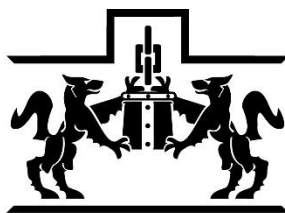


UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA

CIUDAD DE MÉXICO ®

“LA POTENCIA AUTONÓMICA DE LA COMUNIDAD INDÍGENA
CHATINA DE SAN MARCOS ZACATEPEC: UNA MIRADA DESDE
ANTONIO GRAMSCI”

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTORA EN FILOSOFÍA

Presenta

OLGA HERNÁNDEZ RAMÍREZ

Director: Dr. Dante Ariel Aragón Moreno

Lectores: Dra. Gabriela Méndez Cota

Dr. Ángel Octavio Álvarez Solís

Ciudad de México, 2023

Contenido

Introducción	4
Capítulo I. La revolución como filosofía de la praxis	12
I Parte. De la procesión a la revolución.....	12
1.1 Santo Niño APPO	¡Error! Marcador no definido.
1.2 La Procesión	23
1.3 De la Imagen.....	29
II. Parte. Filosofía de la praxis.....	38
1.1 Gramsci: Undécima tesis sobre Feuerbach	40
Capítulo II. Hegemonía	56
2.1 Hegemonía en San Marcos Zacatepec, Juquila, Oaxaca.	56
2.2 Ernesto Laclau	65
2.3 Tres modelos de hegemonía	67
a) Primer modelo (década de los setenta).....	70
b) Segundo Modelo	71
c) Tercer modelo	75
2.4 Posiciones críticas en torno a la propuesta de Laclau.....	81
2.5 La hegemonía de Antonio Gramsci	87
2.6 Hegemonía: de Lenin a Gramsci.....	92
Capítulo III. Subalternidad.....	115
3.1 La marcha de las cacerolas.....	115
3.2 Carmen, sujeto subalterno.....	121
3.3 En torno a la concepción del subalterno.....	125
3.4 Subalterno en Gramsci	127
3.5. Estudios subalternos	134
3.5.1 Ranajit Guha.	134
3.5.2. Dipesh Chakrabarty	138
3.5.3 Gayatri Chakravorty Spivak	141
3. 6 Alcances de los ES: Massimo Modonesi.....	147
3.7 Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (GLES).	150
3.7.1 John Beverley	152
3.7.2 W. D. Mignolo.....	154

3.7.3. De la subalternidad	156
Capítulo IV. Autonomía	158
4.1 San Marcos Zacatepec.....	158
4.2 Antonio Gramsci.....	168
4.3 Autonomía, definición: Thwaites Rey.	177
4.4 Autonomía en la tradición marxista.....	182
4.5 Autonomía indígena.....	194
4.6 Autonomía, subalternidad y hegemonía.....	204
Conclusión	212
Referencias bibliográficas	219

Introducción

Cuando Gramsci escribe en su *Cuaderno 13*, §1 que “*El Príncipe* es un libro viviente” establece ya una premisa: El Príncipe se sitúa junto con los nuevos pueblos, en la parte inferior de la llanura para fundar nuevos comienzos. Pero, ¿comienzos de qué? No es atrevido decir que el comienzo es perseguir la verdad efectual antes que la imagen artificial, como ha descrito Maquiavelo y que Gramsci vislumbra en la idea de la fundación de un nuevo Estado. ¿Pero cómo comenzar? ¿Dónde comenzar? ¿Quiénes deben comenzar? Son muchas la preguntas que me siguen asaltando en la escritura de este trabajo. Sin embargo, lejos está mi intención de dar respuestas a éstas, modestamente mi interés está en buscar luces, pistas, coordenadas que me ayuden a direccionar mi práctica política en el lugar desde el que me enuncio y me parece conveniente por ello recurrir a las aportaciones del teórico italiano Antonio Gramsci. En tal sentido, el objetivo del presenta trabajo es usar las categorías gramscianas como narrativas que analicen la potencialidad autonómica de los pueblos indígenas como subalternidades que pueden llegar a ser hegemónicas en tanto estrategia de construcción de una voluntad colectiva que apunta hacia la creación y organización de nuevas fuerzas que perturbarían y transformarían el equilibrio tradicional.

Es desde esta óptica que quiero enfrentar el desafío, aún sin garantías, de comprender y luego intervenir en los problemas que Gramsci ha vislumbrado desde su propio lugar: cómo se constituye, cómo se transforma, por qué importa el juego y la negociación de prácticas hegemónicas en las disputas y conflictos políticos dentro de mi contexto indígena particular. Estoy convencida que la potencialidad teórica de Gramsci sigue siendo pertinente para abordar los problemas actuales, no queriendo decir con ello que él tiene las repuestas a nuestros problemas y que debemos usarlo como profeta del Antiguo Testamento que nos ofrece consuelo,¹ sino que más bien, hay que pensar nuestros problemas de una manera gramsciana.

¹ Stuart Hall, “Gramsci and US,” *Marxism Today* (junio 1987): 16.

Pero alguien pudiera preguntar e intentar rebatir: ¿Hay Gramsci hoy? Indudablemente que sí. Hoy más que nunca Gramsci se asoma en los intersticios de nuestra realidad inmediata a la que su potencialidad teórica sigue informando. Aunque otro más puede insistir: ¿Por qué Gramsci? Sin pretensión de justificar solamente la validez de su pensamiento, puedo decir que su potencialidad no se inscribe solo en el conocimiento puro sino en la coyuntura política en la que actuó en función de la práctica provocada por ésta. Aquí está la explicación de por qué he recurrido a Gramsci. Además, porque siguiendo a Maquiavelo, tuvo el atrevimiento de romper también con la retórica clásica de que la universalidad reinaba sobre lo particular y parte de la coyuntura. Gramsci pues no fue un “teórico general” sino un intelectual político y activista comunista que siempre se movió en la arena política italiana y que su comprensión teórica derivó de su compromiso orgánico con la sociedad de su tiempo.²

En Gramsci tenemos no al marxista doctrinario ortodoxo sino un marxista genuino que considera a Marx como un “vasto y sereno cerebro que piensa [...] para captar el ritmo misterioso de la historia y disipar su misterio para ser más fuerte en el hacer y en el pensar”,³ pero que no es un “pastor con báculo”. En esa claridad con respecto a Marx, el autor de los *Cuadernos de la Cárcel*, asume que no todo está dicho. Es en estas líneas que la actualidad del archivo gramsciano reside, no solo en los contenidos ideológicos de su construcción teórica, cuanto más en su método de análisis que está en la epistemología subyacente de su filosofía de la praxis.

Con la expresión de filosofía de la praxis, no es temerario afirmarlo, Gramsci sustituyó la palabra “marxismo” por aquellas que mejor informaban la comprensión que de aquella tenía porque, también, robustecía su oposición a un proceder meramente lógico conceptual desligado de la actividad real y de la actividad práctica

² Stuart Hall, “La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad,” en *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, ed. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (Colombia: Institutos de Estudios Culturales y Sociales, Pensar. Pontificia Universidad Javeriana, 2010), 257.

³ Manuel Sacristán, “Nuestro Marx,” en *Antonio Gramsci: Antología*, Selección, traducción y notas de (México: Siglo XXI, 2017), 40-41.

que halla su cumplimiento en el acto político desde el que hay que partir y siempre volver. Además, en esta pretensión gramsciana, de su nueva perspectiva de la filosofía, no se pasa por alto su gozne con la hegemonía, convirtiéndose ésta en la matriz de su filosofía de la praxis.

Ahora bien, la hegemonía como una categoría fundamental del abordaje teórico gramsciano – de su filosofía de praxis- no puede estudiarse si no es en relación inmediata con otras categorías fundamentales de su arsenal arquitectónico: la subalternidad y la autonomía. Puedo decir, en consecuencia, que en su pensamiento hay una secuencia entre hegemonía-subalternidad-autonomía. Este es el punto nodal de mi interés desde el que pretendo desarrollar la argumentación en el presente trabajo de investigación. Por otro lado, me parece muy importante señalar que este trabajo surge de la necesidad de buscar una explicación conceptual que me ayude a moverme en los terrenos de la práctica política en la que me encuentro.

El lugar desde el que hablo y me sitúo es desde los pueblos y comunidades indígenas de Oaxaca. Desde este lugar de enunciación hemos insistido en la reivindicación de nuestra autonomía frente al poder del Estado y ello ha representado un desafío para éste, pues ya no sólo se trata de “disputar una hegemonía ideológica..., sino de quebrantarla, hacer surgir de su vientre mismo formas de vida divergentes...divergentes pero confluyentes, remando juntos a la emancipación”.⁴ Lo que estamos poniendo en el centro mismo de este quiebre es la conquista de la autonomía integral pues “ya no se trata simplemente de apoderarse de unas instituciones, sino de un sistema de relaciones que hay que subvertir en sus raíces”.⁵ Representa esto un nuevo paradigma de relación de subjetividades que parece no encajar en el esquema defendido por el Estado nacional.

⁴José Mansilla, “Gramsci y la estrategia revolucionaria de Occidente,” https://www.academia.edu/30003007/Gramsci_y_la_estrategia_revolucionaria_en_Occidente (Consultado el 29 de noviembre de 2018).

⁵ Verónica Gago y Diego Sztualwark, “José Aricó: variaciones sobre la autonomía,” *Aportes del pensamiento crítico latinoamericano* núm. 2 (invierno 2015): 29.

En esa dinámica de lucha emancipadora, el Estado mexicano ha desplegado los más increíbles recursos de violencia y las palabras de integración y reconocimiento dan cuenta de los juegos ideológicos de los grupos de poder que controlan el Estado y que legitiman en todos los frentes su carácter vertical, uninacional, monocultural, monolingüe y excluyente. Los procesos autonómicos de nuestros pueblos han intentado deconstruir la homogeneización de un Estado que solo ha mostrado lo que Gramsci llama “condescendencia benevolente”. Ante este paradigma el problema que se evidencia es el hecho de la autonomía misma. ¿Cómo lograrla? ¿Cómo avanzar en la integración de proyectos alternativos autonómicos desde la lógica de los pueblos y comunidades indígenas? ¿Cómo superar la subalternidad y alcanzar la subjetivación política en tanto que los pueblos indígenas somos sujetos activos que representa un verdadero quiebre en el Estado nacional mexicano? ¿Cómo construir un mundo propio y apostar al fortalecimiento interno de los espacios de autogobierno y libre determinación para resignificar las relaciones de fuerza? Este es el planteamiento que motivó el inicio de este trabajo.

Cabe decir que la pregunta por la autonomía nos conduce en Gramsci, a su relación inmediata con las categorías de hegemonía y la subalternidad como he manifestado en párrafos arriba, pues podemos decir, desde aquí, que Gramsci no es un teórico de la subalternidad sino de la salida de la subalternidad, de la construcción histórica de un sujeto social y político autónomo capaz de disputar la hegemonía.⁶

Para Gramsci, en una primera aproximación, la hegemonía se configura como criterio de dirección moral e intelectual hasta el punto en que un grupo dirige a otros grupos sociales. En este sentido, la hegemonía articula la voluntad colectiva, implica negociación de las relaciones de fuerza que conlleva necesariamente liderazgo y la construcción de una alianza más amplia con un sustantivo ético y

⁶ Massimo Modonesi, “Consideraciones sobre el concepto gramsciano de clases subalternas,” [CONSIDERACIONES SOBRE EL CONCEPTO GRAMSCIANO DE CLASES SUBALTERNAS – Memoria \(revistamemoria.mx\)](#) (Consultado el 23 de abril de 2019).

cultural simbólico en orden a crear una entidad colectiva cohesionada capaz de crear una voluntad popular-nacional sustantiva y diferente.

La hegemonía así entendida, implica la transformación de un pueblo fragmentado en una fuerza política efectiva, aunque para Andrea Kalyvas, a esta interpretación gramsciana de la hegemonía, es necesario considerar su aspecto instituyente, al punto de que a partir de ella se pueda hablar de una nueva realidad política y un nuevo orden.⁷ Bajo este supuesto, la categoría gramsciana de hegemonía se reformula y amplía en tanto que además de comprenderla como dirección moral e intelectual, implica la fundación de algo nuevo. Es desde este horizonte, necesariamente maquiaveliano, que la hegemonía designa los actos constituyentes. En esta perspectiva, la hegemonía articula una estrategia radical de un nuevo comienzo basado en la voluntad colectiva popular amplia de un pueblo democráticamente organizado que lucha por establecer una sociedad autónoma.

En esta intersección, la autonomía aparece como parte del proceso de conformación del sujeto sociopolítico. Gramsci vio en las masas, “células constitutivas de un nuevo poder estatal, capaz de incorporar a la mayoría de los trabajadores en una actividad autónoma y creadora”.⁸ Con esta connotación, la idea de autonomía entra en el acervo gramsciano como una categoría fundamental para el análisis y la comprensión de los procesos de subjetivación política correspondiente a la experiencia de independencia y emancipación; de esta manera se coloca en relación directa con la categoría de la subalternidad.

El *Cuaderno 25*, §2 que se ha titulado: - *A los márgenes de la historia: historia de los grupos subalternos*-, el turinés indica la dirección de su esfuerzo para potencializar la capacidad autonómica de los grupos subalternos. Además, escribe que “[...] las clases subalternas sufren la iniciativa de la clase dominante, incluso cuando se revelan; están en estado de defensa alarmada. Por ello cualquier brote

⁷ Andrea Kalyvas, “Soberanía hegemónica: Carl Schmitt, Antonio Gramsci y el príncipe constituyente,” *Las Torres de Lucca* (julio-diciembre 2017): 212.

⁸ José Aricó, “Espontaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci,” [Espontaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci from José Aricó: dilemas del marxismo en América Latina : antología esencial on JSTOR](#)

de iniciativa autónomo es de inestimable valor”.⁹ Del pasaje señalado, se pueden deducir dos cosas: la primera, Gramsci perfila a las clases subalternas como aquellas que tienen un elemento de espontaneidad que las inclina a una activación política a través de un proyecto de autonomización; la segunda, que éstas, no son hegemónicas pero que pueden llegar a serlo.

Con base en lo anterior, es indiscutible que desde el aparato teórico de Gramsci, la triada hegemonía, subalternidad y autonomía se intersectan de tal manera que no se puede entender una sin las otras. En tal sentido, es un hecho que la formulación del análisis de la subalternidad antecede al despliegue de la hegemonía que se coloca como una estrategia para la conquista paulatina de la autonomía. Es desde este horizonte conceptual que he desarrollado la presente investigación.

Al interior de este esquema de interpretación la pregunta que guía el presente trabajo es: ¿Puede la perspectiva gramsciana ser instrumento analítico para la lectura de los procesos de autonomía de los pueblos indígenas? La conjetura del texto es que sí. Para ello he dividido el presente trabajo en cuatro capítulos principales que a continuación describo.

En el primer capítulo establezco las coordenadas de la filosofía de la praxis en el marco del pensamiento de Antonio Gramsci. Éste, lo he dividido en dos partes. En la primera, articulo una política popular en torno al Santo Niño APPO con la intención de contar una historia revolucionaria que movilizó el terreno oaxaqueño en el 2006 para dar cuenta de las prácticas políticas conectadas con la filosofía de la praxis. En la segunda, respondo al cuestionamiento ¿qué es la filosofía de la praxis? La respuesta intento establecerla en tanto el armamento arquitectónico gramsciano me permite tomarlo como herramienta explicativa que sitúa el análisis continuo de lo concreto y permite asumirlo como el signo de un cuerpo vivo del pensamiento que todavía es capaz de confrontarnos no con los derroteros de la discursividad analítica sino en la textualidad específica de lo real.

⁹ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 2 (México: Era, 1984), 27.

En el segundo capítulo analizo ampliamente la categoría de la hegemonía. Recupero las aportaciones de Ernesto Laclau porque es de especial interés a la hora de plantearme un modelo de análisis político centrado la hegemonía. Considerando, además, la reactualización de la teoría de la hegemonía por parte del teórico argentino que representa una de las aportaciones más esclarecedoras y fructíferas de la izquierda en filosofía y teoría política. Al tiempo que me centro en la agudeza teórica reflexiva de Gramsci respecto a su edificio estructural complejo de su propuesta de hegemonía.

En el tercer capítulo, rescato la densidad teórica de la subalternidad como perspectiva de análisis de los procesos de subjetivación política. En este hilo conductor, situaré sus orígenes en el pensamiento de Antonio Gramsci en tanto el horizonte trazado por el teórico italiano constituye un punto de partida indispensable para el estudio de los procesos de subjetivación política. Avanzo así mismo en esclarecer el sentido del subalterno en la perspectiva de los Estudios Subalternos y situó al tiempo el trazo del Grupo Latinoamericano de los Estudios Subalternos.

En el cuarto y último capítulo abordo el análisis de la categoría de la autonomía como un compromiso no sólo teórico sino práctico, porque es desde los ejercicios autonómicos concretos donde logramos descubrir la producción de una política colectiva que articula acciones potencialmente autonómicas. Este capítulo muestra el culmen de mi análisis en tanto que en los capítulos precedentes apuntaron siempre a la búsqueda del engarzamiento del subalterno como potencialmente autónomo y hegemónico.

No está por demás decir que mi investigación se inscribe en el campo de la filosofía, pero no esa filosofía que sigue un modelo de discusión teórica estándar que solo nace de compendios académicos formales. Por el contrario, parte de la informalidad de la discusión teórica, convencida que es la terrenalidad la que la nos da los insumos para la reflexión aguda, rigurosa y formal. Por eso, en los cuatro capítulos que he descrito, inicio con la presentación de casos concretos recuperados en la coyuntura política y cultural en la que me situó, esto en atención

a que desde una perspectiva gramsciana las conjeturas teóricas están diseñadas en los niveles bajos de la especificada histórica.

En estas líneas, señalo que la presente investigación es un aporte modesto que más que cerrar una pregunta de investigación, abre el pensamiento a posibilidades y potencias. Que la difuminación deliberada entre terrenalidad y reflexión teórica me ha brindado la posibilidad de situar el modo de pensar de Gramsci en discusión directa con otros autores; de esta manera he podido corporizarlo como una expresión de su mismo compromiso con el terreno intelectual y práctico.

Para finalizar, quiero manifestar que en cada uno de los capítulos destaco las aportaciones teóricas de autores con los que dialogo haciendo la aclaración de que no me comprometo con la totalidad de sus obras. Solo busco rescatar sus aportes en dirección a configurar un esquema teórico que me permita clarificar un acervo académico sobre la articulación de hegemonía, subalternidad y autonomía.

Capítulo I. La revolución como filosofía de la praxis

En este primer capítulo de mi proyecto de investigación, intento aproximarme al concepto de filosofía de la praxis desarrollada por Antonio Gramsci. Para ello, propongo un caso de análisis, la emergencia del Santo Niño de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) en el Movimiento de 2006 en Oaxaca, desde el cual puede testearse la vigencia de su pensamiento y que será el presupuesto para analizar el sentido de la categoría de hegemonía que pretendo sea el hilo conductor que atraviese las mesetas de la reflexión de todo el proyecto de investigación. Así este primer capítulo lo he dividido en dos partes, en la primera, situaré el caso concreto de análisis para recuperar la microhistoria de las luchas concretas, para descifrar sus códigos y buscar claves de articulación que me permitan participar activamente en ellas. En la segunda parte, realizaré un análisis de los elementos teóricos que resuenan en la filosofía de la praxis en la propuesta de Gramsci.

I Parte. De la procesión a la revolución

La procesión, entendida como el acto mediante el cual una comunidad festeja o celebra y se muestra ante los demás, es una de las formas de expresión más antiguas de una colectividad que, generalmente, tenía como escenario un contexto urbano.¹⁰ La procesión en tanto que manifestación pública de fe como la entendemos en la actualidad tiene sus orígenes en los primeros siglos del cristianismo.

En la procesión litúrgica de la iglesia romana toda acción, indumentaria, presencia queda prevista hasta en el mínimo detalle. Aunque el componente principal de toda procesión es la imagen, los penitentes realmente la estructuran.

¹⁰ Eduardo Carrero Santa María, "La procesión, memoria litúrgica del medievo en la pintura de la edad moderna," *Cuadrivium*. Revista digital de musicología (2016) Universidad Autónoma de Barcelona <file:///C:/Users/Liberio/Downloads/Dialnet-LaProcesionMemoriaLiturgicaDelMedievoEnLaPinturaDe-6482529.pdf> (consultada el 4 de noviembre de 2020).

Hay una homogeneidad en todos los cortejos procesionales. Como ocurría en los cortes romanos, la jerarquización será importante a la hora de su composición, observando cómo su discurrir, de principio a fin, se desarrolla de mayor a menor. Si los cortejos imperiales se iniciaban con los estandartes, los músicos y las cohortes se finalizaban con los altos cargos que acompañaban a la figura del emperador divinizado, algo similar ocurre con las procesiones actuales. Generalmente los pasos en la procesión van precedidos por los acólitos con ciriales e incensarios.¹¹

La procesión tenía un potente reglamento, un protocolo que marcaba el orden en el que situaban los participantes, colocados en función de su categoría religiosa o civil, la orden monástica a la que pertenecían, su rango en la misma, etc. Esta estructura ocurría desde las procesiones más simples que establecía el número de las capas que vestían los oficiantes, hasta las más complejas en las que se daba cita en la Iglesia mayor a los representantes de todas las órdenes religiosas que, dispuestas en una formación bien legislada, salían para encontrarse con la comitiva civil que se añadía al séquito.

Los más santiguos textos cristianos relativos a la procesión como fenómeno socio-religioso pertenecen a Jerusalén, en donde ya en el siglo IV se pusieron en marcha las primeras procesiones pasionistas para que los fieles pudieran invivir ante los distintos escenarios –reales o imaginarios- en los que había tenido lugar la pasión de Jesús uno de los episodios de aquel drama. De la inmanencia topográfica en la conmemoración de la Pasión en Jerusalén deriva el origen de las procesiones, no solamente en esta ciudad sino en aquellas otras que desde Occidente tomaron por modelo la liturgia y, especialmente, la Semana Santa.¹²

Aunque a finales del siglo XVI se generaliza la estética devocional de la imagen de Cristo y María y se consolidan los cortejos procesionales que implica un parecido con los triunfos romanos, es evidente que la recuperación de la cultura

¹¹ “La procesión: significado y componentes,” <https://docplayer.es/20836492-La-procesion-significado-y-componentes.html> (consultada el 7 de noviembre de 2020).

¹² Fernando Galter Martí, “Los orígenes de la paraliturgia procesional de semana Santa en Occidente,” *Aragón en la Edad Media XX* (2008): 352-353.

clásica en el Renacimiento incorpora desde luego también estos rituales.¹³ En estas líneas es que desde el siglo XVI las procesiones llegaron a América adquiriendo unas características sincréticas que configura el horizonte de sentido de cada comunidad que procesiona en América y que evidencia procesos concretos de subjetivación política que dan cuenta de la institución de una filosofía de la praxis que inaugura una comprensión del acto de transformación de la realidad que requiere un *continuum* permanente de la decisión colectiva en tanto haya siempre modos de pensar que tienen que ser subvertidos.

En tal sentido es que, desde este momento, considero indispensable tener en cuenta que la filosofía de la praxis de Gramsci, implica pensar la realidad, despensarla y pensarla nuevo, es decir, que, en el acto concreto, en el acto político se permite la traducción entre teoría y práctica (realidad), o entre la universalidad conceptual y la concreción de las circunstancias. La filosofía de la praxis apela entonces a la necesidad de un involucramiento existencial en la realidad efectiva, una especie de diálogo que parta de esta realidad, para pensarla y luego para regresar a la misma para transformarla. Bajo esa mirada, es la realidad la que impone ritmos y convoca a una acción que tienda a destruir la ley contable de los grandes números, es pues un asunto práctico de transformación.¹⁴

Ahora bien, me parece útil y crucial que, en esta filosofía de la praxis, en este pasar de la interpretación (teoría) a la práctica (transformación), quede asentado y manifestado quién o quiénes son el/los sujeto/s de esa transformación para que se clarifique el horizonte y al mismo tiempo la delimitación de la acción transformadora que defiende Gramsci. En esta línea, es importante decir que la filosofía de la praxis implica también en los *Cuadernos de la Cárcel* la consideración de este problema fundamental: el del sujeto. Como bien esclarece Giuseppe Vacca:

¹³ Carlos José Romero Mensaque, "Cuarto centenario del Sínodo Diocesano de 1604," <http://www.conocersevilla.org/hermandades/penitencia/documentacion/sinodo/index.html> (consultado el 22 de octubre de 2020).

¹⁴ Dante Ariel Aragón Moreno, "Filosofía de la praxis: pertinencia y alcances," Reflexiones marginales.com, <http://reflexionesmarginales.com/3.0/filosofia-de-la-praxis-pertinencia-y-alcances/> (consultado el 25 de octubre de 2020).

La filosofía de la praxis consiste entonces en una teoría de la constitución de los sujetos políticos que Gramsci considera el coronamiento de todo movimiento de reforma intelectual y moral de la edad moderna, correspondiente al nexo entre Reforma protestante + Revolución francesa [...] dialectizado en el contraste entre cultura popular y alta cultura [...]. Es una filosofía que es por lo tanto una política y una política que es por lo tanto una filosofía.¹⁵

Identificar el sujeto político del que habla Gramsci, dará dirección y concreción a la pretensión de transformación de la “pequeña” –por decirlo de algún modo- realidad y circunstancia en que me encuentro. De tal manera que ubicar al sujeto político por configurar en un proceso de articulación en esta investigación, no sólo tiene la intención de un ejercicio analítico académico necesario sino la dislocación de la acción política de Gramsci al terreno en el que hoy política y culturalmente me situó y al que quiero dar respuesta.

Cabe decir que, si bien Gramsci hace un desarrollo exhaustivo sobre la constitución de los sujetos políticos en los *Cuadernos*, no es aquí donde analizaré tal cuestión, porque tal asunto merece ser tratado desde un frente específico porque Gramsci mismo lo pondrá en modo problemático. Sin embargo, quise colocar la pregunta en virtud que es desde la filosofía de la praxis donde tiene que ser leída su construcción y constitución. Desde ese frente, espero me dé luces suficientes para articular un pensamiento en el que como dice Restrepo:

El conocimiento y la teoría [sean] herramientas importantes [para cambiar el mundo, aunque] una inadecuada interpretación del mundo, suele conducir a una errática política; aunque, hay que decir, una más adecuada interpretación no es tampoco garantía del éxito en la intervención política.¹⁶

En esta línea, quiero enfrentar el desafío -aún sin garantías- de comprender y luego intervenir en los problemas que Gramsci ya ha vislumbrado desde su propio lugar: cómo se constituye, cómo se transforma, por qué importa el juego y la

¹⁵ Giuseppe Vacca, “La filosofía della praxis di Antonio Gramsci,” *Educacao e filosofia Uberlândia* (jul-dic 2014): 555.

¹⁶ Eduardo Restrepo, “Estudios culturales y educación: posibilidades, urgencias y limitaciones,” *Revista de investigaciones UNAD*, vol. 10, núm. 1 (junio 2011): 13.

negociación de prácticas hegemónicas en las disputas y conflictos políticos dentro de mi contexto oaxaqueño particular y desde este criterio hay que leer y entender lo que Stuart Hall escribe:

La despiadada profundización de la división del conocimiento y la brecha entre la teoría y la práctica no se superará queriendo que no exista ni haciéndola evidente. La brecha entre teoría y práctica sólo se supera con el desarrollo de una práctica en su propio derecho. Es una práctica la que debe reunir la teoría y la práctica. Tiene que ser hecha. Y la vocación de los intelectuales no deberá ser la de simplemente aparecer en las demostraciones correctas en el momento indicado, sino también distanciarse de la ventaja que han obtenido del sistema, para tomar el sistema entero del conocimiento mismo y en el sentido de Benjamin, intentar ponerlo al servicio de algún otro proyecto.¹⁷

Entonces, dejo pendiente por ahora el tratamiento del sujeto político al que volveré más adelante, en el tercer capítulo de este proyecto de investigación (subalternidad) para comprender que la filosofía de la praxis se convierte en un llamamiento a la crítica analítica de los esquemas epistemológicos subyacentes, a lo que De Sousa ha llamado razón arrogante: “que no siente la necesidad de ejercerse porque se imagina incondicionalmente libre y, por consiguiente, libre de la necesidad de demostrar su propia libertad”.¹⁸ Entonces, es desde la filosofía de la praxis desde la que hay que quebrantar la indolencia de la razón que se resiste al cambio de rutinas, comenzando a desafiar la razón indolente, lo que creo que hace Gramsci con la “recolocación estratégica de la filosofía” desde la que se pueden entender los acontecimiento más cercanos a nosotros como el que pretendo desarrollar en las siguientes líneas

¹⁷ Stuart Hall, “La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad,” en *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, ed. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (Colombia: Institutos de Estudios Culturales y Sociales, Pensar. Pontificia Universidad Javeriana, 2010), 24.

¹⁸ Boaventura De Sousa Santos, *Una epistemología del sur* (México: Siglo XXI, 2018), 101.

Capítulo I. La revolución como filosofía de la praxis

1.1 Santo Niño APPO

En un ambiente militarizado y opresivo, en el 2006, la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) no abandonó la ofensiva de expulsar a la entonces Policía Federal Preventiva (PFP) del Zócalo de la ciudad de Oaxaca. El 5 de noviembre de ese mismo año se realiza la sexta megamarcha en la cual participan alrededor de un millón de personas repudiando la presencia de PFP y solicitando la dimisión inmediata de Ulises Ruiz Ortiz (URO), gobernador del Estado.

Con un movimiento vigoroso, a pesar de meses de desgaste, la APPO realiza su 1er. Congreso Constitutivo del 10 al 13 de noviembre. Dentro de su plan de acción se programan varias movilizaciones, entre ellas una séptima megamarcha que culminaría con un “cerco total” a la PFP el día 25 de noviembre. La intención era bloquear todos los accesos al Zócalo –convertido en cuartel de las fuerzas federales- y durante 48 horas no dejar entrar ni salir a ningún elemento de la policía federal.¹⁹

Ese 25 de noviembre, las autoridades federales declaraban que ejecutarían órdenes de aprehensión y la PFP, con la participación de funcionarios públicos, realizó cientos de detenciones arbitrarias e impuso un régimen de terror en toda la ciudad. Realizó cateos, destruyó barricadas, secuestró, torturó física y psicológicamente a la población civil; ingresó a las escuelas en busca de maestros (as) miembros de la APPO, lo mismo en las escuelas secundarias que en jardín de niños (as). Sacaba a rastras a los maestros y los encañonaba con armas de alto calibre. Violó a mujeres y hombres. Todo tipo de actos criminales que todavía hoy siguen impunes.²⁰

¹⁹ Noelia Álvaro Delgado, “Oaxaca 2006: el movimiento de la APPO y la militarización de la ciudad capital,” *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, vol. 2 (octubre, 2015): 233.

²⁰ Gloria Martínez González y Alejandro Valle Baeza. “Oaxaca 2006-2008, rebelión ejemplar,” *Laberinto* no. 26-27. 1er. y 2º. Cuatrimestre de 2008 en [file:///C:/Users/Olga/Downloads/Dialnet-Oaxaca20062008-2992028%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/Olga/Downloads/Dialnet-Oaxaca20062008-2992028%20(3).pdf) (consultado el 10 de noviembre de 2020).

Ante este embate de violencia criminal represiva por parte de la policía, la APPO fue perdiendo fortaleza y las posibilidades de una transformación política-social se desvanecieron, aunque esto permitió que se generara una nueva noción de resistencia. No se logró destituir al gobernador, pero se logró incentivar una nueva forma de lucha que, en ese contexto, hace nacer al Santo Niño APPO como una nueva forma de situarse de una subjetividad política -gramscianamente hablando- disgregada y episódica.

Cuenta Carmen, una profesora perteneciente a la sección XXII, que después de ese 25 de noviembre, también el miedo se apoderó de ella y, aunque no es católica, encontró en el Santo Niño APPO a un líder sin formato. Un símbolo que revertía lo que en realidad no pudieron subvertir. De ahí que es interesante que Carmen cuente y diga: “Todas gestamos al Santo Niño APPO”.

Para Carmen, la idea del Santo Niño APPO nace en las barricadas, junto a los “niños de la calle” porque ellos mostraban una rebeldía espontánea. Cuenta que, en todas las barricadas en las noches, había mucha comida, entonces era cuando se juntaban más niños y niñas de la calle. En una ocasión, dice, en el cruce de “Cinco señores” (uno de los cruces más representativos en la capital oaxaqueña) uno de los “niños” (un adolescente en realidad) se acercó a ella con el saludo que ya para ese entonces en las barricadas era ordinario: ¡Camarada!

Para Carmen era algo común desde el inicio del Movimiento, sin embargo, después del saludo y con el plato lleno de pozole, el chico le asesta a Carmen: ¡Ojalá que no caiga! ¿Quién? preguntó su interlocutora. Ulises Ruiz Ortíz (URO), el gobernador, le dice. Al oírlo Carmen, confundida le pregunta: ¿Quieres que no caiga URO?, Sí, contestó él, sin miramientos. Y en tono de reclamo siguió: ¡tú y tus compas son los *ojetes*! porque antes de estas barricadas –se refería al inicio del Movimiento appista- ustedes no nos querían, nos echaban el carro, cerraban el vidrio de sus coches, no nos veían y, ahora que llegó uno que es más *ojete* que ustedes, ahora si me hablas, comemos juntos, estamos juntos...por eso no quiero que caiga.

A decir de Carmen esa conversación fue reveladora, porque desde la tercera megamarcha de la APPO, antes de la toma del Canal 9, sus compañeras y ella habían pensado en vestir a un niño Dios de guerrillero y al escuchar el reclamo de este joven le quedó claro que la imagen de un niño Dios podía no solo representar esta exigencia sino la de todo el Movimiento. A partir de entonces Carmen y sus compañeras se dieron a la tarea de buscar la imagen de un Niño Dios que representa a Jesús de Nazareth en el momento de su nacimiento.

La idea era, dice Carmen y sus compañeras, encontrar la imagen de un Niño Dios moreno que realmente representara a los de esta tierra: Oaxaca. En su búsqueda en las tiendas dedicadas a vender imágenes religiosas, se dieron cuenta que no había imágenes con esas características: Los había blanquitos, con ojos azules. Negritos, también con ojos azules, pero no morenos y con ojos oscuros, dice. Así después de recorrer varias tiendas, entraron a una en la que un joven turbado por esas exigencias, encontró uno que cumpliera con esas características: moreno con ojos negros.

Una vez que encontraron la imagen que los representaría, según la versión de Carmen, añadieron accesorios para completar el ritual: un rosario con cuentas de barro negro, incensario y florero. Sin embargo, ¡el niño Dios estaba desnudo! La pregunta saltó inmediatamente: ¿De qué lo vestimos? Consensamos, dice Carmen y decidimos que de *Niño APPO*: Una ropa como la de nosotros, cuenta. Un pantalón de mezclilla hecho a mano y a la medida, escudo de la APPO, cohetones, una bazuca de tubos PVC en la espalda, resortera, un paliacate rojo cubriendo su cuello, un gorro de bebé que se convirtió luego en una boina negra con una estrella roja de cinco picos sobre su cabeza, un mini carrito de piedras y canicas para llenar las resorteras. ¡El Santo Niño APPO estaba listo para salir a *marchar*! Dice.

El Santo Niño APPO apareció en la tercera megamarcha, sólo lo llevábamos en nuestros brazos, pero no vestido de APPO, dice Carmen. Teníamos miedo, por eso cada vez que nos reuníamos para la *marcha*, alguien de las compañeras lo envolvía en un rebozo, lo cargábamos como si fuera nuestro hijo. Así pasábamos en medio de la PFP y nadie se daba cuenta. Al llegar a la *marcha*, ahí lo vestíamos

y luego lo pasábamos de mano en mano. ¡Todos éramos el Santo Niño APPO! Cuenta Carmen. Lo pasábamos a escondidas.

De esta manera es que el Santo Niño APPO nos acompañó en todas las marchas, hasta la séptima, relata Carmen. Sin embargo, lo que si nos enojó mucho es que el Arzobispo, Don José Luis Chávez Botello, criminalizara nuestra acción y dijera que era error de fe, sentencia Carmen. Cuenta que ella no estaba enterada que después de que el Santo Niño APPO los acompañara a las *marchas*, el Arzobispo de Oaxaca, condenara la imagen. Un compañero suyo de la sección XXII le compartió una nota periodística en la que se condenaba esta manifestación de fe. Y es que, para el Arzobispo, la imagen del Santo Niño APPO, representaba desviaciones de fe que la Iglesia jamás aceptaría pues contradecía el modelo medular de Cristo. Para la Iglesia con el uso de esa imagen quedaba claro que la sociedad oaxaqueña se había descompuesto.²¹

Días después, relata Carmen, un día domingo, sus compañeras y ella se enteraron de que el Arzobispo estaría celebrando misa en la Iglesia de los Siete Príncipes, una de las parroquias con mayor reconocimiento eclesial en el Decanato de Oaxaca. Sus compañeras/os y ella se dirigieron hasta ahí para encararlo y mostrarle de cerca al Santo Niño APPO. Fue un acto de rebelión dice Carmen, no sabíamos que hacer ni qué decirle, pero queríamos reclamarle, que nos dijera porqué sus condenas a nosotros, los de la APPO. A la salida de Misa, lo esperamos afuera. Un joven universitario fue el que se atrevió a confrontarlo y le refirió: *¡Tú no nos representas, tú no eres el pueblo! ¿Con qué derecho nos condenas? Este Niño APPO es el que te condena, Él ya te ha condenado, te ha expulsado de su templo como a los fariseos. ¡Él es nuestro, está de nuestro lado, es el Pueblo!*

El Arzobispo salió por la orilla, cuidado por una valla de los mismos feligreses. Salió huyendo, no nos miró, pero nos escuchó, dice Carmen, que junto con sus compañeros/as appistas celebraron el triunfo: ¡Encarar a Don José Luis!

²¹ La arquidiócesis de Oaxaca también reprochó la adoración de la llamada Virgen de las Barricadas y del Santo Niño APPO. "Iglesia señala a feligreses que bendicen a la santa muerte," Vanguardia, <https://vanguardia.com.mx/iglesiasenalaafeligresesquebendicenalasantamuerte-1137683.html> (Consultada el 7 de junio de 2018).

Después del 25 de noviembre, relata Carmen, las compañeras y ella decidieron que el santo Niño APPO no debía permanecer en Constitución 501, en el Centro de la Ciudad de Oaxaca, la casa particular en la que tenía ya su altar. Se decidió donarlo a la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca A.C. (CMPIO) que, a decir de ellas, tenía la altura moral para situar cualquier tipo de reivindicaciones. Además de que la Coalición goza de un amplio reconocimiento y legitimidad dentro del movimiento magisterial oaxaqueño.

La CMPIO representa dentro de la Sección XXII a un grupo de maestros indígenas en su mayoría de niveles inicial, preescolar y primaria que busca la aplicación de una educación alternativa que por acuerdo de su asamblea general impulsa en Oaxaca el Movimiento Pedagógico desde hace más de veinte años, 1995 para ser exactos (ciclo escolar 1995-1996). Uno de sus líderes intelectuales más destacados es el Profesor Fernando Soberanes, quien desde hace más de 43 -desde 1980- años forma parte de esa disidencia magisterial del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE). Él ha realizado un trabajo ejemplar en un proyecto alternativo indígena. Mantiene un liderazgo académico intachable que lo coloca como uno de los cerebros de la educación alternativa que dio origen al Plan para la Transformación de la Educación de Oaxaca (PTEO), una propuesta educativa transformadora del sistema educativo oaxaqueño.

Soberanes, como lo conocemos muchos, nos cuenta que efectivamente, Carmen y sus compañeras decidieron “donar” -si ese es el término- el santo Niño APPO a CMPIO y así en el 2008, el 14 de junio, para conmemorar el fallido desalojo del Centro histórico de los maestros de la sección XXII por parte de Ulises Ruiz, se llevó a cabo una marcha multitudinaria en que, por acuerdo delegacional, la CMPIO llevaría al Santo Niño APPO. Ese día, refiere Soberanes, el carpintero que colaboraba en la CMPIO elaboró el *paso*²² (giratorio) para colocar al Santo Niño APPO y montarlo así en una vieja camioneta de tal manera que fuese visible y pudiera saludar a todos/as. Una banda de música llegó al lugar desde donde partiría

²² El *paso* es la pieza más voluminosa de todo el ajuar de la procesión eclesial. Es el lugar donde se coloca la imagen del Cristo, de la Virgen o del santo para recorrer las calles en la procesión.

la *marcha*. Los profesores de esa misma Jefatura (No. 21. Plan Piloto) prepararon los cohetes y coheteros. Un gran signo de fiesta en Oaxaca. Así con música, cohetes y coheteros se abrió paso a la *Marcha*, que por los signos que revistió, parecía..., era una *Procesión*. Se cantó, se echaron cohetes, se rezó la Oración del Santo Niño APPO:

*Desde este humilde hogar, te pedimos Santo Niño
APPO que no permitas que esta lucha sea en vano,
que la muerte de nuestros compañeros no quede
impune, que nuestros compañeros presos sean
liberados, que los perseguidos y exiliados tengan
la libertad de regresar a sus hogares, que sanen
pronto las heridas de nuestros torturados
y que intercedas ante Dios por la salida de Ulises
Ruiz. Todas estas peticiones que te hago son para la
Liberación y Justicia de Oaxaca. Amén.²³*

Todos/as rezaron la oración. El Santo Niño APPO condujo la *Procesión*, se caminaba lento, como el ritmo que marca la solemnidad del *Te Deum*²⁴. Se

²³Margarita Zires, "Imaginaris religiosos y acción política en la APPO: El Santo Niño de la APPO y la Virgen de las barricadas," en *Lo complejo y lo transparente: Investigaciones transdisciplinarias en Ciencias sociales*, coords. Eva Alcántara, Yissel Arce y Rodrigo Parrini (México: UAM-Xochimilco, 2017), 330.

