

## Una mirada política del poder heurístico de la metafóricidad y ficcionalidad latinoamericanas

María Marta Foulkes (UBA)

Cuando pensamos los pueblos originarios en latinoamérica nos encontramos con una serie de particularidades que nos exigen repensar los conceptos de universalidad, singularidad, emancipación, tradición, naturaleza, cultura, política, etc. Donde lo simbólico se encuentra abrazado con lo vivencial y con lo real y resviste una riqueza, variedad y complejidad especialmente avisoradas desde una mirada estereoscópica que ve simultáneamente distintas realidades y sentidos. Mirada que conlleva la *metáfora viva* de la que nos habla Paul Ricoeur, que es aquella que a partir de una interacción de enunciados, sustituye un término por otro del otro enunciado, ligando dos conceptos en una frase, aparentemente contradictorios, que nos impele a encontrar una innovación semántica que irrumpe en el curso del mundo alterándolo. Da lugar a una ficción que tiene una *función heurística* respecto de la realidad. El conflicto entre el absurdo de la interpretación literal y una interpretación metafórica que se mantienen en tensión en la innovación semántica sería análogo a la tensión y conflicto entre los distintos sectores, puntos de vista, culturas, creencias, historias diversas de nuestra América Latina que se articulan en ese compromiso por un mundo mejor, compromiso político mediante.

Por otro lado, encontramos otro autor muy significativo que ha articulado la metáfora con América Latina y que ha sido Mauricio Beuchot. Desde su hermenéutica analógica se ha basado especialmente en la metáfora por analogía aristotélica que brindaría a esa pluralidad latinoamericana: proporcionalidad, racionalidad, límites, dad, equilibrio, un sentido plural, ni sentidos infinitos posmodernos ni sentidos unívocos, etc. que por problemas de tiempo no podremos desarrollar, en tanto hemos preferido a la metáfora viva como modelo donde se destaca el desequilibrio y el conflicto propio de todo proceso de transformación

En este sentido más como diría Guillermo Michel (2001) *habrá* que pensar en una hermenéutica que no sólo ha de ser comprensión, sino que puede servir como instrumento de transformación, se compromete con la realidad social y, por ello, con una hermenéutica de liberación. Para esto nos parece útil retomar la posibilidad de una apuesta por uno de los sentidos tal como hemos postulado en otra oportunidad (Foulkes, 2013) que nos impide caer tanto en un relativismo del “todo vale” como en el dogmatismo del sentido único.

Ya Laclau manifestó la función que cumple la decisión radical que es metafórica en la constitución de una hegemonía o Zizek habló del papel constitutivo de la metáfora en el proceso ideológico y estas posiciones conjuntamente con nuestra consideración de la apuesta muestran el valor fundamental de lo simbólico en la construcción de la realidad y lo político-social. Pero con la metáfora viva ricoeuriana, nos encontramos con un sujeto que no es solo efecto del discurso como lo plantean Lacan, Foucault, Nietzsche, sino que es un sujeto coetáneo con el discurso tal como lo expresaron Benveniste, Ricoeur, Foulkes etc., que ejemplarmente se manifiesta en las comunidades originarias en un proceso de liberación.

Al respecto Yamandú Acosta nos dice que ya no podremos postular ese sujeto revolucionario que rompe con las estructuras vigentes de dominación y explotación del capitalismo y que tiende a un horizonte histórico- utópico actualmente nihilizado por la posmodernidad que al legitimar discursivamente la fragmentación termina reproduciendo la lógica de dominación de la globalización que elimina todo horizonte de emancipación. Propone un sujeto otro, luego de recorrer el *ego cogito* de la modernidad, pasando por la antropología trascendental y la gnoseología trascendental kantiana, lo que le permite reflexionar sobre las diferenciaciones e interacciones del sujeto actuante y cognoscente, proceso que lamentablemente por problemas de tiempo no podremos desarrollar, para arribar a algunas categorías nuevas como *sujeto práctico*, *sujeto vivo* y *sujeto como sujeto*. El sujeto vivo sería ese sujeto que frente a los fracasos de los movimientos emancipatorios, se coloca como trascendentalidad al interior de los sistemas, estructuras e instituciones, ressignifica el

