, bienestar, necesidades, escasez, etc. [AA.VV, *L’économie dévoilée. Du budget familial aux contraintes planétaires*, Éditions Autrement, París, 1995]. Se percibe, en esta labor, la influencia de muchos autores entre los cuales me parece importante destacar a Georg Simmel y Karl Polanyi. En 1907, mucho antes de Mauss, el primero abordó las cuestiones del don y de la reciprocidad en un importante ensayo sobre la gratitud. Gran analista del conflicto trágico entre individuo y sociedad en la vida moderna y, particularmente, en la ciudad, Simmel entiende la gratitud -que define “la memoria moral de la humanidad”- como un factor central en los procesos de socialización.

Además de ser -junto al robo- la primera forma de canje de posesión entre humanos, el don es una *cosificación* de la gratitud, expresión de la reciprocidad entre hombres y de la disposición interior de cada quien hacia el otro. No es un objeto, sino una relación social que trasciende los elementos materiales que la constituyen. En el capitalismo, cuando las relaciones sociales tienden a regularse automáticamente en base a la cantidad, al egoísmo económico, y a la exactitud calculadora, “las mercancías obtienen vida propia” y “las relaciones humanas se vuelven relaciones entre objetos”, sin embargo, la gratitud persiste aun bajo ese velo.

La obra de Karl Polanyi -especialmente *La gran transformación* [Fondo de Cultura Económica, México, 1997, original de 1944]- ayuda a conservar buena parte de la herencia crítica del marxismo desembarazándose de su principal lastre: la sobreestimación del factor económico en la historia humana [Revue du Mauss, n° 29, *Avec Karl Polanyi, contre la société du tout-marchand*, primer semestre 2007]. Para Polanyi, como para Mauss, el hombre no ha sido siempre un animal económico; en el pasado, mercados, dinero y comercio existieron en diversas sociedades, sin embargo la economía no disfrutaba ahí de la importancia despropositada que ocupa en la actualidad. Es únicamente a partir del siglo XIX, cuando se pasa de una economía con mercados a una economía de mercado, es decir un sistema económico regido, regulado y orientado únicamente por el mercado.

La economía se autonomiza entonces de la sociedad y se yergue como un poder separado devorando la ética del don y la reciprocidad que se encuentra en todas las sociedades anteriores, incluso europeas. La consecuente subordinación de la vida al capital produce una tendencia de dominación perversa que, poco a poco, ha ido proyectando su sombra siniestra sobre la totalidad del mundo actual. Es un proceso que no se despliega únicamente en los ámbitos económicos, sociales y político, sino también étnicos, culturales y existenciales. Es un proceso tremendamente violento que ha superado ahora sus propios límites y puede conducir a la humanidad entera hacia la auto-destrucción.

## El debate

Todo lo anterior sugiere que la elaboración teórica del MAUSS se gesta en un entorno intelectual afín a Castoriadis. Hay simpatía mutua y sus integrantes reconocen abiertamente tener una deuda con el fundador de *Socialismo o Barbarie* (7). No se trata sólo de la crítica radical al crecimiento económico o a la creencia cuasi religiosa en la necesidad de un desarrollo infinito de la gran industria [C. Castoriadis, “Reflexiones sobre el desarrollo y la racionalidad”, en AA.VV, *El mito del desarrollo*, Kairós, Barcelona, 1980, pp. 183-216]. Tanto el uno como los otros proceden del marxismo y lo cuestionan sin hacer concesiones al pensamiento conservador. Tanto el uno como los otros pretenden profundizar la crítica de la economía política y reivindican la necesidad de una transformación radical de la sociedad.

Recordemos que Castoriadis impugnó el postulado marxista de que la economía burguesa ofrece la clave para entender las sociedades antiguas a principios de los años sesenta [C. Castoriadis, “Marxisme et théorie révolutionnaire” publicado en la revista *Socialisme ou Barbarie* entre marzo 1964 y junio 1965; *L’institution imaginaire de la société*, op. cit. pp. 13-230]. En un texto famoso, después retomado en *La Institución imaginaria de la sociedad*, leemos que si, como pretende Marx, las categorías de la sociedad burguesa explican “la organización y las relaciones de producción de todas las sociedades pasadas”; si “la anatomía del hombre revela la anatomía del mono”, entonces los gérmenes de la dominación capitalista estarían en todas

partes y en todos los tiempos. Esto implica un regreso no solamente a la economía política tradicional, sino también a la filosofía hegeliana y al racionalismo cientificista [Karl Marx, “Introducción general a la crítica de la economía política (1857)” en: *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI Editores, México, 1982, pág. 306]. La idea de poner a la dialéctica hegeliana “sobre los pies”, concluye sarcásticamente Castoriadis, implica quedarse con el mismo animal, cuando el asunto es cortarle la cabeza [C. Castoriadis, *L’institution imaginaire...* op. cit. pág. 75].

Es verdad que algunos de estos reproches se antojan un tanto exagerados. Al final de su vida el propio Marx tomó distancia de sus concepciones anteriores, particularmente en sus escritos sobre Rusia lo cual, dicho sea de paso, podría explicar por qué nunca terminó *El capital* (8). Aún así, las exageraciones de Castoriadis me parecen más fecundas que la defensa a ultranza de la ortodoxia. Está fuera de lugar, por ejemplo, el reproche que le dirigió Daniel Bensaid de entender por “marxismo” únicamente sus degeneraciones burocráticas (9).