²⁴"*A Ti, Oh Dios*". Es un himno de acción de gracias que es entonado generalmente en la liturgia de las horas y en ciertas celebraciones religiosas, así como en los ritos romano y anglicano. Se puede cantar a manera de salmo para alguna bendición especial que amerite solemnidad, por ejemplo, la elección de un Papa, la consagración de un obispo, la canonización de un santo, una coronación real, et., el himno se canta de pie, incluso cuando el Santísimo sacramento está expuesto: "A ti, oh Dios, te alabamos/a ti, Señor, te reconocemos/A ti, eterno Padre, te venera toda la creación/Los ángeles todos/los cielos y todas las potestades te honran/Los querubines y serafines te cantan sin cesar/Santo, Santo, Santo es el Señor/Dios del universo/Los cielos y la tierra están llenos de la majestad de tu gloria/A ti te ensalza el glorioso coro de los Apóstoles/La multitud admirable de los profetas/ El blanco ejército de los mártires/ A ti la Iglesia santa, extendida por toda la tierra te proclama/Padre de inmensa majestad, Hijo único y verdadero, digno de adoración/ Espíritu Santo, Defensor/Tú eres el Rey de la gloria, Cristo/Tú eres el Hijo único del Padre/Tú para liberar al hombre, aceptaste la condición humana sin desdeñar el seno de la Virgen/ Tú rotas las cadenas de la

imploraba en silencio por los mártires de 2006, por los caídos, por los nuevos santos, dice el Prof. Soberanes. Se rezaba con el alma desolada porque ganó el fascismo y la represión rememora Carmen. Sin embargo, la oración y las consignas se fusionaron en ese acto procesional: *¡De Norte a Sur, de Este a Oeste, ganaremos esta lucha, cueste lo cueste!*; así el paso lento se convierte en paso festivo, vencedor, luchador. Los cohetes, recuerdan que es la fiesta, la celebración, no la derrota y eso entusiasma una *Procesión* en la que todos caben, todos caminan juntos, nadie marca el paso, los cirios se convierten en pancartas, el incienso en consigna, la jerarquía en pueblo. Ese pueblo que llega al zócalo de la ciudad de Oaxaca para escuchar a los oradores del mitin y el Santo Niño APPO es colocado en el centro y es invocado para la protección de todos/as. En su intervención como oradora, Carmen termina añadiendo: ¡Él y la fuerza de la conciencia nos harán triunfar!²⁵ El Santo Niño APPO vuelve a su lugar, a la CMPIO, que lo resguarda como un símbolo de lucha y resistencia. Ahí aguarda el Santo Niño APPO listo siempre para procesionar.

1.2 La Procesión

La importancia de procesionar trasciende el hecho del acto protocolar pues integra dentro de la iconografía misma la integración de discursos narrativos que permite evocar un hecho significativo para un colectivo determinado y con profundas acepciones que van desde el sentimiento de comunidad a la exhibición de éste frente al resto, a quien nos mira.²⁶ Es justamente en este esquema procesional que

muerte/Abriste a los creyentes el reino del Cielo/Tú te sientas a la derecha de Dios en la gloria del Padre/Creemos que un día has-de venir como juez/Te rogamos, pues que vengas en ayuda de tus siervos/ a quienes redimiste con tu preciosa Sangre/Haz que en la gloria eterna nos asociemos a tus santos/Salva a tu pueblo, Señor y bendice tu heredad/Sé su pastor y ensálzalo eternamente/Día tras día te bendicimos y alabamos tu nombre para siempre, por eternidad de eternidades/Dígnate, Señor en este día guárdanos del pecado/Ten piedad de nosotros, Señor, ten piedad de nosotros/Que tu misericordia, Señor, venga sobre nosotros, como lo esperamos de Ti/En ti, Señor, confíe no me veré defraudado para siempre". Enciclopedia Católica ONLINE, [El Te Deum - Enciclopedia Católica \(aciprensa.com\)](http://www.encyclopedia.com) (consultada el 4 de noviembre de 2020).

²⁵ Margarita Zires, "Imaginarios religiosos," 327.

²⁶ Eduardo Carrero Santa María, "La procesión, memoria litúrgica del medievo en la pintura de la edad moderna," *Cuadrivium. Revista digital de musicología*, <file:///C:/Users/Olga/Downloads/Dialnet->

la marcha appista de 2008 con el Santo Niño APPO se inscribe, pues lo que se quiere ilustrar es el espacio propio del pueblo, de la lucha, de las reivindicaciones de ahí que esta *marcha* es una *Procesión*. *Procesión* de reivindicación. Entonces el espacio procesional con el Santo Niño APPO, se entiende como el campo de acción desde donde se es uno mismo, de tal manera que se constituyó en un afianzador y reafirmador no sólo de la lucha por reivindicar la vida digna de los que no son parte de la parte sino sustentó la reivindicación de la praxis política.

Ahora bien, es interesante hacer notar que la *Procesión* es un acto litúrgico de gran relevancia para la Iglesia católica y es un código visual que inculca su autoridad. Por ello se dedica una especial atención y cuidado a los aspectos más ornamentales con los que se muestra la fiesta religiosa. Esto explica por qué la Iglesia proyecta todo tipo de advertencias en torno al boato y atavío, sin olvidar la particular vigilancia que se presta a las imágenes procesionales o también llamadas de “vestir”.²⁷

Otro aspecto de las procesiones estaba relacionado con visibilizar las estructuras sociales que formaban la élite social del momento en que se afianzó en el siglo XVI. La nobleza contribuía a esta forma de adorno cediendo sus blasones, escudos, tapicerías, colgaduras y telas para el parto de traslaciones y ornato. La ciudad amanecía con sedas, telas y brocados que tapizaban edificios enteros, se intentaba pues sacralizar todo el marco en el que se desarrollaba la procesión. El espacio urbano se convertía en un escenario del que se intenta desaterrar aquellos rasgos que la fiesta renacentista había heredado de la mentalidad medieval.

Es bajo este criterio que los sínodos²⁸ del siglo XVI, insisten en acabar con este aspecto carnavalesco de la fiesta religiosa. El Sínodo de Córdoba, celebrado

[LaProcesionMemoriaLiturgicaDelMedievoEnLaPinturaDe-6482529%20\(1\).pdf](#) (consultada el 4 de noviembre de 2020).

²⁷ Palma Martínez-Burgos García, “Las constituciones sinodales y la imagen procesional. Normas para la fiesta del siglo XVI”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie VII, H. del Arte*, t. 2 (1989): 81-92.

²⁸ Los sínodos son reuniones del obispo con el clero de la diócesis, en las que también solía haber una representación de los laicos. En los sínodos se examina la vida de las diócesis y se dictan normas para la reforma de las costumbres y que lo clérigos deben enseñar a los laicos. La finalidad de los sínodos en realidad era para corregir defectos. De esta manera se puede entender que reflejan los vicios de la Iglesia que se deben corregir. En este panorama los sínodos pueden interesar en una perspectiva histórica, sociológica, antropológica, económica y política. Ver. Soto Rábanos, J. M.

en 1521 termina reprobando la costumbre que se tiene de hacer actos en referencia a la procesión, en los que “en lugar de las bendiciones de las *lictiones* de maitines se lo pasan diciendo deshonestidades y cantando cantares torpes y feos y faciento otras cosas feas”.²⁹ Es interesante saber que también en las constituciones sinodales se amoneste a los feligreses para que desfilen sin disturbios, se guarde silencio y se recomiende que los hombres vayan detrás sin mezclarse con las mujeres.³⁰ Dentro de este mismo marco, el Sínodo de Sevilla establece de alguna manera cómo debían ser específicamente las procesiones:

Exhortamos y encargamos a todos los fieles que salieran para hacer penitencia de sus pecados, que vayan en ellas con mucha devoción, silencio y compostura, de suerte que en el hábito y progreso exterior se eche de ver el dolor interior y arrepentimiento de sus pecados y no pierdan por alguna vanidad o demostración exterior el premio eterno que por ellos se le dará.³¹

Obsérvese, desde este pasaje que los sínodos han respondido no solo a la legislación sobre las prácticas de los fieles sino aun sistema ideológico del cual no participan únicamente las autoridades eclesiásticas, sino también el poder estatal laico de la época.³² Responde pues a un sistema de dominación con gran rigidez ligado a mantener y proteger de factores externos la jerarquización propia de la Institución que representaba la Iglesia católica. Se asiste con ello a una política de

“Disposiciones sobre la cultura del clero parroquial en la literatura destinada a la cura de las almas (siglos XIII-XV)”, Barcelona, Anuario de Estudios Medievales 23, 1993, pp. 257-353.

²⁹ Constituciones Synodales del Obispado de Córdoba. Al fin: Sevilla. Por Jacobo Cromberger. Año de 1521. Título XII, cap. I. Fol. XLIII, “Que en las iglesias no se hagan representaciones”.

³⁰ Palma Martínez-Burgos García, p. 87. Ver. Sínodo de Toledo de 1536 https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.do?control=BIDICAM_DIG20100000755 (consultado el 12 de noviembre de 2020).

³¹ Constituciones del Arzobispo de Sevilla hechas y ordenadas por el Excmo. y Rdmo. Señor D. Francisco Niño de Guevara, cardenal y arzobispo de la Santa Iglesia de Sevilla. Año de 1604. Y mandadas a imprimir en Sevilla, año de 1609, por Alonso Rodríguez Gamarra. Cap. IX “De la suerte y manera que se han de aderezar los templos para las fiestas y las calles para las procesiones”.

³² Kemp Frederich y Jungan Josef Andreas, *Constitución eclesiástica, culto, cura de almas y piedad desde el siglo VIII hasta la reforma gregoriana*, pp. 411-496. En *Manual de historia de la Iglesia, Tomo III. De la Iglesia de la primitiva Edad Media a la Reforma Gregoriana* (Barcelona: Herder, 1970) 425.

las coerciones que constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos.

Ahora bien, si consideramos el contexto desde el que se ha instaurado el acto mismo de procesionar dentro del esquema eclesial, es claro que lo que se observó en las calles de Oaxaca ese 14 de junio de 2008, cuando los maestros rememoraron el desalojo del cual fueron objetos por parte de aquella figura que representaba el rostro de un fascismo que parecía haberse extirpado décadas atrás, fue un acto de disrupción simbólica ejemplar. Ese 14 de junio de 2006 tenía que ser rememorado, en las calles mismas de Oaxaca, pues constituía el marco físico, el escenario en el que tuvo lugar aquel drama, por ese mismo 14 de junio exigía un acto procesional pero que subvertía el acto protocolar rígido clerical de las procesiones emanadas del Concilio de Trento³³ y publicadas en España por Felipe II en una Real Cédula de 12 de julio de 1564, que influyeron decisivamente en la celebración de las procesiones y la formación de las hermandades y cofradías³⁴ que alentaron la práctica de la disciplina pública “con el fin de rendir culto al Señor, a la Virgen y a los santos”.³⁵

Aquí se encuentra la radicalidad de la transgresión de la *Procesión* de 2008 con el Santo Niño APPO pues se rompe y revierte la rigidez del cortejo procesional de la jerarquía eclesiástica que todavía en Oaxaca se presenta como un poder dominante inamovible. Se invoca un hecho histórico del pasado cercano por medio de una traducción temporal al presente. Un presente que se instituye en ese momento y que cohesionó las demandas de ese colectivo que se presentaba aparentemente derrotado. En este caso, se trata de paliar la hegemonía estatalista que asolaba Oaxaca desde hacía siglos. Era martillar la *Procesión* de los que portan el palio, los que llevan los enormes cirios y hachones, los del estandarte, los músicos

³³ Aludir al Concilio de Trento dentro de la Iglesia Católica es reconocer la importancia que tuvo dentro su historia, pues representa un parteaguas entre el Medioevo y la Edad Moderna. Fue un Concilio cuyo objetivo esencial fue responder a la definición de la fe católica frente al protestantismo y la reforma interna de la Iglesia. Fue un esfuerzo importante para reformar a la Iglesia en el s. XVI.

³⁴ La importancia de estos grupos en la procesión del siglo XVI merece un estudio especial por la fuerza social religiosa y política que ha representado.

³⁵ Enrique Ana y Hernández, “La cofradía y procesión del niño de la bola de Cuéllar,” Segovia <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-cofradia-y-procesion-del-nino-de-la-bola-de-cuellar-segovia/html/> (consultado el 14 de noviembre de 2020).

de viento en la comitiva pero que se encuentra jerarquizados rígidamente bajo el poder de la mitra que para el 2008 era ya asfixiante pero que no se encontró manera más simbólica de demostrar el desacuerdo sino mediante este acto litúrgico de lo político simbólico.

En esta misma línea, en la *Procesión* appista hay una transgresión que se expande a todo criterio monolítico de poder aliado a la esfera de la hegemonía oaxaqueña que se visibilizó claramente en los días de resistencia de 2006. Desde esta *Procesión* es que se cree en la erección de una ciudad radicalmente nueva sobre las ruinas de la antigua, la *Nueva Jerusalén*. Por eso, ésta, establecía la prerrogativa de la resistencia en el espacio público. Se erigió entonces como un dispositivo de enunciación política en el espacio de lo público en el que el sujeto político surge como un estallido, sólo aparece en el momento de la irrupción y del disenso, dando lugar a escenas de enunciación y de manifestación que pleitean hasta con los datos sensibles de la comunidad.³⁶

En esta *Procesión* se evidenció el momento de disenso, de desgarramiento del tejido común, un cuestionamiento al mundo dado y la posibilidad de configurar otro. El carácter contingente de lo social emergió. Se hizo evidente así que todo orden es contingente, construido no natural y que puede cambiar. El gran acto litúrgico de la *marcha* significó ruptura con el orden instituido, una ruptura simbólica. Se apuntó a redefinir lo posible con el objetivo de instaurar un orden menos desigual y opresivo. Se instituyó lo heterogéneo en el espacio homogéneo de la dominación.³⁷ Esta *Procesión* fue el *nicho* de autonomía para encontrar de nuevo la dignidad como persona, como grupo subalterno.³⁸

Se trazó con esta disposición procesional una continuidad simbólica de resistencia desde 2006, revestido ahora de un dispositivo simbólico dentro de un fenómeno kenótico –vaciamiento, anonadamiento de un orden absoluto y eterno al orden de la temporalidad y contingencia- con intervención política que evocó y

³⁶ Jacques Rancière, *Sobre políticas estéticas* (Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona, 2005), 66.

³⁷ Verónica Ceccilia Capasso, "Lo político en el arte. Un aporte desde la teoría de Jacques Ranciere," *Estudios filosóficos* 58 (Julio-diciembre 2018): 223-229.

³⁸ Luis Enrique Montilla, "James C. Scott: Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos," *Reflexión política*, vol. 4, núm. 8 (diciembre 2002): 4.

provocó la desestructuración del orden dominante y las jerarquías institucionales. Se exhibió el potencial político de una alternativa eminentemente popular que con su espontaneidad se opuso a las formas “correctas” de la ceremonia impuesta y etiquetada por la jerarquía eclesiástica pero extendida a todas las formas de poder y dominación. Hay en este acto una dislocación y reclasificación en un nuevo universo simbólico político.

Dentro de ese mecanismo de resignificación de los símbolos de poder, la *Procesión* de la APPO dejaba fuera toda estructura jerárquica ritual de la procesión cristiana romano-española. Incluso se potenció una posible inversión de las jerarquías y las fortunas. Se resaltó la solidaridad en tal acontecimiento y pretensión. Se pretendió también debilitar las normas autorizadas, se presentó entonces una suerte de fenómeno carnalesco del que ya daba cuenta Mijail Bajtin y que simbólicamente desplaza el poder eclesiástico institucionalizado para dar paso a una celebración popular, *procesión* revolucionaria que restaura el ánimo capaz de curar las afecciones provocadas por el dolor de la pena³⁹ y en la que a diferencia de la Procesión impulsada desde el siglo XVI por el Concilio de Trento, aquí todos participan, todos se ven envueltos en la celebración mientras dura el tiempo de su realización. No hay jerarquías, a nadie le corresponde ir delante, con los cirios, las velas, las pompas... todos son la *procesión*, todos sus participantes son activos, no se mira esta procesión, se vive y se sitúa por fuera de los carriles habituales, una especie de “vida al revés”,⁴⁰ Bajtin textualmente nos sitúa en este acto como un comienzo por:

Invertir el orden jerárquico y todas las formas de miedo que éste entraña: veneración, piedad, etiqueta, es decir todo lo que está dictado por la desigualdad social o cualquier otra...Quedan abolidas también todas las distancias entre los hombres, para reemplazarlas por un contacto libre y familiar...la conducta y el gesto, la palabra del hombre se liberan de la

³⁹ Sergio Guerra, “El retorno del Carnaval: Politización del carnaval y carnavalización de la política en el movimiento estudiantil chileno del 2011” (tesis de licenciatura, Universidad de Chile. Facultad de Artes. Departamento de Artes y departamento de Teoría de las Artes, 2015), 37.

⁴⁰ Mijail Bajtín, “Carnaval y Literatura,” *Revista de cultura de occidente Ceco*, vol. 23. no.129, (1971): 312.

dominación de las situaciones jerárquicas que lo determinan cuando se está fuera del carnaval.⁴¹

A la luz de lo dicho hasta aquí, es notorio que la trascendencia histórica de esta *procesión* lo es tal no solo porque quebrantó simbólicamente el orden político instituido sino porque los principios emanados de una legislación como Trento del siglo XVI, que configuraron decisivamente los cuatro siglos siguientes, modelaron la vida interna de una Iglesia que exige, ahora, un quebrantamiento no sólo simbólico sino real, porque aún siguen teniendo vigencia, en un contexto tan local como el oaxaqueño, declaraciones tridentinas de Mons. Don José Luis Chávez Botello, Arzobispo de Antequera Oaxaca, en relación a la imagen del Santo Niño APPO.

1.3 De la Imagen

En torno a la procesión también hay que considerar la atención que los documentos eclesiales refieren sobre la licitud de la imagen usada particularmente en las procesiones. Lo que se quiere evitar es la cotidianidad excesiva en el que caigan las imágenes sagradas haciendo peligrar la línea divisoria entre lo divino y lo meramente terrenal.⁴²

Importante es decir que en sus comienzos el cristianismo careció de imágenes, en este sentido está el testimonio del filósofo platónico Celso (178) que en su *Discurso de la verdad*, recogido por Orígenes (185-254) en su obra *Contra Celso*, afirma que los cristianos no tenían imágenes ni templos.⁴³ En este contexto es que durante los primeros siglos del cristianismo la espectacularización de la nueva fe debieron esperar a la erradicación de todo vestigio del paganismo y cuando aparecieron quedaron condicionados por la liturgia de la que dimanaban. Entonces

⁴¹ Mijail Bajtin, "Carnaval," 312-313.

⁴² San Juan de la Cruz, *La subida al Monte Carmelo*, Cap. XXXV. En <http://www.sanjuandelacruz.com/subida-del-monte-carmelo/> (Consultado el 13 de noviembre de 2020)

⁴³ Orígenes, *Contra Celso* (Madrid: BAC, 1967), 513-516.

la expresión procesional iconoclasta empezó a abundar en Occidente hasta la segunda mitad del siglo X.⁴⁴

Sin embargo, no es sino hasta el siglo XVI, a partir del Concilio de Trento que se alecciona e insiste concienzudamente en no manipular las imágenes sagradas, ni en vestir y aderezar unas imágenes de tal forma que se violaban las más mínimas normas de decoro y honestidad. Se intenta que la imagen resulta conveniente y se refuerza la idea de que siempre vaya ataviada con decoro y honestidad,⁴⁵ fórmula que parte de la recomendación promulgada en el mismo sínodo de Toledo de 1536:

Las imágenes que se hallaren que no estén honesta o decentemente ataviadas, especialmente en los altares, y donde hallaren aparejo para ello procuren de las mandar hacer todas de bulto, para que puedan estar sin ponerles otras vestiduras.⁴⁶

Al sínodo de Toledo le siguen otros muchos que manejan el concepto de decoro en las imágenes como baluarte de la moral derivaba de la contrarreforma.⁴⁷ El sínodo de Cartagena de 1583 declara abiertamente: "...Ordenamos y mandamos que las imágenes de bulto...las hagan aderezar los dichos visitadores y vicarios de propias vestiduras para aquel efecto hechas decentemente, las cuales no pueden servir...para otros usos profanos".⁴⁸

Por la divinidad que representaban las imágenes se consideraba irrespetuoso su manipulación, máxime si eran hechas por mujeres, así lo establecía la constitución sinodal de Segovia: "Acaece muchas veces que para vestir y componer las dichas imágenes, los sacristanes e mujeres que las componen,

⁴⁴ Fernando Galter Martí, "Los orígenes de la parliturgia procesional de semana Santa en Occidente," *Aragón en la Edad Media*, XX (2008), 350. 349-360.

⁴⁵ Palma Martínez-Burgos, *Las Constituciones*, 88.

⁴⁶ Constituciones Synodales del Arzobispado de Toledo, fol. V.

⁴⁷ Palma Martínez-Burgos, *Las Constituciones*, 88.

⁴⁸ Constituciones Synodales del Obispado de Carthagen, por D. Hyeronymo Manrique de Lara, obispo de Carthagen. Año de 1583. En Valladolid por Andrés Merchán y Claudio Bolán, año de 1590, cap. II, fol. XXXI.

subirse de pie a los altares y tratar irreverentemente las cosas sagradas”.⁴⁹ El tratamiento del papel de la mujer en todos los textos sinodales, conciliares y por supuesto dentro de la historia misma de la Iglesia, merece un estudio por separado, basta decir aquí que evidentemente su presencia y cercanía ante las imágenes tenidas por sagradas no eran bien consideradas bajo ninguna óptica que establece la doctrina de la Iglesia.

Ahora bien, dentro de estos mismos aspectos que debemos considerar en torno a la procesión y las imágenes dentro de la liturgia de la Iglesia, es importante hacer notar el papel legislativo de los Obispos, pues el peso de la vigilancia recaía sobre su figura que salió fortalecida en el Concilio de Trento al convertirse en veedor, no sólo de las buenas costumbres sino más bien de cara a todos los objetos artísticos que albergaba la diócesis, entre los cuales las imágenes despertaba un poderoso atractivo.⁵⁰

El Concilio de Trento manda a los obispos que instruyan con exactitud a los fieles sobre el uso legítimo de las imágenes.⁵¹ En la última sesión del Concilio celebrada el 4 de diciembre de 1563 se establecieron las directrices que en adelante debían regular la realización y exhibición de las imágenes, quedó instituido y normativizado que éstas no debían inducir a error ni fundamentarse en creencias supersticiosas, evitándose disgresiones profanas, todo quedó referido a la función de que la imagen moviera lo que se consideraba una devoción auténticamente ortodoxa.⁵² En este orden de normatividad, el papel de los obispos halló su lugar de vehemente vigilador del recto uso de las imágenes. Se confió a los obispos el cumplimiento y adaptación a sus sedes de las normas referidas a las imágenes.

⁴⁹ Constituciones Synodales del Obispado de Segovia, hechas por D. Andrés de Cabrera. En el año de 1586. Impresas en Barcelona en casa de Hubert Gotard en el año de 1587.

⁵⁰ Palma Martínez-Burgos, *Las Constituciones*, 88.

⁵¹ Es necesario tener en cuenta que la reiteración por parte de la Iglesia católica sobre el buen uso de las imágenes emerge de la disputa con las propuestas reformistas de Martín Lutero que, si bien su debate se abrió a inicios del cristianismo, en el siglo XVI, lo que se realiza es una reelaboración de las existentes. El reformador alemán por su parte, denunciaba el culto idolátrico y la ostentación y clamaba una reforma de la Iglesia católica que estaba siendo poblada de ídolos por culpa de la laxitud en el control artístico y el auge de las devociones locales con ritos nada ortodoxos. La Iglesia católica contrarrestó las ideas reformistas mediante tratados que finalmente tuvieron su expresión en el Concilio de Trento.

⁵² Diego Suárez Quevedo, “De imagen y reliquias sacras. Su regulación en las constituciones sinodales posttridentinas del arzobispado de Toledo,” *Anales de historia del Arte* (1998), 8, 258-259.

Es evidente que la perspectiva teórica de los sínodos en referencia a las imágenes destaca la importancia del decoro en sus presentaciones que después evolucionará en un rígido control después de Trento. El “Decoro” en todas sus formas fue concebido desde el concilio tridentino como un instrumento de control religioso que regulaba todas las creencias y las prácticas de los feligreses y que alcanzó a definirse en el poder de los Obispos. Eran éstos lo que debían autorizar las imágenes a exhibir en los lugares de culto y suprimir los abusos cometidos en esta área. En el **Decreto sobre las imágenes** de la sesión XXV del Concilio se mandaba a los obispos a que:

Si hubieren introducido algunos abusos en estas santas y saludables prácticas [errar en el uso de las imágenes] desea ardientemente el santo Concilio que se exterminen de todo punto; de suerte que den ocasión a los rudos de peligros errores...Destiérrese absolutamente toda superstición...en el sagrado uso de las imágenes; ahuyéntese toda ganancia sórdida; evítese en fin toda torpeza; de manera que no se pinten ni adornen las imágenes con hermosura escandalosa.⁵³

En esta misma línea, el Concilio mandaba que:

Pongan los obispos tanto cuidado y diligencia en este punto, que nada se vea desordenado, o puesto fuera de su lugar, y tumultuariamente, nada profano y nada deshonesto...En caso de deberse extirpar algún abuso, que sea dudoso o de difícil resolución, o absolutamente ocurra alguna grave dificultad sobre esas materias, aguarde el Obispo antes de resolver la controversia, la sentencia del Metropolitano y de los obispos comprovinciales; de suerte no obstante que no se decrete ninguna cosa nueva...sin consultar al Romano Pontífice.⁵⁴

El Obispo asume un papel de ordenar lo desordenado, se le confiere la obligación de controlar que todo esté como se debe. Los obispos se convierten en

⁵³ Concilio de Trento. *Decreto sobre las imágenes*, Sesión XXV.

⁵⁴ Concilio de Trento. *Sesión XXV*.

agentes controladores. Todo debe pasar por sus manos. El cargo pasó de significar un cargo honorífico y el cobro de un salario sustancioso al ser el agente de control de los fieles de la Iglesia reformada. El Obispo tiene el encargo entonces de enseñar a sus fieles el “uso legítimo de las imágenes” y dejar clara la cuestión a la “ignorante plebe”. Es clarísimo que la Iglesia busca la uniformidad, la no discrepancia, la forma segura de ser Guía y ¡qué mejor manera que mediante imágenes! Poderoso recurso que mueve los sentidos y encamina también a ser símbolo de transgresión que expresa dignidad y autoafirmación en el ámbito del discurso público. Justamente eso pasó con la invención del Santo Niño APPO.

Su invención y manifestación pública implicó un espíritu arriesgado pues se recreó una imagen que entraba en una línea que pasa justo por el perímetro de lo que la autoridad episcopal estaba obligada a tolerar o no podía impedir que sucediera; esta transgresividad popular significaba que el colectivo creara una vida política activa en un sistema político que no permite que ese tipo de vida se organice sin control directo. El Santo Niño APPO se convirtió entonces en la metáfora de la resistencia. Esta imagen emergió desde el movimiento de 2006 y se fue enfrentando con la cultura oficial, en este caso, con las culturas de la Iglesia, de los ritos, de la liturgia sagrada impuesta desde Trento y que sigue teniendo vigencia. Por eso en Oaxaca generalmente no fue sorpresiva la posición del Arzobispado en relación a la imagen de reciente creación: Condenar el Santo Niño APPO.

Aunque se evidenció, que *los otros*, la *plebe*, hemos sido sistemáticamente afrentados en nuestras bases culturales pues no nos ajustamos a los parámetros dominantes tenidos por muchos como la única posibilidad de ser humano digno y decente, se asiste a una posición que indica que los procesos de racionalización imperativos que incidieron en el barroco, en términos de Bolívar Echeverría, rebasan un incipiente valor de cambio e invaden otras esferas como la del ejercicio del poder.⁵⁵

En estas consideraciones, asumimos que el desprecio y nulificación de otras formas simbólicas, siguen sufriendo un sistemático proceso de desarticulación y

⁵⁵ Carlos Espinosa, *El barroco y Bolívar Echeverría*, 77.

desmantelamiento de sus bases culturales, cobra así sentido lo que Bolívar Echeverría bien ha apuntado:

Adoptando esta mirada, la historia de la Modernidad latinoamericana se presenta como la historia de una posibilidad reprimida, burlada, acallada, que esconde en su fracaso una nobleza digna de rescatarse, dado el contravalor que implica respecto del valor establecido⁵⁶.

El Santo Niño APPO como estrategia asociativa de una colectividad que revierte, puede parecer un escándalo, pero se visibiliza un nosotros que no está conforme con lo que está y que no está dispuesto a negociar con gestos opresivos de relación dialógica. La imagen del Santo Niño APPO es la metáfora del tiempo destructor regenerador. Los vestidos con los que se le recubrió, se tiñeron de relatividad; su significación simbólica se situó en dos planos: fuera de la procesión appista, como símbolo del poder real, se encuentra en un plano único, absoluto, pesado y monóticamente serio. Dentro de la procesión, en cuanto símbolo funcional, se encuentra en el plano de la fiesta, relativo, de sucesión, un proceso disruptivo continuo. Se cumple en esta imagen lo que Mijail Bajtin ya describió en *Carnaval y Literatura* sobre las imágenes: "Tales imágenes son dobles, reúnen los dos polos del cambio y de la crisis, el nacimiento y la muerte...la bendición y la maldición...el elogio y la injuria...la sabiduría y la tontería".⁵⁷

Hay entonces en esta imagen un movimiento del eje vertical al horizontal, en la que se permite una reunión de elementos dispersos, conciliación de oposiciones, en fin, convivencia comunitaria y festividad. En esta transgresión -la imagen y el orden episcopal- opera un desajuste de lo instituido e impide su funcionamiento ordinario. Se invirtió el lenguaje, se desmanteló una narrativa dominante, se condujo a la desarticulación de cualquier discurso coherente. Interrogó las relaciones entre sujetos y objetos que orbitan lo simbólico, consideró mudables sus formas y

⁵⁶ Ignacio Díaz de la Serna, José Luis Valdés Ugalde y Javier Sigüenza Reyes, "Una mirada crítica sobre la Modernidad: Entrevista con Bolívar Echeverría," *Norteamérica*, año. 4, núm.1 (enero-junio 2009): 218.

⁵⁷ Mijail Bajtin, "Carnaval," 318.

relaciones de poder, invirtió el orden, porque se conoce las relaciones de poder de las que participa y entonces se vulnera.⁵⁸ Es como el carnaval que permite que las posibilidades sociales acontezcan; un giro en la visión monolítica del mundo de poder y que ahora en un acto procesional irrumpe como fuerza creativa y crítica que vislumbra un nuevo horizonte de sentido en el que Ulises Ruiz Ortiz ya no esté y posibilite un lazo social real más horizontal.

Se trató pues con la imagen del Santo Niño APPO de una invención indeseada que surgió de las interacciones sociales anónimas que movió y provocó a un colectivo. En el proceso evidenciamos que la imagen como creación, incorporó algunos elementos técnicos, iconográficos, que tienen un sentido pedagógico y psicológico, lo que en el contexto histórico específico le otorga una potencia simbólica derivada del conjunto de significaciones y de sensaciones que despierta en los sujetos, cuyo significado no se reduce a una interpretación literal de su contenido, sino que remite una idea diferente de lo representado en ella misma.

En algún sentido en la imagen del Santo Niño Dios que fue transgredida, había como señala Stefan Gandler una combinación paradójica de un sensato recato y un impulso desobediente⁵⁹, una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil, pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza.⁶⁰

Estrategia ésta, de comportamiento autoafirmador de identidad que se esbozó y desarrolló espontáneamente en el colectivo appista que consiste en algo aparentemente sencillo, cultivar una manera propia en el llevar acabo la empresa que recaía en sus hombros: la prefiguración de una tierra nueva y un llamar la atención a pensar:

⁵⁸ Sergio Guerra, "El retorno del Carnaval," 45.

⁵⁹ Stefan Gandler, "Mestizaje Cultural y ethos barroco. Una reflexión intercultural a partir de Bolívar Echeverría," *Signos filosóficos*, vol. I, núm. 3 (junio 2000): 57.

⁶⁰ Stefan Gandler, 57.

Que, a pesar de todo, todavía existe la posibilidad de encender en el presente una chispa de esperanza, un resplandor que permita vislumbrar un mundo alternativo, un mundo posible. Aunque esta posibilidad de transformación —un horizonte de expectativa— no es un discurso que tendría la misión de anunciar el predestinado advenimiento de la ‘fiesta de los oprimidos’, que acudiría a su propia cita con la historia en un momento en que el calendario marque la fecha de las revoluciones, sino que parte de la idea de que el pasado está vivo, que actúa sobre el presente modificándolo incesantemente, otorgándole un perfil determinado, concediéndole su propio sentido.⁶¹

Por eso es necesario seguir diciendo que la fuerza e incidencia de las nuevas formas de praxis política nos dan un marco diferente. Éste se amplía en la medida en que tenemos en cuenta que nuestro pasado hay que rememorarlos porque aún existen demasiadas zonas por descubrir, que nos llevarán a muchas revelaciones y que servirán para explicarnos varias de nuestras actitudes colectivas que nos obligan a interpretar no solo el mundo sino a transformarlo.

Es bajo esa tesitura que me parece conveniente considerar lo que Gramsci propone cuando sugiere que es preciso estudiar de los grupos subalternos: “Su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes, los intentos de influir en los programas de estas formaciones para imponer reivindicaciones propias y las consecuencias que tales intentos tienen en la determinación de procesos de descomposición y de renovación o de neoformación”,⁶² considerando que para Gramsci, la transformación del orden establecido es impensable sin el involucramiento directo de la propia colectividad subalterna y es desde la filosofía de la praxis donde me parece que debemos situarnos en tanto ésta se posiciona habitualmente de modo paradójico y confrontativo porque debe problematizar el sentido común, pero también porque enfrenta y combate a las ideologías dominantes que condicionan ese sentido común.

Por otro lado, la filosofía de la praxis se conecta inmediatamente con la concepción subjetiva de la realidad, en cuanto la invierte, explicándola como un

⁶¹ Carlos Alberto Ríos Gordillo, *Bolívar Echeverría*, 13. 1-13.

⁶² Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 6, 182.

hecho histórico que nos sitúa en la concreción de las microhistorias. Es aquí desde donde quiero entender la propuesta de la filosofía de la praxis que desarrollaré en el siguiente capítulo.

II. Parte. Filosofía de la praxis

El análisis sobre la hegemonía en el pensamiento de Gramsci ha sido lo suficientemente abordado en disertaciones de gran relevancia académica y política; sin embargo, estoy convencida de que su potencia teórica sigue siendo pertinente para abordar problemas actuales, no queriendo decir con ello que Gramsci tiene las respuestas a nuestros problemas y que debemos usarlo como un profeta del Antiguo Testamento que hoy nos ofrece consuelo, sino más bien, que hay que pensar nuestros problemas de una manera gramsciana,⁶³ es decir, que su legado conceptual informe la práctica política y cultural actual. No olvidando que Gramsci no fue un “teórico general” sino un intelectual político y activista comunista que siempre se movió en la arena política italiana y que su construcción teórica derivó de su compromiso orgánico con la sociedad de su tiempo.⁶⁴

Gramsci se veía así mismo como alguien que trabajaba en los parámetros del materialismo histórico definidos en los trabajos de las primeras décadas del siglo XIX por figuras como Lenin, Rosa Luxemburgo, Trotsky, Labriola, Togliatti, etc. Esto significa que sus aportaciones teóricas tienen que ser leídas desde el terreno marxista, porque es desde ahí donde está operando, reformulando y rediseñando sus propias aportaciones. Sin embargo, hay que destacar que no se puede decir de él que es un marxista doctrinario ortodoxo porque supo entrever que las categorías desarrolladas por Marx podían y debían ser aplicadas a nuevas condiciones históricas de coyuntura política y cultural.

En esta línea, la actualidad del archivo gramsciano reside no sólo en los contenidos ideológicos de su construcción teórica cuanto más en su “método de análisis” que como apunta Miguel Mellino, está “en algo que podemos llamar aquí la epistemología subyacente a su filosofía de la praxis”.⁶⁵ Es así como, en esta

⁶³ Stuart Hall, “Gramsci and US,” 16.

⁶⁴ Stuart Hall, “La importancia,” 257.

⁶⁵ Miguel Mellino, “Note sul método di Stuart Hall. Althusser, Gramsci e la questione de la razza,” *Décalages*, vol. 2, (2016): 2.

perspectiva, es necesario volver al pensamiento gramsciano para desde otro punto focal, estructurar una nueva narrativa discursiva – que la flexibilidad conceptual de Gramsci permite- en torno al problema de la hegemonía, inscrita de manera central en su filosofía de la praxis. En este sentido, Giuseppe Vacca sostiene que “la concepción de la historia es un componente fundamental del dispositivo teórico de la hegemonía. Más el concepto de hegemonía [...] constituye un desarrollo práctico-teórico de la filosofía de la praxis”.⁶⁶ Desde esta óptica, no se puede entender la hegemonía como construcción conceptual discursiva de Gramsci sino dentro de su filosofía de la praxis. Gramsci lo escribe en el *Cuaderno 8*, §169. *Unidad de la teoría y de la práctica*, en los siguientes términos:

La conciencia de formar parte de la fuerza hegemónica (o sea la conciencia política) es la primera fase de una ulterior y progresiva autoconciencia, o sea de unificación de la práctica y la teoría [...] el desarrollo del concepto-hecho de hegemonía representó un gran progreso filosófico además de político práctico.⁶⁷

Este pasaje ilustra la perspectiva del necesario gozne entre hegemonía y la filosofía de la praxis que Gramsci agudamente reformula del marxismo. En esta reformulación, hay que tener en cuenta que, desde las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx coloca la praxis como lugar central en su teoría científicamente fundada. Este lugar central es el que determina también la interpretación gramsciana del marxismo como “filosofía de la praxis”.⁶⁸

En esta tesitura, Giuseppe Vacca sostiene acertadamente que “la filosofía de la praxis se desarrolló, entonces, como una reelaboración original de la filosofía que Marx no había podido o querido elaborar, condensando el núcleo fundamental en pocas fórmulas”.⁶⁹ Bajo esta consideración, Gramsci eleva la praxis como principio unificador de todas las partes del marxismo y categoría central abriendo nuevas sendas para el análisis de hechos históricos concretos. Construye así una

⁶⁶ Giuseppe Vacca, “La filosofía della praxis di Antonio Gramsci,” *Educacao e filosofia Uberlândia*, vol. 28, núm. 56 (jul-dic 2014): 551.

⁶⁷ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 3, 300.

⁶⁸ Adolfo Sánchez, *Filosofía de la praxis* (México: Siglo XXI, 2003), 64.

⁶⁹ Giuseppe Vacca, “La filosofía,” 537.

pertinencia conceptual novedosa que hasta hoy sigue mostrando su potencial analítico en el terreno de la comprensión estructural política y cultural coyuntural.

Sin embargo, a la luz de lo que se ha dicho hasta aquí, coloco con cautela analítica la pregunta que brota inmediatamente: ¿Qué es entonces la filosofía de la praxis para Gramsci? Responder a este cuestionamiento permite establecer el presupuesto epistemológico desde el que hay que leer el armamento teórico gramsciano para tomarlo como herramienta explicativa que sitúe el análisis continuo de lo concreto y permita asumirlo como el signo de un cuerpo vivo de pensamiento que es todavía capaz de involucrarse y de tomar algo de la verdad acerca de realidades históricamente nuevas⁷⁰ que continuamente nos confrontan y exigen nuevas respuestas no ya en lo derrotos de la discursividad analítica sino en la textualidad específicamente real.

1.1 Gramsci: Undécima tesis sobre Feuerbach

Desde la perspectiva de Adolfo Sánchez, algunos han querido ver en la expresión “filosofía de la praxis”, una expresión ocasional que Gramsci usó para eludir la censura en sus escritos de la cárcel.⁷¹ Sin embargo, aunque esto haya sido cierto –no es temerario entenderlo dadas las circunstancias de censura en la se encontraba- también es cierto que no es difícil comprender que indudablemente, Gramsci sustituyó la palabra “marxismo” por aquellas que mejor informaba la comprensión que de aquella tenía porque además robustecía su oposición a un proceder meramente lógico conceptual propio de la filosofía especulativa en general desligada de la actividad real y de la actividad práctica humana que halla su cumplimiento, particularmente, en el acto político desde el que con claridad ve la terrenalidad del pensamiento.

⁷⁰ Jennifer Daryl Slack, “The theory and method of articulation in cultural studies,” en *Critical Dialogues in Cultural Studies*, coord. David Morley and Kuan-Hsing Chen (Londres y Nueva York: Routledge, 1996), 115.

⁷¹ Adolfo Sánchez, *Filosofía*, 66.

Con la expresión filosofía de la praxis se trata entonces de rescatar su valioso contenido epistemológico subyacente en tanto permite situar la undécima tesis sobre Feuerbach: “*I filosofia hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta ora di mutarlo*”,⁷² en el centro mismo de la contingencia histórica en la que vivimos, porque estoy convencida que esta controvertida y ambigua tesis,⁷³ según la expresión de Fabio Frosini, representa el punto arquimédico de la filosofía de la praxis de Gramsci ya que permite una dislocación puntual al acto político situado y a la vinculación directa en el clima cultural propio de América Latina en general y de México en particular. En este sentido, vuelven a resonar las palabras de Engels al referirse a las tesis: “Posee [n] “un valor inapreciable, por ser el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo”,⁷⁴ que Gramsci no sólo valoró en gran medida sino supo establecer un punto de inflexión teórico que no se puede soslayar si se quiere realmente cambiar el mundo.