sentido y las estrategias de las prácticas emancipatorias y se presenta como el punto de vista crítico- emancipatorio del universalismo concreto, como fundamento y criterio emancipatorio desde y para América Latina. Este ha ido evolucionando ante la Modernidad misma; se trata de una “identidad” en sentido de proceso y crecimiento pero siempre como exterioridad como alteridad respecto a la propia Modernidad europea, con la que han convivido y han aprendido a responder a su manera a sus desafíos. No están muertas sino vivas, y en la actualidad en pleno proceso de renacimiento, buscando (y también inevitablemente equivocando) caminos nuevos para su desarrollo próximo futuro. Por no ser modernas esas culturas tampoco pueden ser “post”-modernas. Son Pre-modernas (más antigua que la modernidad), próximamente Trans-modernas. El Postmodernismo es una etapa final de la cultura moderna europeo-norteamericana, el “centro” de la Modernidad. Las culturas china o vedantas no podrán nunca ser post-moderno europeas, sino otra cosa muy distinta y a partir de sus propias raíces, responden desde otro lugar, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes. Pero, un mundo post-colonial y periférico como la India, en una asimetría abismal con respecto al centro-metropolitano de la época colonial, no por ello deja de ser un núcleo creativo de renovación de una cultura milenaria.

Fernando Matamoros Ponce nos habla de que en la rebelión de Chiapas, el sujeto social lucha por hacer públicas las significaciones que estuvieron ocultas en lo privado “la rebelión de Chiapas vuelve evidentes esas significaciones escondidas bajo las apariencias de las máscaras” lo que a su vez se integra con las categorías y los conceptos de la sociedad global. En esta dinámica el desencantamiento de la posmodernidad se conjuga con el *re-encantamiento* que se aleja de lo posmoderno.

Enrique Dussel nos dirá que “Trans-modernidad” indica todos los aspectos que se sitúan “más-allá” (y también “anterior”) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversa. Un diálogo intercultural deber ser transversa, es decir, debe partir de otro lugar que el mero diálogo entre los eruditos del mundo académico o institucionalmente dominante. Debe ser un diálogo multicultural que no presupone la ilusión de la simetría inexistente entre las culturas.

Fausto Reynaga plantea recuperar el conocimiento de las culturas originarias, que en Bolivia tuvieron gran influencia en movimientos juveniles universitarios de origen aymara y quechua, en líderes sindicales campesinos y en la aulas universitarias, por eso a lo largo de los años 80 y 90 su pensamiento dio lugar a que se fundaran diferentes partidos como el MITKA, el MIL (movimiento Indio de Liberación, el MKD (movimiento katarista democrático ) algunos de los cuales terminaron realizando alianzas con el neoliberalismo mientras otros han reconocido y sido fieles a la propuesta del Suma Qamaña que “La vida plena en relación con el cosmos y la naturaleza y la vivencia en plenitud de los pueblos”. Antonio Abal Oña nos comenta que parten de la comunidad mínima y llegan al cambio de la constitución en el año 2008 a partir de lo cual “Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho plurinacional y comunitario, libre , independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la Pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”.(Abal Oña, 55). “La actual comunidad andina tiene sus raíces en el antiguo ayilu de origen prehispánico (La organización social Inca, que es el conjunto de individuos o de familias unidas por ciertos vinculos :idioma, sangre, religioso, económico, origen, etc. (real o ficticio) que eran descendientes de un antepasado común mítico y vivían en un lugar determinado) y en las reducciones iniciadas por los españoles durante el siglo XVI” (Abal Oña, 56) luego de que libran duras batallas para convertirse en zonas de refugio” logrando preservar el saber y la organización originaria, los valores que luego se fueron mostrando poco a poco, primero en las rebeliones comunitarias, luego en la organización de sindicatos y finalmente en el salto cualitativo de formar un movimiento y transformar la política. Esto ha implicado que se ha ido