Castoriadis provenía del marxismo y reconocía su importancia para revelar los mecanismos de explotación y dominación de la sociedad capitalista. *Socialismo o Barbarie* tenía relaciones con marxistas críticos Karl Korsch, Anton Pannekoek y Raya Dunayevskaya, entre otros. El propio autor de *La institución imaginaria de la sociedad* deja en claro que antes de llegar a Francia había estudiado los testimonios sobre la Unión Soviética de Ante

Ciliga, Boris Souvarine, Victor Serge, Alexander Barmine y del propio Trotsky (10). Con *ese* marxismo hizo las cuentas, no sólo con su caricatura estalinista.

Castoriadis dialogaba directamente con Marx, ese que no era “marxista”, sin regatearle haber sido el primero en pensar la historia en función de un proyecto liberador y en mostrar el nexo profundo que une la producción con el resto de la vida. Le cuestionaba, sin embargo, haber construido a partir de ahí una teoría de la historia con base en un determinismo excesivo y en la hipóstasis de la técnica. Al sostener a lo largo de toda su vida la causa de la emancipación humana y la necesidad del cambio revolucionario, Castoriadis hizo una crítica “interna” al marxismo crítico, aunque él no lo viera así.

Llegamos así al debate que nos ocupa. La fecha: 9 de diciembre de 1994. El lugar: Montpellier, Francia. Por un lado, Castoriadis y por el otro, los principales integrantes del MAUSS: Alain Caillé, Serge Latouche, Jacques Dewitte y Chantal Mouffe, entre otros. La ocasión es una discusión sobre el relativismo cultural, pero sobre la mesa están asuntos más importantes: la política, la filosofía, la democracia y la construcción de una sociedad autónoma. Los participantes comparten un diagnóstico: el mundo anda mal y hay que volver a hacerlo. Y una pregunta: ¿qué sociedad es ésta en la cual la principal ocupación es para unos la de enriquecerse mientras que para otros es la de sobrevivir y embrutecerse?

La lectura de una carta de Caillé abre la conversación. La manzana de la discordia son las opiniones de

Castoriadis sobre el supuesto nacimiento de la democracia, la filosofía y el proyecto de autonomía en Grecia. Otro punto álgido: la heteronomía en las sociedades llamadas “arcaicas”. No son asuntos menores; antes bien tienen que ver con el sentido de las luchas sociales aquí y ahora. “Todas las culturas -escribe nuestro autor- han creado, fuera de lo conjuntista-identitario, obras magníficas, pero sólo hay dos culturas, como dos grandes flores surgidas en ese sangriento campo de batalla, donde algo decisivo fue creado: la Grecia antigua y la Europa occidental” [C. Castoriadis, *Debate con el MAUSS*, op. cit., pág. 18].

En otro texto, precisa: “de entre las creaciones de la historia humana, una de ellas es singularmente singular, la que permite que determinada sociedad se ponga a sí misma en cuestión. Creación de la idea de autonomía, de reflexión sobre sí misma, de crítica y de autocrítica, de interrogación que no conoce ni acepta límite alguno. Creación pues, al mismo tiempo, de la democracia y de la filosofía. (...) Es sabido que la primera forma de esta creación es la que surge en la Grecia antigua; se sabe o se debería saber que ésta fue retomada, con otras características en Europa occidental con la creación ya desde el siglo XI, de las primeras ciudades-estado burguesas que reivindican su autogobierno, luego con el Renacimiento, la Reforma, la Ilustración, las revoluciones de los siglos XVIII y XIX, el movimiento obrero [que Castoriadis considera uno de los intentos más prodigiosos de humanización de la sociedad que haya conocido la historia, a pesar de sus fracasos] y, más recientemente, con otros movimientos emancipatorios” [C.

Castoriadis, “El ascenso de la insignificancia”, op. cit.].

Para explicarse mejor, Castoriadis establece una diferenciación fecunda entre *lo* político y *la* política. Lo político es lo que concierne al poder en una sociedad determinada. Siempre ha habido y siempre habrá poder -poder en el sentido de decisiones colectivas que toman un carácter obligatorio, sancionándose de una u otra manera. Esto no quiere decir que deba haber un Estado, tal y como lo muestra Clastre hablando de las tribus primitivas. Pero -y éste es el meollo del asunto- según Castoriadis ese poder tradicional no se autocuestiona. Carece de la capacidad y de la voluntad de hacerlo. La aportación del mundo griego sería precisamente la invención de la política como actividad que cuestiona y se cuestiona a sí misma. Así entendida, la política nace sólo cuando una colectividad decide debatir abiertamente sobre sus instituciones y acepta la posibilidad de cambiarlas [Debate con el MAUSS, op. cit., pág. 33].