Sobre esta *tesis once* intento explicar dos cosas, a saber; primero, que la traducción que de ésta realiza Gramsci, evidencia una infidelidad al texto de Marx pero que resulta de entera utilidad para la comprensión de su nuevo sentido en tanto permite encontrar un *continuum* acto de disrupción respecto del orden de dominación que parece imposible de desmontar; segundo, que hay “una re-colocación estratégica de la filosofía”⁷⁵ que abre nuestras mentes a otras formas de *weltanschauung*, a un contextualismo político necesario y urgente.

Sobre lo primero, Fabio Frosini elabora una explicación esclarecedora de la importancia de entender la traducción que Gramsci realiza de la undécima tesis sobre Feuerbach⁷⁶ que da luz para entender la estrategia conceptual de la pluma de Gramsci en la reelaboración de su propia comprensión del marxismo. De ahí que

⁷² Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 4, 162.

⁷³ Fabio Frosini, “Gramsci y el legado de la filosofía de la praxis,” *Marx desde cero*, <https://kmarx.wordpress.com/2017/07/10/gramsci-y-el-legado-de-la-filosofia-de-la-praxis/>

⁷⁴ Federico Engels y Carlos Marx, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach* (Madrid: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 2006), 8.

⁷⁵ Fabio Frosini, “Hacia una teoría de la hegemonía,” en *Horizontes gramscianos: Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*, coord. Massimo Modonesi, (México: UNAM, 2013), 59.

⁷⁶ Fabio Frosini, “Gramsci,”.

retomo esta explicación porque resulta además de reveladora, pedagógicamente esclarecedora.

En el original⁷⁷ de la *tesis once* sobre Feuerbach se lee “*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern*”, es decir *Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, se trata de transformarlo*; mientras que con la reescritura de Engels aparece “*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt aber drauf an, sie zu verändern*”, que se traduce como “*Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo; **pero** de lo que se trata es de transformarlo*”.⁷⁸ Es evidente que Engels alteró la escritura de Marx porque introduce la adversativa “**pero**” entre la primera y segunda frase; eso claramente altera el significado de la intención marxiana.

Con la adversativa⁷⁹ “**pero**” que introduce Engels en su transcripción, establece una oposición semántica entre “interpretar” y “transformar”. Así, la interpretación de Engels explicita un punto que en el caso de Marx está sólo de forma implícita. Con esta apreciación engelsiana aparece el “nuevo sujeto” (determinado -el proletariado alemán-) que en Marx no está determinado, es un “lugar vacío” y conforma una categoría política que siendo parte del orden existente, por definición es y permanece imposible de ocupar por cualquiera de los actores

⁷⁷ Se debe tener en cuenta que Marx no escribió *Las Tesis sobre Feuerbach* con la idea de publicarlas sino más bien era un material preparatorio que le servirían para la redacción de *La Ideología Alemana* que iniciaría en 1845 junto con Engels, obra ésta que tampoco pudo ser editada conformándose los autores con haber logrado a través de ella esclarecer sus propias ideas con lo que abandonaron la pretensión de publicarlas; sin embargo, 43 años después, Engels decidió dar a conocer las *Tesis* aunque ahora retocadas por su pluma, lo que significó que durante un poco más de 40 años sólo se leería la interpretación de Engels y que cuando se conocieron generó malentendidos y serios debates que aún hoy no terminan y que seguramente ni el mismo Engels, lamentablemente, advirtió (Ver Miguel Candiotti, “El carácter enigmático de las *Tesis sobre Feuerbach* y su secreto,” *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 50 (enero-junio, 2014): 46-47. Es en esta circunstancia que la interpretación de Gramsci está basada en el texto publicado por Engels en 1888.

⁷⁸ Federico Engels y Carlos Marx, *Ludwig Feuerbach*, 59.

⁷⁹ No es mi intención siquiera elaborar un análisis gramatical en sentido expreso ni explícito sino solo señalar la importancia que tiene la adversativa y distributiva en tanto utilidad aclaratoria en las distinciones sintácticas para la comprensión de la escritura de Gramsci que está basada en el texto publicado por Engels en 1888.

que ya están presentes y reconocidos en ella.⁸⁰ La oposición “interpretación” y “transformación” en Engels a partir de la *tesis once*, estructura la relación entre la identificación del sujeto de la historia y la transición de la filosofía a la política. Por tanto, es claro, como señala Frosini, que para Engels existe:

Una relación entre la política (el transformar) y la ciencia y entre la ciencia y el proletariado alemán, y finalmente entre éste y, de nuevo la transformación. Esta triple relación instituye una reflexión recíproca entre el proletariado como sujeto real, al que la ciencia se rige para “iluminarlo” y, el proletariado como “sujeto histórico” llamado [...] a la humanidad entera.⁸¹

El cambio gramatical por la adversativa que introduce Engels puso entonces de manifiesto su pretensión de hacer del proletariado una figura social reconocible que está llamado a liberar a la humanidad; su postura “contiene una sugestiva anticipación de la mudanza en el paradigma estratégico del movimiento obrero que, muchos años después, sería teorizada por Gramsci al comprobar el tránsito de la ‘guerra de movimientos’ a la ‘guerra de posiciones’,⁸² y que además Gramsci extenderá a otras subalternidades para configurar nuevos bloques históricos.

Ahora bien, en esta misma línea de ideas, volviendo a la *tesis once*, si retomamos la traducción de Gramsci escrito en el *Cuaderno 10*, § 31: “*I filosofia hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta ora di mutarlo*”,⁸³ es notoria la infidelidad al texto de Marx transcrito por Engels, porque Gramsci no solamente eliminaba la adversativa “**pero**” que opone “interpretar” y “transformar” sino que agrega una distributiva correlativa entre “interpretar” y “transformar”: “**ahora**”. Distributiva que sintácticamente describe acontecimientos temporales, se puede observar entonces que en Gramsci no hay oposición sino correlación –aunque no necesaria- entre “interpretar” y “transformar”, en este sentido Frosini dice:

⁸⁰ Fabio Frosini, “Gramsci,” <https://kmarx.wordpress.com/2017/07/10/gramsci-y-el-legado-de-la-filosofia-de-la-praxis/> (Consultado el 28 de marzo de 2019).

⁸¹ Fabio Frosini, “Gramsci,” <https://kmarx.wordpress.com/2017/07/10/gramsci-y-el-legado-de-la-filosofia-de-la-praxis/> (Consultado el 28 de marzo de 2019).

⁸² Atilio Borón, “Friedrich Engels y la teoría marxista de la política de la política: las promesas de su legado,” *Doxa, Revista de ciencias sociales*, año VII, núm. 16 (2000): 43.

⁸³ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 4, 162.

“**Ahora**” indica una especificación temporal que en definitiva se repite en cada momento presente, lo que quiere decir que el pasaje de la “interpretación” a la “transformación” es necesario repetirlo cada vez más, que no es algo acaecido de una vez y para siempre [...] este pasaje será [entonces] de naturaleza práctica política [...]. El marxismo no es una ciencia de la historia, porque su punto de vista no está establecido de una vez y para siempre. Este punto de vista se va redefiniendo cada vez en base a las situaciones concretas, a las relaciones de fuerzas.⁸⁴

Desde esta perspectiva, la traducción que Gramsci hace de la *tesis once* - que para Frosini es forzada-, tiene una resignificación del planteamiento marxista pero que logra reencontrar la riqueza de la idea expresada por Marx y que abre el camino a una interpretación que se opone no solamente a todas las interpretaciones dominantes incluyendo al de Engels sino aquella de Marx mismo.⁸⁵ Con ello Gramsci no sólo no muestra reverencia a su “maestro” si no se distancia de él. Cobra sentido entonces, lo que Gramsci sostiene cuando afirma:

Carlos Marx es para nosotros maestro de vida espiritual y moral, no pastor con báculo. [...]. Es bloque monolítico de humanidad que sabe y piensa, [...] que construye silogismos de hierro que aferran la realidad en su esencia y la dominan, [...]. Es un vasto y sereno cerebro que piensa, [...] por conseguir conciencia de sus ser y su cambio, para captar el ritmo misterioso de la historia y disipar su misterio, para ser más fuerte en el hacer y en el pensar.⁸⁶

En este planteamiento, Gramsci respetó a Marx al tiempo que asume que no todo está dicho, justo aquí, en esta nueva interpretación marxista, en su: *no solo comprendamos el mundo sino **ahora** transformémoslo*, muestra una disrupción con el esquema epistemológico que sólo interpreta y no actúa, que separa la teoría y la práctica, propio de los neohegelianos italianos de su tiempo: Spaventa, Gentile y

⁸⁴ Fabio Frosini, “Gramsci,” (Consultado el 28 de marzo de 2019).

⁸⁵ Fabio Frosini, “Gramsci,” (Consultado el 28 de marzo de 2019).

⁸⁶ Antonio Gramsci, “Nuestro Marx,” 40-41.

Benedetto Croce. En esta disrupción con el idealismo, en particular con el de Croce, la filosofía de la praxis se hizo necesaria para regenerar y liberar el marxismo de toda forma de incrustación de determinismo.

Sobre lo segundo, “una re-colocación estratégica de la filosofía”, al respecto de la *tesis once* de Feuerbach, que me permito de nuevo citar para seguir la hilación del argumento “*I filosofia hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta ora di mutarlo*”, Frosini señala que Gramsci ha hecho algo por completo diferente: ha reformulado el estatuto mismo de la filosofía como un hecho práctico y no teórico; ha desplazado el campo de la filosofía en una doble función. Lo explica en los siguientes términos:

Gramsci [...] en primer lugar, ha reconocido la filosofía en general como una potencia política, el representante en la teoría de una fuerza social organizada, en sí misma una instancia activa de agregación hegemónica. En segundo lugar, ha asignado al marxismo la tarea de llevar hasta sus últimas consecuencias la vocación totalizante de la filosofía, es decir el hecho que la filosofía se propone siempre como un “saber” que no puede ser confinado en el espacio de ninguna disciplina especial, porque en realidad la filosofía no se ocupa de la ciencias sino de la vida misma, y en cuento tal aspira a cambiar el mundo, incluso cuando sólo se proponga interpretarlo.⁸⁷

Este pasaje ilustra con mucha claridad el desplazamiento que sobre la filosofía tradicional ha llevado a cabo Gramsci porque en los *Cuadernos de la Cárcel*, reformula el marxismo como filosofía de la praxis devolviendo a la filosofía su vocación esencialmente práctica, como instancia de universalización real, política, es decir, “como un centro de organización del saber, de la cultura, del sentido común, que pretende revolucionar de arriba abajo la vida y el modo de entenderla”.⁸⁸ Desde este paradigma, la filosofía en Gramsci conduce, como lo dice en el *Cuaderno 1*, §132: “a la transformación de la posición tradicional del problema

⁸⁷ Fabio Frosini, *Hacia una teoría*, 60.

⁸⁸ Fabio Frosini, *Hacia una teoría*, 60.

filosófico y a la muerte de la filosofía entendida del modo tradicional”.⁸⁹ Es patente que Gramsci le devuelve a la filosofía su estatus original, de servir a la vida misma en tanto cuanto ofrezca orientaciones pertinentes que se traduzcan en actividad práctica política real.

¿Qué sugiere entonces Gramsci, en este desplazamiento del campo de la filosofía? Lo primero que hay que decir es que la filosofía, en Gramsci posee un grado de centralidad insuperable en la construcción de la hegemonía.⁹⁰ De tal manera -que como señala Frosini- al definir el concepto de hegemonía como conflicto y alternativa entre dos hegemonías opuestas, implica el punto más delicado y esencial del marxismo de Gramsci porque su meditación, sobre las condiciones de una democracia proletaria, desde el encierro, histórico y real, fue su hilo conductor, en tal sentido, Frosini sostiene:

El contenido de los *Cuadernos de la cárcel* se resume en la búsqueda del nexo político entre la filosofía de la praxis y hegemonía, como aquella relación que solo puede impedir una reducción administrativa de los conflictos y un éxito pasivo de la hegemonía. Pero al mismo tiempo (y aquí está el quid de la cuestión), para Gramsci aquél nexo entre filosofía de la praxis y hegemonía no forma dentro de la modernidad una realidad separada e independiente; más bien su existencia política hace posible llevar hasta el fondo, en modo consecuente, una reivindicación –la libertad y la igualdad- presente en el catálogo de los nuevos valores de la burguesía, en forma subordinada y parcial.⁹¹

En esta pretensión gramsciana de su nueva perspectiva de la filosofía, no se debe pasar por alto, su gozne con la hegemonía, convirtiéndose ésta en la matriz de su filosofía de la praxis. Por ello la categoría de hegemonía, será analizada -considerando su carácter delicado y esencial- en el siguiente apartado. Por ahora,

⁸⁹ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 1, 177.

⁹⁰ David Herrera Santa, *Hegemonía, poder y crisis. Bifurcación, espacialidad estratégica y grandes transformaciones globales en el siglo XXI* (México: UNAM, 2017), 23.

⁹¹ Fabio Frosini, *Hacia una teoría*, 60.

en los siguientes párrafos intentaré responder a la pregunta que desencadenó estas líneas: ¿Qué sugiere Gramsci en este desplazamiento del campo de la filosofía?

Gramsci entiende la filosofía como algo no perteneciente al ámbito de la mera abstracción intelectual más pura, sino como una práctica. En el *Cuaderno 1*, § 87 dice al respecto: “Cada Estado tiene dos filosofías: la que se enuncia mediante fórmulas y es un simple arte de gobernar, y la que se afirma mediante la acción y es la filosofía real.”⁹² En esta misma consideración, sin perder el sentido de la unidad entre teoría y práctica, Gramsci afirma a cabalidad que la filosofía también es un “orden intelectual”.⁹³ Sin embargo, este orden intelectual está necesariamente vinculado con la historia, la sociedad, la cultura, la política y la religión. Se expresa en diferentes grados, desde las concepciones del mundo sostenidas por una persona en formas más o menos inconscientes, hasta sus expresiones más abstractas.⁹⁴ En este orden de ideas, Gramsci sostiene:

Hay que destruir el prejuicio, muy difundido, de que la filosofía es algo muy difícil por el hecho de ser la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos. Por consiguiente, hay que empezar demostrando que todos los hombres son ‘filósofos’ definiendo los límites y las características de esta filosofía espontánea’, propia de ‘todo el mundo’, es decir de la filosofía contenida: a) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de emociones y de conceptos determinados y no sólo de palabras gramaticalmente vacías de contenido; b) en el sentido común y en el buen sentido;

⁹² Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 1, p. 150.

⁹³ Antonio Gramsci, “Introducción al estudio de la filosofía y del materialismo histórico,” en *Introducción a la filosofía de la praxis*, selección y traducción de J. Solé-Tura (Barcelona: Flamma, 1970), 8. Evidentemente ese orden intelectual, lógico, formal, puro al que alude Gramsci, no está solipsado en la pureza del espíritu sino vinculado al espacio y el tiempo: a la historia. Se entiende aquí que para Gramsci la filosofía no será aquella concebida por Heidegger como aquel pensar con el que, en esencia, nada puede emprenderse y sobre el que las sirvientas se han de reír necesariamente, aludiendo el autor de *Ser y Tiempo* aquella célebre anécdota de la sirvienta tracia relatada por Platón en el *Teeteto*: “Ésta, después de contemplar cómo Tales de Mileto –absorto en los objetos celestes, tropezaba y caía en una fuente, se puso a ridiculizarlo. Encontraba gracioso el hecho de que para alguien tan versado en las cosas del cielo, permanecieran ocultas aquellas otras que tenían delante de sus narices, y de sus pies. Desde entonces la risa la sirvienta se ha convertido en un tema de reflexión. (Veáse *Teeteto*, Platón; también Román Cuatango, *Las tareas de la Filosofía*, Santander: Universidad de Cantabria, 2014).

⁹⁴ Gabriel Vargas Lozano, “La filosofía de la praxis, dos concepciones: Antonio Gramsci y Adolfo Sánchez Vásquez,” *Revista Dialectus*, núm. 13, año 5 (agosto-diciembre 2018): 123.

c) en la religión popular y, por consiguiente en todo el sistema de creencias, de supersticiones, de opiniones, de modos ver y de actuar que se incluyen en lo que se llama en general folkore.⁹⁵

Este pasaje de Gramsci me parece crucial y medular en la configuración del planteamiento sobre la naturaleza de la filosofía porque engloba en ella las estructuras epistemológicas que rompen con aquello que De Sousa ha llamado la razón arrogante, que cree que sobre la filosofía todo está dicho y todo ha sido contenido. Es una actitud disruptiva en Gramsci encaminada a reivindicar otra forma de racionalidad que no porque opera en el nivel de lo situacional es menos valedera. Disrupción en la dirección que Rancière indica en referencia a la política pero que viene a cuenta porque explica esta subversión a la que estoy aludiendo; se trata entonces, de una actividad, en palabras de Rancière:

Que rompe con la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tienen lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte. Esta ruptura se manifiesta por una serie de actos que vuelven a representar el espacio donde se definían las partes, sus partes y las ausencias de partes.⁹⁶

Ruptura que implica volver a presentar el espacio donde se definen las partes, donde se define y se ha definido “La filosofía”, esa, contra la que Gramsci se opone porque ha instituido lo negado configurando mundos separados. Porque, además, ha afirmado una razón exclusiva y completa en la lógica de la dominación que se ha constituido como tráfuga de una matriz fundadora con pretensión totalizante abarcando multiplicidad de mundos y de tiempos: estuvo y pretende siempre estar. En esta línea, la disrupción llevada a cabo por Gramsci, plantea que “de hecho no existe la filosofía en general; existen diversas filosofías o concepciones del mundo y siempre se hace una elección entre ellas”.⁹⁷ Bajo esta

⁹⁵ Antonio Gramsci, *Introducción*, 6.

⁹⁶ Jacques Rancière, *El desacuerdo: política y filosofía* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996), 45.

⁹⁷ Antonio Gramsci, *Introducción*, 8.

mirada, se entiende entonces porque Gramsci señala incisivamente que todos son filósofos.⁹⁸ Aunque también hay que precisar que entiende por esto.

Para Gramsci hay que distinguir entre el filósofo profesional (técnico) y el filósofo común, por decirlo de alguna manera. El primero, es el que piensa con rigor lógico, mayor coherencia, conoce la historia del pensamiento, al punto de que está en condiciones de tomar los problemas después de haber sido objeto de diversos intentos de solución, tiene pues la misma función que tienen los especialistas en los diversos terrenos científicos. El segundo, es el que, por ser, humano, ejercita su facultad de pensar, de ahí que no se puede pensar en ningún hombre que no sea filósofo porque el pensar es propio de su naturaleza. Por lo tanto, entre los dos sólo hay una distinción “cuantitativa (y en este caso ‘cantidad’ tiene un significado particular, que no se puede confundir con la suma aritmética, puesto que indica la mayor o la mejor ‘homogeneidad’, coherencia, ‘lógica’, etc., es decir, es cantidad de elementos cualitativos)”.⁹⁹ Esta precisión de Gramsci es interesante porque permite clarificar que no es que Gramsci anule la filosofía o a los filósofos sino que alerta el terreno en el que debe moverse quien intente serlo.

A la luz de estas distinciones gramscianas sobre la filosofía y los filósofos, encuentro conveniente recuperar el sentido de la filosofía en tanto sus niveles de expresión en función de la utilidad teórica que esto representa para situar el caso de análisis al que me acercaré en el próximo apartado; en esa tesitura, es interesante y oportuno señalar que todos somos filósofos porque, según Gramsci, “en la más mínima manifestación de una actividad intelectual cualquiera, el lenguaje, se contiene una determinada concepción del mundo”.¹⁰⁰ Aquí me detengo porque en esta afirmación subyace una noción de filosofía como cosmovisión del mundo

⁹⁸ Esta radical afirmación de Gramsci, pienso, encuentra un punto de unión con aquella proposición con la Aristóteles inicia su metafísica: *Omnes homines natura scire desiderant: Todos los hombres desean saber por naturaleza*. La sabiduría ha sido proporcionada a todos y todas de manera potencial en los distintos modos de saber: el común y el técnico. Por lo tanto, en el tono de Gramsci: todos somos filósofos por naturaleza (Veáse, Marcela Forero, “Todos los hombres desean por naturaleza, saber,” *Universitas Philosophica*”, núm. 20 (junio 1993).

⁹⁹ Antonio Gramsci, *Introducción*, 22-23.

¹⁰⁰ Antonio Gramsci, *Introducción*, 6.

que permite obrar, comprender y proyectar acciones en cierta dirección¹⁰¹ que aparecen – a veces- incomprensibles para otras; es así que no puede hablarse de una sola visión del mundo pura y exclusiva de un determinado grupo social que se impone, sin más, al resto, se trata, como apunta Nazareno Bravo:

Más bien de la mixtura de miradas –con la preeminencia de una de ellas- que conforman la visión del mundo de una época y que culmina en una determinada dirección y (...) se torna norma de acción colectiva, esto es, deviene historia concreta y completa (integral), esto es, abarcadora de toda la sociedad.¹⁰²

Asumir la actitud de considerar la multiplicidad de miradas, permite dos cosas: la primera; una mirada simétrica que nos coloca en condiciones de diálogo permanente y reconocimiento de epistemologías diferenciadas pero igualmente valederas que nos lleva a la posibilidad, según Restrepo, “de articular formas de autoridad intelectual que sin pretensión de totalidad y universalidad, sean consideradas como mejores formas de entendimiento sobre el mundo”.¹⁰³ Aunque al respecto hay que decir que el reconocimiento dialógico epistémico sigue siendo el reclamo constante de subjetividades que hablan pero que no se les escucha, subjetividades periféricas que conforman bloques históricos que en su marginalidad establecen esquemas de resistencia que es urgente fortalecer para desmontar epistemología de dominio totalizantes.

Ahora bien, por otra parte, la multiplicidad de miradas también puede generar una segunda cosa: una mirada asimétrica que nos obliga a resaltar el condicionamiento que implica la imposición de una de las visiones si se considera a la filosofía dominante como matriz de comprensión y acción de una época, y es aquí donde Gramsci interviene en cuanto tiene la genuina pretensión de

¹⁰¹ Nazareno Bravo, “Del sentido común a la filosofía de la praxis. Gramsci y la cultura popular,” *Revista de filosofía*, núm. 53 (2006-2): 3.

¹⁰² Nazareno Bravo, “Del sentido,” 3.

¹⁰³ Eduardo Restrepo, *Apuntes sobre estudios culturales*, <https://kmarx.wordpress.com/2017/07/10/gramsci-y-el-legado-de-la-filosofia-de-la-praxis/>

desmontarla, de ahí que en la *Introducción a la historia de la filosofía y del materialismo histórico*, él mismo se cuestiona:

¿Es preferible “pensar” sin tener conciencia crítica, en forma disgregada y ocasional, o sea participar en una concepción del mundo “impuesta” mecánicamente por el ambiente externo, (...) o es preferible elaborar la propia concepción del mundo consciente y críticamente y por lo tanto elegir la propia esfera de actividad, participar activamente en la historia del mundo, ser guía de sí mismos y no ya aceptar pasivamente y supinamente desde el exterior el sello de la propia personalidad?¹⁰⁴

En el pasaje anterior, Gramsci hace patente su posición de que la dislocación de la filosofía implica en consecuencia, una filosofía de la praxis, que incluye combatir la pasividad filosófica que consiste en someterse al mundo tal y como se presenta. Él asume que la filosofía que defiende es crítica por lo que implica una forma de conciencia social de tal suerte que se corresponda con el sentido más fuerte de reflexión. La filosofía en este sentido, desde esta posición, se torna crítica. Por lo tanto, la filosofía no puede no ser política. Al respecto Sergio Friedemann arguye:

No se trata de un simple ordenamiento de la realidad mediante conceptos, sino que debe ser consciente de su papel transformador. Si deviene política, la filosofía de la praxis se realiza y puede desarrollarse como unidad de teoría y práctica. A esto se debe el papel creativo de la filosofía.¹⁰⁵

Papel que implica, como sostiene Gramsci, en el *Cuaderno 4*, § 31: “que cada filósofo no puede pasar por alto a los filósofos que le han presidido”,¹⁰⁶ Sin embargo, sí puede superarlos. En este pasaje, el tono de Gramsci es claro, si la filosofía de la praxis se construye como superación del hegelianismo, en esta superación esta

¹⁰⁴ Antonio Gramsci, *Introducción*, p. 6.

¹⁰⁵ Sergio Friedemann, “La dialéctica en Gramsci. Filosofía, política, historia y educación,” *Diaporías*, núm. 11, (abril 2013): 3. 1-14.

¹⁰⁶ Antonio Gramsci, *Cuaderno de la cárcel*, Tomo 4, 165.

filosofía deviene consciente de sí misma como su papel transformador y creador del mundo que la contiene, deviene pues, política. En ese escenario, sobre los restos del hegelianismo, de una filosofía pura y dominante, nace una filosofía de la praxis para dar lugar a un nuevo modo de conciencia social, que se construirá sobre el resto de sus predecesoras.¹⁰⁷ En esta línea, Gramsci en el Q.11, § 62, sostiene:

La filosofía de la praxis es una reforma y un desarrollo del hegelianismo, es una filosofía liberada (o que trata de liberarse) de todo elemento ideológico unilateral y fanático, es la conciencia plena de las contradicciones, en las que el mismo filósofo, entendido individualmente o entendido como un grupo social, no sólo comprende las contradicciones sino que se postula a sí mismo como elemento de la contradicción, eleva este elemento a principio de conocimiento y por lo tanto de acción.¹⁰⁸

De este pasaje quiero enfatizar que la filosofía liberada, que representa la filosofía de la praxis, es una conciencia de un individuo o de un grupo social. Aquí vale la pena detenerse porque Gramsci hace una consideración especial a la conciencia social grupal de las contradicciones en tanto esta consecuencia pueda elevarse a la acción. Sin duda, este pasaje es revelador en tanto Gramsci considera la importancia decisiva y fundamental de la filosofía de grupo, por lo tanto, de una comunidad.

Por otro lado, este mismo pasaje permite entender porque también Gramsci afirma que la filosofía es una concepción del mundo, una “actividad filosófica no sólo de elaboración individual de conceptos sistemáticamente coherentes”,¹⁰⁹ debe ser entendida también como “lucha cultural para transformar la mentalidad popular y difundir innovaciones filosóficas que demostrarán ser históricamente verdaderas en la medida que llegarán a ser universales concretamente”.¹¹⁰ El análisis de Gramsci

¹⁰⁷ Sergio Friedemann, “La dialéctica,” 3-4.

¹⁰⁸ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 4, 333.

¹⁰⁹ Antonio Gramsci, *Introducción*, 23.

¹¹⁰ Antonio Gramsci, *Introducción*, 23.

no es superficial respecto a la filosofía grupal comunitaria y en este escenario, sostiene decididamente:

De esto se deduce la importancia del “momento cultural” incluso en la actividad práctica (colectiva), es decir presupone la existencia de una unidad “cultural-social” que junta para un mismo fin una multiplicidad de voliciones disgregadas, con heterogeneidad de fines, sobre la base de una misma y común concepción del mundo [...]. Dado que esto es lo que ocurre, se ve claramente la importancia de la cuestión lingüística general, es decir, de la llegada colectiva a un mismo clima cultural.¹¹¹

Este pasaje me coloca en posición de entrever en Gramsci su aportación al análisis de la cuestión nacional que permite descolocar su análisis en tanto referido a América Latina en general y México en particular, porque ello me da un índice para abordar las complejidades culturales y políticas de sectores de la sociedad actual que no cuadran en las categorías de proletarios y burgueses de fines del siglo XIX y principios del siglo XX que si ya para Gramsci resultaban insuficientes, ahora, en el terreno de la coyuntura actual, han sido superadas.

Las problemáticas, complejidades, disputas y conflictividades de México, posee particularidades que la categoría de cultura popular usada por Gramsci me ayuda a un acercamiento comprensivo de ellas. Aunque tengo que decir que el concepto de cultura como el de popular aparecen en Gramsci un poco escurridizos en su definición, aspecto que se potencia si se les usa juntos “cultura popular”. Se trata de una categoría que se puede descubrir a través de una larga investigación y un proceso riguroso de investigación¹¹² que arroje luz para una aproximación que pueda resultar más útil a esta investigación. De entrada, se puede decir que:

Nacional-popular es para Gramsci un concepto cultural, relativo a la posición de las masas en la cultura de la nación, y radicalmente ajeno a cualquier forma de populismo o de «nacionalsocialismo». Lo que a Gramsci le interesaba era como

¹¹¹ Antonio Gramsci, *Introducción*, 24.

¹¹² Juan Carlos Rodríguez, “Gramsci y la cultura popular,” *Álabe*, núm. 13 (España, 2016): 1.

crear en el contexto italiano las condiciones para la emergencia de la cultura contra hegemónica necesariamente de masas.¹¹³

La importancia de Gramsci sobre el terreno cultural está en función de la transformación que puede representar en tanto maduración crítica de la conciencia de una voluntad colectiva. De esta manera en Gramsci la cultura popular puede ser entendida como un sedimento que se genera de manera continua a lo largo de la historia. Es decir, los modos de ser, de vivir en el mundo atravesado por discontinuidades y relaciones que mantienen, según Néstor García Canclini, múltiples lógicas de desenvolvimiento que están en interacción con otras fuerzas y condiciones nacionales e internacionales del capitalismo.¹¹⁴ Esto es, la comprensión de cultura popular debe estar aparejada con una resonancia afirmativa por lo “popular” porque como sostiene Stuart Hall:

La cultura popular siempre tiene su base en las experiencias, los placeres, los recuerdos, las tradiciones de la gente. Está en conexión con las esperanzas y las aspiraciones locales, tragedias y escenarios locales, que son las prácticas, y las experiencias diarias de pueblo común. De esta manera, eso se une a lo Mijail Bajtín llama lo vulgar: lo popular, lo informal, lo grotesco, la cara inferior. Es por eso que lo contrapuso a la alta cultura y es así un sitio de tradiciones alternativas. Y es por eso que la tradición dominante estuvo siempre recelosa de lo popular y con razón. Ellos sospechan que están a punto de ser sobrepasados por lo que Bajtín llama lo carnavalesco.¹¹⁵

La cultura popular habrá que entenderla entonces, como ese terreno siempre dinámico en el que se cruzan también manifestaciones cambiantes no sólo en oposición o tensión continua con un grupo dominante, sino hay que afirmativamente considerarla como un terreno cultural sin más, que abraza y contiene musicalidad,

¹¹³ Antonio Gramsci, citado por Kate Crehan, *Gramsci: cultura y antropología* (Barcelona: Bellaterra, 2004), 176.

¹¹⁴ Néstor García Canclini y Robin Greeley, “Migraciones de un investigador,” *La interculturalidad y sus imaginarios: Conversaciones con Néstor García Canclini*, coord. José Luis Falconi (España: Gedisa, 2018), 81.

¹¹⁵ Stuart Hall, “La importancia,” 290-291.

oralidad, narrativas y contranarrativas, religiosidad, metáforas, literatura, sentido común y constituye una verdadera filosofía. Aunque no podemos soslayar que siempre se abre al juego del poder. Por eso Gramsci, desde la reflexión sobre el sentido común, evidencia cómo la hegemonía popular está hecha. De ahí que le otorgó una importancia estratégica a la cuestión de lo que denominó “nacional-popular”.¹¹⁶

Ahora bien, este marco categorial de cultura popular de Gramsci debe permitir a la voluntad colectiva que la comporta, un movimiento estratégico para quebrar la lógica de la yuxtaposición entre cultura popular y cultura institucional-formal-refinada. Porque el mismo nombre, “lo popular”, según Néstor García Canclini, le es dado al pueblo desde afuera, maquinado de manera heterónoma por la omnipresencia de las tecnologías comunicativas.¹¹⁷ Se trata entonces, de romper con la dicotomía entre cultura alta y cultura popular, porque lo que de verdad está en disputa es la lucha por la hegemonía, una hegemonía cultural que no debe entenderse como victoria final o la dominación pura de una sobre otra; de lo que se trata no es de un juego cultural en la que la suma sea cero, sino más bien en los cambios de la balanza de poder cultural.¹¹⁸ Bajo esta apreciación, tiene cabal importancia lo que Gramsci sostiene:

Lo importante es que ha nacido una nueva forma de concebir el mundo y el hombre, y que esta concepción ya no está reservada a los grandes intelectuales, a los filósofos profesionales, sino que tiende a hacerse popular, a convertirse en un fenómeno de masas, de carácter mundial, capaz de modificar (aunque produzca combinaciones híbridas) el pensamiento popular y la momificada cultura popular.¹¹⁹

A la luz de este pasaje es que es necesario insistir sobre la relevancia de mirar simétricamente las concepciones del mundo como manifestación de la filosofía que defiende Gramsci: formas de vida, de tradiciones, de lengua, de

¹¹⁶ Stuart Hall, “La importancia,” 291.

¹¹⁷ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo, 1989) 242-245.

¹¹⁸ Stuart Hall, “La importancia,” 289.

¹¹⁹ Antonio Gramsci, citado por Kate Crehan, *Gramsci*, 417.

religiosidad, de símbolos etc., y a partir de ello configurar una nueva narrativa en la transformación de las relaciones hegemónicas actuales.

Capítulo II. Hegemonía

Con los presupuestos teóricos abordados en el capítulo anterior, el contenido del pensamiento de Gramsci se resume en la búsqueda del nexo político entre la filosofía de praxis y la hegemonía.¹²⁰ En ese orden de ideas, la pregunta entonces es ¿Cómo se logra articular teoría y práctica en la filosofía de praxis? La teoría de la hegemonía es la respuesta, esto porque el planteamiento de la hegemonía “traza un movimiento expansivo hacia la universalidad que coincide con la transformación práctica de las relaciones sociales”.¹²¹ En este paradigma, la teoría de la hegemonía tiene que ser el hilo conductor para entender ese movimiento de transformación social en la dinámica de una voluntad popular. Sin embargo, en este análisis se tiene que ser cauto en tanto la reflexión tiene seriamente que encontrar ese nexo entre filosofía de la praxis que de los ejes para entender las lógicas en las que se mueve una multitud particular: cualquiera que esta sea.

2.1 Hegemonía en San Marcos Zacatepec, Juquila, Oaxaca.

Cuando en 1513, en el Nuevo mundo, se usó el *Requerimiento*¹²² por primera vez en Tierra firme, se legitimó y legalizó el sometimiento y la dominación del Imperio español contra los indígenas. Aunque curiosamente a través de este

¹²⁰ Fabio Frosini, *Hacia una teoría*, 68.

¹²¹ Fabio Frosini, *Hacia una teoría*, 69.

¹²² Documento que se usó para legitimar la conquista del “Nuevo mundo”. Considerado uno de los efectos de las Leyes de Burgos. Su redactor fue Palacios Rubios, miembro del Consejo Real de Castilla. Ver Antonio Muro Orejón, *Lecciones de historia del derecho hispano-indiano* (México: Porrúa, 1989).

documento se ofrecía a los indígenas una elección: “Por ende como mejor podemos os rogamos y requerimos que entendáis bien esto que os hemos dicho, y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo”.¹²³ Si no obstante los indígenas se negaban a prestar su consenso espontáneo a la ocupación y bendición cristianas, los indígenas debían esperar lo peor: “Entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos”.¹²⁴ Evidentemente, no había elección, no había consenso. Era una acción ridícula y absurda, pues además el *Requerimiento* estaba escrito en español y a veces o muchas, era leído ante árboles y casas vacías. Otras veces los invasores leían el documento solo después de haber hecho prisioneros a los nativos.

El *Requerimiento* entonces resultaba una farsa. Sin embargo, evidenciaba dominio. De esta manera, cuando Beezley sostiene el argumento de que este documento era un ejemplo de “gobernantes españoles tratando de que los pueblos conquistados repitan y reafirmen la hegemonía española sobre una base regular”,¹²⁵ con toda claridad está entendiendo hegemonía como dominio y así, la hegemonía, no estaba en juego. Aunque evidentemente, los indígenas nunca tuvieron la opción de aceptar; no estaban en posición de reafirmar nada.¹²⁶ Pero, ¿qué hay cuando 500 años después, los indígenas sí tienen la “opción de elegir” pero esa elección se sigue inscribiendo en una lógica de negación, exclusión y sometimiento a un esquema no de Imperios sino de partidos políticos como expresión de la “progresividad” del Estado mexicano? Digo “opción de elegir” en tanto que, en casi todas las comunidades indígenas de México, los partidos políticos, o históricamente, un partido político: el Partido Revolucionario Institucional (PRI), ha tendido una red de alianzas bajo un esquema de aparente elección en la que en un mismo

¹²³ Javier Barrientos Grandon, [Transcripción] (2004), “Requerimiento que se ha de leer a los indios [1513],” en: Instituto de Historia del Derecho Juan de Solórzano y Pereyra, Santiago de Chile, <https://portalacademico.cch.unam.mx/materiales/prof/matdidac/sitpro/hist/mex/mex1/HMI/IndigenasCol.pdf> (consultada el 25 de octubre de 2019).

¹²⁴ Javier Barrientos, *Requerimiento*.

¹²⁵ Beezley William, coord., *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico* (Wilmington: Delaware, SR Books, 1994), 13.

¹²⁶ John Beasley Murray, *Poshegemonía: Teoría política y América Latina* (Buenos Aires: Paidós, 2010), 25.

movimiento hay dominio y consenso a la vez. Explico esto último en los renglones que siguen.

La coyuntura política – aunque también jurídica, social y cultural- de una comunidad indígena de Oaxaca (aunque sin temor a equivocarme puedo decir que puede ser cualquier comunidad indígena de México), delinea los términos desde los que se puede entender el dominio y el consenso como forma de operar de los partidos políticos en México, en particular del Revolucionario Institucional. Huelga decir que no es mi pretensión sostener que los otros partidos no operan en esta lógica, sin embargo, para el análisis que me ocupa, el PRI es el actor relevante en esta escena comunitaria indígena.

San Marcos Zacatepec, se autoinscribe como una comunidad indígena chatina y a quinientos años de distancia de la legitimación y legalización del dominio español, la distingue otras circunstancias y coyunturas que pueden inscribirse también dentro de prácticas de dominio y consentimiento. Es claro que el *Requerimiento* ya no existe. Ahora los pueblos originarios, incluido San Marcos Zacatepec, están inscritos en un Estado-Nación que se considera heredero de ellos, al respecto, el artículo segundo constitucional establece: “La Nación [mexicana] tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización”.¹²⁷ Sin embargo, hay todavía una brecha muy larga entre lo que establece la Constitución Federal y la cristalización real de su contenido. De esto mismo da cuenta la relación que ha mantenido el Estado mexicano con los pueblos originarios y que ha sido a través de un dispositivo de control que se llaman partidos políticos.

En el caso concreto que me ocupa, en el 2005, el priísmo dominaba políticamente el territorio mexicano, Oaxaca particularmente. En san Marcos Zacatepec, el PRI había logrado insertarse a través de alianzas, de consensos y acuerdos con los propios indígenas ¿Cómo operó la dinámica priísta aquí? En ese

¹²⁷ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (México: Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 2019), artículo 2.

año, esta comunidad indígena, nombró a sus autoridades comunitarias a través de su asamblea -su máximo órgano de gobierno- siguiendo los criterios de su Sistema Normativo Indígena. Aunque para legitimar y legalizar¹²⁸ el nombramiento de sus autoridades, la comunidad necesitaba la “acreditación”¹²⁹ por parte del Ayuntamiento al que están inscritos administrativamente: Santa Catarina Juquila, Tututepec, Oaxaca. Sin embargo, el Presidente municipal, de extracción priista, se negó a reconocer a las autoridades emanadas de la Asamblea comunitaria bajo el argumento de que las personas elegidas como nuevas autoridades no respondían a los intereses del Partido (su partido: el PRI).

Sostenido en este argumento, con el fin de ampliar y sostener al Partido, de manera unilateral, el Presidente municipal, impuso a un grupo de indígenas chatinos –que no había sido elegido ni remotamente por la asamblea comunitaria- cercano a sus intereses, como autoridad legal de la comunidad. Esta acción desembocó en una ruptura política al interior de la comunidad: por un lado, se agruparon los indígenas que pactaron con el priísmo y que veían la oportunidad de estar cerca del

¹²⁸ Este procedimiento jurídico por el que el Ayuntamiento de Santa Catarina Juquila- regido por el sistema de partidos políticos- legaliza a las autoridades comunitarias indígenas de San Marcos Zacatepec, presupone jurídicamente un esquema de tutelaje y avasallamiento no sólo a la comunidad indígena de San Marcos Zacatepec, sino a las comunidades indígenas de Oaxaca en general, pues significa que en la lógica administrativa estatal persiste el criterio según el cual las propias comunidades indígenas no tiene la facultad y no han alcanzado la mayoría de edad para autoregirse, autoreconcerse y autoconstituirse como lo que son: comunidades políticamente configuradas. En esta lógica estatalista, las comunidades indígenas, denominadas “Agencias”, no han alcanzado la madurez para ser autónomas, aún, cuando en el artículo segundo de la Constitución federal se lee: “...El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional [...] Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para: [...] decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural [...] elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno [...]”. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (México: Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 2019), artículo 2. En ese sentido, no es un asunto menor la tensión política que se desata entre los Municipios y las llamadas Agencias municipales en cuanto que los primeros insisten en tutelar a comunidades indígenas enteras. Me parece relevante colocar esta disputa política en función de analizar la categoría de autonomía de las comunidades indígenas como subalternidades que siguen emergiendo en tanto subjetividades e identidades en una dinámica de contingencia extrema, asunto que discutiré en el segundo capítulo de este proyecto de investigación.