refinando la Cultura de la Vida de generación tras generación en tradición viva a lo largo de miles de años a partir de las leyes naturales del equilibrio cósmico que dan vida y que reglan y limitan a la vida, permitiendo la construcción de la unidad, el equilibrio y la armonía en las relaciones humanas y en las relaciones de las personas con la madre naturaleza”. Gracias a las enseñanzas de los pueblos originarios el Estado se ha transformado mediante la asamblea constituyente y tratará de retomar esa vida comunitaria con todos los saberes y haceres que han sido guardados celosamente en su seno significando un verdadero desafío porque supone romper las conductas egoístas e individualistas, propias del capitalismo y devolver a la sociedad los valores de la complementariedad, solidaridad y reciprocidad. Por eso el pensamiento comunitario del Vivir Bien es contrario al capitalismo.

La filosofía andina no participa de la separación entre idealismo y materialismo porque para la concepción andina materia e idea forman una unidad complementaria, gran diferencia con el principio de contradicción ya que para la cosmovisión originaria no existe contradicción sino creación. En Suma Qamaña, a diferencia de la cultura occidental, el poder es un servicio. La relación en los cargos de responsabilidad es el ejercicio de lo que se conoce como “democracia comunitaria” cuya expresión fundamental es la Asamblea. Debido a esto no existe la diferencia entre lo legítimo y lo legal porque la legalidad está dada por el consenso y por lo tanto es legítimo para el pueblo a diferencia del mundo occidental- liberal en el que la legalidad obedece a los intereses de los que tienen el poder económico y político. Se trata de una democracia comunitaria donde la asamblea comunal es la máxima instancia de autoridad y el eje de la vida comunitaria. La politización y el reconocimiento de los derechos que el pueblo de Bolivia ha logrado que exista se manifestó en El documento del Vivir Bien del Ministerio de Relaciones Exteriores del Estado Plurinacional de Bolivia en el que podemos leer propone “El concepto del Vivir Bien (Suma Qamaña en aymará y sumajhkawsay en quechua)”. El principio de acción de Suma Qamaña es recuperar la memoria, combinar espacio y tiempo y reconquistar los espacios territoriales del imaginario colectivo de los pueblos, que es una batalla en el mundo de los símbolos primero y luego será en el terreno concreto de la Sociedad y el Estado. En el Suma Qamaña, el manejo del territorio y la planificación económica tienen semejanza con lo que se llamó la planificación socialista de la producción en la Rusia socialista pero según Carlos Adolfo Mier Aliaga <sup>1</sup>(2008. p100)”No basta con revolucionar la sociedad de capitalismo al socialismo, tenemos que revolucionar el socialismo, de su forma estatal a su forma comunitaria.” Que implica una relación dialéctica entre el socialismo científico y la Cosmovisión Andina que no lograron hacer nuestras comunidades originarias.

A todo el pensamiento eurocéntrico descalificante de los pueblos originarios por considerarlos bárbaros, sucios, de malos modales, inferiores; les parecería imposible que entre ellos se albergara un concepto de Polis y del Vivir Bien que no solo es similar al aristotélico sino que además lo llevan a la práctica más de lo que la antigua Grecia pudo. En la Polis aristotélica, no se trataba del simple vivir, que es el biológico y privado propio de la vida familiar, sino que es el espacio donde el hombre desarrolla sus aspectos propiamente humanos a través del diálogo, la persuasión y la vida pública. Pero en el Suma Qamaña estas condiciones son para todos, mujeres y clases bajas, mientras en Aristóteles no. Así se resignifica la definición aristotélica de que el hombre es un animal político y se modifica la definición de “el hombre es un animal racional” agregando que es mítico, tradicional, utópico, etc.