En la Grecia antigua, sigue nuestro autor, nacen tanto la democracia como la filosofía. Ambas emergen como cuestionamientos del imaginario social instituido. Ambas se encuentran estrechamente ligadas al proyecto de autonomía y surgen como interrogaciones profundamente unidas por su objeto: la institución establecida del mundo y de la sociedad [C. Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, Fondo de Cultura Económica, México, DF, 2006, pág. 322]. Ambas van a la par con una gran curiosidad por el mundo y por el deseo de conocerlo y comprenderlo, no solamente de dominarlo. Herodoto, el gran histo-

riador, no habla de las otras culturas con desprecio ni con odio, mientras que el héroe más simpático de la Iliada no es probablemente el griego Aquiles, sino el troyano Héctor. La culminación de ese movimiento sería la *polis* griega y particularmente Atenas en los tiempos de Pericles (V siglo a. C.), la misma que sería el centro de “una creación sin analogía con lo que había ocurrido antes y después de ella hasta hoy” [Ibíd., pág. 336].

Es interesante leer al respecto la opinión de Nietzsche: “La ciudad griega (*polis*) era, como todo poder político, organizadora, exclusiva y desconfiada respecto al acrecentamiento de la cultura: su instinto seguro de violencia, casi no mostraba en relación a ella sino tormentos y trabas. No quería admitir en la cultura ni historia ni progreso: la educación establecida en la constitución debía obligar a todas las generaciones y mantenerlas en un nivel único, así como Platón lo quería todavía para su Estado ideal. Fue, pues, a despecho de la *polis* el desarrollo de la cultura. (...)”

No se debe tomar como base el panegírico de Pericles, pues éste no era sino un gran miraje optimista sobre la unión que se decía necesaria entre la *polis* y la cultura ateniense”

[Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, aforismo no. 473].

Hace falta recordar que Castoriadis no era ingenuo. Lo que hace a Grecia, explica tomando distancia del eurocentrismo ramplón, no es la razón, no es la medida, la armonía o “las fábulas edificantes de Heidegger”, sino el ciclo eternamente recomendado de la injusticia, la desmesura y el ultraje que conducen a la catástrofe y la destrucción. Igual que Nietzsche, a quien su visión de Grecia debe mucho a pesar de que lo cita poco, Castoriadis entiende a la cultura griega como trágica en el sentido de que está dominada

por el *sinsentido* y el *no-ser*. Tampoco ignora el problema de la esclavitud, aunque la explicación que proporciona no es del todo satisfactoria. Castoriadis no tiene reparos en admitir que la esclavitud es indigna, pero considera que no



es lo específico de la cultura griega y no es ese el terreno en que hay que juzgarla [*Debate con el MAUSS*, op. cit., pág. 47]. Gran parte de las sociedades antiguas -por ejemplo la africana- también eran esclavistas; en el caso específico de Grecia, Aristóteles fue el único que intentó justificarla.

Para Castoriadis, la experiencia fundamental griega es justamente la capacidad de asumir ese *no-ser*, al que llama también el Abismo, la disposición por así decirlo “ontológica” de interrogarse constantemente sobre ello y de buscar soluciones. “Tan esencial como el reconocimiento del Abismo -reitera- es la decisión y la voluntad de enfrentar el Abismo. Hay para hacer y hay para pensar y para decir, en un mundo en donde nada garantiza de antemano el valor del hacer, la verdad del pensar y del decir [Ibíd., pág. 332]. La razón griega es pues una respuesta a la sinrazón de la condición humana; la democracia no viene dada por naturaleza, ni por el desarrollo dialéctico de la sociedad, es una creación histórica fortuita y, por lo tanto, aleatoria, frágil [C. Castoriadis, *Los dominios del hombre*, Gedisa Editora, Barcelona, 1998, pág. 99]. Tan frágil que, efectivamente, acabó siendo aplastada: la democracia no puede defenderse de sí misma.

A la pregunta, ¿por qué en Grecia? Castoriadis responde de manera enfática: “no hay nada fatal en esto; hubiese podido no ocurrir u ocurrir en otra parte. Además, también ocurrió en otros lugares -en la India, en China, casi en la misma época. Pero se quedó en el camino. No puedo decir nada, no sé decir nada sobre las razones que hicieron ser

esta ruptura en estos pueblos y no en otros, en esta época y no en otra. Pero sí sé que sólo en Grecia llegó hasta el final” [C. Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, op. cit., pág. 326].

De manera atinada, Alain Callé retoma contra Castoriadis, el argumento que éste había opuesto a Marx. Si el autor de *El capital* pudo reducir la historia universal a un esquema que se desprende de la historia reciente del capitalismo occidental, ¿escapa realmente Castoriadis al helenocentrismo e, incluso, al eurocentrismo al presentar la democracia como una creación greco-occidental? ¿No ignora las observaciones de Clastre sobre el carácter democrático de las sociedades arcaicas que supieron rechazar la emergencia de un poder separado, así como la escisión de la sociedad en clases sociales antagonistas? [*Debate con el MAUSS*, op. cit., pág. 20].

Castoriadis se defiende: “no considero que la cultura griega, o por supuesto, la cultura occidental, incluso en lo mejor de ellas mismas, sean un modelo para el resto de la humanidad o para nosotros mismos en el futuro. Simplemente digo que ahí se encuentra el principio de algo, el germen de algo. ¿Cuál este germen? Sencillamente, para referirnos a su expresión más simple: la puesta en cuestión de sí misma” [Ibíd. pág. 31-32]. Según Castoriadis, la pregunta de Caillé es ella misma una pregunta eurocentrista, una pregunta que es posible en Europa, pero no, por ejemplo en Teherán, en donde a nadie se le ocurre preguntarle al ayatolá Jomeini si se siente irano-centrista o islamo-centrista.