¹²⁹ Se le llama así al procedimiento administrativo mediante el cual se autoriza a las autoridades tradicionales a entrar en funciones como lo establece la Ley Orgánica Municipal del Estado de Oaxaca.

poder para ejercerlo sin control (aunque era una minoría) y por otro, los que se resistían a formar parte de ese proyecto político de partido.

Es interesante la constatación en esta disputa comunitaria de una de las premisas que Maquiavelo establece en el capítulo IX de *El Príncipe*: “En todas las ciudades existen estos dos tipos de humores diferentes, que nacen del hecho de que el pueblo no quiere ser gobernado ni oprimido por los grandes y en cambio los grandes desean dominar y oprimir al pueblo”.¹³⁰ En esta misma tesitura en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* leemos: “Unos tan solo desean ser libres para gobernar: se trata de un pequeño número. Pero el resto, que es mayoría, desea ser libre para vivir de un modo seguro [...]”.¹³¹ San Marcos Zacatepec, es un ejemplo de esto.

Ahora bien, volviendo a nuestro caso en particular, hay que reconocer la astucia política del PRI local: logró articular algunas demandas de esta minoría y desplegó así su potencial antagonista con la mayoría de esta comunidad chatina, lo que favoreció la emergencia de un nuevo sujeto histórico: el “pueblo” -así se autodefinía la mayoría no priísta que afirmaba su cohesión política bajo la cosmovisión de sus usos y costumbres- opuesto a la oligarquía local que representaba el PRI y los suyos. Este antagonismo quedó confinado en el marco del poder y dominio que establecía el Partido. El priísmo entonces logró implantar su control y dirección en este terreno, pero además disponía de los medios materiales para mantener y consolidar ese control y dirección.

De esta manera, el PRI local amplió su margen de maniobra impulsado, respaldado y sostenido por los mismos ciudadanos indígenas – que era una minoría, pero una minoría con demasiado poder-. Aquí, a diferencia del *Requerimiento*, había elección: ser militante y simpatizante del PRI o no serlo. Una minoría optó por serlo, hubo consentimiento. Aunque quedó una mayoría que decidió no serlo, no sólo porque implicaba desprenderse de una forma de vida política ancestral sino porque no estaba dispuesta a asumir su rol de dominada y sometida aun cuando el criterio

¹³⁰ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe* (México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México), 129.

¹³¹ Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, I, 16 (España: Akal), 117.

de sometimiento era paradójicamente de elección. Esta mayoría pues eligió resistir al poder político del PRI.

Resistencia que nació de las relaciones de dominación que ejercía el priísmo, lo que evidencia explícitamente el planteamiento de Foucault cuando sostiene que “la resistencia es coextensiva al poder y que es rigurosamente contemporánea”.¹³² En el momento mismo en el que se da una relación de poder existe la posibilidad de la resistencia, por eso el poder tampoco puede atraparnos del todo. La resistencia como el poder, no existen más que en acto, como despliegue de relación de fuerzas, como lucha, como enfrentamiento, como guerra¹³³ pero que también puede implicar un proceso de creación y de transformación. En ese sentido, esta mayoría reclamó su derecho a ser lo que quería ser: autónoma. El costo: la exclusión, la negación y la dominación por parte del priísmo que se configuraba como el “partido hegemónico”. Asunto que reclamó ante el Tribunal Electoral del Estado de Oaxaca y quedó registrado en el Juicio para la protección de los derechos políticos electorales del ciudadano en el régimen de los Sistemas Normativos Indígenas JDCI/2014.

Esta mayoría, que por la coerción y el consenso fue haciéndose minoría, diez años después, con una conciencia de configurarse como subjetividad política capaz de reclamar su posición en la esfera de lo político, inició el reclamo de su autonomía con respecto al esquema de alianzas con las que operaba el PRI. Reclamo –que será analizado en el capítulo III de este proyecto de investigación- que movió la conciencia de este nuevo sujeto de la historia que está configurándose en su lucha para llevar los márgenes al centro.¹³⁴

Con este telón de fondo, es interesante que la resistencia, no solo política sino ideológica de la comunidad indígena de San Marcos Zacatepec, se haya configurado -bajo su posición de subordinación- como espacio de subjetivación y

¹³² Michel Foucault, *No al sexo rey. Entrevista por Bernard Henry-Levy: Diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (Barcelona: Altaya, 1994), 161.

¹³³ Reinaldo Giraldo Díaz, “Poder y resistencia en Michel Foucault,” *Tabula rasa*, no. 4 (enero-junio 2000): 117.

¹³⁴ Louis Althusser, *Maquiavelo y nosotros* (Madrid: Akal, 2004), 23.

producción de antagonismos sociales desatado por un partido que se ha presentado como hegemónico. Varias son las directrices que trazan este proceso de la comunidad aludida: una, se evidencia lo que sostiene Maquiavelo, unos quieren mandar y otros no quieren obedecer, además, que el poder, como afirma Foucault, genera resistencia, de tal suerte que lo que ocurre en Zacatepec representa en sí mismo un lugar desde donde me posiciono para comprender que la conflictividad al interior de la comunidad es a veces necesaria para que ésta, se instituya. Aquí cobra sentido lo que Marchart establece:

[el conflicto] es una de las principales fuentes de cohesión social. Esto puede parecer paradójico y contraintuitivo. ¿Cómo es posible que el conflicto –la lucha irresoluble entre los hombres – sea una de las principales fuentes de cohesión social? La respuesta es la siguiente: sólo a través del conflicto los individuos y los grupos se sitúan dentro de un mundo común. Mediante su antagonismo –en el cual la organización, la *raison d'être* y las metas de la sociedad están en debate-, los antagonistas se afirman como miembros de la misma comunidad.¹³⁵

Esta misma coyuntura política, no solo me posiciona en la conflictividad comunitaria sino me desafía teóricamente y, me induce a plantear disquisiciones sobre el significado del conflicto pero que me lleva necesariamente a ubicar a la fuerza externa que lo ha desatado: la intervención de un partido político llamado genéricamente “partido hegemónico”, el PRI. En este horizonte de significado, permitiéndome un desplazamiento metodológico, las preguntas que me surgen son ¿Por qué al PRI se le ha llamado partido hegemónico? ¿Bajo qué criterio es hegemónico? Preguntas que están en el fondo de las interrogantes sobre el conflicto y que me interesan por ahora aclarar. Dos ejemplos ayudarán a la comprensión y ubicación de estas preguntas sobre el sentido de lo que se ha llamado “partido hegemónico”. Cuando José Antonio Crespo dice:

El régimen mexicano de partidos es considerado habitualmente como hegemónico, es decir, como un virtual monopolio político, pero que comparte el panorama

¹³⁵ Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* (México: FCE, 2009), 132.

institucional con partidos legalmente registrados, aunque éstos carezcan de oportunidades reales para acceder al poder en el plano nacional.¹³⁶

Y Rodríguez Hernández Eduardo sostiene:

[En México] el sistema de partido que nos caracterizaba era el de uno no competitivo, con rasgos de partido hegemónico [...] y en el que veíamos a un solo partido político en el poder casi de manera amplia y abrumadora, en todos los niveles de gobierno, aunado a leyes electorales *ad hoc* para sostener a una clase política gobernante y a su partido político en la cúspide del poder [...].¹³⁷

Es evidente que por hegemónico están entendiendo la forma sedimentada del orden político mexicano. Lo hegemónico aquí es la supresión de las diferencias y la perdurabilidad del poder político establecido, lo que equivale a decir que hegemónico es lo mismo que poder político dominante, de ahí que el PRI ha cumplido con este criterio y tiene sentido la ecuación de que el poder político que ha dominado la esfera política mexicana es el PRI, por lo tanto, éste, ha representado la hegemonía política en el terreno político de México en general y de San Marcos Zacatepec en particular.

Aunque cabe decir que aquí surgen otras preguntas que nos pueden dar otro punto focal de análisis: ¿La forma de operación política del PRI significa hegemonía? ¿Para cumplir con los requisitos que reclama la categoría hegemonía, basta configurar un campo de acción semejante al del PRI? ¿Qué se necesita para cubrir de sentido el concepto de hegemonía? En definitiva ¿Qué es hegemonía? Son muchas las preguntas que apenas podré vislumbrar sus respuestas y no quiero caer en ligerezas de juicios que son excesivamente riesgosas teóricamente, sin embargo, plantearlas abonan a fortalecer la última pregunta, que es en la que me detengo y tengo la intención de responder en las siguientes páginas, de ahí que me sentiré satisfecha si logro cumplir este cometido. Con ese objetivo en mente, en las

¹³⁶ José Antonio Crespo, "PRI: de la hegemonía revolucionaria a la dominación democrática," *Política y gobierno*, vol. 1, no. 1 (1994): 48.

¹³⁷ Eduardo Rodríguez Hernández, "El sistema de Partidos en el Estado Mexicano," *Espacios públicos*, vol. 8, núm. 16 (agosto 2005): 35.

páginas que siguen, examino la categoría de la hegemonía desde dos parámetros teóricos: el de Ernesto Laclau y el de Antonio Gramsci.

Cabe decir que, entre otras razones de las que daré cuenta más adelante, mi interés inmediato en analizar la teoría de la hegemonía de Laclau y Gramsci es porque estas grandes elaboraciones teóricas fueron realizadas desde la derrota de la izquierda, es decir para tratar de comprender cómo se reconstituía la hegemonía en un escenario de crisis. La construcción teórica de la hegemonía hecha por Gramsci se desarrolló para dar cuenta de la derrota de los movimientos revolucionarios que tuvieron lugar en Europa durante de la década de los 20. Por otra parte, la reflexión de Laclau, surgió como respuesta a otra derrota, o más bien a una serie de derrotas de la izquierda a nivel mundial en las que se demostraba el claro fracaso del socialismo real al tiempo que la derecha neoliberal avanzaba por todo el mundo occidental liderada por Margaret Thatcher y Ronald Reagan,¹³⁸ es desde este contexto general en el que analizaré las propuestas de hegemonía de Laclau y Gramsci para que puedan dar luces teóricas a la ruptura política que se vive en la terrenalidad del caso que nos ocupa: la comunidad indígena de San Marcos Zacatepec.

Por otra parte, me parece conveniente y oportuno señalar que si bien es cierto en algunos círculos académicos de América Latina las propuestas teóricas tanto de Laclau como de Gramsci se perciben como antitéticas sobre la realidad social, también es cierto que una parte de los estudiosos gramscianos italianos, particularmente, ha mantenido un diálogo complementario y fecundo entre ambos, es el caso de Fabio Frosini – considerado uno de los referentes contemporáneos sobre el pensamiento y la obra de Antonio Gramsci a nivel mundial- que mantiene una interlocución con la herencia intelectual y teórica de Laclau y Mouffe.¹³⁹ Esta

¹³⁸ Javier Balsa, “Pensar la hegemonía y la política en Latinoamérica,” *Prácticas de oficio*, núm. 17, (agosto 2016): 9.

¹³⁹ Evidencia de esta apertura y diálogo con Laclau, Fabio Frosini al respecto escribe una nota al pie de página en su “*Hacia una teoría de la hegemonía*,”. Textualmente escribe: “El rico panorama ofrecido por Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal 2001), *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a radical Democratic Politics* [...] cuyo objetivo declarado es sin embargo precisamente el de limitar la hegemonía a la esfera de la política”. Si bien es cierto que la teoría de Laclau se distancia pormenorizadamente de la construcción teórica de Gramsci, es innegable que aquella haya su

comprensión analítica invita entonces a tener la confianza de poder situarlos en un diálogo que puede resultar no sólo interesante sino enriquecedora teóricamente.

2.2 Ernesto Laclau

Puede parecer a simple vista que revisar la teoría de la hegemonía de Laclau es una tarea ociosa e inútil en tanto que la idea primigenia y esencial de este trabajo de investigación es centrar mi atención en la teoría de la hegemonía de Gramsci; sin embargo, me parece muy iluminador comenzar con las apreciaciones conceptuales de Laclau porque su teoría política “pretende configurar una ontología de lo político en torno a la categoría de hegemonía para comprender los procesos subjetivos políticos que se expresan en la sociedad contemporánea”¹⁴⁰ y reconoce el *status* de antagonismo en una sociedad configurada como abierta -no total y fundante- y en la que se inscribe éste como categoría simbólica en la lógica política de la lucha por la hegemonía.¹⁴¹

Además, el análisis y las referencias políticas de Laclau “constituyen punto de referencia teórico crucial para el estudio de nuevos movimientos sociales, la política de las identidades...y el multiculturalismo”.¹⁴² Este aporte de Laclau me parece de sumo interés por cuanto ilustra el quiebre con el campo ontológico cerrado e inscribe una nueva forma de configuración subjetiva poscartesiana y enmarca una nueva interpretación de la subjetividad política en las luchas contemporáneas.

cimiento estructural en ésta,” (nota 33). Frosini ve estimable la consideración de la lectura de Laclau y Gramsci, de ahí que más que imposibilitar un diálogo por las discrepancias que contienen y sostienen, éste se posibilita y resulta, incluso, más fecundo y abierto.

¹⁴⁰ Camilo Valdés Castillo, “Hegemonía: aproximación a la constitución de sujetos políticos en Laclau,” *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, núm. 9 (diciembre 2017): 52.

¹⁴¹ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto: El centro ausente de la ontología política* (Argentina: Paidós, 2011), 185.

¹⁴² Peter Ives Lenguaje, “Acción y hegemonía. Una respuesta gramsciana al posmarxismo,” en *Poder y hegemonía hoy: Gramsci en la era global* coord. Dora Kanoussi (México: BUAP, 2004), 81.

La teoría de Laclau, es en consecuencia, de especial interés a la hora de plantearme un modelo de análisis político centrado en el concepto de hegemonía. Considerando que, además, en las últimas décadas, la reactualización de la teoría de la hegemonía por parte del teórico argentino, representa una de las aportaciones más esclarecedoras y fructíferas de la izquierda en filosofía y teoría política. Reactualización en tanto que la categoría de hegemonía es inicialmente teorizada por Antonio Gramsci. De quien, en un mismo movimiento, Laclau rescata la singularidad de su propuesta al tiempo que se separa de ella. Separación que ve justificada por el reduccionismo de clase que subyace en el planteamiento teórico de Gramsci. Al respecto, es en *Hegemonía y Estrategia Socialista: hacia una radicalización de la democracia (HES)*, que escribe en coautoría con Chantal Mouffe, donde se puede leer:

El conjunto de la construcción gramsciana reposa sobre una concepción finalmente incoherente, que no logra superar plenamente el dualismo del marxismo clásico. Porque para Gramsci, incluso si los diversos elementos sociales tiene una identidad tan solo relacional, lograda a través de la acción de prácticas articuladoras, tiene que haber siempre un principio unificante en toda formación hegemónica, y éste debe ser referido a una clase fundamental. Con lo cual vemos que hay dos principios del orden social –la unicidad del principio unificante y su carácter necesario de clase- que no son el resultado contingente de la lucha hegemónica, sino el marco estructural necesario dentro del cual toda lucha hegemónica tiene lugar. Es decir, que la hegemonía de la clase no es enteramente práctica y resultante de la lucha sino que tiene en su última instancia un fundamento ontológico.¹⁴³

HES, al retomar y analizar la propuesta de Gramsci, muestra los límites de la misma, por lo que aquí se puede apreciar que la lectura de hegemonía surge de la lectura deconstructiva gramsciana. Sin embargo, esta lectura implica también el rescate de la propuesta de Gramsci. En este sentido en *HES* también se lee:

¹⁴³ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia* (Buenos Aires, 2015), 103-104.

Solo el ejemplo aislado de Gramsci, escribiendo desde las cárceles mussolinianas, puede ser citado como un punto de partida cuyo nuevo arsenal de conceptos –guerra de posición, bloque histórico, voluntad colectiva, liderazgo intelectual y moral- es el punto de arranque de nuestras reflexiones en *Hegemonía y estrategia socialista*.¹⁴⁴

La propuesta de Laclau es pues una renovación del marxismo a través de un proceso deconstructivo de la hegemonía del teórico sardo y no podemos perder de vista que su teoría de la hegemonía está enraizada en el arsenal teórico del autor de los *Cuadernos de la Cárcel*. El propio Laclau avala este enraizamiento al señalar que:

Es prolongado ciertas intuiciones y formas discursivas construidas al interior del marxismo, inhibiendo y obliterando otras, como hemos llegado a construir un concepto de hegemonía que, pensamos, puede llegar a ser un instrumento útil en la lucha por una democracia radicalizada, libertaria y plural. Aquí la referencia a Gramsci, si bien parcialmente crítica, es capital.¹⁴⁵

Bajo esta lógica, en este apartado de mi trabajo de investigación, tengo la intención de acercarme a la propuesta teórica de Laclau en función de dos cosas: primero, mapear su teoría de la hegemonía para comprender la amplitud del concepto; segundo, demostrar que ésta, contiene algunos presupuestos que resultan altamente problemáticos, lo que evidenciará el carácter liminal de este horizonte de pensamiento aunque ello no signifique que no se reconozca la importancia insoslayable y el potencial analítico de Laclau en este terreno.

2.3 Tres modelos de hegemonía

Para el tratamiento del enfoque que propone Laclau sobre hegemonía, se deber partir del supuesto que esta categoría se fue construyendo a lo largo de su trayectoria de activismo político en su Argentina natal y, ampliado teóricamente con la influencia del estructuralismo, poestructuralismo y el psicoanálisis que según él,

¹⁴⁴ Ernesto Laclau, *Hegemonía*, 9.

¹⁴⁵ Ernesto Laclau, *Hegemonía*, 28.

le “permitieron iniciar una ruptura gradual con el carácter totalizante del discurso marxista”.¹⁴⁶ En *Nuevas reflexiones de nuestro tiempo*, aludiendo a su construcción teórica Laclau sostiene:

Todo lo que he intentado pensar teóricamente más tarde –la dispersión de las posiciones de sujeto, la recomposición hegemónica de las identidades fragmentadas, la reconstitución de las identidades sociales a través del imaginario político- todo esto es algo que aprendí en esos años de activismo político.¹⁴⁷

Entonces debe obviarse el sentido de que su reflexión sobre hegemonía debe ubicarse junto a un examen crítico del peronismo del cual surge, lo que nos indica que su lectura posmarxista estuvo decididamente influenciada por su práctica política. Argentina es entonces el fundamento concreto y particular de la teoría de la hegemonía de Laclau, lo que nos recuerda que es la terrenalidad concreta la que nos da los insumos para pensar teóricamente y ubicar la posición de un problema político concreto que rompe con los hábitos de la retórica clásica, donde lo universal reina sobre lo singular, de tal manera que este proceder laclauiano nos posiciona en una determinación metodológica que nos obliga a intervenir en la teoría por una concepción que obligue a intervenir en la práctica y, como se trata aquí de política, en la práctica política.

Es aquí donde se nos aclara la frase de Gramsci sobre la naturaleza de *El Príncipe* de Maquiavelo, como un singular manifiesto: que la relación de práctica política pone en juego elementos de teoría política que constituyen una necesidad de la propia práctica política.¹⁴⁸ Pero es solo el punto de vista de la práctica política lo que fija la modalidad y el dispositivo de los elementos de la propuesta de teoría política como se evidencia en el movimiento teórico que realiza Laclau.

Teniendo en cuenta esto, el mapeo sobre la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau que realizaré sigue como hilo conductor la propuesta que realiza

¹⁴⁶ David Howarth, “Hegemonía, subjetividad política y democracia radical,” en *Laclau: aproximaciones críticas a su obra*, comp. Simón Critchley y Oliver Marchart (Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2008), 317.

¹⁴⁷ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000), 190.

¹⁴⁸ Louis Althusser, *Maquiavelo*, 54.

David Howarth en su texto *Hegemonía, subjetividad política y democracia radical*.¹⁴⁹ En ésta, se plantea que el pensador argentino ha desarrollado tres modelos de hegemonía. Estos modelos, según Howarth, corresponden a tres problemáticas teóricas diferentes y sus concomitantes orientaciones políticas.

En este apartado, adecuación pedagógica, estos modelos los he esquematizado de la siguiente manera: a) Primer modelo (década de los setenta). Laclau utilizó principalmente los escritos de Gramsci y Althusser para criticar y reelaborar las teorías marxistas de la política y la ideología, y su obra se ocupó de impulsar lo que podríamos denominar demandas socialistas tradicionales de las clases trabajadoras. b) Segundo modelo (década de los ochenta). La producción de Laclau se desarrolló en torno al punto nodal teórico del posestructuralismo, sobre todo a los escritos de Foucault y Derrida y reformuló su perspectiva política alrededor del proyecto de democracia radical. c) Tercer modelo (década de los noventa). El análisis laclauiniano se centró en estructurar su trabajo en torno a la teoría psicoanalítica, particularmente a la obra de Lacan y Žižek y orientó su política hacia la construcción de “universales contingentes” y un “pluralismo agonista”.

Para Howarth esta periodización esquemática de la obra de Laclau y sus preocupaciones políticas puede que no correspondan a un reflejo objetivo de lo real, pero ayudan a esclarecer los cambiantes énfasis de su obra, sin embargo, para los fines de este apartado, esta estructuración esquemática me ayuda a una revisión general de la propuesta de hegemonía de Laclau. En función de esto, recuperaré los supuestos fundamentales de la teoría de la hegemonía en dichos modelos (etapas), y para ello me serviré de sus producciones bibliográficas más relevantes.

¹⁴⁹ David Howarth, *Hegemonía*, 317-343.

a) Primer modelo (década de los setenta).

Dos son los escritos que sellan su planteamiento en esta etapa: *Política e ideología en la teoría marxista* y las *Tesis acerca de la forma hegemónica de la política* –ponencia presentada en el seminario sobre *Hegemonía y alternativas políticas en América latina*, organizada, en febrero de 1980, por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, en Morelia, Michoacán. En estos dos escritos es explícito el distanciamiento que Laclau toma de la tradición marxista en su corolario de “lucha de clases” redefiniéndole desde presupuestos althusserianos y gramscianos.

En *Política e ideología en la teoría marxista*, según Howarth, Laclau argumenta desde una concepción estructuralista del materialismo histórico de Althusser, que las prácticas hegemónicas son llevadas a cabo por clases sociales fundamentales que ambicionan transformar la sociedad de acuerdo con sus intereses y valores. En el desarrollo de este modelo, se cuestiona la visión marxista ortodoxa de que todas las interpelaciones ideológicas tienen una pertenencia de clase necesaria. En especial se destaca la importancia estratégica de articular los discursos democrático popular y populista que se organizan en torno a la contradicción entre el pueblo y el bloque de poder.¹⁵⁰

En las *Tesis acerca de la forma hegemónica de la política*, Laclau propone que “La hegemonía es el concepto fundamental de la teoría política marxista”,¹⁵¹ sin embargo, privilegiar el momento de la hegemonía, según Laclau, supone romper con la forma en que se encaró el problema de la política y tomar algunas decisiones al respecto, entre ellas: “eliminar el reduccionismo de clase como supuesto fundamental para la teorización política [...] [e] introducir en el análisis político los conceptos fundamentales de sobredeterminación y articulación”.¹⁵² La teoría de la hegemonía que se desarrolla en esta primera parte se elabora a partir pues de una

¹⁵⁰ David Howarth, *Hegemonía*, 320-321.

¹⁵¹ Ernesto Laclau, “Tesis acerca de la forma hegemónica de la política,” en *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, coord. Julio Labastida Martín del Campo (México: Siglo XXI, 1985), 19.

¹⁵² Ernesto Laclau, *Tesis*, 19.

deconstrucción de los supuestos esencialistas de la teoría marxista defendida desde la Segunda Internacional Socialista y que concebía la clase proletaria como sujeto *a priori* de la revolución. En este paradigma, lo que propone Laclau es que:

El avance hacia una nueva concepción de hegemonía que superará los límites fijados por la noción de alianza de clases exigiría ir más allá del reduccionismo de clase [...], la obra de Gramsci representa el momento teórico fundamental en el que la noción de hegemonía supera el marco estrecho de la alianza de clase: hegemonía es el principio articulador de una nueva civilización, de la construcción de un nuevo sentido común de las masas, que como tal implica un liderazgo intelectual y moral y no solo un liderazgo político. Hegemonía es la construcción de nuevos sujetos, no la simple alianza entre sujetos preconstituidos.¹⁵³

La hegemonía entonces va configurándose como la capacidad de producir nuevos sujetos sociales lo que representa una ruptura con el reduccionismo de clase y la apertura de la posibilidad de pensar propiamente el papel de lo político y lo ideológico en la constitución de sujetos. Aquí Althusser es invocado cuando se entiende que el papel de la ideología consistiría precisamente en “constituir” a los individuos como sujetos. Lo interesante aquí está en que la concepción gramsciana de la hegemonía es leída desde la perspectiva althusseriana con lo que, en una posición positiva, aquella es reivindicada por ésta, desde la concepción de la ideología.

b) Segundo Modelo

La emergencia de nuevas subjetividades e identidades en la segunda mitad del siglo pasado, cuya explotación, silenciamiento y exclusión no se explicaban en los conceptos del marxismo clásico hizo necesario una nueva explicación que se alejara de cualquier tipo de esencialismo de clase y el teleologismo en tanto no se podía ya sostener la primacía de la clase obrera como sujeto de la revolución. En ese contexto se debe leer la intervención teórica de Laclau en este segundo modelo

¹⁵³ Ernesto Laclau, *Tesis*, 30.

en tanto sus esfuerzos fueron dedicados a la lucha contra el esencialismo y el dogmatismo de cierto marxismo y que se tradujo en la postulación de un contingencia radical, en este sentido “al contrario de las teorías de la clase que la concebían como una locación en la estructura social, la perspectiva de Laclau y Muffe daba prelación a la constitución de los sujetos y las identidades colectivas en un contexto de contingencia extrema”.¹⁵⁴ En esa coyuntura es que aparece *Hegemonía y estrategia socialista* en 1985, su importancia fue esencial que avivó una serie de discusiones sobre postulados ya analizados y aparentemente superados del marxismo pero que volvieron a ordenar la mesa para nuevas y acaloradas discusiones sobre la categoría de hegemonía.

HES representó una influencia notable en la política de la izquierda y en otras áreas, pero, sobre todo en el análisis del discurso y los estudios culturales ubicando la categoría de la hegemonía de Antonio Gramsci en el centro de la escena de modo que la radicalizaron y se convirtió en el nombre de la lógica general de la institución política de lo social. Además con un “giro discursivo” –cuando la identidad social pierde todos sus puntos de anclaje en una realidad supuestamente más profunda- la identidad es el resultado de una construcción discursiva, de una articulación discursiva.¹⁵⁵ De esta manera, en *HES* se establece “que el concepto de hegemonía supone un campo teórico dominado por la categoría de articulación”¹⁵⁶ la cual implica separar la identidad de los elementos articulados. Cobra sentido entonces la definición de articulación que encontramos en esta obra:

Llamaremos *articulación* a toda práctica que establece una relación tal entre elementos que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esta práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora llamaremos discurso. Llamaremos momentos a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen

¹⁵⁴ Edwin Cruz Rodríguez, “Los fundamentos de la política. Un contrapunto entre Enrique Dussel y Ernesto Laclau,” *Amalta*, no. 29 (enero-junio 2017): 110.

¹⁵⁵ Simón Critchley y Oliver Marchart, Introducción,” en *Laclau: aproximaciones críticas a su obra*, comp. Simón Critchley y Oliver Marchart (Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2008), 15-19.

¹⁵⁶ Ernesto Laclau, *Hegemonía*, 129.

articuladas en el interior de un discurso. Llamaremos por el contrario, elemento a toda diferencia que no se articula discursivamente.¹⁵⁷

Definida así la articulación, permite ver la oposición de Laclau a toda posición hegeliana de totalidad cerrada como una estructura racionalmente inteligible y homogénea y expone que las relaciones sociales se entenderán como inmersas dentro del plano simbólico carente de literalidad última y que en consecuencia toda práctica social es articuladora, “ya que al no ser el momento interno de una totalidad autodefinida, no puede ser puramente expresión de algo adquirido [...] sino que consiste siempre en la construcción de nuevas diferencias”.¹⁵⁸ El concepto de articulación permite entonces, según Laclau, enfrentar la lógica de la hegemonía:

Esta forma de acercarnos al problema de la articulación parecería contener todos los elementos necesarios para resolver las aparentes antinomias a que nos enfrentara la lógica de la hegemonía: por un lado, el carácter abierto e incompleto de toda identidad social permite su articulación a diferentes formaciones histórico discursivas [...] por otro lado, la identidad de la misma fuerza articulante se constituye en el campo general de la discursividad – lo que elimina toda referencia a un sujeto trascendental originario.¹⁵⁹

Siguiendo esta dirección, *HES*, introducirá en su teoría de la hegemonía la categoría de discurso que comprende tanto el plano lingüístico como el pragmático de la significación, de tal manera que el discurso se constituye siempre como práctica, pero práctica en tanto articulación. En este plano, según Retamazo, el discurso puede operar como subsidiaria de la categoría de hegemonía para abordar un problema ontológico; es decir, como vehículo para pensar el cemento de la sociedad, la configuración del orden que produce una totalidad fallida.¹⁶⁰ En referencia a esto, Laclau afirma: “en una totalidad discursiva articulada, en el que todo elemento ocupa una posición diferencial [...] toda identidad es relacional y dichas relaciones tienen un carácter necesario”¹⁶¹. En el mismo hilo argumental, en

¹⁵⁷ Ernesto Laclau, *Hegemonía*, 142-143.

¹⁵⁸ Ernesto Laclau, *Hegemonía*, 154.

¹⁵⁹ Ernesto Laclau, *Hegemonía*, 155.

¹⁶⁰ Martín Retamazo, “La teoría del populismo de Ernesto Laclau, Una introducción,” en *Estudios Político, novena época*, número 41 (mayo-agosto 2017): 163.

¹⁶¹ Ernesto Laclau, *Hegemonía*, 144.

EHS se expone: “si la contingencia y la articulación son posibles es porque ninguna formación discursiva es una totalidad suturada, y porque, la fijación de los elementos en momentos no es nunca completa”.¹⁶² Se evidencia entonces que Laclau, junto a Mouffe, construyeron los cimientos de una análisis discursivo en el que describieron el mecanismo de la formación identitaria siempre abierta al que incorporaron el concepto de antagonismo que fue sumamente original.¹⁶³

Ahora bien, a partir de la distinción y relación en el campo de la articulación y el discurso, en *HES*, se sostiene que la articulación de las distintas identidades se produce a partir del cruce de dos lógicas opuestas: la lógica de la equivalencia y la lógica de la diferencia en el sentido de que toda identidad en lucha está escindida entre la literalidad de su diferencia y la equivalencia que establece con otras luchas y la cual subvierte dicha literalidad. En referencia a ello, en *HES* establece:

La lógica de la equivalencia es una lógica de la simplificación del espacio político, en tanto que la lógica de la diferencia es una lógica de la expansión y la complejización del mismo [...] La lógica de la diferencia tiende a expandir el polo sintagmático del lenguaje, el número de posiciones que pueden entrar en una relación combinatoria y, por consiguiente, de contigüidad las unas con las otras; en tanto lógica de la equivalencia expande el polo paradigmático –es decir, los elementos que pueden sustituirse el uno al otro- y de este modo reduce el número de posiciones combinatorias posibles.¹⁶⁴

A la luz de estas determinaciones conceptuales, se puede entender que la hegemonía se propone como una nueva lógica de constitución de lo social que en términos de *HES* recompone los fragmentos sociales, dislocados y dispersos de tal manera que la hegemonía se establece como una lógica de la facticidad y la historicidad que no se liga a ninguna ley de la historia.¹⁶⁵ Bajo esta apreciación, la categoría incorpora nociones como articulación, discurso, equivalencia y diferencia

¹⁶² Ernesto Laclau, *Hegemonía*, 144.

¹⁶³ Simón Critchley, *Introducción*, 19.

¹⁶⁴ Ernesto Laclau, *Hegemonía*, 174.

¹⁶⁵ Ernesto Laclau, *Hegemonía*, 22.

que representan una ampliación de la categoría de hegemonía respecto al análisis que se realiza de ella en el segundo modelo que propone David Howarth.

En este orden de ideas, en *HES*, la categoría de hegemonía fue ganando solvencia con la incorporación de diferentes insumos teóricos que en su despliegue explicativo fortalecieron el concepto, sin olvidar el presupuesto fundamental que *HES* trazó de entrada: proponer un proyecto de democracia radical y plural que no se funda en la afirmación dogmática de ninguna “esencia de lo social” sino por el contrario en la contingencia y ambigüedad de éste, que además se construye en el campo de la política como espacio de un juego que no es nunca “suma cero” y este juego, según el último renglón de *HES*, “tiene al menos un nombre: hegemonía”.¹⁶⁶

c) Tercer modelo

Este se desarrolla, según Howarth, como respuesta de Laclau a la crítica de Slavoj Žižek a *HES*. Žižek sostiene que la teoría de la hegemonía de *HES* disuelve el concepto de subjetividad en meras posiciones de sujeto dentro de la formación discursiva en cuyo caso la concepción de antagonismo es problemática. En *HES* parece que se argumenta que los antagonismos sociales se producen porque un enemigo – que es considerado responsable del fracaso- impide que los agentes sociales alcancen sus identidades.

La crítica de Žižek a esta concepción subraya que los sujetos sociales no son antagonizados por un “otro” externo que amenaza su identidad sino más bien, el sujeto está inherente y ontológicamente dividido, de modo que los antagonismos no son más que la proyección de esa división interna sobre otro externo.¹⁶⁷ En *Más allá del discurso*, Žižek señala: “El sujeto es el correlato de su propio límite, el elemento que no puede ser subjetivizado; él es el nombre del vacío que no puede ser llenado

¹⁶⁶ Ernesto Laclau, *Hegemonía*, 239.

¹⁶⁷ David Howarth, *Hegemonía*, 321-323.

por la subjetivación: el sujeto es el punto de fracaso de la subjetivación”.¹⁶⁸ Para Žižek esta división produce un antagonismo radical e imposible de eliminar en el núcleo mismo de la subjetividad.

Ante estas críticas del esloveno, Laclau responde en *Nuevas Reflexiones sobre nuestro tiempo* con la radicalización del concepto de hegemonía extendiendo la contingencia de los elementos discursivos a los sujetos de los proyectos hegemónicos y a las estructuras sociales. Conceptualiza las estructuras como entidades indecibles constituidas y al mismo tiempo amenazadas por un exterior discursivo y enfoca el problema de la subjetividad introduciendo una escisión entre las posiciones de sujeto de la formación discursiva y los sujetos políticos que constituyen activamente las estructuras.¹⁶⁹

Cabe decir que en, *Emancipación y diferencia*, Laclau refina su tercer modelo de hegemonía introduciendo el concepto de los significantes vacíos. Con respecto a la conceptualización de hegemonía, Laclau sostiene que la presencia de los significantes vacíos es la condición misma de la hegemonía, esto se debe a que la relación hegemónica alude a la manera en que un significante particular: pueblo, nación o revolución se vacía de su sentido simbólico y llega a representar la plenitud ausente de un orden simbólico. Por lo tanto, el significante vacío desempeña la función universal de representar a toda la comunidad o el orden social.¹⁷⁰

Es el concepto de significante vacío, que le permite a Laclau avanzar en el desentrañamiento de la categoría hegemonía como punto nodal de su explicación. De esta manera el *significante vacío* da cuenta de aquél significante que tiene la característica de renunciar a su identidad diferencial para representar la identidad equivalencial de un espacio social en un momento político dado.

La lucha hegemónica es precisamente la lucha por llenar este vacío, por medio de la representación de un contenido parcial como la representación de esa totalidad que lo rebasa. En este esquema, en *Emancipación y Diferencia*, hay una

¹⁶⁸ Slavoj Žižek, “Más allá del análisis del discurso,” en *Nuevas reflexiones de nuestro tiempo* (Buenos Aires: Ediciones Nueva visión, 2000), 262.

¹⁶⁹ David Howarth, *Hegemonía*, 325.

¹⁷⁰ Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia* (Buenos Aires, 1996), 43-46.

reformulación de lo universal y lo particular y la hegemonía describe la articulación entre estos dos campos,¹⁷¹ donde la particularidad (óptica) se apropia de una posición universalizante (ontológica), pero al mismo tiempo imposible.

Ahora bien, después de *Emancipación y Diferencia*, no se puede pasar por alto que la categoría de hegemonía adquirió otras líneas de explicación con otro escrito de gran envergadura de Laclau: *La Razón populista* y, que Howarth no incluye en estos tres modelos esquemáticos, pero que, por la naturaleza de la obra, no debe pasarnos desapercibida si queremos pintar un cuadro más completo del análisis de la categoría de hegemonía en Laclau.

Antes de revisar rápidamente las determinaciones conceptuales en torno a la hegemonía de *La Razón populista*, sintetizo las líneas generales de los tres modelos anteriores: la hegemonía se configura como la capacidad de producir nuevos sujetos sociales lo que representa una ruptura con el reduccionismo de clase del marxismo clásico y la apertura de la posibilidad de pensar propiamente el papel de lo político y lo ideológico en la constitución de sujetos (primer modelo). La hegemonía asume la articulación como concepto de análisis fundamental para rastrear la constitución de identidades políticas y aquí tiene cabida el discurso como una práctica a través de la cuales se organiza y clasifica el mundo social de forma contingente, la hegemonía nunca es un juego “suma cero” (segundo modelo). Finalmente, el *significante vacío* es la condición misma de la hegemonía. La relación hegemónica alude a la manera en que un significante particular llega a representar la plenitud ausente de un orden simbólico. La hegemonía describe la articulación entre el campo universal y el particular (tercer modelo).

Las propuestas conceptuales contenidas en los tres modelos anteriores se presentan como movimientos teóricos que serán las herramientas de *La Razón populista* que aparece en 2005 y que gira en torno a una perspectiva reivindicativa de un movimiento de carácter popular. El análisis, por una parte, aborda e interpreta

¹⁷¹ Rodolphe Gasché, “Qué tan vacío puede estar el vacío? Acerca del lugar de lo universal,” en *Laclau: aproximaciones críticas a su obra*, comp. Simón Critchley y Oliver Marchart (Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2008), 36.

el populismo como una práctica hegemónica a través de la cual se articulan diferentes demandas fragmentadas y dislocadas en torno a un nuevo centro,¹⁷² este nuevo centro es lo que Laclau ha denominado *significante vacío*.

Se pone en cuestión, por otra, el significado mismo de la noción de sujeto que tiene identificación con las identidades colectivas, y que queda manifestada, como preocupación de Laclau, en las primeras líneas del prefacio de *La razón populista*: “Este libro se interroga centralmente sobre la lógica de formación de las identidades colectivas y, en particular, el sujeto pueblo”.¹⁷³ De esta manera, la lógica política del populismo es la condición de la construcción del pueblo como agente histórico y como sujeto político, es decir, como depositario de la soberanía popular.¹⁷⁴ Perry Anderson en *Los herederos de Gramsci*, con claridad estratégica dice que:

El populismo en Laclau se hace cargo de la hegemonía como el *significante* más agudo y poderoso de la unificación intrínsecamente contingente de las demandas democráticas [...] en una voluntad colectiva. Ligado a un líder por un conjunto común de símbolos y lazos afectivos, un pueblo insurgente puede entonces hacer frente a los poderes dominantes en su sociedad, atravesando la línea divisoria del antagonismo dicotómico entre los dos.¹⁷⁵

Se puede sostener que para Laclau esta forma de entender el populismo, significa que será una forma política por medio de la cual se instituye un determinado orden social de manera hegemónica, es decir, una manera en la que se articulan, en una cadena equivalencial una pluralidad de demandas y sujetos particulares produciendo como resultado un nuevo sujeto político que intenta representar dichas demandas. Este nuevo sujeto es el pueblo.¹⁷⁶ Pero ¿qué es o quién es el pueblo? Laclau sostiene que:

¹⁷² Ernesto Laclau, *La razón populista* (México: Fondo de Cultura Económica), 222.

¹⁷³ Ernesto Laclau, *La razón*, 222.

¹⁷⁴ Martín Retamozo, *La teoría*, 173.

¹⁷⁵ Perry Anderson, “Los herederos de Gramsci,” *New Left Review* 100, segunda época (septiembre-octubre 2016): 90.

¹⁷⁶ Álvaro Iván López Bayona, “El populismo como lógica hegemónica: una mirada a la perspectiva teórica elaborada por Ernesto Laclau,” *Hallazgos*, año. 11, no. 22 (2014): 260.

El pueblo, en ese caso, es algo menos que la totalidad de los miembros de la comunidad: es un componente parcial que aspira, sin embargo, a ser concebido como la única totalidad legítima [...] el pueblo puede ser concebido como *populus* –el cuerpo de todos los ciudadanos-, o como *plebs*- los menos privilegiados [...] necesitamos una *plebs* que reclame ser el único *populus* legítimo –es decir, una parcialidad que quiera funcionar como la totalidad de la comunidad.¹⁷⁷

Esta definición de pueblo tiene implicaciones muy amplias para el análisis sobre el populismo de Laclau que excede las intenciones de este apartado, basta decir que este pasaje es iluminador en tanto evidencia que la construcción del “pueblo” como agente histórico es al mismo tiempo un sujeto político a partir del cual se construye una tensión antagónica con un “otro”. Se muestra, por un lado, que están, los que se construyen como los dañados, la institución de los que no tienen parte en nada¹⁷⁸ -en la expresión de Rancière- y, por otro, los que son privilegiados: “el régimen, la oligarquía, los grupos dominantes”.¹⁷⁹

En esta lógica, en el orden social se origina una tensión que implica una división que impide que todos los habitantes de un país sean pueblo, de esto se desprende que el antagonismo es un elemento fundante de la lógica del populismo pues explica una división dicotómica del espacio social entre dos identidades políticamente excluyentes, pero mutuamente dependientes. Esta comprensión del populismo le ha valido a Laclau una serie de críticas que han enjuiciado sumariamente su propuesta, de ahí que me interesa revisarlas en orden a la implicación del concepto de hegemonía. Por ello, en el siguiente apartado, las abordaré en términos de mostrar una de las limitantes de la propuesta teórica sobre la hegemonía del pensador argentino.