Javier Medina<sup>2</sup> nos cuenta que en el pensamiento andino un nuevo modelo propugna la recuperación de los saberes y conocimientos de los pueblos originarios que es la Chakana. Es el puente del cielo entre el Sol y la Luna: la constelación de las cuatro estrellas que

constituyen el puente entre el Padre Sol y la Madre Luna. Chaka: puente y Hanan: arriba. En la Chakana están contenidas la cosmogonía, la cosmología y la cosmovisión de las culturas indígena originarias Aymara y Quechua del Mundo Andino. La Chakana posee cuatro principios que a su vez dan lugar al pasaje de distintas modalidades narrativas : AJAYU (Ser), YATIÑA (Saber), LURANA (Hacer) y QAMASA (Poder) que son el soporte de los saberes y las prácticas ceremoniales de los pueblos andinos y tienen un argumento hermenéutico: el símbolo que sugiere sentidos siempre pareados y como método se constituye en una herramienta de análisis, comprensión e interpretación de discursos literarios, comunicacionales y culturales. Como dicen Desiderio Blanco y Raul Bueno<sup>3</sup>(1983,99).”Es decir, el cambio de un estado a otro es realizado por las acciones que realiza el personaje, que es únicamente posible gracias al Ser y el Poder o logro del personaje. En otras palabras: “El querer, el saber y hacer se concentran para poder vivir bien en comunidad”. (Quintanilla 2010:1). Esta es la capacidad con la que tiene que contar un sujeto para poder realizar una transformación entre dos estados (conjunción/disjunción; disjunción/conjunción). La Chakana se utiliza como herramienta desde tiempos pasados en diferentes actividades de simbolización y se da en diferentes ámbitos, por ejemplo: la filosofía, la astronomía, la matemática y otros. Desde el punto de vista formal, la herramienta se ha convertido en ordenador o codificador del mundo andino realizada por el ser humano a partir de lo cual el elemento adquiere significaciones polisémicas, se constituye en símbolo. Las significaciones de la simbolización siempre acontecen paritariamente y en completa correspondencia entre ambas. Además la Chakana se usa como herramienta de análisis para comprender e interpretar textos, previa fundamentación.

En este sentido pensamos en el concepto de imaginación productiva kantiano que según Ricoeur opera en la metáfora viva, que a diferencia de Hume no reproduce un objeto que ya está dado sino que produce el objeto. Antes de la palabra no hay objeto. El objeto existe a partir de que se lo concibe con la imaginación provocada por la palabra, especialmente la palabra poética o la metáfora que, como veremos, produce una nueva referencialidad. Mas precisamente, sería para Walter Benjamin una operación alegórica, que desde la praxis, transforma en ruinas los congelados sentidos previos y se comporta como un arqueólogo “creativo” que construye un sentido nuevo. Condición que Gruner considera necesario aplicar nuestros pueblos a los que la colonización hizo perder su sentido originario, impidiendo al mismo tiempo la construcción de uno nuevo, hay que reconstruir, incluso *inventar* sobre el vacío de una ausencia” (Gruner, E.2001,304). Por eso para W. Benjamin, “hacer historia no es recuperar los hechos tal como verdaderamente se han producido en el pasado, sino reconstruirlos *hoy*, tal como relampaguean en un instante de peligro”.