Y vienen las opiniones sobre las llamadas sociedades arcaicas, tribales o tradicionales (los tres adjetivos son empleados como sinónimos). Señalo que ninguno de los participantes toma distancia de la categoría de “sociedad arcaica” que me parece muy cuestionable pues abarca modos de vida sumamente diferentes. Reagruparlos en una misma definición es un reduccionismo y una arbitrariedad análoga a la de definir “precapitalistas” las sociedades no capitalistas.

Castoriadis: la sociedad “contra el Estado” de que habla Clastre, es decir la sociedad tribal, no es ni puede ser autónoma porque cree firmemente en la trascendencia de la norma. Ahí, precisa en otro texto, las instituciones no son y no pueden ser cuestionadas; han creado sus instituciones, pero no lo saben y no quieren saberlo. Nadie se opondrá a la sabiduría de los ancestros, a la existencia y a las voluntades de Jehová. Nadie puede preguntar ¿es justa la ley? ¿Existe Dios? ¿Es bueno? Toda crítica a las leyes dadas por los ancestros se encuentra descalificada de antemano. Esto es lo que Castoriadis llama heteronomía, la imposición de la norma y la imposibilidad de cuestionarla. En donde hay heteronomía no hay auto-institución explícita, no hay auto-interrogación colectiva, y por ende no se puede hablar de democracia. La autonomía es, precisamente, la posibilidad de decir, en cada momento, ¿es esta ley justa? Y, en su caso, cambiarla [C. Castoriadis, *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp. 42, 50-51; *Debate con el MAUSS*, op. cit., pág. 57-58; 76].

Caillé: “por un lado usted defiende una posición que yo calificaría de hiperrelativista cuando afirma que las sociedades todas proceden de una misma arbitrariedad, del imaginario radical instituyente y que desde este punto de vista es imposible establecer jerarquías y por lo tanto tienen todas el mismo valor. Pero, al mismo tiempo, defiende un universalismo muy radical, ya que afirma de forma casi incondicional el valor de una dimensión cultural entre todas y más allá de todas que es la del auto-cuestionamiento”.

Latouche: si bien es cierto que es en Occidente en donde la idea de universalidad ha ido más lejos, también lo es que hubo en las antiguas sociedades, en China, en India, periodos importantes de discusión filosófica con dimensiones universalistas y ejercicios de distanciamiento [*Debate con el MAUSS*, op. cit., pp. 36 y 43].

Ni Castoriadis ni los del MAUSS precisan sus ideas sobre Oriente lo cual es una lástima pues el debate hubiera ganado en claridad. Discutiendo la cuestión de los orígenes multiculturales de la democracia, Amartya Sen, el filósofo y economista bengalí, señala la presencia en India, en China y en el Japón antiguos de “consejos budistas”, espacios públicos destinados precisamente al ejercicio del auto-cuestionamiento no tan alejados del espíritu del ágora griego [Amartya Sen, *The idea of justice*, Allen Lane (Penguin Books), Londres, 2009, pág. 331; Amartya Sen, *The Argumentative Indian. Writings on Indian culture, history and identity*, Penguin Books, Londres, 2006, pp. 15, 81, 182].

## Preguntas

Comparto, en general, las reflexiones del MAUSS, pero el debate deja muchas preguntas abiertas. ¿Qué es, por ejemplo, el eurocentrismo? No necesariamente una ideología europea; en la actualidad se produce mucho “eurocentrismo” en América Latina, en África... Me parece útil, al respecto, la definición de Samir Amin:

*“el eurocentrismo no es la suma de prejuicios, equivocaciones e ignorancias de los occidentales con respecto a los demás. Después de todo, éstos no son más graves que los prejuicios inversos de pueblos no europeos para con los occidentales. No es pues un etnocentrismo banal, testimonio sólo de los limitados horizontes que ningún pueblo del planeta ha superado verdaderamente todavía. El eurocentrismo es un fenómeno específicamente moderno cuyas raíces no van más allá del Renacimiento y que se ha difundido en el siglo XIX. En ese sentido constituye una dimensión de la cultura y de la ideología del mundo capitalista moderno”* [Samir Amin, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo XXI Editores, México, 1989, pág. 9].

Hubiera sido interesante que los participantes comentaran algo sobre la rebelión indígena de México estallada meses antes desencadenando una impresionante ola de simpatía en todo el mundo. Si bien Castoriadis hizo importantes declaraciones al respecto justo antes de morir –“una de las numerosas formas de resistencia que se dan en el mundo occidental como parte del conflicto inherente a las sociedades históricas y modernas” (11)– en ese momento ni él, ni los del MAUSS registraron el acontecimiento. Y sin embargo había ahí algo inédito.

Los indígenas zapatistas no sólo cambiaron la historia de México, sino que sus principales ideas –el abandono del marxismo-leninismo, la urgencia de reconstruir la política más allá de los partidos, la crítica de la vida cotidiana y una nueva manera de entender la solidaridad a partir del “don” y la fiesta– se volvieron pronto patrimonio de la humanidad.