¹⁷⁷ Ernesto Laclau, *La razón*, 108.

¹⁷⁸ Jacques Rancière, *El desacuerdo: Política y filosofía* (Buenos aires: Ediciones Nueva Visión, 1996), 22-23.

¹⁷⁹ Ernesto Laclau, *La razón*, 115.

Ahora bien, a la luz de este mapeo sobre la categoría de hegemonía en el edificio teórico de Laclau, se pueden deducir algunas conclusiones que enuncio a continuación:

1. Hay una renovación del marxismo dada por la categoría de la hegemonía. Se reconstruye una teoría de la hegemonía por medio de una deconstrucción de los supuestos esencialistas contenidos en la teoría marxista en la que se establecía un sujeto *a priori* de la revolución.
2. Hay una distancia con respecto a la hegemonía gramsciana en tanto, según Laclau, el núcleo de toda articulación hegemónica sigue siendo una clase social fundamental. Pero al mismo tiempo una recuperación de Gramsci a partir de la reconstrucción teórica de hegemonía como práctica articuladora.
3. La articulación hegemónica permite dos cosas: primero, entender el juego político que nunca es suma cero porque las reglas y los jugadores nunca son explícitos. La política y las luchas políticas no son determinadas ni determinantes. En las confrontaciones hegemónicas no hay nunca garantías. Segundo, permite pensar en grupos sociales articulados por una diversidad de sectores, que no guardan una relación necesaria entre sus elementos ideológicos y su pertenencia de clase, sino que son el resultado de una nueva identidad (lógica de la equivalencia y lógica de la diferencia).
4. Laclau, rechaza la concepción de la sociedad como totalidad fundante de sus procesos parciales y defiende que la estructura discursiva, es decir, el orden de las relaciones sociales es siempre el resultado de la práctica articuladora.
5. La tarea hegemónica entonces es la planificación de un espacio vacío de representación de la totalidad a través de la producción de significantes vacíos que tienen la característica de renunciar a su identidad para cumplir el papel de representantes generales. La hegemonía se define entonces

como la articulación entre lo universal y lo particular donde cierta particularidad óptica, asume el lugar ontológico de un universal no totalizante.

6. La articulación de una cadena equivalencial a través de un significante vacío es la condición para la formación de una identidad colectiva que Laclau, identificará como *pueblo*. Esto, significará la defensa del populismo entendido como un modo de articulación de una serie de contenidos sociales, políticos e ideológicos en torno a un nuevo centro: la voluntad colectiva –el pueblo- atravesado por una línea divisoria del antagonismo dicotómico en que se identifica claramente aquellos que son los privilegiados de aquellos que no lo son y que invocan la soberanía popular.
7. Por lo tanto, la categoría hegemonía implica, en consecuencia, insumos teóricos que la complejizan y al mismo tiempo detonan la amplitud de significados que contiene, de tal manera que no pueda darse, sin más, una definición que suponga todos los elementos teóricos que la definen. Así es importante que se pueda distinguir la especie de la categoría que nos conduzca a, por lo menos, un acercamiento objetivo de lo que Laclau se propuso en términos políticos y de teoría política.

2.4 Posiciones críticas en torno a la propuesta de Laclau

Cuando se habla de la categoría de hegemonía, la teoría de Laclau es de especial interés a la hora de plantearnos un modelo de análisis no sólo político sino también ideológico y cultural como lo exige la realidad de una parte de aquello que Laclau ha llamado “pueblo”. Sin embargo, los problemas que plantea su teoría no son menores. En términos analíticos la categoría de la hegemonía, tal como la había planteado Gramsci –considerado en primera instancia el teórico de la hegemonía- se ha robustecido y ampliado en Laclau, de tal manera que hoy es imposible hablar

de hegemonía sin recurrir a la propuesta del teórico argentino. Sin embargo, es de notable importancia señalar los nudos problemáticos de su propuesta en función no de destinarla a la mesa de la necropsia sino discutirla dentro del carácter liminal de su horizonte de pensamiento.

La teoría de la hegemonía de Laclau ha sido y es cuestionada por la sospecha de que una teoría que postulaba el pluralismo de una democracia radical habría terminado celebrando el autoritarismo populista latinoamericano o –lo que es lo mismo-, escondía el potencial de peligro del Uno.¹⁸⁰ Este peligro, se puede entender, según Benjamín Arditi, metafóricamente como un espectro de la democracia. Espectro, en tanto trae consigo dos posibilidades: la de acompañamiento y la del peligro. En consecuencia, el populismo se presenta a la democracia siempre como amenaza.¹⁸¹

Además, cabe decir que en el populismo de Laclau se filtra un asunto no menor, la cuestión del líder. El liderazgo, en este esquema, es ese lugar estructural en el que potencialmente se puede condensar en su mínima expresión –el Uno- la representación de la multiplicidad de diferencias,¹⁸² el mismo Laclau reconoce la emergencia del líder como un aspecto del populismo:

[...] el populismo emerge, asociando entre sí estas tres dimensiones: la equivalencia entre las demandas insatisfechas, la cristalización de todas ellas en torno de ciertos símbolos comunes y la emergencia de un líder cuya palabra encarna este proceso de identificación popular.¹⁸³

El peligro del líder aparece cuando asume que ya no actúa por otros, porque él o ella presumen ser la encarnación de esos otros, por consiguiente, creen estar autorizados *a priori* para actuar. Al respecto, Arditi, dice:

¹⁸⁰ Sebastián Barros, “Polarización y pluralismo en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau,” *Latinoamérica* (junio 2018):16.

¹⁸¹ Benjamín Arditi, *En los bordes del liberalismo* (Barcelona: Gedisa, 2014), 153.

¹⁸² Sebastián Barros, *Polarización*, 25.

¹⁸³ Ernesto Laclau, “La deriva populista y la centroizquierda latinoamericana,” *Nueva Sociedad*, núm. 205 (agosto 2006): 205.

El culto a la personalidad puede transformar a los líderes en figuras casi mesiánicas para quienes la responsabilidad o la rendición de cuentas no es un asunto real, mientras que el desinterés populista por los contrapesos institucionales puede alentar la intención de gobernar por decreto, así como todo tipo de comportamientos autoritarios que se escudan detrás de una fachada democrática. La distinción maniquea entre gente común buena y élites corruptas puede convertirse en una coartada para una política de mano dura contra los adversarios y la continua referencia a la unidad del pueblo puede servir como excusa para conjurar el pluralismo y la tolerancia.¹⁸⁴

Este peligro latente que representa el populismo en la figura del líder para la democracia, se convierte todavía en una escenografía en la que hay una posibilidad real, según las palabras de Lefort, que aparezca el “fantasma del Pueblo-Uno, la búsqueda de una identidad sustancial, de un cuerpo unido a su propia cabeza, de un poder encarnador, de un Estado liberado de la división”.¹⁸⁵ Aunque Lefort hace alusión al totalitarismo, bien puede ser aplicado al peligro del populismo encarnado en la figura del líder. En consonancia con esto, Arditi sostiene:

En lugar del cruce [...] entre actuar por otros, simbolismo y autorización, la representación se mueve gradualmente hacia el terreno de la representación simbólica del “en lugar de” y, eventualmente, desemboca en una autorización de tipo hobbesiana, que en la práctica disuelve la brecha entre representados y representantes a favor de estos últimos. Es entonces que la sombra comienza a mostrar su lado más ominoso y el peligro y la veta autoritaria entra en escena.¹⁸⁶

Además, si el liderazgo en sí mismo representa un peligro, Laclau introduce un aspecto esencial en su constitución: el afecto en el lazo social y en la producción de identidades colectivas, en consecuencia, aquello tildado de irracionalidad pasa

¹⁸⁴ Benjamín Arditi, *En los bordes*, 153.

¹⁸⁵ Claude Lefort, *Ensayo sobre lo político* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1991), 29.

¹⁸⁶ Benjamín Arditi, *En los bordes*, 154.

a ser un aspecto constitutivo de la política,¹⁸⁷ aunque para Beasley Murray no se puede hablar de afectos sino de sentimientos, al respecto sostiene que la teoría de la hegemonía de Laclau

Es una conceptualización de la política como populismo que nunca se desprende de su propia base populista, lo que la condena a repetir un típico juego de manos, “lo cual es decir”, que produce una serie de desplazamientos efectuados mediante una cadena de supuestas equivalencias [...] bajo la máscara de subversión, los movimientos populistas sólo construyen y consolidan la soberanía, autorizando a gente cuya rebeldía nunca se eleva por encima de la sentimentalidad”.¹⁸⁸

La relación del populismo con la democracia, evidencia entonces un peligro de autoritarismo que pone en cuestionamiento la posibilidad misma de la práctica articuladora hegemónica de las diferencias y equivalencias. Y si el populismo de Laclau es explícitamente el modelo de hegemonía, como también apunta Beasley Murray, y ésta, se presenta como la única forma concebible de política, el populismo ayuda a ocultar otros modos de ordenamiento o de lucha política haciendo posible una serie de sustituciones que fetichizan la cultura a expensas de lo institucional, y establece la trascendencia y la soberanía en lugar de procesos immanentes o de luchas micropolíticas.

Parece entonces que lo que nos puede ofrecer la hegemonía que deviene populismo en Laclau, es que las únicas opciones que tienen los dominados es la negociación y la obediencia.¹⁸⁹ En esa misma tesitura, Sebastián Barrios siguiendo a Emilio De Ípola, sostiene que en el populismo se “mide la existencia de sujetos populares autónomos y cierra la posibilidad de elección en tanto capacidad de decisión”,¹⁹⁰ de ahí que la propuesta populista de Laclau resulta altamente problemática y presenta serias dificultades.

¹⁸⁷ Martín Retamozo, *La teoría*, 178.

¹⁸⁸ Jonh Beasley Murray, *Poshegemonía*, 73.

¹⁸⁹ Jonh Beasley Murray, *Poshegemonía*, 74-75.

¹⁹⁰ Sebastián Barrios, *Polarización*, 67.

En esta línea de ideas, Dussel también cuestiona el populismo de Laclau, en tanto sugiere que éste, no puede agotar su sentido en la tarea necesaria pero insuficiente de la deconstrucción de un bloque de poder o en las maniobras propias de una máquina de guerra que aspira a la hegemonía. Dussel tiene la convicción de que el populismo debe interrogarse por los criterios del uso de la hegemonía: ¿para qué?, ¿en nombre de qué?, es decir, tiene que problematizar su capacidad de cumplir con los intereses o las interpelaciones populares.¹⁹¹

El enfoque teórico de la hegemonía populista no comprende entonces, que existen sentidos que se establecen más allá del orden del discurso, que involucran dispares modos de afectación de las relaciones de poder en los sujetos. No todo el problema político se reduce a la conquista de los aparatos del Estado, a la disputa de los nombres o los conceptos o al juego discursivo de construir al enemigo.¹⁹²

Bajo esta lógica, según Dussel, la hegemonía descrita por Laclau, en términos populistas, es una propuesta que no tiene rostro, de ahí la dificultad en aceptarla. Para Dussel, dos son al menos las reglas previas que no pueden ser desconocidas, la primera: la vida humana como criterio normativo de la hegemonía y la aceptación del antagonista político como alguien con el que compartimos ciertos principios del juego democrático.¹⁹³ Lo que definitivamente, en un planteamiento formal de la hegemonía de Laclau, no existe. Por lo tanto, se puede decir que el planteamiento de la hegemonía de Laclau es insuficiente en tanto la considera una estrategia política que deja fuera otros criterios como determinantes para una subversión de la hegemonía de otros grupos cuya visión del mundo queda fuera de la lógica de las instituciones liberales que parece que Laclau sigue sosteniendo en la defensa de su populismo.

Laclau cree haber ajustado cuentas con el materialismo histórico cuando ha deconstruido principios que él considera que se le son constitutivos, sin embargo, su análisis crítico parece que no logra medirse con las tesis del mismo Marx, lo que

¹⁹¹ Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, (Milbao: Descleé de Brouwer, 2001), 216.

¹⁹² Rodrigo Castro Orellana, "Apuntes críticos sobre el concepto de hegemonía en Dussel y Laclau," *ALPHA*, n. 48 (2019):134.

¹⁹³ Enrique Dussel, *Hacia*, 199.

puede explicar ciertos límites en su propuesta de hegemonía. Es decir, parece que se le olvida que hay que articular otros órdenes –concepciones de mundo, por ejemplo- aparte del político, en eso que él llama articulación hegemónica. Esto evidentemente no significa que todo su arsenal teórico debe someterse a un enjuiciamiento sin más, de tal suerte que ese sea el fin de un análisis teórico. Por el contrario, indagar en ese arsenal es buscar las piezas que nos permitan contemplar si no el cuadro de análisis completo, por lo menos, cercano y objetivo, de la categoría hegemonía que es justo la intención de este apartado en este proyecto de investigación.

Después de este mapeo sobre la categoría de hegemonía, es evidente que el esfuerzo de Laclau estuvo encaminado en presentar un proyecto político que ha contemplado teóricamente la disquisición sobre la categoría hegemonía y es claro que, si bien esta categoría la tomó de Gramsci, en su andamiaje teórico la fortaleció con otros insumos conceptuales que le permitieron elaborar una construcción lo suficientemente sólida y original. Ante esta destacada contribución cabe ahora la pregunta: ¿Hay Gramsci después de Laclau? ¿Hay teoría de la hegemonía después de Laclau que nos haga voltear nuevamente a Gramsci? Sin dudar puedo responder que sí, que todavía podemos volver a Gramsci porque aun cuando con Laclau tenemos una teoría de la hegemonía lo suficientemente sólida, por decirlo de algún modo, hay algo que se le escapó como dice Murray, porque siempre hay algo que se nos escapa.

¿Qué es lo que se le ha escapado a Laclau? Una comprensión apropiada de la traducción de la obra de Gramsci que contemple el contexto político y cultural en el cual aconteció. Una lectura que adopte una mirada gramsciana frente a los problemas teórico-políticos-culturales del presente. En este escenario es importante seguir las huellas de la hegemonía en los escritos gramscianos que se vuelven legibles sólo a la luz de otros textos, autores, eventos. En esta perspectiva,

Retomar el archivo gramsciano significa necesariamente, con el permiso de los filólogos, ‘hacer añicos’ a Gramsci [...], o sea, no hacer de él sólo una lectura

selectiva y fragmentaria, sino sobre todo volverlo a abrir desde el interior de otra problemática epocal.¹⁹⁴

Este abrirlo desde el interior implica desenterrar sus propuestas delicadamente de su contexto histórico específico y concreto, y trasplantarlas a un nuevo suelo con mucha paciencia y cuidado¹⁹⁵ para que nos ayude a renovar y clarificar las construcciones del pensamiento popular necesaria en la construcción de la voluntad colectiva como parte esencial de cualquier estrategia política hegemónica. En esta línea, podemos ubicar la centralidad que el análisis de Gramsci le da siempre al factor cultural dentro de desarrollo social, desde el que hay que ver la dimensión instituyente y fundante de la hegemonía, aquí está entonces, eso que a la hegemonía de Laclau se le ha escapado. Para avanzar en esta dirección, es importante decir que no estamos parados, en consecuencia, al final de la historia sino más bien en su comienzo, con una mirada gramsciana particular.

2.5 La hegemonía de Antonio Gramsci

Es a Antonio Gramsci a quien se le ha reconocido la paternidad del desarrollo teórico de gran envergadura que representa la hegemonía. La agudeza teórica reflexiva de Gramsci permite la comprensión del edificio estructural complejo de la hegemonía, aunque, de entrada, no quiero decir con ello que no vislumbre de antemano algunas conceptualizaciones que deben ser actualizadas y reconsideradas para leer los textos narrativos de coyuntura.

En este sentido, desde este momento sostengo categóricamente que no se trata de una deslocalización geográfica de Gramsci, sino de una recuperación de su actividad intelectual porque sus escritos teóricos derivaron de su compromiso

¹⁹⁴ Miguel Mellino, "Apuntes sobre el método de Stuart Hall, Althusser, Gramsci y la cuestión de la raza," *Revista de Estudios sociales* 64 (2018): 90.

¹⁹⁵ Stuart Hall, "La importancia," 259.

orgánico con la propia sociedad de su tiempo y porque él practicaba un marxismo genuinamente abierto en dirección siempre a nuevas preguntas. En estos parámetros su teoría da seguridad para iluminar casos concretos y específicos de índole coyuntural.

Además, las conjeturas teóricas de Gramsci están diseñadas en los niveles bajos de la especificidad histórica, como sostiene contundentemente Stuart Hall- el representante más brillante de los Estudios Culturales-: “A medida que Gramsci se mueve del terreno general proporcionado por los conceptos maduros de Marx...a coyunturas específicas, puede aún continuar trabajando dentro del campo de referencia”.¹⁹⁶ Para el teórico jamaicano, Gramsci entendió oportunamente cómo los conceptos marxistas deben ser aplicados a formaciones sociales históricas específicas, a sociedades en particular en alguna fase del desarrollo del capitalismo y eso lo coloca en uno de los referentes necesarios para la comprensión de los conflictos y disputas contextuales que reclaman mi intervención aquí y ahora.

Para Hall, la aportación teórica central de Gramsci es la redefinición de categorías marxistas fundamentales para una nueva lectura de las realidades históricas concretas que nos interpelan y que permiten situarnos en una lectura de las nuevas relaciones de fuerza, justamente es el concepto de hegemonía el que ya no permite una lectura reduccionista de clase, economicista y determinista, de ahí que esa interpretación debe ser contestada y rechazada. En un ensayo titulado *La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad de 1985* -que ahora se encuentra en la III parte de su libro *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* y que fue publicado en 2010- Stuart Hall escribe:

La idea tradicional según la cual diversos tipos de lucha (relacionadas con la escuela, la política cultural o social, las instituciones de la sociedad civil como la familia, las organizaciones sociales tradicionales, las instituciones culturales,

¹⁹⁶ Stuart Hall, “La importancia,” 260.

étnicas, etc.) deben todos subordinarse y reducirse a la lucha obrera, condensada en el lugar de trabajo [...] es aquí decididamente contestada y rechazada.¹⁹⁷

Con la lectura que realiza Hall de Gramsci, se está frente a otra narrativa que abandona una lectura esencialista de clase y que explícitamente Hall, rechaza y abandona, es una lectura que evidencia el conflicto en otras luchas de fuerza y que son contextualizadas en otros terrenos, pero alumbrados por las mismas categorías gramscianas y que muestran decididamente la vigencia del pensamiento de Gramsci que aunque bien es cierto, al momento de confrontarlas con las realidades latinoamericanas requiere de “traducciones” menos puntuales e infinitamente más cautas.¹⁹⁸

Ahora bien, por otro lado, esbozo cuatro¹⁹⁹ razones fundamentales que resumen porque para mí la perspectiva de “hegemonía” gramsciana tiene potencial para usarse en el análisis de subalternidad y autonomía de los pueblos indígenas de México. En este sentido, tomo las palabras de Stuart Hall: “No es cuestión de transferir las ideas particulares de Gramsci a estas preguntas. Más bien, implica usar una perspectiva teórica particular para tratar algunos de los problemas centrales de índole teórica y analítica que define el campo de estudio”.²⁰⁰ Desde este marco, las cuatro razones para usar la categoría de hegemonía gramsciana son:

¹⁹⁷ Miguel Mellino, “L’importanza di Gramsci per lo studio della razza e dell’etnicità, Il soggetto e la differenza: Per un’archeologia degli studi culturali e postcoloniali,” *Décalages*, vol. 2 (2006): 212.

¹⁹⁸ José Aricó, *La Cola del Diablo: Itinerario de Gramsci en América Latina* (Caracas: Nueva Sociedad, 1988), 87.

¹⁹⁹ Cuando Stuart Hall justifica su opción teórica por la perspectiva gramsciana en términos de racialidad, esboza ocho razones que considera fundamentales para una lectura metodológica de los Estudios Culturales: 1. El énfasis en la especificidad histórica; 2. El peso considerable a las características nacionales como un nivel importante de determinación, y a las disparidades regionales; 3. La aproximación no-reduccionista a las preguntas sobre la interrelación entre clase y raza; 4. El carácter no-homogéneo del “sujeto de clase”; 5. Ausencia de una supuesta correspondencia entre las dimensiones económicas, políticas e ideológicas; 6. El uso sutil de la distinción entre estado/sociedad civil; 7. Centralidad del factor cultural dentro del desarrollo social”; 8. La sujeción de las víctimas del racismo a las mistificaciones de las ideologías racistas que los encarcelan y definen. Sin embargo, para mi comprensión en términos de la utilidad teórica en esta investigación, he considerado solamente cuatro (Ver, La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad de Stuart Hall, *Revista colombiana de Antropología*, Vol. 41, enero-diciembre, 2005, pp. 250-258.

²⁰⁰ Stuart Hall, “La importancia,” 278-279.

a) La especificidad histórica de Gramsci que dio un peso considerable a las características nacionales en tanto permite entender las tensiones y contradicciones generadas en las temporalidades y direcciones dispares del desarrollo histórico unido a su comprensión sobre la conformación de una formación social específica. En esta perspectiva, la hegemonía “condensa, en su propio proceso de producción, una reconversión dialéctica de las relaciones entre estructura [...] e historia, entendida como conflictualidad que transforma las contradicciones [...] en lucha entre sujetos de acción colectiva”.²⁰¹ Lo que configura políticas de clase que no pueden ser en la historia de las prácticas sociales.

b) El carácter no homogéneo de su “sujeto clase”, su armonización al “momento hegemónico ya no se conceptualiza como un momento de unidad sencilla, sino como un proceso de unificación [...] fundado sobre alianzas estratégicas entre distintos sectores y no sobre una identidad preasignada”²⁰² lo que evidencia en Gramsci, según Frosini: “un examen crítico del corpus del marxismo así como se presentaba en su origen”.²⁰³ En esta tesitura, la identidad subjetiva no tiene correspondencia automática entre las prácticas económicas, políticas e ideológicas.

c) El uso que hace de la distinción entre Estado/sociedad civil en tanto herramienta flexible para poner atención en las relaciones de fuerza en los procesos del Estado ampliado. De nuevo aquí, Gramsci resulta interesante y agudo porque rompe con las caracterizaciones de coerción, dominación y conspiración que se le ha atribuido casi necesariamente al Estado. De ello da cuenta Nelson Coutinho cuando sostiene: “Gramsci [...] amplió la teoría marxista del Estado, insertando entre sus determinaciones no sólo el ya conocido momento de la coerción, sino también el del consenso o hegemonía”.²⁰⁴ Desde este pasaje es notable entonces que la singularidad en su pensamiento lo coloca como un punto de inflexión analítico desde el que es necesario situarse para la comprensión de un nuevo marxismo.

²⁰¹ Juan Carlos Portantiero, *Los usos de Gramsci* (México: Plaza & Janés, 1987), 151.

²⁰² Stuart Hall, “La importancia,” 278-279.

²⁰³ Fabio Frosini, *Hacia una teoría*, 60.

²⁰⁴ Carlos Nelson Coutinho, coord. *Poder y hegemonía* (México: BUAP, 2004), 203.

d) La centralidad que el análisis de Gramsci da al factor cultural dentro del desarrollo social. Según Andreas Kalyvas, para Gramsci existe una importancia del aspecto cultural de la política. En esta línea, no hay que subestimar el importante papel de la ideología en la voluntad colectiva, pues ésta, “no es únicamente una noción jurídica. Es también una categoría moral, intelectual, ideológica y política. Es además un proyecto cultural”.²⁰⁵ Según Kalyvas, la hegemonía gramsciana:

Puede también expandir su alcance y el contenido de la dimensión instituyente de la política democrática de modo de incluir las presuposiciones ideológicas, morales e intelectuales y económicas de los actos fundantes y los nuevos comienzos populares. Consecuentemente, incluso en aquellos momentos de incertidumbre legal y vacío normativo, el pueblo puede seguir existiendo en formas no solo pre o in-constituidas sino en particulares formas de organización política, tales como los partidos políticos, movimientos sociales y bloques hegemónicos.²⁰⁶

Este pasaje es interesante porque amplía el horizonte de la aproximación hegemónica en Gramsci. Sus lazos cubren la cultura en el espacio de la política, el orden jurídico y la ideología en el concepto de ‘bloques hegemónicos’, lo que permite entender que la hegemonía es un proceso abierto en el que los niveles de conflictividad le son inherentes y exigen redefiniciones en el tiempo. En este sentido, la hegemonía “contempla la habilitación de lugares políticos de enunciación, posiciones de sujeto, que incluso concediendo aquello que no sea esencial, permiten perpetuar las desigualdades principales”.²⁰⁷ Lo interesante, en un primer nivel de análisis, es que las tensiones y disputas del orden social están atravesadas por una configuración hegemónica que Gramsci no pasa por alto y es por ello que mi interés está también centrado en desatar los nudos epistémicos que subyacen en esta interpretación cultural gramsciana.

En este panorama, en las siguientes páginas de este apartado, haré dos cosas: primero, ubicaré genealógicamente –de forma muy rápida y breve- la

²⁰⁵ Andreas Kalyvas, “Soberanía hegemónica: Carl Schmitt, Antonio Gramsci y el príncipe constituyente,” *Las Torres de Lucca: Revista internacional de filosofía política*, vol. 6, núm. 11 (Julio-diciembre 2017): 233. 193-247.

²⁰⁶ Andreas Kalyvas, “soberanía hegemónica,” 233.

²⁰⁷ Alejandro Grimson y Karina Bidaseca, *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* (Buenos Aires: CLACSO, 2013), 11.

propuesta de hegemonía de la que parte Gramsci y, segundo, analizaré la hegemonía desde su parámetro de instituyente y de nuevos comienzos que sugiere Andrea Kalyvas en su artículo que titula *Soberanía hegemónica: Carl Schmitt, Antonio Gramsci y el príncipe constituyente*.

2.6 Hegemonía: de Lenin a Gramsci

La pretensión de los siguientes párrafos es determinar, en un ejercicio genealógico, el lugar teórico desde el cual parte Gramsci, es decir, rastrear la categoría de hegemonía para situar a Gramsci desde ese terreno y a partir de ahí, analizar su dimensión instituyente y fundante de la hegemonía, en la consideración de que tal dimensión se aleja de las interpretaciones que sostienen que Gramsci desarrolló una teoría exclusivamente política y cultural de la formación de la voluntad colectiva.

Con ese criterio en mente, es importante reconocer que la hegemonía fue una de las consignas políticas más importantes del movimiento social demócrata ruso desde finales de 1908 hasta 1917. Aparece en los escritos de Gueorgui Valentínovit Plejánov de 1883 y 1884.²⁰⁸ En ellos se sostenía que la clase obrera rusa tenía la imperiosa necesidad de emprender una lucha contra el zarismo y que era quien debía tomar la iniciativa en la lucha contra el absolutismo, y ser quien debía tomar las consignas de la revolución democrático-burguesa. Usó el término de *gospodstvo* o dominación para definir el poder político, donde apoyada por el proletariado surgiría como clase dirigente tras una revolución. Plejánov escribe: “La clase revolucionaria que alcanza su dominación, sólo puede conservarla si está relativamente segura frente a los golpes de la reacción, si utiliza contra ella el arma poderosa del poder estatal”.²⁰⁹ Su papel, entonces, sería las de organizar la vida

²⁰⁸Cortés Ramírez Eugenio Enrique, “La hegemonía cultural hoy: la hegemonía como método analítico en los estudios culturales,” *Filosofía artes y letras*, vol. 14, no. 22 (2014):15.

²⁰⁹ Plejánov, G.V. *El socialismo y la lucha política* (Valencia: Alejandría proletaria, 2017), 35.

económica y social. Plejánov en *El socialismo y la lucha política* lo expresa en los siguientes términos:

Esto se puede afirmar en particular sobre la dictadura de la clase obrera, cuya tarea actual no sólo consiste en destruir la dominación de las clases improproductivas de la sociedad sino, también, en eliminar la anarquía de la producción que impera hoy día y organizar, consecuentemente todas las funciones de la vida económico-social.²¹⁰

Plejánov advierte la organización de las esferas económicas y sociales por parte del proletariado lo que indica configurar una suerte de hegemonía como organización. Posteriormente a Plejánov, Pavel Borisovith Axelrod, defendió la idea de que la clase obrera estaba obligada a desempeñar un papel independiente y dirigente en la lucha contra el absolutismo y constituirse como el líder de la revolución burguesa. En una carta a Piotr Bergandovich defendió el papel del proletariado como líder de la social democracia rusa y usó el término hegemonía en tanto lucha del proletariado contra el absolutismo. Axelrod y Plejánov empiezan a insistir en la vocación de liderazgo de la clase obrera.

Durante 1901 Julios Martov hace alusión ya explícitamente al término hegemonía señalando que la pugna entre los marxistas críticos y ortodoxos es la lucha por la hegemonía política entre el proletariado y la democracia burguesa. En este sentido, Martov va perfilando que con el concepto de hegemonía se entiende el carácter de liderazgo de la clase proletaria.

Con Lenin, el término adquiere densidad teórica que inicia en la carta que escribe éste a Plejánov en la versión de hegemonía defendida por la socialdemocracia como el único medio para preparar una verdadera hegemonía de la clase obrera en Rusia, consigna que desarrollará de manera más amplia en su ensayo *¿Qué hacer?* de 1902. Aquí sostiene la vocación de liderazgo político de la clase obrera en la esfera nacional como una lucha por la liberación de todos los grupos oprimidos de la sociedad.

²¹⁰ Plejánov, *El socialismo*, 36.

Lo interesante de esta aproximación conceptual en Lenin es que este texto fue leído y aprobado por Plejanov, Axelrod y Potresov lo que significa que “la consigna de la hegemonía de proletariado en la revolución burguesa fue pues un patrimonio político común creado tanto para bolcheviques como para mencheviques”.²¹¹ Después de la escisión y tras la derrota de la revolución de 1905, Lenin denunció el abandono por parte de los mencheviques del concepto de hegemonía e insistía en que la hegemonía debía ser el axioma dirigente en la lucha de todo el pueblo por una revolución democrática en contra de los opresores y explotadores. El proletariado es revolucionario sólo en la medida en que es consciente y hace efectiva la idea de la hegemonía del proletariado.²¹²

Tras la revolución de 1905 los mencheviques sostuvieron que la transición del sistema feudal al capitalismo que había realizado el zarismo los situaba en una nueva etapa social y económica y que propugnar por una hegemonía era ya un asunto obsoleto. Lenin ante tal perspectiva reafirmó con contundencia que afirmar que no es la hegemonía la que necesita el proletariado es traicionar la causa del proletario en favor de los liberales. En medio de estas discusiones es que Lenin contrapuso una fase hegemónica a otra gremial o corporativista dentro de la política proletaria. Según Lenin, la clase en la medida en que renuncia a la idea de hegemonía o no la toma en consideración, no es una clase, sino un gremio, o la suma total de varios gremios. Es la consciencia de la idea de hegemonía y su aplicación a través de sus propias actividades lo que convierte a los gremios en su conjunto en una clase.²¹³

Como es evidente, la discusión sobre el concepto de hegemonía fue un asunto de discusiones acaloradas en los debates del movimiento obrero ruso antes de 1917. Pronto cayó en desuso debido a que sirvió como una base para teorizar sobre el papel de la clase obrera en el seno de una revolución burguesa y con el advenimiento de la revolución rusa su conceptualización se transformaría. La posición teórica de Lenin “condujo a la internacionalización del concepto de

²¹¹ Cortés Ramírez, *La hegemonía*, 17.

²¹² Lenin V, *Obras completas*, vol. 17 (Moscú: Progreso), 182.

²¹³ Lenin V, *Obras completas*, vol. 15 (Moscú: Progreso), 302.

hegemonía bajo el prisma soviético”.²¹⁴ Lenin postula en mayo de 1919 en el I Congreso de la III Internacional que la historia mundial conduce indefectiblemente a la dictadura del proletariado en las condiciones históricas que marcan la posibilidad del paso de la hegemonía en el movimiento revolucionario mundial.²¹⁵

Este prisma, indicaba embrionariamente la dirección y la guía del proletariado como una clase consciente que progresivamente conquistaba el poder. Bajo esta interpretación el concepto de hegemonía implicaba el deber de ejercer hegemonía sobre los otros grupos explotados, que además eran sus aliados de clase en la lucha contra el capitalismo. De este modo la hegemonía ayudaría a la “elevación progresiva del proletariado y el campesinado”.²¹⁶ En relación a esta clase -- o a estos elementos sociales --, al proletariado le incumbe la tarea de dirigir, de luchar por la influencia sobre ella. Conducir tras sí a los vacilantes e inestables es lo que debe hacer el proletariado. Lenin en *La economía y la política de la dictadura del proletariado* lo explicita de esta manera:

El proletariado, al derrocar a la burguesía y conquistar el poder político, se ha convertido en la clase dominante: tiene en sus manos el poder del Estado, dispone de los medios de producción ya socializados, dirige a los elementos y las clases vacilantes, intermedios, aplasta la resistencia de los explotadores, que se manifiesta con energía creciente. Todas éstas son las tareas especiales de la lucha de clases, tareas que antes el proletariado no se las había planteado ni podía planteárselas.²¹⁷

Desde este pasaje, la hegemonía es entendida aquí como la dirección que asume una clase, en este sentido la clase proletaria industrial. Así lo establece el mismo Lenin en este I Congreso de la III internacional: “[es al] proletariado industrial, al que pertenece, debido a su mejor organización y su mayor desarrollo político, el papel de clase dirigente, cuya hegemonía permitirá al semiproletariado y a los campesinos pobres elevarse progresivamente”.²¹⁸ Es claro entonces que la

²¹⁴ Eugenio Enrique, *La hegemonía*, 17.

²¹⁵ Lenin V. *III Internacional, Primer Congreso*, <https://www.marxists.org/espanol/comintern/eis/4-Primeros3-Inter-2-edic.pdf> (Consultada el 3 de noviembre de 2019).

²¹⁶ Lenin V. *III Internacional*.

²¹⁷ Lenin V., “La economía y la política de la dictadura del proletariado,” *Pravda*, no. 250 (noviembre 1919): 5.

²¹⁸ Lenin V. *III Internacional*.

hegemonía es la dirección de una clase obrera sobre los campesinos o semiproletarios. El término fue así utilizado por los bolcheviques rusos para indicar el predominio, dentro de una alianza de clases, de una de ellas, indicando un predominio horizontal (sectores de planos similares).²¹⁹ Aunque es importante señalar que si no lograba dirigir a las masas trabajadoras en todos los terrenos de la actividad social caería en el corporativismo industrial y no podría cumplir con su papel histórico de emancipación contra el capitalismo bajo el que se estructuraba su realidad social y económica.

Para 1922 el concepto adquiere un nuevo campo semántico y se extiende a la dominación de la burguesía sobre el proletariado. Se hace referencia ahora a la dominación de parte de la burguesía hacia el proletariado. Bajo este planteamiento los sindicatos deberían plantearse exclusivamente objetivos corporativos, estrictamente económicos y no de clase en función de su dominación. En el IV Congreso de la III Internacional esta preocupación así se expresaba:

Este período del neutralismo siempre se vio favorecido por el argumento que los sindicatos obreros deben interesarse únicamente en los problemas económicos sin mezclarse en política. La burguesía siempre tiende a separar la política de la economía, comprendiendo perfectamente que si logra insertar a la clase obrera en el marco corporativo ningún peligro serio amenazará su hegemonía.²²⁰

Para Lenin la burguesía siempre trató de separar lo político de lo económico porque así podría neutralizar cualquier peligro que pudiera amenazar su hegemonía. A partir de aquí es notorio que hubo una resignificación del concepto de hegemonía después de la Revolución de Octubre y pasó de dirección política por parte de la clase obrera industrial a la de dominación de la burguesía sobre el proletariado y que en 1922 en el IV congreso de la III Internacional, se explicitó

²¹⁹ Luciano Gruppi, "La hegemonía," http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lri/navarro_m_tk/capitulo1.pdf (Consultada el 3 de noviembre de 2019).

²²⁰ IV Congreso de la III internacional, <https://www.marxists.org/espanol/comintern/eis/4-Primeros3-Inter-2-edic.pdf> (consultada el 3 de noviembre de 2019).

cabalmente. Justamente aquí es importante detenernos por lo que representará este marco conceptual en el pensamiento de Antonio Gramsci.

A este IV congreso de la III internacional realizado en Moscú, Gramsci fue invitado como representante del Partido Comunista Italiano, lo que significa que conoció las dilucidaciones conceptuales hechas por Lenin en referencia a la hegemonía. De ahí que se pueda decir que la base del concepto de hegemonía en Gramsci, viene establecida por los principios que Lenin sostuvo en la Tercera Internacional; aunque por su puesto hay una contribución teórica robusta en la distinción que Gramsci hace de este concepto, pues será Gramsci quien, como señala Daniel Campione: “extiende la noción de hegemonía desde su aplicación original a las perspectivas de la clase obrera, que es la de Lenin, a los mecanismos de la dominación burguesa sobre la clase obrera en un sociedad capitalista avanzada”.²²¹ Tenemos entonces en el pensador sardo una contribución teórica sobre la hegemonía de tono singular que queda de manifiesto en sus *Cuadernos de la Cárcel*. De esta manera, es importante hacer notar que para Antonio Gramsci el momento de la hegemonía es una suerte de etapa superior en el desarrollo de las relaciones de fuerza, en el *Cuaderno 13*, §17, Gramsci escribe:

[...] Un tercer momento es aquél en el que se alcanza la conciencia de que los propios intereses corporativos, en su desarrollo actual y futuro, supera el círculo corporativo, del grupo meramente económico y pueden y deben convertirse en intereses de otros grupos subordinados. Esta es la fase más estrictamente política, que señala el tránsito neto de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas, es la fase en que las ideologías [...] se declaran en lucha, hasta que una sola de ellas o al menos una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse por toda el área social, determinando, además de la unidad de fines económicos y políticos, también la unidad intelectual y moral, situando todas las cuestiones en torno a las cuales hierve la lucha no en el plano corporativo sino

²²¹ Campione Daniel, “Antonio Gramsci: Orientaciones introductorias para su estudio,” <http://www.rebellion.org/docs/13842.pdf> (Consultado el 3 de noviembre de 2019).

en un plano universal, y creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados.²²²

Este pasaje me parece sumamente iluminador y esclarecedor sobre la manera en la que Gramsci concibe la hegemonía en tanto se configura como criterio de dirección moral e intelectual hasta el punto de que un grupo dirige a otros grupos sociales. Se empieza entonces a perfilar hegemonía como alianza del dominio y del consenso y que un grupo logra direccionar. El proletariado puede entonces convertirse en clase hegemónica si logra crear un sistema de alianzas en contra del sistema capitalista. La hegemonía bajo esta distinción puede entenderse como una alianza de supremacía que se manifiesta de dos maneras: como dominio y como dirección.²²³ Gramsci en el *Cuaderno 19*, § 24 explícitamente sostiene:

Un grupo social es dominante de los grupos adversarios que tiende a liquidar o a someter incluso con la fuerza armada y es dirigente de los grupos afines y aliados. Un grupo social puede e incluso debe ser dirigente aún antes de conquistar el poder gubernamental [...] después cuando ejerce el poder y aunque lo tenga fuertemente en el puño, se vuelve dominante pero debe seguir siendo también dirigente.²²⁴

En esta línea, para Gramsci, la hegemonía, en un primer momento, es predominio en el campo intelectual y moral pero también dominio. Consenso, pero con fuerza. De esta manera una clase hegemónica necesita desarrollar una suerte de compromiso para equilibrar las fuerzas y se siga sosteniendo la dirigencia de una clase dominante y dirigente porque si no hay tal, se asiste a una crisis de hegemonía, se muestra la fragilidad de la hegemonía en tanto surgen narrativas diferentes que pueden descimentarla. En el *Cuaderno 13*, §23, el pensador sardo sostiene:

²²² Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 5 (México: Era, 1999), 36.

²²³ También en el *Cuaderno 1*, §44 establece esta misma caracterización de la clase dominantes lo es de dos maneras: “Es dirigente de las clases aliadas, es dominante de las clases adversarias. Por ello una clase ya antes de subir al poder puede ser dirigente (y debe serlo); cuando está en el poder se vuelve dominante, pero sigue siendo también dirigente”.

²²⁴ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, tomo 5 (México: Era, 1999), 387.

Y el contenido es la crisis de hegemonía de la clase dirigente, que se produce ya sea porque la clase dirigente ha fracasado en alguna empresa política [...] o porque vastas masas han pasado de golpe de la pasividad a una cierta actividad y plantean reivindicaciones que un su conjunto no orgánico constituyen una revolución. Se habla de crisis de autoridad y esto precisamente es la crisis de hegemonía.²²⁵

Entonces, la hegemonía como la establece Gramsci, según Frosini, es “una elaboración completa de las exigencia de una determinada clase que aspira a direccionar a la entera sociedad nacional”.²²⁶ En este sentido, la hegemonía revolucionaria articula la voluntad colectiva, una absorción molecular que implica negociación de las relaciones de fuerza que conlleva necesariamente liderazgo y la construcción de una alianza más amplia que tiene que tener un sustantivo ético y cultural simbólico en orden a crear una entidad colectiva cohesionada, capaz de actuar, elaborar y diseminar nuevos valores, visiones de mundo y significados que afectarán a las estructuras cognitivas e interpretativas profundas que pueda crear una voluntad popular-nacional sustantiva y diferente.