Para Gruner habría que tomar el ej. del fenómeno del “fetichismo de la mercancía” (proceso por medio del cual se totaliza la mercancía ocultando las relaciones de explotación propias del proceso capitalista al que pertenece) así se opera una “ficción” que produce *efectos materiales* decisivos: sin fetichismo de la mercancía *no hay* capitalismo”.<sup>4</sup> De este modo se evidencia el poder de la *imaginación* de la construcción del “relato”, de la “ficción” que puede generar “un nuevo régimen de verdad desde el cual leer las otras ficciones”. Y así como destituye verdades establecidas hasta ese momento, construye otras nuevas, hasta podría decirse que produce su propio sujeto, en tanto se constituye imaginariamente según la interpretación que hace de su propia relación simbólica con el mundo. Esto le da un lugar fundamental a la intervención hermenéutica no en el sentido de la hermenéutica exegética que busca el sentido último del texto, sino de la hermenéutica -según Gruner- del malentendido y según nosotros, también de la interpretación entre líneas, metafórica, de múltiples sentidos que ha denominado con suma fecundidad: *Política de la interpretación*, porque la interpretación conlleva una toma de posición política que forma parte de una guerra de interpretaciones entre las distintas ideologías.

En este contexto Marx, Nietzsche y Freud hicieron interpretaciones que sacudieron las certezas de la sociedad burguesa, aunque de los tres, Marx fue el único que se preocupó por el tema de la ideología. Porque en el sentido anteriormente expuesto la ideología también se puede considerar una ficción que la experiencia de liberación latinoamericana permite resignificar en su versión eurocéntrica. Tarea que todavía tenemos que realizar a la ideología del capitalismo, habrá que oponerle otra ideología que la deconstruya y desenmascare con métodos distintos como los símbolos, creencias, creatividad, etc., librando al marxismo de un reduccionismo economicista, que según Atilio Borón, hacen las malas lecturas del marxismo y en el que Engels reconoce como un error no haber advertido de no caer en el mismo.

Grüner plantea la necesidad de encontrar alguna alternativa al capital, no para abandonarlo sino para llegar a todas las correcciones que los que consideran que el marxismo tiene verdades acabadas, no pueden hacer. Esto implica pensadores críticos, que repiensen lo político y las propias condiciones de posibilidad de re-fundación de lo que suele llamarse el “lazo social”<sup>5</sup>(Gruner, Eduardo, 2011). Habrá que reproducir por anticipado en sus cabezas - como lo hicieron Marx y Freud- ciertos movimientos que se terminen incorporando misteriosamente al movimiento real y *desnaturalizar* las evidencias.

Se tratará de un marxismo latinoamericano que Martín Cortés dice que tiene como único exponente a Mariátegui y requiere una nueva reflexión emancipatoria que comprenda la particularidad y la riqueza de las resistencias latinoamericanas y rompa con el vestusto carácter modernizante del marxismo y sus alrededores. Será un “marxismo cálido” como postulara Ernst Bloch en contraposición del marxismo frío ortodoxo que se queda en el cálculo de lo loggable y en las estrategias para llegar a ello, aquél incorpora el elemento pasional, la voluntad transformadora ligada un horizonte utópico. También para Gramsci la revolución no depende tanto del desarrollo de las fuerzas productivas como del horizonte de sentido pasional y emancipador, ubica lo político sobre las determinaciones de la materia.

Adorno y Horkheimer, que critican a la Ilustración y dan cuenta de la patología de la razón, nos dicen que en el conflicto entre capital y trabajo del capitalismo, el proletariado forma parte de la modernidad, de ahí que su emancipación estuvieron ligadas a tradiciones como el iluminismo o el racionalismo, a diferencia de los pueblos originarios que pueden constituirse como “alter-modernos” por su relativa exterioridad respecto de dicha dialéctica. Su composición e identidad indígena los hace un sujeto “olvidado” por la modernidad, un excluido de su dialéctica constitutiva que lo instala permanente como víctima de intentos de exterminio.<sup>6</sup>(Gruner, 2009,119) pero que tendrá la posibilidad en términos de Benjamin de hacer una historia desde los vencidos y la derrota en lugar de la historia de los vencedores propia de la historia de la civilización occidental.