Entendieron que el subdesarrollo de las regiones periféricas se encuentra determinado por la penuria de las mismas mercancías pobres cuya abundancia contamina, envenena y ahoga el llamado bienestar de las metrópolis del imperio. Armados a la par de espíritu visionario y de ironía, organizaron encuentros “intergalácticos” para construir un gran arcoíris humano contrapuesto al plúmbeo horizonte neoliberal. En el camino, hicieron patente la urgencia de liberar las energías creativas de los muchos mundos que duermen en las entrañas de la sociedad presente... (12).

Hay más. El primero de enero 1994, se enterró ese tercermundismo que Castoriadis había criticado durante décadas. El tercermundismo es una manera de ver al “otro” como inferior y menesteroso o, al contrario, como profeta iluminado, pero nunca como interlocutor. Los mayas rebeldes, en cambio, destacaron la interrelación entre su propio destino y el de los excluidos de todo el mundo abriendo las puertas a una nueva manera de entender la acción política.

Recuerdo que hacia 1996, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) envió 500 dólares simbólicos a unos trabajadores en huelga de la fábrica de coches Alfa Romeo de Italia. El mensaje era claro: los zapatistas apre-

ciaban nuestra solidaridad y la correspondían, pero en primer lugar querían escucharnos y ser escuchados [Claudio Albertani, Massimo Boldrini, Paolo Ranieri, *E vennero como il vento... Immagini e parole dal Chiapas in Rivolta*, Roberto Massari Editore, Roma, 1997, pág. 145]. No menos importante es la doble ruptura que llevaron a cabo: ruptura con una organización político-militar de tipo guevarista y ruptura con las costumbres de sus propias comunidades (13).

Regresemos al debate. Adjudicar rasgos “libertadores” a unas culturas y negarlos a otras, es un grave error. Me parece, además, que tanto el MAUSS como Castoriadis caen en la trampa de ese mismo relativismo cultural del cual pretenden cuidarse. Nadie parece reparar en un hecho sencillo: una cultura nunca está exenta de conflictos y siempre se encuentra en relación con otras culturas. “No hay moral vigente sin posibilidad de disidencia”, escribe Luis Villoro. No hay pensamiento reiterativo de creencias convencionales, sin su contraparte: un pensamiento disruptivo de las ideologías establecidas. Toda cultura presenta una tensión constante entre los ideales proyectados no realizados y los valores reiterados día con día [Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós/UNAM, México, 1998, pág. 148].

Más adelante, Villoro precisa: no hay comunidad que se haya constituido a sí misma en el aislamiento total, no hay sociedad histórica que no se haya forjado una imagen ideal de sí mirándose en los ojos ajenos. Si la “identidad” de un pueblo no es un conjunto de características que lo distin-

guen, sino su imagen construida, las antinomias que suelen presentar los relativismos culturales desaparecen [Ibíd., pág. 150]. En otro texto, agrega: “la identidad no es un simple legado que se hereda, sino que es una imagen que se construye, que cada pueblo se crea, y por lo tanto es variable y cambiante según las circunstancias históricas” (14). El anquilosamiento de la identidad lleva a los pueblos a replegarse sobre sí mismos, pero como bien muestra Rafael Miranda, ese anquilosamiento no es privativo de las sociedades indígenas, sino que “es uno de los aspectos perversos de la modernidad” (15).

¿Es necesario reiterarlo? Ninguna sociedad es monolítica, ni siquiera los modernos totalitarismos. Hay curas ateos, como el célebre Jean Meslier (1644-1729) -autor de un testamento que contiene una de las críticas más virulentas jamás hechas contra la religión [Jean Meslier, *Mémoire contra la religion (Édition intégrale)*, Coda, París, 2008. Texto redactado entre 1710 y 1720]-, obispos subversivos, como don Samuel Ruiz –recientemente fallecido y a quien rindo homenaje-, rabinos antisionistas y musulmanes a favor de la liberación femenina. Hay también indios que no siguen los preceptos de los ancestros, como muestra, un ejemplo entre muchos, la “Ley de mujeres” promulgada por el EZLN en diciembre de 1993.

No podemos negar a las sociedades tradicionales la posibilidad de auto-cuestionarse con la argumentación, evidentemente falsa, de que su imaginario no la contempla. Reflexionando sobre los aciertos y tropezones del fundador de *Socialismo o Barbarie*, Daniel Blanchard señala la para-

doja de un pensamiento radicalmente libertario en su contenido y al mismo tiempo reticente a abrirse en la práctica al pensamiento ajeno [Daniel Blanchard, *Crisis de palabras. Notas a partir de Cornelius Castoriadis y Guy Debord*, Acuarela & Machado, Madrid, 2007, pp. 263-64].

Aún así, Castoriadis nos ayuda a evitar muchas trampas. Una es la llamada “geopolítica del conocimiento”, corriente que, arrancando de una saludable crítica al eurocentrismo, acaba planteando la supuesta ventaja de reflexionar “desde el sur” (16). Amén de que pensar en la Selva Lacandona no es equivalente a pensar en Mar del Plata, el atractivo de los movimientos indígenas latinoamericanos –no sólo los zapatistas- es precisamente haberse salido del ámbito parroquial, para formular preguntas que nos interpelan a todos. “Detrás de nosotros, estamos ustedes”, nos dijo la comandante Ana María, en el inolvidable Encuentro Intergaláctico celebrado en 1996 en territorios zapatistas.