La hegemonía de Gramsci, así entendida, implica la transformación de un pueblo fragmentado en una fuerza política efectiva.²²⁷ Ahora bien, esta interpretación de la hegemonía gramsciana, según Kalyvas, “Aunque manifiestamente persuasiva [...] es parcial e incompleta”.²²⁸ Lo que falta es considerar su aspecto instituyente, pues Gramsci amplió esta categoría, al punto de que a partir de ella se puede hablar de una nueva realidad política y un nuevo orden. Al respecto, Kalyvas establece lo siguiente:

Gramsci expandió sustantivamente su marco conceptual para incluir no solo el argumento sobre la formación colectiva de identidad, sino también una teoría seminal de las nuevas bases y orígenes. Esta modificación, creo, fue considerablemente influenciada por el encuentro de Gramsci con el Príncipe de

²²⁵ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, tomo 5 (México: Era, 1999), 307-308.

²²⁶ Fabio Frosini, *Hacia una teoría*, 69.

²²⁷ Andrea Kalyvas, “Soberanía hegemónica,” 212.

²²⁸ Andrea Kalyvas, “Soberanía,” 212.

Maquiavelo. En esta perspectiva, la hegemonía implica la construcción de un nuevo (tipo de) estado, de la instauración de una nueva realidad política, y de la lucha para sentar las bases de un nuevo orden.²²⁹

Bajo este supuesto, es importante hacer notar que la categoría de hegemonía gramsciana, se amplía y se reformula en tanto que además de comprenderla como dirección moral e intelectual, Gramsci abre el campo conceptual a una hegemonía que implica la fundación de algo nuevo. Reformulación sustancial que sucede una vez que el teórico sardo había caído bajo el encanto de Maquiavelo. En este tenor, es interesante observar, por un lado, que Gramsci leerá a Maquiavelo con ojos de político, no de académico sino con la mirada de alguien que asume para sí la tarea de una transformación revolucionaria de la sociedad y quiere ser protagonista de la fundación de algo siempre nuevo.²³⁰

Aunque también, por otro lado, me parece conveniente subrayar, que en el pensamiento de Gramsci será central el encuentro de la grandeza de Maquiavelo como lugar teórico desde donde pensar la especificidad de la práctica política, así como la construcción del “Príncipe moderno”.²³¹ Es desde ese horizonte maquiaveliano donde la hegemonía de Gramsci designa los actos constituyentes y creativos del príncipe moderno y para Kalyvas, justamente “de lo que se apropió Gramsci del trabajo de Maquiavelo fue de la mítica figura del legislador heroico y del gran fundador”.²³² Porque no se puede pasar por alto que Maquiavelo es el pensador de la fundación.

Creo que aquí es de notable interés teórico la consideración de Maquiavelo como el teórico de la fundación de un Estado nuevo bajo un príncipe nuevo²³³ y parece que de esta manera es como está entendiendo Gramsci a Maquiavelo: que

²²⁹ Andrea Kalyvas, “Soberanía,” 212.

²³⁰ Juan Carlos Portantiero, “Gramsci, lector de Maquiavelo: Fortuna y Virtud en la república Democrática,” *Ensayos sobre Maquiavelo* (2000): 149.

²³¹ J.G.A. Pocock, *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la traducción republicana atlántica* (Madrid: TECNOS, 2008), 249.

²³² Andrea Kalyvas, “Soberanía,” 212,

²³³ Louis Althusser, *La Soledad de Maquiavelo* (Madrid: Akal, 2008), 338.

la hegemonía es esa condición de crear, de comenzar, porque en el pensador florentino está claro que hay que comenzar de nuevo, por eso Maquiavelo es el teórico de los comienzos, del comienzo.²³⁴ Como bien apunta Althusser cuando con sentido muy fino señala:

Maquiavelo es [...] el teórico de los comienzos, [...] el comienzo está, si se puede decir así, arraigado en la esencia de una cosa, puesto que él es el comienzo de *esta* cosa: afecta a todas sus determinaciones [...] Si consideramos la cosa que comienza, y que es nueva porque comienza, constatamos que antes de ella había otra cosa, pero ni rastro de la misma. La novedad del comienzo atrapa, así, doblemente a los hombres: por el contraste entre el antes y el después, entre lo nuevo y lo viejo, y por su oposición y su corte, por su ruptura.²³⁵

La novedad del comienzo de Maquiavelo significa que él mismo ha promovido la innovación, derrocando o reemplazando al poder precedente. En este sentido, el propio Maquiavelo escribe que se interna como navegante en la búsqueda de nuevas aguas y tierras desconocidas para abrir una nueva vía por la que sin duda valdrá la pena marchar.²³⁶

Pero ¿qué es lo que comienza con Maquiavelo? Maquiavelo nos da la respuesta: “Me ha parecido más conveniente perseguir la realidad efectual antes que la imagen artificial”.²³⁷ Esta fórmula opone la verdad efectiva a la imaginaria; es decir, el conocimiento objetivo de la cosa a la representación subjetiva e imaginaria. La cosa efectiva es la política como práctica política y no como ideología de la política que es con la que rompe Maquiavelo.²³⁸ El florentino se presenta entonces como arrancado de las evidencias que reinaban en el mundo antiguo –ideologías-,

²³⁴ Louis Althusser, *Maquiavelo y nosotros* (Madrid: Akal, 2004), 46.

²³⁵ Louis Althusser, *Maquiavelo*, 46.

²³⁶ Nicolás Maquiavelo, *Discursos*, 6.

²³⁷ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe* (Madrid: Planeta, 2016), 115.

²³⁸ Louis Althusser, *Maquiavelo*, 51.

para tener libertad de fundar una teoría nueva y de aventurarse, como los navegantes de los que habla, en aguas desconocidas.

Lo mismo, pero de otro modo, Gramsci va también *dritto a lla verità effettuale della cosa*, pues él comprendió cuál era el proyecto político al que Maquiavelo consagró todas sus fuerzas: la unidad italiana, y es desde ahí donde Maquiavelo le habla a Gramsci pero no lo hace en el pasado, sino en el futuro, aquí está entonces lo que Gramsci también retiene de Maquiavelo²³⁹ y desde este horizonte, en última instancia, es que el teórico sardo vislumbra al Príncipe moderno en la idea de la fundación de un nuevo Estado .

Ahora bien, ¿Cómo es el príncipe moderno de Gramsci? Para situarlo debemos aludir primero príncipe nuevo y desde éste, encontrar al Príncipe gramsciano. Entonces la pregunta es ¿cómo es este Príncipe nuevo?²⁴⁰ El Príncipe de Maquiavelo es un individuo de excepción, dotado de *virtù*, quien partiendo de la nada o de algo, sabrá modificar las fuerzas propicias para su tarea. Además la definición de este Príncipe quedará definida por su práctica política:²⁴¹ persigue un fin histórico, el de fundar, consolidar, ampliar un Estado que dure, su perfección no está en la virtud moral sino en la virtud política, es decir, en la excelencia de todas las virtudes políticas, de carácter, de inteligencia, inherentes a él que le permitan cumplir con su tarea.²⁴²

Así las cosas, el Príncipe nuevo entra en el dominio de lo contingente; su tiempo en que vive lo modela el comportamiento humano, que es lo que sucede cuando los hombres no se dejan guiar por la estructuras de la legitimidad habitual porque somos conscientes de que este príncipe nuevo resulta vulnerable a la fortuna porque en el mundo en que vive, vivimos; no es un mundo ingobernable, es un mundo hobbesiano en el que la fuerza representa una amenaza para todos los demás, pero aquí se inscribe la fuerza y la potencialidad de la voluntad creadora,

²³⁹ Louis Althusser, *Maquiavelo*, 48-52.

²⁴⁰ La explicación amplia sobre el Príncipe nuevo es expuesta en el capítulo XVIII de *El Príncipe*. Se destaca aquí las características singulares de su Príncipe nuevo.

²⁴¹ Louis Althusser, *Maquiavelo*, 57.

²⁴² Louis Althusser, *Maquiavelo*, 119.

de que justamente esa fuerza amenazante sea el incentivo para el inicio de los nuevos comienzos. Comienzos que se inscriben, como en Maquiavelo, en las determinaciones dadas y a las que con agudeza intelectual alude Gramsci cuando sostiene que:

El Príncipe de Maquiavelo podría ser estudiado como una ejemplificación histórica del mito soreliano, o sea de una ideología política que se presenta no como fría utopía ni como doctrinario raciocinio, sino como una creación de fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar en él la voluntad colectiva.²⁴³

Este pasaje nos muestra que el Príncipe nuevo está replegado en la praxis política, la pasión del Príncipe nuevo es parte del núcleo organizativo de la novedad. De ahí que Maquiavelo no es un mero científico, es un hombre de partido, de pasiones poderosas, un político de acción que quiere crear nuevas relaciones de fuerzas y no puede por ello dejar de ocuparse del “deber ser”, no entendido por cierto en sentido moralista, sino de analizar si el “deber ser” es un acto necesario o arbitrario, es voluntad concreta o veleidad, deseo, sueño en las nubes. El político de acción es un creador, un suscitador, más no crea de la nada ni se mueve en el turbio vacío de sus deseos y sueños. Se basa en la realidad efectiva.²⁴⁴ En este sentido para Maquiavelo:

El tiempo viejo ha terminado, se abren nuevos proyectos de conquista, se definen nuevas coincidencias de intereses y, por ende, nuevos paradigmas de alianza, nuevos horizontes de enemistad; en definitiva, lo nuevo se presenta como una afirmación sincrónica que prefigura una nueva diacronía.²⁴⁵

El Príncipe nuevo es entonces metáfora de creación que aspira a la transformación de las condiciones de existencia, autor colectivo de una “lógica del

²⁴³ Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, Tomo 5, 14.

²⁴⁴ Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno* (México: Juan Pablos, 1975), 119.

²⁴⁵ Nicolás Maquiavelo, *Prima lagazione alla Corte di Franci*, opere II, 956.

lenguaje, de la ética y de la ley. Pero por la misma razón, por esa mezcla de potencia y de verdad, el Príncipe nuevo es de suyo un valor, una potencia productiva, una creación *ex nihilo*".²⁴⁶La novedad que representa Maquiavelo está pues en el deseo de las pasiones poderosas del Príncipe de hacer siempre algo nuevo y que al mismo tiempo se presente como este algo nuevo. Esto finalmente es lo que encanta a Gramsci de Maquiavelo y lo lleva a afirmar en el *Cuaderno 13*, 1 que "el carácter fundamental del *El Príncipe* no consiste en ser un tratado sistemático, sino un libro viviente"²⁴⁷que tiene que ser leído no como fría utopía sino como una fantasía concreta cuyos

elementos pasionales, míticos, contenidos en todo el breve volumen, con tono dramático de gran efecto, se resumen y cobran vida en la conclusión, en la invocación de un príncipe realmente existente. En todo el libro Maquiavelo trata de cómo debe ser el Príncipe para conducir a un pueblo a la fundación de un nuevo Estado.²⁴⁸

Este pasaje muestra cómo a Gramsci, le interesa el Príncipe como la posibilidad de un pensamiento de la acción positiva que se presenta como la oportunidad de la organización colectiva y desde ahí prefigura a su Príncipe moderno, pero ¿cuál debe ser el carácter de este príncipe gramsciano? Para responder hay que habilitar las preocupaciones de Maquiavelo como lo rehabilitó Gramsci en su tiempo y adaptarlas a nuestra realidad, en esa tesitura habrá que escuchar a Gramsci:

Entre la utopía y el tratado escolástico, las formas en que la ciencia política se configuraba hasta antes de Maquiavelo, dieron a su concepción la forma fantástica y artística, por la que el elemento doctrinal y racional se encarna en un *condottiero* que representa plástica y antropomórficamente el símbolo de la voluntad colectiva. El proceso de formación de una determinada voluntad colectiva, para

²⁴⁶ Antonio Negri, *El poder constituyente: Ensayo sobre las alternativas de la modernidad* (Madrid: Traficantes de sueños, 2015), 88.

²⁴⁷ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 5, 13.

²⁴⁸ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 5, 14.

un determinado fin político es representado [...] como cualidades, rasgos características, deberes, necesidades de una persona concreta.²⁴⁹

A Gramsci, le resulta claro que el Príncipe moderno, ya no puede ser el *condottiero* ideal, sino un elemento de una sociedad compleja en el cual comience a concretarse una voluntad colectiva. De esta manera, Gramsci está pensando en un nuevo “dar forma”, en una potencia de una voluntad práctica creadora. La modernidad del Príncipe es así la inscripción en la imaginación política de la necesidad histórica que conlleva a organizar la voluntad colectiva del impulso revolucionario.²⁵⁰

El Príncipe moderno de Gramsci es pues una forma política definida encargada también de realizar las exigencias históricas que la “dirección que los vientos de la fortuna y las variaciones de las cosas le ordenen”,²⁵¹ ya no se trata de un simple individuo, y la historia no está ya a merced de la virtud de este individuo para la formación de la unidad italiana como lo era en tiempos de Maquiavelo.²⁵² Quien puede realizar este objetivo, según Gramsci, es una voluntad colectiva. Estamos pues ante la formación de un sujeto que mira el mundo con los ojos de un Príncipe como voluntad colectiva popular, de ahí que el mismo Gramsci señala:

El moderno príncipe, el mito-príncipe no puede ser una persona real o un individuo concreto, puede ser solamente un organismo; un elemento de sociedad complejo en el cual ya tiene principio el concretarse de una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción.²⁵³

Si bien es cierto, que para Gramsci, esta “encarnación categórica” de la voluntad colectiva puede ser “el partido político”, también es cierto que Gramsci

²⁴⁹ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, 14.

²⁵⁰ Oscar Ariel Cabezas, “Antonio Gramsci, un latinoamericano heterodoxo,” en *Gramsci en las orillas*, comp. Oscar Ariel Cabezas (Buenos Aires: Ediciones la Cebra, 2015), 106.

²⁵¹ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, 127.

²⁵² Louis Althusser, *Maquiavelo*, 52.

²⁵³ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 5, 15.

descubre que incluso el mismo “Maquiavelo jamás afirmó que fueran sus ideas o sus propósitos los de cambiar él mismo la realidad, sino única y concretamente los de mostrar cómo deberían haber actuado las fuerzas históricas para ser eficientes”.²⁵⁴

En esta línea argumental, la voluntad colectiva en nuestro contexto político inmediato, no puede ser ya el partido político o los partidos políticos, porque justamente éstos, han manipulado la conciencia autogestiva y creadora de la voluntad colectiva en nombre de un criterio emancipador tildado de un discurso democrático que ha minimizado la potencialidad activa de la voluntad colectiva popular. El mismo Gramsci sostiene que “un partido habrá tenido mayor o menor significado y peso en la medida en que su particular actividad haya pesado más o menos en la determinación de la historia de un país”²⁵⁵ y la historia de los partidos en nuestro país, ha sido de instauración de un régimen cuya actividad ha estado en caminado a capturar la voluntad colectiva popular, de ahí que Lefort acertadamente y con contundencia escribe –y que aplicable a la coyuntura de partidos políticos mexicanos- que Maquiavelo se dirige a un Príncipe, a uno nuevo, moderno:

No a uno de esos miserables tiranuelos que, no por usar de astucias y de violencias, dejan de saber tan sólo como arrastrarse a ras de una Historia privada de su sentido, sino a un hombre de *virtù*, sin tradición dinástica, sin raíces en el mundo de la feudalidad, ocupado en la sola conquista del poder, al que importa convencer de que el pueblo estará de su lado.²⁵⁶

Y si un individuo de esta naturaleza no existía en tiempos de Maquiavelo cuando este redactaba *El Príncipe*, ello no reduce el alcance de su discurso. En ese marco es que el Príncipe, en Gramsci, es un mito, una idea, que, por su poder de anticipar el porvenir, da una nueva figura al presente. De ahí que el teórico sardo sugiere que la teoría sólo es teoría participando de la productividad social e histórica y haciéndola sensible a sí misma. Gramsci invita, en consecuencia, a descifrar en

²⁵⁴ Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo*, 51.

²⁵⁵ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 5, 74.

²⁵⁶ Claude Lefort, *Maquiavelo: lecturas de lo político* (Madrid: Trotta, 2010), 91-92.

todos los productos de la sociedad y de la cultura los signos de una misma productividad. Y a leerlos hasta el movimiento mismo de ese desciframiento.²⁵⁷

A la luz de estas consideraciones, me parece claro que Maquiavelo no indica el momento del acontecimiento que enuncia; no indica dónde se inscribiría su obra en las luchas de Italia, “él sabía que se replegaba en retirada, que se trataba de un simple escrito, nada más, que era abandonado por él también al azar de un encuentro anónimo”.²⁵⁸ De ahí el Príncipe nuevo proyecta su luz sobre el príncipe moderno de Gramsci: una voluntad colectiva popular, que no se reduce al partido político sino incluye una voluntad colectiva y política más amplia, como el mismo Gramsci declara, “la voluntad como conciencia activa de la necesidad histórica, como protagonista de un real y efectivo drama histórico”.²⁵⁹ El Príncipe moderno es pues, la metáfora de la organización política, la voluntad colectiva integrada por la fuerza de un determinado acto revolucionario.²⁶⁰

De esta manera, la genialidad de Gramsci se evidencia en usar *El Príncipe* como como una gran metáfora política, lo cual le permite crear nuevas categorías al tiempo que asume esta obra como arquetipo para elaborar el diseño de una estrategia de cambio socio-político y profundizar en la actividad político-transformadora.

Gramsci en lugar de enmarcar a Maquiavelo dentro de determinadas doctrinas o de construir teorías apoyándose en los instrumentos conceptuales definidos por el pensador renacentista, básicamente se dedica a elaborar una propuesta exegética que le permite desarrollar, por un lado, una estrategia política y por el otro, definir categorías con fundamento en la obra de Maquiavelo.²⁶¹

Bajo este contexto, este príncipe gramsciano, visto más cercano y haciéndolo nuestro, latinoamericano, mexicano, no puede ser razonado, y asumido por fuera

²⁵⁷ Claude Lefort, *Maquiavelo*, 92.

²⁵⁸ Louis Althusser, *La Soledad*, 346.

²⁵⁹ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 5,16.

²⁶⁰ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 5,16.

²⁶¹ Miguel Arbuja Dorta, “El Príncipe moderno y la praxis de la política: la mirada maquiavélica de Antonio Gramsci,” en *El Príncipe de Maquiavelo. La historia 500 años después*, comp. Miguel Alujas, José Colmenares y Ricardo Marcano (Caracas: Banesco Banco Universal, 2016), 39.

de la potencia creadora y del nuevo comienzo que abre la posibilidad de una voluntad colectiva transformadora en la hegemonía constituyente. La construcción hegemónica del Príncipe moderno de Gramsci, se da en la práctica misma y en la inmanencia de ésta por la exigencia misma de un nuevo sujeto: la voluntad colectiva y es ésta la que debe “conducir a un pueblo a la fundación de un nuevo estado”.²⁶² Es desde este horizonte que se puede entender la hegemonía como una estrategia colectiva de nuevos comienzos. Así la comprensión de la hegemonía permite describirla como:

Una lucha orientada a producir un cambio extraordinario en las instituciones, tanto como en las estructuras simbólicas y culturales de la sociedad. La hegemonía es la política de la autoinstitución de lo social. Es la lucha por la instauración de nuevos órdenes políticos y sociales a partir de la actividad cooperativa y creativa de los individuos, organizados políticamente como un poder colectivo.²⁶³

Este aspecto de la hegemonía se hace perceptible cuando Gramsci, al argumentarla, aumenta el rango del potencial creativo de la voluntad popular para incluir la transformación radical de las estructuras políticas, sociales y simbólicas,²⁶⁴ de ahí que denunciar las injusticias no son suficientes sin el acto de la creación, de la organización colectiva de la política; por tanto, hay que crear, construir algo nuevo.

Desde este paradigma gramsciano, estoy convencida que lo esencial no es formar la voluntad colectiva popular que encarna el príncipe moderno, sino construir la novedad desde ahí, instituirse y construirse, presentar otra narrativa en la configuración de la identidad: un nuevo arreglo jurídico, cultural y simbólico, de ahí que en Maquiavelo el poder constituyente habría encontrado su primera definición²⁶⁵ y en Gramsci su comprensión. En esta línea, tiene sentido pensar que

²⁶² Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 5, 14.

²⁶³ Andreas Kalyvas, “Soberanía,” 213.

²⁶⁴ Andreas Kalyvas, “Soberanía,” 213.

²⁶⁵ Antonio Negri, *El poder constituyente: Ensayo sobre las alternativas de la modernidad* (Madrid: Traficantes de sueños, 2015), 142.

solo el ejercicio de autoinstitución puede construir lo universal en un sujeto concreto en la búsqueda de su *institutio populi*.²⁶⁶

En estas líneas es que para Kalyvas, una estrategia hegemónica gramsciana apunta, además de un liderazgo moral e intelectual y la construcción de una voluntad colectiva, hacia la creación y organización de nuevas fuerzas que perturbarían y transformarían el equilibrio tradicional.²⁶⁷ En ese orden de ideas, la hegemonía es “la política del cambio total y radical y la transformación de la realidad instituida en su totalidad”.²⁶⁸ Para Kalyvas, es importante hacer notar el acento que pone Gramsci en “la creación *ex novo*” de nuevas instituciones políticas, normas y estructuras sociales que emergen directamente de la lúcida voluntad creativa del sujeto político revolucionario que manifiesta sus poderes para proponer valores.²⁶⁹

De esta manera el Príncipe moderno de Gramsci debe entenderse como el ejercicio dentro de los confines de la complejidad de hacer lo nuevo, de constituir lo nuevo en un ejercicio del poder como disputa que se muestra como una ecuación de infinitas variables. Y lo político se forma colocándose como en el juego de esas variables y comprometiéndose en la elección de una u otra.²⁷⁰ El Príncipe moderno formula, entonces, una estrategia particular cuyo objetivo es obtener y mantener el consentimiento de las masas, para convencerlas de la legitimidad de las acciones que tiene que seguir y de la utilidad de los sacrificios.²⁷¹ En ese tenor, el Príncipe moderno debe estar al servicio del orden democrático, es decir:

El príncipe moderno o creará un nuevo orden democráticamente a través del consentimiento y la participación popular o no será príncipe [...] La fundación de un nuevo estado debe ser hegemónica, esto es, popular y participativa. Debe ser un acto de autolegislación colectiva.²⁷²

²⁶⁶ Conrado Vivanti, “Sur Machiavel”, en *Annales ESC*, vol. 42, núm. 2 (1987), 303-312.

²⁶⁷ Andreas Kalyvas, “Soberanía,” 214.

²⁶⁸ Andreas Kayvas, “Soberanía,” 214.

²⁶⁹ Antonio Gramsci, *Hegemony of western culture over world culture*. Eds, Q. Hoare and G. N. Smith Selections from the Prison Notebooks (Estados Unidos de América: International Publishers, 1971), 130.

²⁷⁰ Antonio Negri, *El poder*, 91.

²⁷¹ Claude Lefort, *El trabajo de la obra, Maquiavelo* (París: Gallimard, 1972), 245.

²⁷² Andreas Kalyvas, “Soberanía,” 226.

En esta perspectiva, según Kalyvas, con el concepto de hegemonía, Gramsci intenta fusionar la dirección moral, la formación de la voluntad colectiva y los actos populares de nuevos comienzos en un contexto democrático de los actos fundantes y fines instituyentes hegemónicos en las sociedades occidentales capitalistas.²⁷³ La hegemonía se comprende entonces como:

La autoinstitución radical y consciente de una sociedad moderna. Es solo que ahora la contemporaneidad de la hegemonía se ha hecho explícita que es posible captar su verdadero significado: una entidad política es hegemónica cuando se la ha arreglado para articular una estrategia radical de un nuevo comienzo basado en la voluntad popular amplia de un pueblo democráticamente organizado que lucha por establecer una sociedad autónoma [...].²⁷⁴

Estamos, por lo tanto, ante la propuesta de una política hegemónica de un nuevo Príncipe, un Príncipe moderno democrático. En esa dirección esta hegemonía, implica un quiebre que cuestiona el poder precedente y abre la puerta a la fortuna aunque ofenda a algunos y moleste a todos,²⁷⁵ porque al mismo tiempo la voluntad colectiva se configura como comunidad misma, multitud. El problema de este príncipe moderno democrático nunca será el terminar con la revolución, para él, la constitución es apertura, ininterrumpida, del proceso revolucionario de la multitud.²⁷⁶ Una multitud que tiene la potencialidad de hacerse sujeto con voz propia, de constituirse como sujeto colectivo capaz de cambiar la narrativa de un esquema democrático. Este Príncipe como voluntad colectiva es esta potencia democrática dispuesto a oponerse al poder viejo, al poder a secas.

²⁷³ Andreas Kalyvas, "Soberanía," 226.

²⁷⁴ Andreas Kalyvas, "Soberanía," 226-227.

²⁷⁵ J.G.A Pocock, *El momento*, 249

²⁷⁶ Antonio Negri, *El poder*, 121.

Es desde este horizonte conceptual, que me parece que Gramsci cuestiona los liderazgos mesiánicos, principescos y narcisistas, entendiendo que los liderazgos de este tipo se oponen radicalmente a lo que propugna la filosofía de la praxis en tanto buscan perpetuar el primitivo sentido común que opera como ideología regresiva en la voluntad colectiva popular, haciendo que ésta permanezca en una concepción del mundo que es impuesta mecánicamente por el mundo exterior y que se caracteriza en términos globales, según el teórico sardo, por ser una ideología disgregada, incoherente, acrítica, ocasional e indigesta.²⁷⁷

Para Gramsci, el moderno Príncipe es el aglutinador de la voluntad colectiva nacional-popular que implica un salto cualitativo en términos del desarrollo de los valores propios de la modernidad. Este es uno de los aspectos más resaltantes con relación a la mirada maquiavélica de Antonio Gramsci, pues nos muestra la figura de un Príncipe cuya acción se convierte en intervención y estrategia política, independientemente de la época histórica en la que se quiera aplicar dicha estrategia.

Es aquí, que el pensamiento teórico de Gramsci se presenta también como desconcertante e interesante porque distribuye los elementos teóricos que analiza sobre un dispositivo totalmente diferente al simple enunciado de las relaciones constantes entre las cosas. Este es el dispositivo que encontramos en el Príncipe de Maquiavelo, un dispositivo constante acechado no únicamente por las condiciones variables de la práctica política y por su carácter aleatorio,²⁷⁸ sino también por su posición en los conflictos políticos y por la necesidad de reinscribir este discurso teórico en el campo político del que habla. Y como bien señala Althusser, el pasaje más esclarecedor de Maquiavelo al respecto, es el siguiente:

No quería [...] que se me imputase la presunción de que siendo bajo y de condición inferior, o sea, sin embargo, discurrir del gobierno de los Príncipes y reglas sobre ello; porque como aquellos que dibujan los paisajes se colocan en la

²⁷⁷ Miguel Arbutas Dorta, "El Príncipe moderno y la praxis de la política: la mirada maquiavélica de Antonio Gramsci," en *El Príncipe de Maquiavelo. La historia 500 años después*, comp. Miguel Arbutas, José Colmenares y Ricardo Marcano, (Caracas: Banesco Banco Universal, 2016) 43.

²⁷⁸ Louis Althusser, *Maquiavelo*, 125.

parte inferior de la llanura para contemplar el aspecto de las montañas y de los lugares elevados, y se encarnan sobre éstos para contemplar los lugares situados en lo bajo, del mismo modo para conocer la naturaleza de los pueblos conviene ser Príncipe, y para conocer bien la de los Príncipes, conviene ser del pueblo.²⁷⁹

Maquiavelo anuncia su condición de pueblo en un tratado que es sobre el Príncipe, entonces haciéndose pueblo habla del Príncipe y cuando invoca al pueblo es claro que invoca la lucha de un pueblo, que es una lucha contra los grandes, contra aquellos que siempre quieren mandar y dominar. Esto parece que es lo que ha sorprendido a Gramsci de Maquiavelo, su posición política, su hacerse pueblo y desde ahí alzarse para hablar al Príncipe, su toma de conciencia desde el pueblo: desde la parte inferior de la llanura, desde los lugares instaurados en lo bajo porque es desde ahí donde se puede contemplar la realidad efectiva de la cosa.

Es la posición política de Maquiavelo la que también encanta, por eso, su lucidez teórica no deja de sorprender y vuelve a sonar con lucidez temporal lo que Gramsci escribe al inicio de su *Cuaderno 13*, §1: “El príncipe en un libro viviente”,²⁸⁰ tan viviente que hoy alumbra también nuestro camino y se sitúa junto con los nuevos pueblos, en la parte inferior de la llanura para, como dice Gramsci, fundar nuevos comienzos.

Desde esta mirada es que Gramsci ha escrito que *El Príncipe* es un manifiesto político, en el sentido que se inscribe no en el campo del conocimiento puro sino en la coyuntura política en la que quiere actuar y organizarse totalmente en función de la práctica provocada por esta coyuntura y por la relación de fuerzas que la determina, de tal suerte que

[...] Esta inscripción en la coyuntura política objetiva, exterior, debe también hallarse representada en el interior del propio texto que la práctica, si se quiere invitar a quien lee el texto del manifiesto a remitirse él mismo a esa coyuntura con conocimiento de causa y a medir exactamente el lugar que

²⁷⁹ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, 36.

²⁸⁰ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 5, 13.

ocupa ese manifiesto en esa coyuntura. Dicho de otro modo, para que el manifiesto sea verdaderamente político, y realista-materialista, es preciso que la teoría que enuncia no sea solamente enunciada por el mismo, sino situada por él en el espacio social en el que interviene y en el que piensa.²⁸¹

Para Gramsci, *El Príncipe* es un manifiesto en la coyuntura que enuncia y desde la que se puede pensar hoy. Esta es la genialidad de Maquiavelo, que rompe con la retórica clásica de que la universalidad reinaba sobre lo particular y parte de la coyuntura, de la contingencia. Desde ahí se piensa y se buscan los principios determinantes, las reglas de necesidad política que explican los acontecimientos más apremiantes de las disputas políticas y culturales que nos envuelven. Y es precisamente en este marco conceptual maquiaveliano de Gramsci en el que se puede inscribir una lectura de la coyuntura política y cultural de San Marcos Zacatepec, Juquila, Oaxaca -la comunidad indígena a la que aludimos con anterioridad-.

A partir de la crisis política y cultural de San Marcos Zacatepec, es necesario iniciar algo, comenzar un nuevo orden, porque es en el momento de la crisis en el que hay necesidad de una vuelta atrás, de una *riduzione ai principi*,²⁸² a un momento de pensar en la fundación y es en esta coyuntura comunitaria indígena en la que aparece, desde la perspectiva gramsciana, la hegemonía como la política del cambio total que transforma el equilibrio tradicional, de ahí que gramscianamente hablando, habrá que reapropiarnos del príncipe nuevo, el moderno, el comunitario instituyente. Esta hegemonía del príncipe moderno, en un desplazamiento de exigencia coyuntural, me permite entender que la comunidad misma se constituye como Príncipe y que es su voluntad popular misma que se está diseñando y configurando como Príncipe para resolver el problema de su crisis.

Es pues la comunidad misma en su aspecto cultural (su lengua, sus tradiciones, su edificio jurídico, su fiesta, su comunalidad) que es potencialmente

²⁸¹ Louis Althusser, *La Soledad*, 344.

²⁸² Annunziata Rossi, "Maquiavelo y la concepción cíclica de la historia" en <https://www.jornada.com.mx/2014/02/09/sem-annunziata.html>)consultado el 15 de noviembre de 2019).

hegemónica. Por eso, resulta revelador que en Gramsci hay una importancia de este aspecto en la política, pues es el pueblo, como comunidad política indígena – San Marcos Zacatepec-, que es capaz de expresar su voluntad instituyente y establecer nuevos comienzos.

En esa esfera, la comunidad de san Marcos Zacatepec -como muchas comunidades indígenas de México – están en potencialidad de la encarnación nueva y moderna del Príncipe democrático instituyente: rostros en los que las comunidades indígenas descifrarán los rasgos de su propia historia, voluntades activas con capacidad de transformar el mundo, *su* mundo. Con este Príncipe-instituyente de masas, de comunidad, el mito se reelabora y se asocia a un nuevo paradigma: es cada vez, el agente de una voluntad particular cuyos movimientos están dirigidos a distancia por una voluntad universal, de aquellos que no quieren obedecer y quiere ser libres.

De ahí que el mito del Príncipe de Maquiavelo, no se dirige solamente a los hombres del siglo XVI; continúa interpelando a la posteridad. Mejor aún: lo que tomamos por un problema específico de la acción revolucionaria de nuestro tiempo, y a lo cual dudamos dar una solución, se aclara a la luz de las enseñanzas maquiavelianas,²⁸³reinterpretadas y reelaboradas por la hegemonía democrática instituyente de Antonio Gramsci.

²⁸³Claude Lefort, *Maquiavelo*, 93.

Capítulo III. Subalternidad

Si bien, el acontecimiento de la APPO fue documentado ya ampliamente, conocido y debatido, existen todavía aristas que no han sido sondeadas. El 2006 representó un punto de inflexión en la historia moderna de Oaxaca por varias razones de las que han dado cuenta, innumerables escritos. Sin embargo, intento subrayar un elemento destacadísimo de la APPO que me resulta relevante para comprender la categoría de subalternidad según apreciaciones de Antonio Gramsci: la irrupción en el movimiento apquista de las mujeres que asumieron un papel preponderante en ese escenario y que se posicionaron como un sujeto político de enormes consideraciones. Es en razón de eso que, en este tercer capítulo de mi trabajo de investigación, a partir de testear este evento, realizaré un análisis sobre la categoría de subalternidad que está en el edificio teórico de Gramsci y que nos permitirá encontrar el *locus* desde dónde se habla como sujeto político social y que requiere una exploración en los márgenes del Estado.

3.1 La marcha de las cacerolas

El primero de agosto de 2006 cuando la APPO establecía su agenda de acciones para destituir al gobernador del Estado, las mujeres presentes en las barricadas organizaron una marcha en la que ellas serían las protagonistas. La *marcha* de mujeres fue planeada al calor de las barricadas que se habían instalado en las ciudades producto de la represión y embestida de la policía federal y estatal contra la población que se movilizaba. La marcha se planeó desde esos lugares en los que se discutía entre otras cosas, qué acciones tendrían que realizar para que el Estado valorara también sus estrategias de confrontación.

Carmen, una profesora que estuvo involucrada directamente en la planeación de esa marcha, describe aquél momento que, según ella, le cambió la vida para siempre. Carmen sostiene que “tontamente” pidieron permiso a los consejeros de la APPO y a la dirigencia de la sección XX para realizar la marcha de mujeres. En

principio, les negaron el apoyo, no les “otorgaron ese permiso” aunque después cedieron. Sin embargo, sólo les “autorizaron” realizar la marcha el primero de agosto, un día en que en la Agenda de la APPO y la sección XXII no tenía entrevistas, mítines, asambleas, brigadas, etc. pero ese día se les otorgó no porque no había nada en la agenda sino porque la marcha en sí misma era soslayada, porque ni siquiera la consideraron, era de mínima importancia que prefirieron ni siquiera contemplarla en la agenda, porque era una marcha de mujeres. “Nos negaron importancia” relata Carmen; nuestros compañeros sólo nos dieron palmaditas, dice.

Curiosamente, la noche anterior a la marcha, Carmen recibió una llamada de uno de los consejeros principales de la APPO quien le solicitó expresamente que la marcha no se llevara a cabo. Al tiempo que los demás consejeros e incluso consejeras también de la APPO persuadían a las organizadoras de suspenderla. Ellas se resistían. Incluso uno de los consejeros desafió a Carmen diciéndole que no era el momento de hacer la marcha solo “porque no era el momento”, además, se había llamado a Asamblea extraordinaria justo para la mañana de ese primero de agosto.

Le sugirieron a Carmen que de llevarse a cabo la Marcha no les darían el sonido, la cobertura de medios, los micrófonos, ni el cerco de varones que la Sección XXII en su larga experiencia de marchas, establece como protección a las “*compas*”. Carmen en discusiones acaloradas con sus propios compañeros gremiales insiste en que se llevaría a cabo aún sin el “cerco de varones”, sin el sonido, sin los brigadistas, sin la seguridad, sin la propaganda, sin el “permiso de la dirigencia de sección XXII y de la APPO”.²⁸⁴

Además de esta sugerencia a Carmen de suspender la marcha, las propias consejeras de la APPO (sus compañeras de lucha en la sección XXII) le sugirieron no insistir en la marcha porque las “grandes” mujeres, académicas, intelectuales

²⁸⁴ Si bien es cierto que una vez conformada la APPO, la Sección XXII formaba parte de ésta, la Sección seguía operando en su propia estructura organizativa: Su dirigencia era quien fundamental y formalmente llevaba el timón en las decisiones de sus agremiados.

que estaban unidas al Movimiento, no irían, “Ellas no estarán ahí”, Bertha²⁸⁵ misma no estaría ahí, le comentaron. Con la intención de convencerlas de no realizar la marcha, le comentaron que ellas como consejeras querían participar pero que no se podría por el deber de asistir a la asamblea extraordinaria convocada por la misma APPO, también para ese día.

Para Carmen, no había opción. Carmen no se dejó persuadir y contra la voluntad de la dirigencia seccional y los/las consejeras de la APPO, al día siguiente se presentó puntualmente a las diez de la mañana en la fuente de las ocho regiones de Oaxaca para participar en la marcha que se había convocado para la protesta de las mujeres.

Carmen, hoy después de 14 años, recuerda que lo que querían como mujeres era una acción combativa singular, donde no las relegaran, sus propios compañeros, a “cuidar” el campamento y las mochilas, a preparar la comida para los combatientes. Ellas querían estar con voz, con decisiones también combativas, trascendentales pues, aunque tenían miedo, y veía miedo en los rostros de las demás mujeres, las amas de casa que no habían participado nunca en algo parecido, ya nadie podía decirles que no. Para Carmen, el miedo siempre estuvo presente, pues como afirma ella: cuando nos han acostumbrado a servir, sentimos miedo cuando tenemos que tomar decisiones fundamentales, pero ese miedo es también un impulso para decir “aquí estoy” para “pararse bien macizo y decir que vale la pena.

²⁸⁵ Bertha Elena Muñoz Mier: voz de la APPO mediante los micrófonos de Radio Universidad. Madre de tres hijos, alternaba su cátedra de Salud Pública con la consulta de epidemiología en el hospital Aurelio Valdivieso de Oaxaca (El “Hospital Civil”). Originaria de Morelia, llevaba una vida sin sobre saltos hasta el 14 de junio cuando igual que todo el pueblo de Oaxaca, brincó para movilizarse en contra de Ulises Ruiz. A las 7 a.m. de ese 14 de junio estaba dando clases en la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO) cuando se enteró del fallido desalojo en contra de los maestros de la sección XXII, fue al zócalo y montó con sus alumnos un puesto de socorro para atender a los heridos, porque la Cruz Roja se negó a atenderlos. A partir de ese día, Bertha se incorporó a la movilización desde Radio Universidad, desde donde impulsó la formación de las barricadas y organizó la resistencia del pueblo de Oaxaca. Bertha no se dejó sobornar y la Organización gremial y appista se deslindó de ella después. Ver Jorge A. Pérez Alfonso, *La Jornada*, domingo 26 de julio de 2013). La historia de Bertha como una mujer singular y ejemplar es una historia que hay que contarla siempre por separado.

Para Carmen aun cuando les insistieron en no realizar la marcha, las casi diez mujeres que de alguna manera la organizaron, decidieron que no la postergarían y que no necesitaban el permiso ni de la sección XXII ni de la APPO para realizarla, aun cuando había amenazas de expulsarla de su delegación sindical porque a decir de ellos: Carmen estaba “desorganizando” a la APPO. Cuenta Carmen que a las diez de la mañana se presentaron en la fuente de las ocho regiones con una sola manta que habían hecho en la noche, pues no tenían más. Llegó con la cacerola de peltre porque en la noche anterior se habían comunicado entre las señoras del barrio, del mercado, de la ciudad, que sonaba más el peltre que cualquier otro tipo de olla.

En la fuente de las ocho regiones en Oaxaca, ese día primero de agosto a las diez de la mañana no estaban las mujeres que habían sido convocadas, era solo un puñado que junto con Carmen habían creído que ese era el día de las mujeres en el Movimiento. Pero, no desistieron, actuaron: llamaron a sus compañeras, a las conocidas, a las que sabían que responderían. Carmen llamó también a sus compañeras que fungían como consejeras en la APPO y les pidió que salieran de esa Asamblea que se estaba realizando en el Hotel del Magisterio, ubicado en centro de la ciudad de Oaxaca. Les pidió que se pusieran de pie y que, con sentido de responsabilidad de mujeres, de ciudadanas y de dirigentes se fueran con todas las consejeras a la fuente de las ocho regiones. Las consejeras no cedieron. Para Carmen ahí quedó claro que la dirigencia era una cosa y otra las mujeres “las de abajo”, dice ella, eran otra. Le quedó claro, según advierte, que cuando el “Movimiento se institucionaliza, pierde su fuerza”, pues las consejeras, sus compañeras de lucha, ya no le recibieron ninguna otra llamada.