En el neozapatismo lo viejo y lo nuevo coexisten en un presente y forman parte de un proceso de construcción social del nuevo mundo. Las significaciones de identidad expresadas en la estructura social no pueden ser disociadas de los procesos de reconstrucción de una comunidad política tanto local-indígena, tanto nacional-mexicana, como internacional. Se trata de tres espacios implicados en el tiempo – pasado, presente y futuro-. Desde la conquista vivieron la negación y la “barbarie” occidental, expresada en sus mitos de la civilización y del progreso que produjeron una nueva perspectiva “futural” con sus representaciones y transformaciones del cristianismo colonizador. Frente al tiempo lineal, al *progreso* del vencedor moderno, reaparece el movimiento de los vencidos, un tiempo circular contra los finales de la historia.

Cuestiones que nos evoca a Roig que hablaba de un historicismo como reconocimiento del hombre como actor y autor de su propia historia sin caer en el modernismo,.....Se trata de un historicismo que nos indica como idea reguladora, un deber ser,

una meta, que no es ajeno a la actitud que moviliza al pensamiento tópico, dentro de las diversas formas de saber conjetural donde la normatividad pierde aquella rigidez impersonal característica del *a priori* formal- lógico, y reconoce la presencia de lo *subjetivo*, no, en el sentido de arbitrariedad, de “libre arbitrio” ni de particularidad”)” Roig, 198; o para nosotros al concepto de temporalidad de filósofos contemporáneos: Heidegger, Nietzsche, Foucault, Vattimo, Benjamin, el psicoanálisis, etc. que ponen en relieve la falta reconocida en un sujeto incompleto que genera un deseo y una ilusión potentes, productora de lo que no está. Claro que aquí deberemos repensarla en términos históricos ya que se trata de lo que no está y estuvo en otro momento histórico en la comunidad, en la tradición y en otra relación con la naturaleza. Avisoramos la temporalidad Heideggeriana con los tres “extasis”: pasado, presente y futuro, reformulados en un “sido”, presente y “advenir” entrecruzados hermenéuticamente, que en nuestra Latinoamérica será propio de un ser en el mundo sin dominadores y dominados, sin colonizadores y colonizados

En Chiapas las raíces perdidas y buscadas formaron parte de una reflexión discursiva que permitió reforzar la legitimidad ideológica propia del movimiento que comenzaba a gestarse. No solamente se requirió de una buena estrategia organizativa, sino de ir recuperando la sabiduría ancestral de sus pueblos, a fin de construir desde estas raíces las bases y el sustento de la labor emprendida. Aquí están presentes sus propias religiones que a diferencia de la iglesia colonizadora contribuyó a su proceso de liberación. Diferencia que reencontramos en la actualidad. Matamoros hace hincapié en el entrecruzamiento de lo político, lo religioso y lo simbólico en sus relaciones sociales, problemática ausente en el análisis de la sociología racionalista.

La conversiones y adhesiones o los compromisos y resistencias al cristianismo fueron espacios de la guerra simbólica, lugares y tiempos de construcciones de memoria en los que se ha hecho posible la sobrevivencia de esos pueblos milenarios.” Michel de Certeau menciona que los indios “sin hacer demasiado ruido, ya que fueron negados, en cuanto actores en la escritura de la historia oficial y de la ley, se acompañan en la solidaridad con referencias míticas, cuentos y tradiciones de diálogos de esperanza con lo superior” (Matamoros, 2009,55). En este sentido Matamoros inteligentemente trata de diferenciar el modo de guerrilla del EZLN y otros modos de guerrillas, por ej. el Epr (ejército popular revolucionario). En el Ezn con representaciones precolombinas, con un método de acción de diálogo y de comunicación que sorprendió y una estrategia política en la que en las armas se incluyen la poesía, han sido más fuertes que las balas.