No importa desde dónde se piensa. Importa cómo y qué se piensa. El fundador de *Socialismo o barbarie* nos previene contra la eterna falacia de mirar al indígena como el *buen salvaje*. Según George Lapierre, por ejemplo, las comunidades indígenas de México conservarían un modo de vida en donde “la actividad mercantil queda al margen” lo cual suscita hilaridad pues el comercio es uno de sus aspectos característicos desde la etapa prehispánica. Sea como fuere, Lapierre encuentra en ellas “una exacta definición de la autonomía social: una sociedad sería “autónoma cuando la influencia que sufre de otra forma social queda al margen” (17).

A esto, Castoriadis opondría los horrores de las sociedades basadas en la tradición y la revelación a lo largo de la historia [Rafael Miranda, op. cit.]. En otra parte, Lapierre afirma que “el oro del espíritu comunitario se troca en plomo vulgar en el momento en que el pensamiento occidental intenta adueñárselo”. Sostiene, asimismo, la superioridad del tojolabal sobre los idiomas occidentales pues carece de la noción de “objeto”. En tojolabal, nos explica siguiendo a Lenkersdorf, “no puede más que haber interacción entre sujetos” (18). He aquí el mismo error de Castoriadis, pero al revés, y expresado de una manera mucho más torpe: el secreto de la autonomía perdida no se hallaría en la antigua Grecia, sino en las montañas del sureste mexicano.

Es verdad que el asunto de la tradición es extremadamente complejo. No sólo tiene que ver con aspectos opresivos (religión, sexismo, autoritarismo caciquismo, etc.). En el caso de los pueblos indígenas es también el terreno específico en donde se juega la resistencia. Recuérdese la famosa frase de John Womack, al principio de su clásico libro sobre Zapata: “esta es la historia de unos campesinos que no querían cambiar y por esto mismo hicieron una revolución” [John Womack, *Zapata y la revolución mexicana*, Siglo XXI, México, 1978, pág. XI].

Hoy, afirma con toda razón Armando Bartra, “los indios no son mejores ni peores, ni más profundos ni menos profundos que los demás. Los indios no son tampoco lo que nos ancla a un pasado virtuoso o deleznable. Los indios son nuestros iguales en la diferencia. Tan mudables e imprevi-

sibles como todo en este gozne de milenios, los indios no son una permanencia sino un modo específico de cambiar” [Armando Bartra, *La utopía posible. México en vilo: de la crisis del autoritarismo a la crisis de la democracia (2000-2008)*, Itaca/La Jornada Ediciones, México, 2011, pág. 49].

Es claro, por otra parte, que idealizar a la comunidad tradicional no ayuda la causa de su emancipación. La comunidad se tiene que reinventar; debe ser abierta, móvil, dinámica y en movimiento permanente. Los propios indígenas hablan de la necesidad de reconstituirse como pueblos. Villoro señala, con razón, que las comunidades se pueden corromper en la medida en que se encuentran expuestas a las ambiciones de poder ligadas a las estructuras del estado nacional. Recuerda que la noción de comunidad permanece entre ellas como un ideal de convivencia que orienta y da sentido a los usos y costumbres locales [L. Villoro, *La comunidad*, Editorial Planeta, México, 2001, pp. 32-33]. Es un dato importante y es evidente que esa persistencia se da en algunas partes más que en otras y que no se trata exclusivamente de un “ideal” [Luis Ayada, “Apuntes sobre resistencia, tradición, indigenismo”, *Revista Etcétera*, op. cit., pp. 33-36].

Si bien los pueblos indígenas no detienen la clave de una mítica e incontaminada “comunidad real”, en la práctica salvaguardan espacios públicos en donde se hallan los gérmenes de la autonomía y de la democracia directa. Esto los hace, de alguna manera, los griegos de nuestro tiempo. En Oaxaca, se nombra “comunalidad” un conjunto de aspectos que vale la pena destacar: 1) La Tierra como

madre y como territorio; 2) el consenso en asamblea para la toma de decisiones; 3) el servicio gratuito como ejercicio de autoridad; 4) el trabajo colectivo como un acto de recreación; 5) los ritos y ceremonias como expresión del don comunal (19).

El término “comunalidad” me parece apropiado pues no implica la apología acrítica de una forma social, sino un camino, un conjunto de actitudes que se enlaza con una tradición socialista y libertaria de larga duración registrada, entre otros, por Ricardo Flores Magón [Carlos Beas Torres y Manuel Ballesteros, *Magonismo y movimiento indígena*, Ediciones Yope Power, México, 1910 (primera edición, 1986)]. Kenneth Rexroth, el gran poeta y activista de la *Beat Generation*, nos recuerda que, aunque olvidada y reprimida, una tradición “comunalista” existe también en los pueblos de Occidente, algo que ya fue enfatizado por Eliseo Reclus y Pedro Kropotkin (20).

El encuentro de esas tradiciones y de muchas otras es la única esperanza que tenemos los humanos de lograr un cambio radical a escala planetaria. Por su parte, los indígenas han dicho una y otra vez que no se consideran un modelo a seguir: “esta forma de democracia sólo es posible en la vida comunitaria. Funciona en una comunidad indígena porque su organización social hace posible que tenga éxito esta forma de democracia política, pero no creo que sea transferible ni generalizable a otros escenarios, por ejemplo, los urbanos, ni a niveles más grandes, estatales o nacionales. Lo que sí, el control del colectivo sobre la autoridad debe ser un referente” (21).