Para Carmen, eso no fue hecho suficiente para doblegarla. A las once de la mañana, una hora después de haber convocado, seguía siendo un puñado de mujeres, pero decidieron avanzar, y para que no se evidenciara que eran pocas y que el presagio de los dirigentes de la APPO y sus compañeras que fungían como consejeras se cumpliría, decidieron hacer dos filas indias, así con ese pequeño contingente avanzaron. Pero la sorpresa llegó, y como en una escena teatral en el

que los tiempos están marcados, de las esquinas, conforme avanzaban, el pequeño contingente de mujeres que apenas si se alcanzaba a distinguir, fue creciendo. El ruido de las cacerolas era el arpa que las impulsaba, dice Carmen. Llegaron al llano y para Carmen ahí fue la catarsis: “nos sentimos libres, nació la creatividad, mostramos la fuerza, sentimos que *tumbamos* a URO” (Ulises Ruiz, el gobernador que con su carácter fascista hacía que la fuerza de las mujeres emergiera). Estaban alegres, cantaban, gritaban consignas, aplaudían... ahí fuimos nosotras dice Carmen, las mujeres desafiando a la dirigencia de la APPO. Y un solo reportero vio aquello (todos los demás estaban en el Hotel del Magisterio con la gran Asamblea de la APPO) y entonces llegaron, cuando ya habíamos tomado nuestro sitio, dice Carmen.

Entonces, sólo entonces, con un enjambre de reporteros llegamos al Zócalo. No teníamos preparado el mitin, pues no teníamos sonido, la logística gremial que distingue a la sección XXII estaba ausente. Todo nos lo había negado la dirigencia de la APPO y nuestra misma sección sindical. Ahí, dice Carmen, se dieron cuenta de que sus compañeros lo habían hecho casi todo, ese día afirma contundentemente: ¡nos descubrimos! Pero ahí se manifestó que el nuestro era un movimiento no de gremios, no de la sección, ni de dirigencias, brotó el movimiento de manera espontánea y vimos que de pronto había un micrófono, un sonido que la misma gente, las mismas mujeres o los hombres que estaban creyendo en nosotras, nos habían dispuesto. Ese era nuestro día, el día que comenzaba. Nadie de nosotras estaba preparada para hablar porque nuestro mitin brotó espontáneamente y ahí estuvimos, diciendo lo que sentimos. El contingente de mujeres estaba ahí, nos hacíamos presente. Mientras tanto la dirigencia de la APPO nos llamaba por teléfono para solicitar que el mitin lo cerraran ellos, que la dirigencia misma vendría, que el mismísimo Rueda Pacheco (El Secretario general de la sección XXII) estaría en nuestro mitin. Después de que fui tildada de bruja, dice Carmen, no alcanzaban los diminutivos con que me nombraban para pedir, solicitarme que esperara a la dirigencia de la APPO y la sección XXII para que cerrara el mitin.

Una compañera, que siempre estaba a su lado, le dice a Carmen, que no, que no los esperarían, que no esperarían a quienes no habían confiado en ellas, quienes las tildaron de locas, de feministas fuera de lugar. En consecuencia: no los esperamos y entonces sucedió lo inesperado: ahí mismo nació la idea de “*tomar* canal 9” y en verbena (en fila india: corriendo, tomadas de la cintura), dice Carmen, salieron del Zócalo aquellas mujeres a “*tomar*” un camión que las llevaría a la televisión estatal, el canal 9 –hoy Corporación Oaxaqueña de Radio y Televisión (CORTV)-.

Para Carmen, *tomar* un camión fue lo más fácil porque eso ya lo sabían hacer, pero lo mejor era que los choferes no pusieron resistencia. Cuenta Carmen que llegaron al canal 9, no en un solo camión, sino en muchos otros llenos de mujeres que no habían tenido participación gremial como ella dentro de la Sección XXII pero que estaban convencidas de que ya no era un movimiento magisterial, sino eminentemente popular.

Llegamos al canal 9, *lo tomamos* –dice-, la única demanda que llevábamos era que nos dieran 15 minutos o media hora para transmitir la postura de lo que acontecía y denunciar los atropellos de URO. Se les negó, pero igual, *lo tomaron* y las mujeres con la ayuda de un trabajador sindicalizado de la Corporación, echaron a andar los equipos. Convenimos con ellos, simpatizaban con nuestro movimiento, narra Carmen. Así pactó con uno de ellos: nos dan 15 minutos para transmitir lo que en realidad pasa en Oaxaca y nos vamos, le dije...accedió. Aunque no conocíamos nada sobre los equipos lo echaron a andar. En tanto los consejeros de la APPO seguían en asamblea y solicitaban que tampoco tomáramos el Canal. Nos volvieron a intimidar, incluso. Pero no accedimos, aunque enviamos a cinco compañeras como voceras ante la Asamblea que seguía celebrándose para ver de qué se trataba. Los consejeros de la APPO solicitaban que fuéramos y que, de esta manera, de algún modo, “nos darían su perdón”.

Salieron cinco voceras para la Asamblea y les encomendamos encarecidamente, dice Carmen, que no fueran a pedir ni perdón, ni permiso. A esa ahora la dirigencia de la APPO nuevamente se convenció que lo nuestro también

era importante. A las compañeras que entraron al Hotel del Magisterio con la dirigencia de la APPO y la sección XXII en pleno, les aplaudieron como si ese fuera el gesto que esperábamos ya para ese entonces, sugiere Carmen.

A partir de ahí el Canal quedó en manos de la dirigencia appista. Lo delirante fue, narra Carmen con un gran gesto de victoria, que ese fue nuestro acto, de las mujeres, que pudimos, que ahí estábamos tomando decisiones importantes sin consultar, sin pedir permiso, sin dirigentes, sin institución, sin pase de lista, tejimos la historia al calor del movimiento espontáneo porque sacamos lo que cargamos desde hace mucho. Cuando la dirigencia llegó, reprochó nuestro movimiento, aunque terminó aceptándolo.

Desde ese momento el movimiento tomó otras direcciones, las mujeres se convirtieron en protagonistas pues hasta entonces había sido dirigido generalmente por hombres. Ese fue nuestro *Día*, dice Carmen, el día que rompimos el cerco y no pedimos permiso, el día en que nos liberamos tomamos en nuestras manos también nuestro destino.

3.2 Carmen, sujeto subalterno

Con Carmen, estamos dentro **del itinerario suprimido del sujeto subalterno**. Con ella nos queda claro que la diferencia sexual está doblemente suprimida, es esta línea es que Spivak afirma: “si en el contexto de la producción colonial el subalterno no tiene historia y no puede hablar, **el subalterno femenino está aún más profundamente en tinieblas**.”²⁸⁶ En un territorio tan cargado de un esquema patriarcal, el cuestionar la mudez de la mujer subalterna incluso dentro de un proyecto subversivo como lo representaba la APPO, no es producir solo diferencia difiriendo sino el esfuerzo tiene que ir en el sentido de una configuración subjetiva que rebase la diferencia en un tono que alcance la afirmación completa de esa diferencia.

²⁸⁶Gayatri Chakravarty Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?,” *Revista colombiana de Antropología*, vol. 39 (enero-diciembre 2003): 328.

Dentro de ese marco de análisis es interesante recuperar el debate que plantea que el sexo no es uno sino es el punto de partida para una crítica de la representación occidental dominante y de la metafísica de la substancia que articula la noción de sujeto y es en esta dirección que es importante considerar la perspectiva de Judith Butler cuando señala que el género y las representaciones de la sexualidad se constituyen en prácticas repetitivas lo que implica que ahora:

La tarea crítica es, más bien, localizar las estrategias de repetición subversiva habilitadas por esas construcciones, para afirmar la intervención de posibilidades locales a través de su participación precisamente en esas prácticas de repetición que constituyen la identidad y, por lo tanto, presentar la posibilidad inmanente de contestarlas.²⁸⁷

Es entonces desde esta concepción que no se debe abandonar esa perspectiva relacional fundamental que necesariamente exige un análisis histórico de las relaciones culturalmente diversas de poder y de dominación constitutivas de las identidades y sistemas de género. Me parece que hoy más que nunca debemos estar conscientes que la noción de persona ya no responde a realidades ontológicas fundacionales de la especie, y que son construcciones culturales históricas que no tienen una única *matriz* de sentido. Es desde estas situaciones de marginación que la identidad en el ámbito de las relaciones de género exigen una problematización epistémica que debe ser traducida en términos de alteridad dentro de los marcos de la diferencia, de tal manera que como señala Rosi Braidotti, la cuestión central es la identidad como el sitio de las diferencias.²⁸⁸

Es importante reconocer que la intervención de Carmen es una posición política subalterna que **desenmascaró relaciones de inequidad o dominación** en su territorio seccional y de la APPO y que nos confronta con esquemas patriarcales que deben ser redefinidos para situar a nuevos sujetos dentro de marcos de

²⁸⁷ Judith Butler, *Gender Trouble: feminism and the Subversion of identity* (London: Oxford, 1999), 185.

²⁸⁸ Rosi Braidotti, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada* (España: Gedisa, 2015), 142.

participación política que exigen conocimiento y reconocimientos de esta subalternidad.

Ahora bien, cabe la pregunta ¿Cómo se debería examinar el disimulo de la estrategia patriarcal de la APPO cuando integra consejeras dentro de su dirigencia al tiempo que esa misma dirigencia soslaya al subalterno femenino? La lectura que ofrezco es sin duda de una mujer indígena que construye una narrativa bajo la conciencia de su ser mujer en su carácter de subalterna.

La ambigüedad de la posición de la dirigencia de la APPO con respecto a realizar la marcha el primero de agosto suponía una actitud escéptica sobre el ejercicio del libre albedrío del sujeto sexuado constituido como mujer, ello suponía una imposición falocéntrica que hacía retroceder los espacios ganados en la dirigencia misma de la APPO. Retroceso que implica una exigencia de transformación pasiva en un momento justo y oportuno de subversión femenina en tanto criterio de transformación.

Con esta acción intersticial de Carmen, se evidenció los males institucionales y ese efecto asimétrico sobre la subjetivación política del sujeto sexuado que suponen las estructuras verticales de lo que se llamó “Consejo de la APPO”. La posibilidad de situar simétricamente al sujeto subalterno-sexualmente- se tambaleó porque estaba decidido una vez más por un sujeto también subalterno pero masculino. **La tarea de recuperar un sujeto –sexualmente- subalterno se perdía en una textualidad institucional de la dirigencia de la sección XXII y la consejería de la APPO, dominado mayoritariamente por un sujeto masculino,** aunque también subalterno con respecto al grupo estatalista dominante.

Pareció que, en ese acontecimiento, antes de llegar a la Fuente de las ocho regiones –un lugar de por sí emblemático en Oaxaca- no había espacio real para una narrativa construida de la conciencia de la mujer, del ser mujer en medio de un movimiento en sí mismo de construcción subversiva. Las emergentes posibilidades discrepantes de relación hegemónica de la dirigencia de la APPO y al Sección XXII con respecto a lo que URO representaba para las y los oaxaqueños estaba bien documentadas y popularmente recordados por medio de los discursos de los líderes

masculinos participantes en el movimiento de la APPO y ellos querían estar ahí, como cuando a Carmen le solicitaron cerrar el mitin en el zócalo porque en su apreciación masculina el subalterno como femenino no podía ser escuchado, porque, a decir de ellos, no era el momento para hablar.

Asistimos a **un ejemplo claro de un sujeto subalterno que es enmudecido**, una mujer subalterna, a quien le dan una respuesta institucional que sostiene la estructura de una mujer subalterna muda. Pero cuando Carmen, dice, la marcha va y no necesitamos el permiso de la dirigencia de la APPO, ni la dirigencia de la sección XXII, en su accionar se pone de manifiesto que en su pretensión no es necesaria la representación, ¿por qué no ceder a la trampa de la representación? Porque en la Representación es “hablar por” alguien, los líderes de la APPO y la Sección, por las mujeres de la Marcha de las cacerolas. En este sentido, es necesario tener en cuenta cómo la presentación del mundo en la representación disimula la elección y la necesidad de héroes, representantes paternos, agentes de poder.²⁸⁹

Aunque finalmente la historia en Oaxaca nos dio la razón. Ellos, los líderes de la Sección XXII o el más visible: Rueda Paceco, aplicó aquellas frases de Marx que escribió en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*: los pontífices de "la religión y el orden" se ven arrojados ellos mismos a puntapiés de sus sillas píticas, sacados de la cama en medio de la noche y de la niebla, empaquetados en coches celulares, metidos en la cárcel o enviados al destierro; de su templo no queda piedra sobre piedra, sus bocas son selladas, sus plumas rotas".²⁹⁰

Cuando Carmen, se presenta aquel día en la fuente de las ocho regiones, lo que hizo fue **mandar un mensaje empleando** su condición de mujer subalterna dentro de una estructura gremial y falocéntrica. Se encontró en un callejón sin salida: se disciplinaba según la persistencia de sus dirigentes y entonces seguía

²⁸⁹ Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?* Traducción y edición crítica de Manuel Asensi Pérez (Barcelona: Museo d'Art contemporani, 2009), 16.

²⁹⁰ Karl Marx, "El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte," <https://trabajadoresyrevolucion.files.wordpress.com/2014/04/marx-el-18-brumario-de-luis-bonaparte-1852.pdf> (Consultado el 20 de octubre de 2020).

formando parte de una voluntad colectiva también subversiva, pero sin poder hablar y accionar, aunque manteniéndose en el “orden” o, participaba, según su autoafirmación que, le indicaba que debía imponer su ser mujer y su ser subversivo para reclamar también su lugar, pero teniendo como consecuencia la expulsión de la sección. Los dos hechos implicaban un acto político, pero Carmen eligió participar en la marcha de las cacerolas, afirmarse políticamente como mujer, eso evidentemente tuvo consecuencias: una marcha de las mujeres en la que se visibilizó la importancia de la lucha del sujeto subalterno femenino que tiene la capacidad de autoafirmarse y decidirse para defender su lugar, aunque finalmente la consecuencia patriarcal llegó: fue expulsada de la sección XXII.

Lo interesante de este hecho es que el sujeto subalterno femenino sí pudo hablar, no fracasó en su intento de comunicarse. Es importante aquí darnos cuenta que lo que se denuncia es la violencia epistemológica de un liderazgo configurado dentro del mismo esquema subalternizado. Violencia que epistemológicamente “consisten en pensar al Otro según un modelo que de ningún modo lo explica ni da cuenta de él”.²⁹¹ La posición de Carmen descoyunta la linealidad de un Movimiento que se venía gestando al calor de la espontaneidad pero que dejaba por fuera un sujeto subalterno hasta entonces invisible: Las mujeres.

3.3 En torno a la concepción del subalterno

El concepto subalterno se ha convertido de manera generalizada en un elegante recurso verbal del discurso político, social y cultural que se define como progresista, liberal y emancipatorio. Ha pasado a abarcar no solamente a los grupos puestos en rangos inferiores, sino ampliamente a aquellas instancias en las que la propia historia como artificio narrativo zozobra, incluyendo a sectores y prácticas sociales que ponen en cuestión su totalización categorial.²⁹²

²⁹¹ Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?* Traducción y edición crítica de Manuel Asensi Pérez (Barcelona: Museo d'Art contemporani, 2009), 9.

²⁹² Facundo Nahuel Martín, Sectores subalternos, formas comunitarias y dialéctica de la modernidad en *Ariadna histórica, lenguajes, conceptos, metáforas*, 4 (2015):197-222.

Ahora bien, el uso común en el discurso generalizado de alguna manera tiene la virtud de perseguir la apertura categorial que buscaba el propio Antonio Gramsci a quien se le debe el uso original de esta categoría. En este sentido, es que en este apartado es mi pretensión rescatar **la densidad teórica del concepto como perspectiva de análisis de los procesos de subjetivación política.**

En este hilo conductor situaré sus orígenes en el pensamiento de Gramsci en tanto el horizonte trazado por el teórico italiano constituye un punto de partida teórico indispensable para el estudio de los procesos de subjetivación política, pues partiendo de sus reflexiones “podemos entender la subalternidad como condición y como proceso de desarrollo subjetivo – de subjetivación política centrada en la experiencia de la subordinación- que incluye combinaciones de aceptación relativa, de resistencia, de espontaneidad y conciencia”.²⁹³ Esto implica distinguir situaciones, momentos, reconocer distintas formas, pasajes y manifestaciones de la subalternidad que amplía nuestra mirada hacia procesos y dinámicas de subjetivación política que rebasan la resistencia y que supone incorporar otras dimensiones, otros conceptos, como la autonomía, por ejemplo. Para avanzar en esta perspectiva es que en los siguientes párrafos situó la reflexión sobre el concepto de subalterno.

Cuando Gayatri Spivak²⁹⁴ pregunta “¿Puede hablar el subalterno?” De entrada, la pregunta en sí misma es retadora y desafiante. ¿De quién habla? ¿A qué se refiere con “subalterno”? Puede decirse en una primera aproximación que la

²⁹³ Massimo Modonesi, *Subalternidad, antagonismo y autonomía: Marxismo y subjetivación política* (México: UNAM, 2010), 52.

²⁹⁴ Gayatri Chakravorty Spivak es un referente del campo de los estudios poscoloniales y su obra constituye una contribución teórica desde una multiplicidad de lenguajes y disciplinas vinculando la filosofía posestructuralista francesa con la escuela de Estudios Subalternos. Nació en Calcuta, Bengal Occidental, en febrero de 1942. Se le considera parte de la primera generación de intelectuales después de la independencia de su país. Estudió literatura inglesa en Columbia, E.U y luego se doctoró bajo la dirección del teórico de origen belga Paul de Man, con un trabajo titulado: *Myself, I Must Remake: The Life and Poetry of W.B. Yeats*. Fue traductora al inglés de la obra clave de Jacques Derrida *De la gramatología*, lo que la convirtió en una de las introductoras de la deconstrucción en el mundo anglosajón. Además de su labor como teórica, Spivak está vinculada a experiencias del movimiento ecologista y feminista desde los años 80. Junto al historiador Ranajit Guha, Spivak compiló una antología decisiva sobre los textos del Grupo de Estudios Subalternos (SSG), titulada *Selected Subaltern Studies* (1988). Hoy en día es profesora de la Fundación Avalon en Humanidades en la Universidad de Columbia, Estados Unidos.

pregunta no puede ser leída de manera literal porque el “habla” al que se refiere Spivak no es físico, sino que tiene un significado cifrado en un esquema de diálogo que incluso implica elección, así lo afirma: “Toda habla, incluso la más aparentemente inmediata, supone un desciframiento distanciado por parte de otro, que es, en el mejor de los casos, una elección. En eso consiste el habla.”²⁹⁵ Es claro entonces, que el “hablar” de la pregunta no es literal, su trasfondo es eminentemente dialógico; por lo tanto, la respuesta que se le dé, rebasa también la literalidad.

En consecuencia, por la dificultad que entraña la pregunta, me parece conveniente primero, aclarar el significado del término “subalterno” para que entonces, se esté en posibilidad de responder a la exigencia de tal cuestión y a partir de ahí establecer quién entra en la categoría de “subalterno”. En este sentido, en la presente investigación procederé de la siguiente manera: Primero, ubicaré *grosso modo* el concepto “subalterno” en los escritos de Gramsci y luego me concentraré en mostrar la dificultad de la pregunta misma y finalmente ubicar cómo y por qué la categoría de “subalterno” escapa a una estructuración de una subjetivación particular.

3.4 Subalterno en Gramsci

Para que se pueda aclarar y definir con precisión conceptual al “subalterno”, pienso que es útil y necesario rastrear el origen de éste en los escritos centrales de Antonio Gramsci, en tal sentido tomaré como bibliografía fundamental los *Cuadernos de la Cárcel* y a partir de ellos reconstruiré progresivamente el concepto de “subalterno” lo que irá dando luz para una comprensión integral de éste. En esta línea, hay que decir primeramente que el término usado en estos escritos es de adjetivo: subalterno y no de sustantivo: Subalternidad, con lo que se deduce que Gramsci no formuló una teoría de la subalternidad sino que optó y prefirió la reflexión teórica ligada a la observación histórica.²⁹⁶ La palabra subalterno como adjetivo

²⁹⁵ Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?* Traducción y edición crítica de Manuel Asensi Pérez (Barcelona: Museo d'Art contemporani, 2009), 123.

²⁹⁶ Massimo Modonesi, *Subalternidad*, 4.

aparece desde el *Cuaderno 1*, § 43 y sigue el paralelismo entre la función social y militar; al respecto, Gramsci escribe:

[...] Aquellas capas destinadas comúnmente con esta denominación...en general toda la masa social que ejerce funciones organizativas en sentido lato, tanto en el campo de la producción, como en el de la cultura, como en el campo administrativo-político: corresponden a los suboficiales y a los oficiales subalternos en el ejército (y también a una parte de los oficiales superiores con exclusión de los estados mayores en el sentido más restringido de la palabra).²⁹⁷

A la luz de este dato, se entiende que **subalterno como adjetivo da cuenta de una estructura jerárquica militar de uso común en** el lenguaje de Italia en tiempos de Gramsci; claramente se puede leer en el mismo *Cuaderno 1*, pero ahora en el § 48 este mismo sentido: “los viejos cuadros militares eran bastante vastos y bastante elásticos: los oficiales subalternos y los suboficiales eran seguramente los más escogidos del mundo, los mejor preparados”.²⁹⁸ Esta primera forma de aludir al término subalterno fue desplazada hacia una perspectiva de mayor densidad, que se contrapone al de dominio. En el *Cuaderno 1*, §139, leemos lo siguiente: “La Iglesia está a la defensiva...ya no es una potencia ideológica sino sólo una fuerza subalterna”.²⁹⁹ En esta nota se puede leer la progresividad del término, de una adjetivación militar a una institucional.

Es interesante cómo Gramsci va enriqueciendo el concepto de subalterno pasando de la estructura militar a adjetivar el *status* de lo que representa una Institución como la Iglesia Católica y esta dinámica se observa en los cuadernos posteriores en los que además, permitirá abrir espacio para la investigación porque el concepto cada vez más va adquiriendo mayor complejidad que requerirá un esfuerzo de análisis mayor en términos de dilucidar con claridad cuál es el sentido si no verdadero, por lo menos el que se acerque más a la pretensión conceptual

²⁹⁷ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 1, 103.

²⁹⁸ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 1, 125.

²⁹⁹ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 1, 184.

original. En esta línea, el *Cuaderno 3*, §14 contiene una presencia relevante del término en cuestión pues ahora es referido a la esfera política y social, aquí Gramsci sostiene:

La historia de las clases subalterna es necesariamente disgregada y episódica: hay en la actividad de estas clases una tendencia a la unificación, aunque sea al menos en planos provisionales, pero ésta es la parte menos visible y que sólo se demuestra después de consumada. Las clases subalternas sufren la iniciativa de la clase dominante, incluso cuando se rebelan; están en estado de defensa alarmada. Por ello, cualquier brote de iniciativa autónoma es de inestimable valor.³⁰⁰

Es este párrafo del *Cuaderno 3* que establece con precisión el adjetivo de “clases subalternas” denotando aquí que ya Gramsci no se refiere a la estructura militar, ni sólo social del primer cuaderno; la significación se ha robustecido, ampliado y complejizado; es aquí dónde considero el punto de partida para el análisis conceptual de la subalternidad. Guido Liguori en referencia a este párrafo sostiene que es en este y no en otro, donde Gramsci forjó el fundamental concepto de “clases subalternas”, pues según él, el adjetivo “subalterno” es referido a partir de aquí al término “clase”.³⁰¹

Además, por una parte, pienso que en este mismo párrafo el concepto de autonomía, en relación a la emancipación de estas clases, empieza a perfilarse como un proceso nunca acabado dentro de la subjetivación política ante lo que también Gramsci llama “clase dominante”. Por otra parte, es significativo mencionar que este mismo párrafo, por la densidad conceptual que representa para la elaboración de una “teoría” de la subalternidad, será retomada por Gramsci en el cuaderno 25, al que más adelante haremos alusión.

Ahora bien, el título de este §14 del *Cuaderno 3*, *Historia de las clases subalternas* es también el título del §18 en el que Gramsci aplica la categoría “clases/s subalternas” a épocas históricas muy lejanas “...en el Estado antiguo y el medieval, el centralismo tanto territorial como social era mínimo. En cierto sentido,

³⁰⁰ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 2, 25.

³⁰¹ Guido Liguori, “Clases subalternas marginales y fundamentales en Gramsci,” *Memoria: Revista de crítica militante*, no. 257 (2016-1): 75.

el Estado era una federación de clases. Las clases subalternas tenían vida por sí mismas, instituciones propias, etcétera, y en ocasiones estas instituciones tenían funciones estatales”.³⁰² En este contexto, Gramsci hace referencia a que las clases subalternas tienen incluso niveles de autonomía que hacen que produzcan instituciones con funciones de Estado; Gramsci empieza entonces a definir “clases subalternas” en términos de activación política, lo que denota un salto cualitativo de lo que incluso, en el §14 se delinea, pues empieza a definir que las clases subalternas no es una situación definitiva sino inclinado a un proceso de autonomización.

En ese orden de ideas, en este mismo *Cuaderno*, pero ahora en el § 48 leemos lo siguiente: “el elemento de la espontaneidad es, por ello, característico de la ‘historia de las clases subalternas’ e incluso de los elementos más marginales y periféricos de tales clases, que no han alcanzado la conciencia de clase por sí misma”.³⁰³ Para Gramsci, este elemento de espontaneidad que distingue a las clases subalternas, es un elemento definitorio para que, incluso, una clase subalterna pueda tomar el poder; en este mismo párrafo sostiene:

Otros ejemplos pueden extraerse de todas las revoluciones pasadas, donde las clases subalternas eran numerosas y jerarquizadas por la posición económica y la homogeneidad. Los movimientos espontáneos de los estratos populares más vastos hacen posible la llegada al poder de la clase subalterna que más haya progresado por el debilitamiento, objetivo del Estado.³⁰⁴

De este pasaje se pueden deducir fundamentalmente dos cosas: la primera, Gramsci perfila a las “clases subalternas” como aquellas que tienen un elemento de espontaneidad que las inclina a una activación política a través de un proyecto de automatización y, segunda, que esa espontaneidad puede hacer que una clase -la más avanzada: “que más haya progresado”- se vuelva hegemónica.

³⁰² Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 2, 30.

³⁰³ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 2, 51-52.

³⁰⁴ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 2, 52.

Esto último me inclina a pensar que Gramsci con el concepto de “clases subalternas” incluye a muchas clases, variadas en su interior: grupos marginales, estratos populares, campesinos y no sólo proletariados (con lo que se evidencia el distanciamiento de Gramsci con el marxismo economicista y el alcance, en esta esfera, de su contribución al análisis de la subalternidad); en alusión a ello, Guido Liguori afirma: “con el término clases subalternas Gramsci indica un conjunto diversificado de clases, todas caracterizadas por no ser todavía hegemónicas o dominantes, pero muy diferenciadas en su interior caracterizadas por no ser dominantes pero que pueden llegar a serlo”.³⁰⁵

De esta manera se vislumbra puntualmente que las clases subalternas no es referida a una sino a unas, lo que permitirá abrir un análisis en torno a ellas. En consecuencia, a la luz de estos párrafos, Gramsci ha delineado ya algunas características de las clases subalternas que ayudarán a la comprensión integral del concepto subalterno como sujeto histórico político determinante para la configuración de una teoría de la subalternidad.

Hasta aquí, el concepto de subalterno ha crecido densamente: pasó de la estructura militar, a significar un *status* institucional, luego social y política hasta llegar a ser referida por Gramsci al concepto “clase”, que relacionó inmediatamente con clases subalternas y que además son muchas y variadas; además se caracterizan por ser espontáneas e inclinadas a la hegemonía. Sin embargo, Gramsci avanza aún más en la configuración del concepto subalterno al trasladar la adjetivación de clases subalternas al concepto inicial: “subalterno”, pero con una mayor caracterización lingüística que supone toda la descripción anteriormente dada pero que enmarca ahora un sujeto singular. Así lo sostiene en el *Cuaderno 8*, § 205:

Pero cuando el subalterno se vuelve dirigente y responsable (...) se produce una revisión de todo el modo de pensar porque ha ocurrido un cambio en el modo de ser: los límites y el dominio de la “fuerza de las cosas” son restringidos ¿por qué?

³⁰⁵ Guido Liguori, “Clases subalternas,” 76.

Porque, en el fondo, el “subalterno” era ayer una “cosa”, hoy no es ya una “cosa”, sino una “persona histórica”.³⁰⁶

Es este párrafo, Gramsci nos sitúa en una nueva perspectiva: el subalterno es un sujeto histórico y además singular que implica ser dirigente y responsable, lo que supera las primeras aproximaciones al concepto y además permite entrever dos cosas: por una parte, que el subalterno no es pasividad y que puede reconstruir su historia con capacidad de potencial autonómica y, por otra, Gramsci pasa del adjetivo plural “clases subalternas” al sustantivo singular subalterno; el subalterno ya no es ahora una clase o grupo social, se vuelve un sujeto singular.³⁰⁷ Más aún, Gramsci extiende y amplía esta misma adscripción del subalterno y que se evidencia en una carta que envía a su esposa Julia Schucht:

Me parece que tú te colocas (y no sólo en esta cuestión) en la posición del subalterno y no del dirigente; es decir, de quien no está en condición de criticar históricamente las ideologías, dominándolas, explicándolas y justificándolas como una necesidad histórica del pasado, sino de quien, puesto en contacto con un determinado mundo de sentimientos, se siente atraído y rechazado, y queda siempre en la esfera del sentimiento y de la pasión inmediata.³⁰⁸

Este pasaje muestra que el “subalterno” también es una persona, que no sabe relacionarse de forma autónoma a las concepciones del mundo y las culturas con que entra en contacto o como parte de ellas. Si bien es cierto que la carta supone un escrito privado y no tiene el rigor conceptual de los *Cuadernos de la Cárcel*, me parece que ofrece un itinerario en el que Gramsci establece una estructura semántica que permite hilar una acepción no sólo social, sino histórico y cultural del término en cuestión. Por lo tanto, es de notable consideración tomarla como una referencia válida para entender la integralidad del concepto “subalterno”.

Finalmente, pienso que el *Cuaderno 25* es revelador porque su título y subtítulo –*A los márgenes de la historia: historia de los grupos subalternos*– nos indica la dirección y esfuerzo que Gramsci hará para potencializar la capacidad

³⁰⁶ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 3, 321.

³⁰⁷ Guido Liguori, “Clases subalternas,” 77.

³⁰⁸ Antonio Gramsci, *Lettere dal carcere* (Palermo: Sellerio, 1995), 455-456.

autonómica de los grupos subalternos y que los Estudios Subalternos recuperaron para elaborar una propuesta teórica sobre la subalternidad. En este *Cuaderno*, en el § 2 leemos:

La historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica. Es indudable que en la actividad histórica de estos grupos existe la tendencia a la unificación...pero esta tendencia es continuamente rota por la iniciativa de los grupos dominantes; por lo tanto, sólo puede ser demostrada al ciclo histórico cumplido, si éste concluye con un triunfo. Los grupos subalternos sufren la iniciativa de los grupos dominantes, aun cuando se revelan y sublevan: solo la victoria permanente rompe, y no inmediatamente, la subordinación. En realidad, aun cuando parece triunfantes, los grupos subalternos están solo en estado de defensa activa.³⁰⁹

Me parece conveniente insistir que este párrafo es revelador porque describe otro rasgo distintivo en relación a la noción de subalterno. Aquí Gramsci contrapone dominación y subalternidad creando un binomio que acompañará toda su reflexión sobre las clases subalternas y que sellará su especificidad teórica al interior del marxismo.³¹⁰ Se clarifica en este párrafo que los grupos subalternos son entonces los dominados y en consecuencia mantiene una relación de fuerzas con una “clase dominante”. Además, Gramsci insiste –como en el *Cuaderno* 3, §14– que estos grupos o clases dominantes mantienen potencialmente un carácter de autonomización aun cuando sea en las fronteras de la dominación.

Este párrafo da cuenta de que Gramsci vislumbra en los grupos subalternos rasgos de actividad autónoma y en este sentido, defiende que “todo rastro de iniciativa autónoma de parte de los grupos subalternos debería por consiguiente ser de estimable valor”. No puede pues entenderse el carácter de subalterno si no es en referencia a su proceso de autonomización como subjetivación no sólo histórica, sino cultural y política. Por consiguiente, el concepto de “subalterno” incluye, según Massimo Modonesi, “...necesariamente una experiencia desde la subordinación, una combinación de espontaneidad y

³⁰⁹ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 6, 178-179.

³¹⁰ Massimo Modonesi, *Subalternidad*, 4.

conciencia que se manifiesta tendencial y progresivamente, usando la fórmula de Thompson, como “disposición a actuar como clase”.³¹¹Las clases subalternas, entonces, mantienen operante una dinámica de emancipación dentro de la experiencia de la resistencia.

Bajo este paradigma, de las distinciones y conjunciones del concepto de “subalterno”, se puede hablar de un **esbozo de una teoría de la subalternidad, que aunque Gramsci no desarrolló, permite abrir el horizonte de la investigación** para desentrañar el significado puntual de sus aportaciones en función de una intervención real en los procesos de emancipación de los grupos subalternos, y es en este esquema que cobra sentido la aportación del grupo de los Estudios Subalternos aunque para Massimo Modonesi ésta resulta problemática, de ahí la necesidad de un análisis que en los siguientes párrafos recupero.

3.5. Estudios subalternos

Una vez que en los párrafos anteriores he evidenciado la densidad teórica que implica el concepto de subalterno en Antonio Gramsci, en este apartado tengo la pretensión de mostrar, *grosso modo*, la reflexión de los Estudios Subalternos y destacar algunas líneas de las propuestas de sus más prominentes representantes: Ranajit Guha, Chakabarty y Spivak.

3.5.1 Ranajit Guha.

Los Estudios Subalternos nacen a finales de los años de 1970 con ocho jóvenes académicos del Sur de Asia concentrados en Inglaterra y que se congregó alrededor del historiador marxista Ranajit Guha en 1982. Este proyecto se inició con la publicación de la serie *Estudios Subalternos: Escritos sobre la Historia y Sociedad de la India*, con ello se pretendía intervenir en los debates relacionados con la escritura de la Historia de la India. Aunque no es hasta los años 80’ que situaron en

³¹¹ Massimo Modonesi, *Subalternidad*, 6.

la mesa del debate académico el concepto de subalternidad y abrieron con ello una línea de investigación que aún hoy se encuentra vigente; su fundador, Ranajit Guha, pronto estableció la pretensión de su intervención académica: “Nos oponemos en realidad, a la práctica prevaleciente en la historiografía... ya que fracasó en reconocer al subalterno como el creador de su propio destino. Esta crítica se encuentra en el corazón mismo de nuestro proyecto”,³¹² aquí el propósito del grupo estaba definido: Guha defendía el hecho de producir análisis donde los grupos subalternos fueran vistos como sujetos de su historia.

Para Guha, subalterno es aquel o aquella que no pertenece a la élite, o en palabras de Guha: “El integrante de “grupos y elementos sociales [...] que representan la diferencia demográfica entre la población indú total y todos los que hemos descrito como élite”.³¹³ En esta misma línea en el prefacio al primer volumen de *Estudios Subalternos* de 1981, establece también otra definición de subalterno. Aunque a grandes rasgos, lo definió como cualquiera que esté subordinado “en términos de clase, casta, edad, género y oficio de cualquier otro modo”. Al defender su pretensión, Guha también dejaba claro que la noción de “subalterno” sería el hilo conductor en este análisis, al tiempo que reflejaba la estrecha deuda teórica con Antonio Gramsci, fundador del concepto. En el *Prefacio* aludido asentó su genealogía en esta línea:

Será por su puesto inútil abrigar esperanzas de que el alcance de las contribuciones a esta serie pueda equiparse aunque sea remotamente con el proyecto de seis puntos concebido por Antonio Gramsci en sus *Notas* acerca de la Historia Italiana.³¹⁴

³¹² Guha Ranajit, *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society* (Delhi: Oxford University Press, 1982), 7.

³¹³ Ranajit Guha: “On Some Aspects of the Historgraphy of Colonial India”, en Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak, eds. *Selectes Subaltern Studies* (Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1988), 37-44. He aquí la frase: “The terms “people” and Subaltern clases have been used as synonymous throughout this note. The social gropus and elements included in this catgory represent the demographic difference between the total Indian population and all those whom we have described as the “elite”.

³¹⁴ Ranajit Guja, *Subaltern Studies I*, Prefacio, VII.

Quedaba por sentado así la determinación de Guja que su proyecto de Estudios Subalternos se inscribiría de manera determinante en la herencia gramsciana de la historia de los grupos subalternos descrita básicamente en el *Cuaderno 25*. En éste, el esfuerzo del proyecto gramsciano responde a seis puntos tremendamente ambiciosos y la intención de Guja se inscribía justamente en éste. ¿Qué sugería Gramsci? En el párrafo cinco de este *Cuaderno*, leemos:

Por lo tanto es preciso estudiar: 1) La formación objetiva de los grupos sociales subalternos a través del desarrollo y las transformaciones que tienen lugar en el mundo de la producción económica, su difusión cuantitativa y su origen en grupos sociales preexistentes [...]; 2) Su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes [...]; 3) El nacimiento de partidos nuevos de los grupos dominantes para mantener el consenso y el control de los grupos subalternos; 4) Las formaciones propias de los grupos subalternos para reivindicaciones de carácter restringido y parcial; 5) las nuevas formaciones que afirman la autonomía de los grupos subalternos pero en los viejos cuadros; 6) las formaciones que afirman la autonomía integral etcétera.³¹⁵

Como es de notarse, la tarea sobre el estudio de los grupos subalternos escapa de ser una tarea demasiado fácil; es comprensible que podamos advertir que Gramsci dedicó sólo un punto a “estudiar la formación objetiva de los grupos sociales subalternos en las transformaciones económicas de una sociedad en particular y sus orígenes en grupos sociales preexistentes cuya mentalidad, ideología y objetivos conservan durante mucho tiempo la mentalidad, la ideología y los fines”. Los cinco puntos restantes se refieren a la formación política de las fuerzas sociales, tanto dominantes como subalternas, que vio Gramsci como interdependientes.³¹⁶

Para el teórico sardo los grupos subalternos intentan influir en las formaciones políticas dominantes desde el comienzo y este compromiso crítico es crucial para la transformación tanto de las organizaciones políticas dominantes

³¹⁵ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 6, 182.

³¹⁶ Florencia E. Mallon, “Promesa y dilema de los Estudios subalternos: Perspectivas a partir de la historia latinoamericana,” en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, núm. 12 (II semestre 1995): 155.

como de las subalternas. En respuesta a las presiones desde abajo, los grupos dominantes intentan obtener la cooperación de los subalternos, al mismo tiempo, cuando éstos luchan políticamente para crear sus propias organizaciones cada vez más autónomas, lo hacen en lucha contra las formas políticas dominantes. Esta es la pretensión de la revisión de la India que se propuso hacer Guha: demostrar cómo, en las transformaciones políticas que ocurrieron en la sociedad india colonial y poscolonial, los subalternos no sólo desarrollaron sus propias estrategias de resistencia, sino que de hecho contribuyeron a definir y refinar las opciones de la élite.³¹⁷

Como proceso de rectificación de la perspectiva elitista, Guha introdujo dos temas que resultaron relevantes para el desarrollo del colectivo y de la historia en general: El primero fue la redefinición de lo político y el segundo la afirmación de que el campesino era consciente y político. Con respecto a lo primero, demostró que existieron dos esferas dentro de la acción política en la india colonial. Una ligada a la élite, mucho más formal, apegada a la institución británica y vertical en cuanto a la civilización para la intervención política (es decir se movilizaba a los grupos sociales subordinados desde arriba a seguir a los líderes políticos). Otra esfera era la autónoma, independiente de las instituciones políticas coloniales. Este es el ámbito de los grupos subalternos, en el cual las solidaridades al momento de intervenir políticamente son horizontales: de casta, clan o parentesco, es decir, no impulsadas por líderes que vinieran desde fuera para organizar a unas masas pasivas e inconscientes. El punto más importante de esta intervención de la esfera informal y autónoma, según Guha, era una clara oposición a la dominación.³¹⁸

Con respecto a lo segundo, en su análisis binario de dominación-subordinación, Guha afirmó que el campesino, como representante de los grupos subalternos en la India, era consciente y político. Era su condición de ser dominado lo que le hacía consciente y político. Pero esta consciencia era negativa en el sentido de que tomaba al otro-dominador- como punto de referencia.

³¹⁷ Florencia E. Mallón, "Promesa," 156.

³¹⁸ Florencia E. Mallón, "Promesa," 105.

Es justamente esta apreciación de Guha que le ha valido una serie de críticas por que el uso mismo del concepto de subalterno quedó reducido al binarismo del que no puedo salirse. Saurabh Dube reconoce que el hecho de que Guha haya recorrido a conjuntos de oposiciones binarias lo condujo a trazar una abrupta distinción entre la élite y los grupos subalternos en la India colonial; separación y distinción que ignoraba la alquimia de la aprobación ya apatía entre los grupos subalternos.³¹⁹ Aún bajo estas críticas, la aportación de Guha es indiscutiblemente importante a la hora de abordar la categoría de subalternidad dentro de las actuales reinterpretaciones gramscianas, de ahí que no se puede pasar por alto su aporte si queremos entender las reflexiones sobre el subalterno.

3.5.2. Dipesh Chakrabarty

Chakrabarty parte de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del discurso histórico. Su obra *Provincializing Europe* surge como un intento de deconstrucción de la historiografía desde el punto de vista de la historia de los no completamente historizables, sectores subalternos. Lo subalterno, entonces, pasa a abarcar no solamente a los grupos puestos en rangos inferiores, sino más ampliamente a aquellas instancias en las que la propia historia como artificio narrativo zozobra, incluyendo, paradójicamente, a sectores y prácticas sociales que ponen en cuestión su totalización.³²⁰

Para el historiador bengalí, en torno a los estudios subalternos hay que distinguirlos de la historia desde abajo.³²¹ Y en referencia a ello, señala que son cuatro

³¹⁹ Saurabh Dube, *Sujetos subalternos*, 2001 (México: El Colegio de México), 70.

³²⁰ Facundo Nahuel Martín, "Sectores subalternos, formas comunitarias y dialéctica de la modernidad," *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas* 4 (2015): 203.