En consonancia con esto el comandante Marcos en su texto: *Dos vientos, una tempestad y una profecía* hace un análisis económico retomando el viento y el corazón como símbolos indígenas “Y este viento de abajo, el de la rebeldía, el de la dignidad, no es solo respuesta a la imposición del viento de arriba [...], no es sólo la destrucción de un sistema injusto y arbitrario, es sobretodo una Esperanza, la de la *conversión* de dignidad y rebeldía en libertad y dignidad. *De la montaña vendrá este viento, nace ya bajo los árboles y conspira para un nuevo mundo, tan nuevo que es apenas una intuición en el corazón colectivo que lo anima.....*” (Matamoros, 2009, 98)

## Bibliografía

Acosta, Yamandú. *La constitución del sujeto en la Filosofía latinoamericana*. En: *Nuestra América y el pensar critic*. (Op.cit.)

Antonio Abal Oña El Suma Qamaña. *El desafío de Nuestra época. Introducción al pensamiento político del proceso de cambio en el estado plurinacional de Bolivia*. Subjetiva Editorial, La Paz – Bolivia.

Atilio A. Boron, Javier Amadeo y Sabrina González (compiladores) Advertencia Preliminar. En: *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, agosto 2006. Pag.46

Benjamin, Walter, "Tesis de filosofía de la historia" en *Discursos interrumpidos*. Madrid, Taurus.

Blanco, Desirerio y Bueno, Raúl: *Metodología del análisis semiótico*, 1983. Universidad de Lima

Bloch, Ernst.2005. *El principio de la esperanza*. Madrid, Trotta. Vol.I

Casas, Bartolomé de las. *Apologética historia sumaria*. 2 vols.1967. Mexico. Unam

Cortés, Martín: *Un marxismo cálido para América Latina* (Apuntes para una investigación). En: Grüner, Eduardo (coord.) *Nuestra América y el pensamiento crítico. Fragmentos de Pensamiento Crítico de Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires. Clacso.

Foulkes, María Marta: *Metáfora y nuevos posicionamientos subjetivos. El giro metafórico ethopoético*. (2013). Editorial Prometeo. Buenos Aires.

FZLN. *Declaraciones de la Selva Lacandona y declaraciones de La realidad*. 1997. Mexico

Gruner, E, *Los avatares del pensamiento crítico, hoy por hoy*. En: *Nuestra América y el pensar crítico*. (Op.cit.Clacso,

Grüner, Eduardo: *Introducción a "Nietzsche, Freud, Marx"*, M.Foucault.(Trad. 1995) Ed. El cielo por asalto, Bs.As. (Originalmente una ponencia presentada al Coloquio de Royaumont de Julio de 1964 y publicada por Ed. de Minuit, 1967)

Horkeimer, Max y Adorno, Theodor. *Dialéctica del Iluminismo*. 1997. Madrid. Trotta.

Laclau, E. (Trad. 1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión, Buenos Aires.

Laclau, E. y Mouffe, Chantal: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una política democrática radical* (1987) Madrid, Siglo XXI

Marx, Carlos: *El capital*.(Trad.1975). Siglo XXI. Argentina. Tomo 1, cap.1.

Matamoros Ponce, Fernando: *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la genesis del neozapatismo*. 2009. Buenos Aires. Ed.Herramienta

Mauricio Beuchot, (2003) *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca, Ed. San Esteban, España

Michel, Guillermo.*Entre-lazos. Hermenéutica existencial y liberación*. 2001. México. Universidad Autónoma de México

Mier Aliaga, *El Modelo del Socialismo Comunitario*. 2009. La Paz. Bolivia.Talleres Coma,

REynaga, Fausto: 1970 *La revolución India*.

Ricoeur, Paul. (Trad. 1977). *La metáfora viva*. La Aurora, Buenos Aires

Ricoeur, Paul: *Ideología y Utopía*. (Trad. 1989) Gedisa, Barcelona

Roig, Arturo. 1993. *Rostro y filosofía de América Latina* (Mendoza: EDIUNC)

Zizek, Slavoj.Trad 2001). "La subjetivación política y sus visciditudes". En *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política.*, Buenos Aires, Paidós.