Otro aspecto importante es que los indígenas suelen manifestar una conciencia aguda de las cuestiones centrales de nuestro tiempo: los recursos, la relación solidaria con la Naturaleza y la relación de solidaridad que liga a la comunidad. Salvar los recursos naturales, aire, agua, bosques, tierra mediante una relación no mercantil con la Naturaleza, entendida como Madre Tierra, y a través de una relación común entre los hombres [Quim Sirera, “La cuestión india”, Revista Etcetera, op. cit. pág. 10].

Para concluir creo que la pregunta sobre la sociedad “autónoma” encierra una trampa. Es verdad que la respuesta de Castoriadis –“una sociedad es autónoma cuando se cuestiona a sí misma”- es un paso adelante respecto al esencialismo ramplón. Sin embargo, es claro que las sociedades no cuestionan nada. Los que cuestionan son individuos y colectividades de carne y hueso que luchan por objetivos determinados. La sociedad perfecta no existe y por lo tanto estos individuos y estas colectividades existen en todas partes y en todos los tiempos.

Las culturas no son equivalentes; tampoco son buenas o malas, superiores o inferiores. Son diversas. Todas han creado obras magníficas; todas tienen aspectos opresivos y contradicciones. Si, por un lado es innegable que en algunas el disenso florece más que en otras, ninguna detiene el secreto de la autonomía, entre otras cosas, porque ese secreto *no existe*.

Existe, por fortuna, un universalismo no colonialista que podemos contraponer al relativismo cultural. Es la hermandad cosmopolita de los disidentes de todas las culturas,

de todas las religiones, de todas las patrias, de todas las ideologías. Es la comunidad “absoluta” que emerge en las rebeliones populares cuando las personas rompen sus cadenas y actúan de manera unida y concertada, no importando su procedencia (22). Es “el Efecto Eros” que abre la puerta a la irrupción de la individualidad genuina de todos y todas, cuando los valores dominantes dejan de operar y se desmorona el individualismo económico (23).

Castoriadis tiene razón cuando pide que no se juzgue a la cultura griega por la esclavitud. También la tiene cuando afirma que la permanencia de la identidad es la muerte [“Rencontre-débat entre Cornelius Castoriadis, Octavio Paz, Jorge Semprun et Carlos Barral”, Paris, *Détours d'écriture*. Noël Blandin Ed.; citado en Miranda, op. cit.]. Pero se equivoca cuando reduce las culturas árabes o la persa al fundamentalismo islamista. Las recientes rebeliones el norte de África y en Medio Oriente prueban lo contrario (24).

No. No es a partir de la afirmación o la negación de la identidad que podemos avanzar hacia la autonomía. No. Los indígenas no son el “otro” al que debemos rechazar o glorificar, sino el espejo en el que podemos contemplar nuestros propios sueños. Castoriadis, parafraseando a Bakunin (25), escribe: “Deseo que el otro sea libre porque mi libertad comienza donde comienza la libertad del otro y porque por mi cuenta no puedo ser más que virtuoso en la desdicha” [C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., pág. 127].

México, DF, marzo de 2011.

## Notas

1. Original en francés en:

[www.magmaweb.fr/spip/IMG/pdf\\_PolitiqueDemocratieValeurs\\_Castoriadis\\_.pdf](http://www.magmaweb.fr/spip/IMG/pdf_PolitiqueDemocratieValeurs_Castoriadis_.pdf)

2. Marcel Mauss, “Fascisme et bolchevisme. Reflexiones sur la violence” (1923); “Apréciation sociologique du bolchévisme” (1924) y “Socialisme et bolchévisme” (1925) en Marcel Fournier (compilador) Mauss. *Écrits politiques*, Paris, Seuil, 1997, pp. 509-31; 537-66 y 699-72

3. En el idioma chinook de la costa oeste de los Estados Unidos, “potlacht” es el nombre de una ceremonia en la que el anfitrión ostenta su riqueza y rango regalando sus posesiones. M. Mauss, *Ensayo...* op. cit. pág. 76

4. Mario Lippolis, “Potlacht a modo mio”, inédito, 1999. Agradezco a Mario haberme proporcionado este texto esclarecedor al que mis notas deben mucho

5. Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, Madrid, 1983. La introducción de Clastre no está incluida en esta edición. Ensayo incluido en: Pierre Clastre, *Recherches d'anthropologie politique*, Éditions du Seuil, París, 1980 (“L'economie primitive” pp. 127-45)

6. “La gratitudine. Un tentativo sociologico”, en: Georg Simmel, *Sull'initimità*, Armando Editore, Roma 1996, pp. 91-103. Hay versión en castellano: “Fidelidad y gratitud”, en *Revista de Occidente*, No. 42, Madrid, 1925, pp. 292-317

7. Revue du MAUSS, n° 34, *Que faire, que penser de Marx aujourd'hui?* Segundo semestre 2009. Véase en particular la presentación (pp. 5-25), Alain Caillé, “Une ego-histoire marxiste” (pp. 22—26); Serge Latouche, “La décroissance comme projet politique de la gauche” (pp. 38-45) y Nicolas Poirier, “Espace public et émancipation chez Castoriadis”

8. Véase, en particular, la carta a Vera Zasulich (1881) en donde

Marx rechaza que Rusia tenga a fuerza que seguir el mismo camino de Europa occidental:

<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/81-a-zasu.htm>

9. Daniel Bensaid, “Políticas de Castoriadis”, <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=54345>

10. C. Castoriadis, “El ascenso de la insignificancia”, entrevista con Olivier Morel, 18 de junio de 1993

[biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras43/texto1/sec\\_1.html](http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras43/texto1/sec_1.html)

11. “Visiones sobre el México finisecular”, conversación sostenida en octubre de 1997 entre Castoriadis y la comunidad universitaria del Iteso con sede en Guadalajara, México <http://www.magma-net.com.ar/Textos.htm>

12. Claudio Albertani, Paolo Ranieri, “Fuori campo. Dove si narra di giganti, di predoni e di bambini ribelli” en: AAVV, *Semillita del Sol. La scuola nel Chiapas ribelle*, La Piccola Editrice, Brescia, 1998

[www.ecn.org/brescia/consolato/semillita/Librosemillita.htm](http://www.ecn.org/brescia/consolato/semillita/Librosemillita.htm)

13. Yvon Le Bot, *Subcomandante Marcos, El sueño zapatista* [http://www.elortiba.org/pdf/Marcos\\_elsueniozap.pdf](http://www.elortiba.org/pdf/Marcos_elsueniozap.pdf)

14. L. Villoro, Entrevista con Bertold Bernreuter, 1999, citado en: “Sobre las guerras”, Fragmento de la carta primera del Sub Marcos a Don Luis Villoro, inicio del intercambio epistolar sobre Ética y Política. 15 de febrero de 2011

[www.taringa.net/posts/noticias/9239150/Subcomandante-Marcos\\_-Guerra-contra-el-Narco\\_.html](http://www.taringa.net/posts/noticias/9239150/Subcomandante-Marcos_-Guerra-contra-el-Narco_.html)

15. Rafael Miranda, *La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis*, tesis doctoral <http://eprints.ucm.es/11034/1/T32189.pdf>

16. AA.VV, *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Edición de Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998

<http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/>

**17.** George Lapierre, “Correspondencia sobre el modo de vida indígena”, Revista Etcétera n° 43, Barcelona, marzo 2008, p. 14  
[www.sindominio.net/etcetera/revistas/NUMERO\\_43/numero\\_43.html](http://www.sindominio.net/etcetera/revistas/NUMERO_43/numero_43.html)

**18.** G. Lapierre, *Le Mythe de la raison, L'insomniaque*, París, 2001, pág. 14 y 36. La argumentación se basa en: Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI Editores, México, 1996

**19.** Floriberto Díaz Gómez, “Comunidad y comunalidad”  
[www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Comunidad.%20y%20comunalidad.pdf](http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Comunidad.%20y%20comunalidad.pdf)

**20.** Kenneth Rexroth, Communalism  
[www.bopsecrets.org/rexroth/communalism.htm](http://www.bopsecrets.org/rexroth/communalism.htm)

**21.** Véase el testimonio del subcomandante Marcos en: Yvon Lebot, *El sueño zapatista*  
[http://www.elortiba.org/pdf/Marcos\\_elsueniozap.pdf](http://www.elortiba.org/pdf/Marcos_elsueniozap.pdf)

**22.** El concepto de “comunidad absoluta” fue introducido por el sociólogo coreano Choi Jungwoon, con respecto a la revuelta de Gwangju, Corea (1980): “The Kwangju People’s Uprising: Formation of the “Absolute Community”  
[www.ekoreajournal.net/upload/pdf/PDF39212](http://www.ekoreajournal.net/upload/pdf/PDF39212)

**23.** George Katsiaficas, “De Gwanju a Tienanmen. Una revisión de los movimientos autonómicos del Este asiático”. En: Claudio Albertani, Massimo Modonesi, Guiomar Rovira (coordinadores), *La autonomía posible. Reinención de la política y emancipación*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2009, pp. 349-81

**24.** George Katsiaficas, “The Eros Effect Comes to Cairo”, The Egyptian Gazette, 11 de febrero de 2011  
[213.158.162.45/~egyptian/index.php?action=news&id=14994&title=The%20Eros%20effect%20comes%20to%20Cairo](http://213.158.162.45/~egyptian/index.php?action=news&id=14994&title=The%20Eros%20effect%20comes%20to%20Cairo)

**25.** No es cierto que la libertad de un hombre esté limitada por la

libertad de los demás. El hombre es realmente libre cuando su libertad, completamente reconocida por los demás, y reflejada en ellos, encuentra su confirmación y su expansión en la libertad de los demás [...]. La libertad no es sino una mentira mientras la mayoría esté reducida a una existencia miserable, privada de educación, de reposo y de pan”, Miguel Bakunin.

[http://www.geocities.com/hunahau\\_ek/page/bakunin.html](http://www.geocities.com/hunahau_ek/page/bakunin.html)  
Véase también: Miguel Bakunin, *Escritos de filosofía política*, Altaya, Barcelona, 1994, tomo II, pp. 16-18.