³²¹ La lectura más generalizada entre los historiadores tiende a identificar la "historia desde abajo" con una práctica historiográfica que toma como objeto de estudio a las clases populares: el pueblo, los obreros o la gente común. Desde esta perspectiva, la "historia desde abajo" se define no tanto por sus credenciales teóricas o técnicas, sino por su objeto de estudio. Se considera una temática historiográfica definida por el estudio de ciertos estratos sociales a los cuales se les identifica como "los de abajo". La paternidad del término no está completamente clara, algunos investigadores le imputan al británico E.P. Thompson la sistematización del modelo. También hay quienes le otorgan un origen colectivo y señalan que la "historia desde abajo" surge en el ámbito de la historia laboral británica. Su relevancia radica en el análisis teórico que se ha llevado a cabo en Inglaterra a comienzos del siglo XX.

diferencias que explican aquellos: la separación de la historia de poder y la universalista del capital, la crítica a la forma de nación, los interrogantes sobre la relación entre saber y poder y el deseo subyacente de solidaridad con el pobre y de objetividad. Habla de la heterogeneidad de lo subalterno, que da lugar al multiculturalismo.³²² En tal sentido, él se coloca como un teórico de los estudios subalternos.

En esa línea, es que Chakrabarty, pretende leer a Marx con la ayuda de la noción derrideana de huella. La subalternidad, en suma, traza las marcas de lo no enteramente asimilable por el discurso de la historia, trayendo a colación pasados anclados en maneras de constituir el mundo que no son enteramente históricas. Chakrabarty se refiere a los campesinos o subalternos en un sentido que no es sociológico, pues no intenta delimitar un grupo social definido, localizable mediante variables objetivas. Lo campesino o lo subalterno reúne en cambio “todas las relaciones y prácticas de vida aparentemente no modernas, rurales y no seculares”.³²³ Se trata de grupos sociales o incluso de prácticas, horizontes de sentido, formas de vida- que pertenecen a la modernidad de las relaciones periféricas, al mismo tiempo sin integrarse en ella completamente. Componen trazos de la diferencia histórica que mantienen una relación compleja con la lógica del capital.³²⁴ El autor elabora un concepto de una modernidad periférica para romper con las preguntas del historicismo y la modernización:

Los sectores subalternos no son, para él, meros residuos o rémoras de estadios históricos previos. A su criterio, los reclamos democráticos y de justicia de los sectores subalternos descoyuntan la limpieza del corte histórico entre lo premoderno y lo moderno. Estos sectores se apropian aquí y ahora de demandas igualitarias y democráticas formuladas en términos modernos, rechazando la tutela colonialista a la que los reduce el historicismo. El subalterno, cuyos modos de construir el mundo no son estrictamente seculares ni se dejan reducir a las formas

³²² María Mercedes Tenti, Los Estudios Culturales, la historiografía y los sectores subalternos,” Trabajo y sociedad, vol XVI, núm. 18, (2012): 321.

³²³ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: University Press, 2000), 11.

³²⁴ Chakrabarty Dipesh: *Provincializing Europe*, 50

de coexistencia estructurada por el trabajo abstracto y el capital, se reclama – paradójicamente- a la vez ya-moderno y no-moderno cuando emerge como actor político y social.³²⁵

Desde esta perspectiva, para Chackrabarti, los sectores subalternos, son capaces de apropiarse de proyectos políticos modernos, toda vez que hacen reclamos de justicia, igualdad e incluso de reconocimiento de la diferencia cultural. La subalternidad no habita tras la cesura radical que da paso a un tiempo precapitalista, sino que opera políticamente en un contexto de demandas, proyectos y aspiraciones nutridos por la modernidad. Sin embargo, al mismo tiempo, guarda una relación de complejidad en relación con la modernidad del capital, relación que sorteas el dualismo de adentro-afuera o de antes-después.

En esta apreciación, los subalternos se vindican aquí y ahora sujetos de políticas modernas, sin esperar el pasaje dudoso de la transición hacia un capitalismo y una modernidad plenos. En tanto ya capaces de efectuar demandas democráticas y de justicia, los subalternos se colocan particularmente como ya-modernos, al tiempo que descoyuntan la linealidad del relato modernizador historicista.³²⁶

Esta aproximación que realiza Chakrabarty sobre los subalternos, pareciera que se aleja de las potencialidades históricas liberadoras generadas por la modernidad capitalista, sin bien admite que éstos necesitan conocer las narrativas del tiempo secular (moderno) para luchar en sus batallas por la justicia social, parece más interesado en el problema de la traducción de los mundo de la vida subalterna a la narrativa moderna, que en la política emancipatoria.³²⁷ En *Provincializing Europe* escribe:

Las historias subalternas, escritas con un ojo en la diferencia, no pueden constituir un nuevo intento, en la larga y universalista tradición de las historias socialistas, de erigir a lo subalterno como sujeto de las democracias modernas, esto es, de expandir la historia de lo moderno de manera de volverlo más representativo de la

³²⁵ Facundo Nahuel Martín, "Sectores subalternos," 207.

³²⁶ Facundo Nahuel Martín, "Sectores subalternos," 208.

³²⁷ Facundo Nahuel Martín, "Sectores subalternos," 208.

sociedad como un todo. Este es un objetivo laudable en sí mismo y tiene una indudable relevancia global. Pero el pensamiento no tiene que detenerse en la democracia política o en el concepto de una distribución igualitaria de la riqueza.³²⁸

Si bien las clases subalternas tienen el carácter de luchar por la justicia, me parece que el trabajo intelectual de Chakrabarty si no apunta a una reflexión de liberación y emancipación colectiva, entonces nos tiene que direccionar a otro horizonte de pensamiento en el que las implicaciones políticas emancipatorias nos den más claridad para avanzar justamente a esas conquistas liberadoras que nos den la salida de la subalternidad pues Chakrabarty reconoce la importancia de los marcos seculares modernos como fundamento de políticas igualitarias, destacando que los sectores subalternos actúan “ya” en el horizonte normativo de la modernidad, al tiempo niega que su empresa teórica esté relacionada directamente con ese accionar.³²⁹

3.5.3 Gayatri Chakravorty Spivak

Spivak fue miembro durante varios años del colectivo *Selected Subaltern Studies*. El debate en *Can the Subaltern Speak?*, da una lectura sobre cuestiones: una en la que lleva a cabo una crítica feroz de las ideas expuestas por Foucault y Deleuze. Le sirve el diálogo entre ellos para situar el problema teórico de la representación del subalterno en todos los polos de ese proceso: en el del sujeto que trata de representarlos (el intelectual), en el del objeto de la representación (el subalterno), y el modo de la representación (la teoría, el método, el concepto). Otra, es empleada como una manera de ilustrar la fundamentación teórica de lo primero, centrada en el análisis de la subalternidad de la mujer tomando como punto de referencia dos impactantes ejemplos: el de las viudas que se autoinmolan en la pira del marido muerto, y el de una tía suya que se suicidó a la edad de diecisiete años empleando su cuerpo como texto y mensaje. Son dos ejemplos extraídos de su propia experiencia que además se encuentran bien arraigados en la realidad

³²⁸ Chakrabarty Dipesh, *Provincializing Europe*, 94.

³²⁹ Facundo Nahuel Martín, “Sectores subalternos,” 209.

histórica de la India ubicada en el tránsito del colonialismo al poscolonialismo. Es pues un texto complejo, que pone en el centro de la mesa el debate sobre la subalternidad.

En *Can the subaltern Speak?* Spivak presenta esta cuestión objetando desde la perspectiva deconstructivista cualquier programa que le permitiera hablar al subalterno,³³⁰ aunque hay que entrever que también Spivak asume la definición que había ya establecido Guha. Éste, en el Prólogo que Edward Said escribió al volumen *Selected Subaltern Studies*: “La palabra subalterno tiene, en primer lugar, connotaciones tanto políticas como intelectuales. Su opuesto implícito es por su puesto ‘dominante’ o ‘élite’, es decir, los grupos en el poder”.³³¹ En el manuscrito de *Can the subaltern Speak?*, Spivak dice: “Tratando de aprender a hablar (más que de oír a o de hablar por) al sujeto históricamente mundo de la mujer fuera de la élite (‘subalterna’).”³³² Es decir, que también en Spivak encontramos una equivalencia entre subalterno y no élite.

Con estas consideraciones, el texto: *Can the subaltern Speak?*, particularmente fue recibido desde los primeros momentos como una provocación que dio paso a serios debates teóricos. La pregunta acerca de si el subalterno puede hablar tuvo un efecto de extrañamiento, y en algunos espacios causó irritación. Eso dio paso a que se abriera todo un campo de discusión en torno al subalterno y a la subalternidad que giró sobre todo a la identidad del subalterno: ¿Quién es el subalterno?

Cuando Spivak escribe la frase “los subalternos no pueden hablar”, ésta, es una predicación, no una definición pues nos dice que los subalternos no pueden hacer, pero no qué o quiénes son. Aunque ese no poder hablar, ese no ser élite, posee una connotación claramente pasiva que Spivak plantea cuando señala que

³³⁰ Dipesh Chakrabarty, “Una pequeña historia de los estudios subalternos,” en *Repensando la subalternidad: miradas críticas desde/sobre América Latina*, comp. Pablo Sandoval (Perú: Instituto de Estudios Peruanos, 2010), 43.

³³¹ Edward Said, Foreword en Guha y Spivak, *Selected Subaltern Studies* (Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1988), 17.

³³² Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?* Traducción y edición crítica de Manuel Asensi Pérez (Barcelona: Museo d’Art contemporani, 2009), 111.

del subalterno se debe tener en cuenta no su manera de actuar, como su manera de sufrir las acciones de otros.³³³ Esta posición de Spivak ha sido interpretada como expresión de una epistemología terminal y de un pesimismo político en tanto se presenta incluso como un planteamiento que priva a los grupos subalternos de tener capacidad para la actuación política.³³⁴

Quien advierte que en el fondo la afirmación: “el subalterno no puede hablar” no es solo predicativa, sino también definicional es Fernando Coronil. Advierte que Spivak está dando a entender que el subalterno es mudo por definición y con ello parece reconstituir el subalterno no solo como un sujeto unificado que no puede hablar, sino como un objeto mudo, posicionado al margen de la agencia.³³⁵ Ante ello, Coronil propone que la subalternidad es más bien un concepto relacional y relativo:

Propongo que veamos el subalterno no como un sujeto soberano que ocupa activamente un lugar delimitado, tampoco como un sujeto subordinado que es la consecuencia de los efectos dispersos de múltiples determinaciones externas, sino como un agente de construcción de una identidad que participa bajo determinadas condiciones dentro del campo de las relaciones de poder, en la organización de su posicionalidad y subjetividad múltiples.³³⁶

Para Coronil la subalternidad no son propiedades inherentes sino caracterizaciones relacionales, hay momentos y situaciones en que el sujeto aparece en una posición de subalterno mientras que en otros puede tener un papel dominante. Esta crítica al posicionamiento de Spivak nos coloca en la disposición de entender por qué se le acusa que en realidad no es que los subalternos no puedan hablar sino que ella está sorda y nos los oye, en el entendido de que no

³³³ Gayatri Chakravorty Spivak, “The New Subaltern: A silent Interview,” en *Vinayak Chaturvedi, New Lef Review, Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial* (Londres y Nueva York: Verso Books, 2000), 324.

³³⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, ¿Pueden hablar los subalternos? Traducción y edición crítica de Manuel Asensi Pérez (Barcelona: Museo d'Art contemporani, 2009), 25.

³³⁵ Fernando Coronil, Listening to the Subalter: Postcolonial Studies and the Neocolonial Poetic of Subaltern Status, en *Postcolonial Theory and Criticism*, eds. Laura Chrisman y Benita (Oxford: Brewer, 2000), 42.

³³⁶ Fernando Coronil, *Listening*, 44.

podemos estar dispuestos a aceptar que los subalternos puedan ser reducidos al silencio.³³⁷

Ante este reclamo y críticas severas a su propuesta, Spivak en 1993 en la última versión de *the Subaltern can Speak*, afirmó que la frase *the Subaltern cannot speak* surgió a causa de un sentimiento de frustración y que, en realidad se trataba de un comentario inapropiado: “Me puse tan nerviosa con este fracaso comunicativo que, en la primera versión de este texto, escribí, con el tono de lamento apasionado: ¡la subalterna no puede hablar! Fue un comentario poco recomendable”³³⁸. Realizó así una corrección que puede suponer que las interpretaciones basadas en lo que dijo estaban equivocadas ya que se había tomado en una literalidad o figuratividad que la corrección demostraba que no era viable. Esta línea es la que adaptó Spivak para responder a sus críticos.

Según Spivak lo que la llevó a escribir la frase “los subalternos no pueden hablar” es el caso de Bhubaneswari Baduri. Esta joven se suicida de forma planificada, esperando a tener la regla y, cuando se encuentra en plena menstruación se ciega. Tal planificación obedecía al hecho de que no quería que se interpretara su suicidio como un gesto realizado por su tremenda vergüenza ante el embarazo, es decir, a causa de un amor ilícito. Al comprobarse que en el momento de colgarse tenía la regla, los que la atendieran sabrían que su suicidio estaba vinculado a su activismo político en cuanto miembro de un grupo de liberación nacional. Lo que esto quiere decir es que Bhubaneswari intentó mandar un mensaje empleando su propio cuerpo y su propia muerte. Sin embargo, lo que impresiona a Spivak es que su mensaje, tan meticulosamente preparado y enviado, no llega a su destino, no es comprendido, no es escuchado, incluso sus familiares interpretaron que su tía se suicidó por culpa de un amor ilícito (una década después, se descubrió, en una carta que ella escribió a su hermana mayor, que era miembro de uno de los muchos grupos relacionados con la lucha armada por la

³³⁷ Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?*, 27

³³⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, *Crítica de la razón poscolonial: hacia una historia del presente evanescente* (Madrid: Akal, 2010),301.

independencia de la India. De hecho se le había asignado un asesinato que fue incapaz de afrontar, consciente de la necesidad práctica de hacerlo, se suicidó).³³⁹

En este ejemplo, esta joven mandó un mensaje mediante su cuerpo, la muerte como texto, y no fue escuchado. De ahí que para Spivak no poder hablar quiere decir en este caso no que estés mudo, sino que lo que dices no es escuchado o no es comprendido de forma adecuada: El subalterno como hembra no puede ser ni oído ni leído.³⁴⁰ Es en esta dirección que Spivak responde a sus críticos:

Conozco la vida y la muerte de Bhubaneswari a través de conexiones familiares. Antes de investigarlas más a fondo, le pedí a una mujer bengalí, filósofa y especialista en sánscrito cuya primera producción intelectual es casi idéntica a la mía, que iniciara el proceso. Dos respuestas: (a) ¿Por qué, cuando sus dos hermanas, Saileswari y Raseswari, llevaban unas vidas tan completas y plenas, estás interesada en la desafortunada Bhubaneswari); b) Pregunté a sus nietas? Parece que fue un caso de amor ilícito. Me desanimó tanto este fracaso de comunicación que, en la primera versión de este texto, escribí en la culminación de mi apasionado lamento: ¡El subalterno no puede hablar! Fue un comentario inapropiado”.³⁴¹

Bhubaneswari, a pesar de las precauciones apostadas no consiguió ser oída, de ahí que la frase “no poder hablar” significa que el acto del habla realizado por el subalterno no es sancionado por el receptor. Por otro lado, Bhubaneswari pertenecía a una clase media de la india lo que hace suponer que no era subalterna dentro de la premisa de la propia Spivak que subalterno equivale a no élite. La conclusión es clara: no sólo los subalternos no pueden hablar, sino que tampoco lo pueden hacer los no subalternos, los pertenecientes a una clase social acomodada sea cual sea su inclinación política. En consecuencia, lo que no se había advertido con suficiente claridad es que el argumento de Spivak acerca de que los subalternos no pueden hablar, en el sentido de que no pueden ser oídos, depende de un modelo de comunicación altamente metafísico. Aquel que se fundamenta en la creencia de

³³⁹ Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?*, 120.

³⁴⁰ Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?*, 121.

³⁴¹ Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?*, 122.

que hablar consiste en comunicarse con el otro, el cual comprende adecuadamente lo que el destinatario ha tratado de dar a entender.³⁴²

Parece que el debate sobre la cuestión del subalterno no es tan sencillo, pues designa a un referente inestable, heterogéneo, ambiguo y que de repente escapa a un encuadre conceptual monolítico. Sin embargo, es importante subrayar que en la apreciación del subalterno de Spivak podemos estar de acuerdo con ella cuando refiere la dificultad e incluso imposibilidad de que los subalternos hablen en tanto son silenciados, aunque siempre hay que reconocer en ellos la potencialidad de establecer las condiciones de posibilidad de hablar y ser escuchados.

Por otro lado, hay que reconocer la gran relevancia de Spivak en torno a la reflexión del problema de la representación del subalterno. No tanto en reconocer su ausencia en las narrativas coloniales, sino también cuestionar las formas en que es posible recuperar su historia cuando se les ha negado, particularmente a las mujeres, su posición de sujeto desde la cual hablar.

Es desde este otro costado, que me parece relevante la lectura de la aportación teórica de Spivak. Si para los ES de la India “subalterno” se refiere específicamente a los grupos oprimidos y sin voz; el proletariado, las mujeres, los campesinos, aquellos que pertenecen a grupo tribales, para Spivak aquí está el punto endeble de la aportación de los ES y es desde ahí donde la pensadora monta una parte de su crítica al deconstruir “subalterno” como categoría monolítica en la que se presupone una identidad y conciencia unitaria del sujeto.³⁴³

Spivak es una de las críticas del proyecto mismo de los estudios subalternos al apuntar la ausencia de estudios a las cuestiones de género y a la pretensión de la historiografía subalternista de hacer de este subalterno el constructor de su propio destino.³⁴⁴ Bajo la perspectiva de Spivak, es importante insistir que el sujeto

³⁴² Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?*, 31

³⁴³ Santiago Giraldo, “¿Puede hablar el subalterno? Gayatri Chakravarty Spivak,” *Revista colombiana de Antropología*, vol. 39 (enero-diciembre 2003): 299.

³⁴⁴ María Mercedes Tenti, *Los estudios culturales*, 324.

colonizado subalterno es irremediabilmente heterogéneo, bajo la apreciación de Gramsci, Spivak recupera el *Cuaderno 25*, § 2:

La historia de los grupos subalternos episódico y está necesariamente disgregada. No hay duda de que en la actividad histórica de estos grupos se da la tendencia a la unificación aunque sea sobre planos provisionales, pero esta tendencia se rompe continuamente por la iniciativa de los grupos dominantes.³⁴⁵

Los grupos subalternos muestran una gran diversidad y heterogeneidad: “las clases subalternas no están por definición, unificadas y no puede unificarse hasta que se conviertan en Estado”,³⁴⁶ o lo que lo mismo, hasta que dejen de ser subalternos o alcancen la autonomía. Ello significa que la subalternidad se identifica con una posición heterogénea siempre susceptible de cambiar.³⁴⁷ Los subalternos no pueden definirse y ser reducidos a la pasividad sin un importante nivel de actividad que pueden llegar al alcanzar gestos autonómicos. Ellos tienen capacidad de actuación. Al subalterno no lo define la pasividad, no es mudo por definición no podemos reducirlo o reconstruir el subalterno como un sujeto unificado que no puede hablar, posicionado al margen de la agencia.³⁴⁸ La categoría de lo subalterno permite, entonces, agrupar teóricamente, pero sin fundirlos y manteniendo su especificidad, a muy diversos actores sociales actuando en el lado “débil” o “marginado” de la ecuación, en las no menos diversas líneas de enfrentamiento social y este es un punto al que también hay que volver siempre la mirada teniendo a Spivak como referente.

3. 6 Alcances de los ES: Massimo Modonesi

En su libro *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismo y subjetivación política*, Massimo Modonesi señala que el uso que los ES hicieron de este concepto, resulta polémico porque éstos, asocian-reducen subalternidad con

³⁴⁵ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 6, 178.

³⁴⁶ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 6, 182.

³⁴⁷ Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?*, 24.

³⁴⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?*, 25.

“política” y “dirección consciente”.³⁴⁹ Modonesi afirma que: “este manejo abierto de las nociones de política y conciencia- y su tendencial sobreposición- para reconocer a la acción de las clases subalternas, constituye el corazón polémico de la propuesta de los ES.”³⁵⁰ Para Modonesi, es clara la sobreposición que los ES hacen de “conciencia” y “política” al concepto de “subalterno” y que no se encuentra en el pensamiento de Antonio Gramsci.

Modonesi argumenta que los ES definen “subalternidad” derivándola de la relación de dominación y delimitándola a los dispositivos de subordinación; pero además, según Modonesi, Partha Chatterjee –otro de los miembros más prominentes del grupo de los ES- ancló la insurgencia en la subalternidad y añadió cinco elementos en su formulación de la conciencia insurgente –negación, oposición, diferencia, antagonismo e inversión³⁵¹- lo que hace cuestionable los alcances de esta propuesta en referencia al concepto de subalternidad forjada por Gramsci, en este sentido, Modonesi arguye “[estos elementos] nos obligan a preguntarnos sobre los alcances de la definición de subalternidad manejada por esta corriente y, sobre todo, en qué medida elude o minimiza la matriz subordinada que enmarca el concepto y corresponde a su génesis en el pensamiento de Gramsci”.³⁵² Para Modonesi este uso de “subalternidad” nos orilla a sospechar que los ES olvidan la formulación hecha por Antonio Gramsci.

Modonesi subraya el hecho de que tanto Guha como Chatterjee se remiten a Gramsci al proponer cierto grado de contradicción entre la insurgencia vista como incorporación de la dominación y su rechazo. Incluso, según Modonesi, este equilibrio inestable de una conciencia compuesta y tensionada por tendencias opuestas de carácter conservador y transformador está al interior del pensamiento gramsciano; sin embargo, para Modonesi, cuando Guha asocia subalternidad con autonomía se evidencia el defecto de esta propuesta: “éste me parece el defecto

³⁴⁹ Massimo Modonesi, *Subalternidad*, 8.

³⁵⁰ Partha Chatterjee, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos* (Buenos aires: CLACSO), 196.

³⁵¹ Massimo Modonesi, *Subalternidad*, 8-9.

³⁵² Massimo Modonesi, *Subalternidad*, 9.

central del planteamiento teórico de los ES; esta contradicción se diluye cuando Guja asocia subalternidad con una “esfera autónoma”.³⁵³

Para Modonesi, estas formulaciones de los integrantes de los ES no sólo “son formulaciones desafortunadas y paradójicas”³⁵⁴ sino dan muestra de un problema teórico de fondo que atraviesa el uso de la noción de subalternidad y que se debe siempre tomar en cuenta al estudiar las propuestas de los ES.

Ahora bien, los planteamientos de los ES en orden a asociar subalternidad con autonomía e incluso subsumir autonomía a subalternidad hace que, según Modonesi, el concepto de subalternidad se convierta en escurridizo y tenga efectos de interpretación errónea para otros conceptos relevantes en el pensamiento de Gramsci, en este sentido dice que “el esquema deformado que confunde la subalternidad con una esfera autónoma tiene otros efectos de interpretación errónea”.³⁵⁵ En este orden de ideas, resulta entonces relevante mostrar dónde está según Modonesi, lo polémico del concepto subalterno para que no se caiga en defectos de interpretación teórica de otros conceptos clave en la lectura de Gramsci.

Cabe destacar, a la luz de lo que se ha dicho hasta aquí, que para Modonesi resulta interesante ilustrar lo erróneo en la interpretación de los ES sobre el concepto de subalternidad porque ayuda a no caer en el mismo defecto académico de interpretación conceptual; aunque si la interpretación por parte de los ES es voluntaria, ello abre el análisis para nuevas interpretaciones del pensamiento gramsciano. Sin embargo, Modonesi, insiste en que si, por un lado, lo que llevó a los ES a entramparse en una desarticulación conceptual de “subalternidad” fue una elección voluntaria, también, por otro lado, es posible que este enfoque sea una lectura parcial de la obra de teórico sardo. Modonesi lo sostiene en los siguientes términos:

Es posible que este marco oscilatorio sea una elección voluntaria en aras de propiciar la apertura del análisis y rebasar las dificultades propias de la precisión

³⁵³ Massimo Modonesi, *Subalternidad*, 9.

³⁵⁴ Massimo Modonesi, *Subalternidad*, 10.

³⁵⁵ Massimo Modonesi, *Subalternidad*, 10.

conceptual. Al mismo tiempo, otra explicación es que este enfoque se deriva de una lectura involuntariamente sesgada de la obra de Gramsci; la lectura de la obra marxista italiano por parte de los integrantes de la escuela de Estudios Subalternos parece no considerar la totalidad del pensamiento de este autor.³⁵⁶

Si la interpretación de los ES sobre la subalternidad y autonomía fue voluntaria, pienso -a diferencia de Modonesi- que esto permitió abrir una línea de análisis académico que colocó este concepto en el marco interdisciplinario que asentó un punto de referencia en el análisis de los procesos autonómicos de las clases subalternas sin que ello significara forzar el planteamiento inicial de Gramsci respecto al proceso de autonomización de las clases subalternas; además, estoy convencida que situar el concepto de subalternidad en un contexto histórico, cultural y político actual, reclama esta interpretación y, por lo tanto, supone una lectura válida y útil de Gramsci desde los ES representados por Guha y sus compañeros.

3.7 Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (GLES).

Tanto en los grupos subalternos surasiáticos como latinoamericanos, el principio constructivo fue la centralidad de la noción de subalternidad del filón gramsciano y el acercamiento que propuso el historiador Ranajit Guha en sus primeros textos. La aproximación del historiador indio coloca la definición del subalterno en la lógica de la colonialidad y la poscolonialidad. El subalterno en la sociedad surasiática es un sujeto inmerso en la lógica del saber y del poder. Esta importante inflexión de la noción de la subalternidad intersecta con aproximaciones teóricas surgidas en América Latina³⁵⁷ desde la década de los setenta y es desde ahí donde podemos colocarnos para una apreciación general de la aportación del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (GLES).

Cabe mencionar que el grupo estaba conformado por intelectuales exiliados que escapaban de las dictaduras militares, otros eran académicos, anglosajones

³⁵⁶ Massimo Modonesi, *Subalternidad*, 10-11.

³⁵⁷ Valeria Añón, "Subalternidad, pos-decolonialidad y cultura popular: nuevas navegaciones en tiempos nacional-populares," *CONICET*, no. 37 (octubre-abril 2016): 13-22.

que tuvieron la oportunidad de enseñar o vivir en Latinoamérica, otros eran hispanos, hijos de emigrantes latinoamericanos nacidos en los Estados Unidos³⁵⁸ aunque todos ellos:

Compartían la experiencia de haber aprendido a vivir entre dos mundos, de hablar en dos idiomas, de tener que desplazarse al interior de dos códigos sociales diferentes. La mayoría de ellos trabajan en departamentos de literatura, pero también había politólogos, historiadores y semiólogos. José Rabasa, Ileana Rodríguez, John Beverley, Robert Carr, María Milagros López, Michael Clark, Javier Sanjinés, Patricia Seed, Norma Alarcón y Walter Mignolo.³⁵⁹

A este grupo tan heterogéneo hay que añadir algunos otros como Alberto Moreiras, Gareth Williams, John Kraniauskas, Josefina Saldaña y Fernando Coronil.³⁶⁰ Ahora bien, la intención de este proyecto era una intervención estratégicamente de carácter político, tendiente a subvertir los códigos definidos por los programas académicos de las universidades norteamericanas. Para Santiago Castro-Gómez, la pregunta central que animó a sus participantes podemos trazarla de la siguiente manera:

Después de la muerte de los grandes relatos emancipatorios de la modernidad y una vez consolidado el fracaso histórico del socialismo, ¿qué papel le queda por cumplir al intelectual en un contexto dominado por la globalización de la cultura? Y sobre todo: ¿cuál es la responsabilidad de un intelectual que se ocupa de América Latina en y desde el aparato académico de un país imperialista como los Estados Unidos?³⁶¹

Además, si tomamos en cuenta el agotamiento de los Estudios Culturales en la academia norteamericana, debido a un alto nivel de institucionalización y a la pérdida de fuerza cuestionadora en un creciente neopopulismo conservador,³⁶²

³⁵⁸ Santiago Castro-Gómez, "Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de 'lo latinoamericano': la crítica al colonialismo en tiempo de la globalización," [SINTITUL-1 \(wordpress.com\)](https://sintitul1.wordpress.com) (Consultado el 10 de marzo de 2021).

³⁵⁹ Santiago Castro-Gómez, *Geografías*, 171.

³⁶⁰ Valeria Añón, *Subalternidad*, 22.

³⁶¹ Santiago Castro-Gómez, *Geografías*, 172.

³⁶² Valeria Anón, "Subalternidad," 22.

podemos ahora preguntar ¿en qué consiste esta intervención política de los teóricos de los estudios subalternos en Latinoamérica?

Para responder adecuadamente me parece que debemos tener un marco teórico con base en las aportaciones de cada uno de sus representantes. Sin embargo, en este apartado, cuya intención es pintar a grandes trazos la propuesta del GLES, solo me acercaré brevemente a las aportaciones de dos de sus representantes más destacados: John Bervely y W. D. Mignolo; aunque antes es necesario decir, *grosso modo*, que el grupo define su intervención teórica en un *Manifiesto inaugural* de 1993 en el que cuestionó los discurso de las ciencias sociales y de las humanidades a partir de la interpretación de las élites, creando historiografías que dejan por fuera al sujeto subalterno.

Además, señaló el papel activo de lo subalterno y su constante sospecha a los paradigmas epistemológicos en el desdibujamiento de este.³⁶³ En este sentido, es que el grupo evidenció el problema de la conceptualización de la subalternidad, desde donde vuelvo ahora a la interrogante ¿en qué consiste esta intervención política de los teóricos de GLES? Como señalé anteriormente, destacaré, en las líneas que siguen, las aportaciones de John Berveley y W. D. Mignolo para una mirada rápida y general del foco de atención de este grupo.

3.7.1 John Beverley

Uno de los fundadores más prominentes del primer grupo de estudiosos que invocó el enfoque subalterno en el campo de los estudiosos latinoamericanos ha sido John Berveley,³⁶⁴ que, además, puede definirse como un pensador de la crisis del marxismo, particularmente de la crisis del sujeto histórico de la transformación en el marxismo clásico, de la clase obrera, crisis, que a su vez, cuestiona la noción misma de una revolución proletaria en el sentido del marxismo-leninismo, abriendo

³⁶³ Julián Cárdenas Arias, "Manifiesto Inaugural Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos," [Pensamiento desde Latinoamerica \(pensamientodesdeamerica.blogspot.com\)](http://pensamientodesdeamerica.blogspot.com)

³⁶⁴ Guillermo Bustos, "Enfoque subalterno e historia latinoamericana: Nación, subalternidad y escritura de la Historia en el debate Mallón-Beverley," *Fronteras de la Historia*, núm.7 (2022), 235.

el espacio conceptual para pensar las emancipaciones en su radical pluralidad y contingencia.³⁶⁵

Para Beverley, es necesario romper con la visión humanista del papel de los intelectuales y avanzar hacia nuevas formas de teorización que sobrepasen las políticas de vanguardia. Parece que el camino para lograrlo pasa necesariamente por la desconstrucción de las prácticas ideológicas vigentes en la universidad norteamericana. Según Beverley es en la universidad donde se forman los cuadros dirigentes de la hegemonía social, pero es también allí donde se tematizan las exclusiones vinculadas a esa hegemonía. Por esa razón, la lucha teórico-política al interior de la universidad adquiere un carácter fundamental, en la medida en que ella podría tener efectos en otras instancias de la vida social.³⁶⁶

Por otra parte, cabe decir, que al aproximarse a la reflexión subalternista, Beverley señala que “lo subalterno como sujeto (...) no es totalizable como pueblo”.³⁶⁷ Es decir, la crítica y política subalterna quiebra los esfuerzos por parte de la política moderna de suturar las diferencias o discontinuidades del pueblo y, por lo tanto, dificulta la constitución de lo nacional-popular, la identidad de construir entre el pueblo y las formas del Estado-nación.³⁶⁸

La etapa subalternista de Beverley, especialmente, la que tiene que ver con la reflexión en torno a la compleja dialéctica entre los subalternos y el Estado de América Latina, no fue sino el resultado de un pensamiento radical que asume plenamente su tiempo histórico. Se sitúa en oposición al formalismo literario arielista³⁶⁹, al conservadurismo elitista y al ultraizquierdismo de corrientes o

³⁶⁵ Luis Duno-Gottberg, “Cismas y sismo del latinoamericanismo y la cuestión de la subalternidad: un homenaje al pensamiento de John Beverley,” *A contra corriente: una revista de estudios latinoamericanos*, vol. 19, núm, 2 (Winter 2022): 257-264.

³⁶⁶ John Beverley, *Against Literature* (Minneapolis University Of Minnesota Press, 1993), 10.

³⁶⁷ John Beverley, “Políticas de la teoría: ensayos sobre subalternidad y hegemonía,” traducción de Marlene Latorre y Sergio Villalobos-Ruminott, ([55\) Políticas de la teoría-John Beverley-Introducción y traducción Sergio Villalobos-Ruminott | Sergio Villalobos-Ruminott - Academia.edu](#) (Consultado el 20 de septiembre 2021).

³⁶⁸ John Beverley, “Políticas de la teoría,” , ([55\) Políticas de la teoría-John Beverley-Introducción y traducción Sergio Villalobos-Ruminott | Sergio Villalobos-Ruminott - Academia.edu](#) (Consultado el 20 de septiembre de 2021).

³⁶⁹ Para Beverley en la crítica cultural y literaria el “giro” neoconservador provino de manera paradójica de la propia “izquierda” latinoamericana que buscaba intervenir en la coyuntura política

pretendidamente antiestatales. Su pensamiento se sitúa en el centro mismo de la contingencia radical de las batallas.³⁷⁰

3.7.2 W. D. Mignolo

Retomamos aquí la reflexión sobre la colonialidad anclada en la experiencia latinoamericana. Uno de sus exponentes es Walter Mignolo, quien vuelve sobre los aportes de Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Immanuel Wallerstein principalmente y vincula las reflexiones poscoloniales, estudios sobre la subalternidad, crítica a la modernidad y experiencia colonial latinoamericana. Mignolo busca desmitificar la lectura simplista y eurocéntrica y para ello presta especial atención a la subalternización cultural y epistémica que se ha hecho de las culturas no-europeas. Establece así una crítica al eurocentrismo que desechó todas las epistemología de la periferia.³⁷¹

Walter Mignolo expone pleno convencimiento respecto a la posibilidad de subvertir la subalternidad mediante una nueva epistemología. En su libro *La idea de América Latina*, la herida colonial y la opción decolonial, argumenta que América Latina es una consecuencia y un producto de la geopolítica del conocimiento, esto es, del conocimiento geopolítico fabricado e impuesto por la modernidad en su autodefinición como modernidad.³⁷² Propone entonces un cambio en la geografía de la razón, un proceso de resignificación tanto en la elaboración de una

de la época. No se trataba de los “sospechosos habituales” como Vargas Llosa, el grupo McOndo, la Generación Crak o ciertos discursos neoliberales que impregnaban los Estudios culturales, sino más bien del rechazo, rayando en la fobia, de una cierta inteligencia criolla que manifestaba un miedo, a la movilización y a la nueva legitimidad política de los sectores subalternos que irrumpían para tomar el control de distintos Estados latinoamericanos (Ver, Beverley, John, “El giro conservador en la crítica literaria y cultural latinoamericana,” *Nómadas*, núm. 27, octubre 2007). Frente a esto, Beverley desplegó una práctica teórica que, ofreciendo una clausura del registro subalterno, se abría, según Duno-Gottberg- a un “post-subalternismo” animado incluso por cierto maquiavelismo que proviene de Gramsci (Ver, Luis Duno-Gottberg, “Cismas y sismo del latinoamericanismo y la cuestión de la subalternidad: un homenaje al pensamiento de John Beverley,” *A contra corriente: una revista de estudios latinoamericanos*, vol. 19, núm, 2).

³⁷⁰ Luis Duno-Gottberg, “Cismas y sismo,” 264.

³⁷¹ Paz Valentina Donoso-Miranda, “Pensamiento decolonial en Walter Mignolo: América Latina: transformación de la geopolítica del conocimiento. ¿Transformación de la geopolítica del conocimiento?,” *Temas de Nuestra América*, vol. 30, no. 56 (Julio-diciembre 2014): 45.

³⁷² Paz Valentina Donoso-Miranda, “Pensamiento,” 46.

comprensión crítica de la diferencia epistémica colonial, como en la formación y transformación del sistema mundo moderno/colonial en zonas periféricas, como América Latina lo cual respondería a la necesidad de elaborar una crítica al eurocentrismo más allá de la cartografía geohistórica de la modernidad occidental.³⁷³

La decolonialidad entonces tiene que empezar por la decolonialidad epistémica y ontológica. La exigencia de alejarse de la noción del conocimiento fundada en la teología y la egología tiene que ser el proyecto decolonial, pero también acercarse a una noción cuyas raíces geopolíticas se adentren en las historias de las fronteras³⁷⁴ y no en las historias territoriales inventadas por los expansionismos europeo y estadounidense, expansionismo que establecieron marcos de conocimientos imperiales.

En esta misma crítica colonial, Mignolo establece un giro epistémico que promueve la opción de romper con la colonialidad del poder, con la colonialidad de saber y la colonialidad del ser. En América Latina, la descolonización epistemológica, a la cual alude Mignolo, representa la base para una emancipación intelectual, para superar la subalternidad que se traduce en colonialismo mental. Se trata, por lo tanto, de una descolonización epistemológica en que el pensamiento crítico pretende articular todos aquellos lugares en los cuales la expansión imperial/colonial negó la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar en el futuro.³⁷⁵

Con base a lo anterior, puedo decir que en Beverley y en Mignolo tenemos dos ejemplos de lo que significa la construcción discursiva de “Latinoamérica” dentro del GLES y que entendieron su actividad teórica como una estrategia política tendiente a subvertir la imagen de América Latina, su abordaje teórico del colonialismo no reviste por ello el carácter de un discurso de “identidad” tendiente a representar los intereses de los colonizados. Por el contrario, los dos

³⁷³ Paz Valentina Donoso-Miranda, “Pensamiento,” 47.

³⁷⁴ Walter Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* (Barcelona: Gedisa, 2007), 35.

³⁷⁵ Paz Valentina Donoso-Miranda, “Pensamiento,” 54-55.

latinoamericanistas buscan combatir a nombre propio la colonización del mundo de la vida que se produce en aquellas localidades globales donde viven y laboran.³⁷⁶

3.7.3. De la subalternidad

Me parece relevante que en las líneas que siguen se pueda recuperar algunas consideraciones respecto a la categoría de la subalternidad que hemos abordado en los párrafos precedentes. En primer lugar, hay que decir que el concepto de subalterno elaborado por Antonio Gramsci, generó una perspectiva que permitió abrir el análisis de los procesos de subjetivación política. Gramsci conceptualizó la subalternidad como experiencia de la subordinación, expresada por la tensión entre la aceptación/incorporación y el rechazo/autonomización de las relaciones de dominación.³⁷⁷ Además, que combina espontaneidad y conciencia que impulsa la búsqueda de un proceso de autorganización autonómica que es, en palabras de Gramsci, de estimable valor. En este sentido, en Gramsci podemos entender la subalternidad como condición y proceso de desarrollo subjetivo que incluye combinaciones de aceptación relativa y de resistencia, de espontaneidad y conciencia.³⁷⁸

Cabe decir que, como se ha argumentado en el presente capítulo, es importante tener en cuenta que el pensador italiano no elabora una teoría de la subalternidad; sin embargo, la potencia de su articulación de las clases subalternas/grupos subalternos abre la posibilidad de entretejer un esquema interpretativo no solo de subjetivación política sino de emancipación autonómica y me parece que aquí está la clave para la lectura de un análisis sobre la subalternidad propuesta por el turinés.

En segundo lugar, me parece interesante subrayar que si bien, como afirma Modonessi, la Escuela de Estudios Subalternos fijó la esencia de los sujetos

³⁷⁶ Sergio Castro-Gómez, *Geografías*, 178.

³⁷⁷ Massimo Modonessi, *Subalternidad*, 51.

³⁷⁸ Massimo Modonessi, *Subalternidad*, 52.

subalternos en una interpretación que no era la de Gramsci,³⁷⁹ ésta avanzó en una teorización subalternista que ofrece elementos teóricos para un análisis fructífero de los grupos subalternos y que no se puede minimizar porque ofrece un enfoque historiográfico relevante dentro del abanico conceptual gramsciano; además de reconstruir las prácticas políticas de los sectores subalternos, que sin duda implica un incremento de nuestro conocimiento sobre la lucha de la formación de las clases sociales en el proceso histórico.

En tercer lugar, es destacable las aportaciones de GLES, pues es una generación comprometida desde otra textualidad histórica con las realidades subalternas. Es de subrayar que desde su enfoque se clarifica y acepta que no hay identidad subalterna clara y transparente con lo que la deuda teórica de este grupo con Gramsci, en este sentido, queda zanjada. Además, es de tomarse muy en cuenta su relevancia en tanto que la reflexión sobre lo subalterno sigue la línea del pensamiento poscolonial.

Ahora bien, para avanzar en la dirección de que la subalternidad está articulada con un proceso siempre de autonomización, veremos en el siguiente capítulo su engarzamiento con ese proceso, ello supone incorporar otras dimensiones y otros conceptos que ampliará el horizonte interpretativo de la subjetivación política en cuanto prefiguración de la autonomía.

³⁷⁹ Massimo Modonesi, *Subalternidad*, 51.

Capítulo IV. Autonomía

Abordar el análisis de la categoría autonomía exige un compromiso no solo teórico sino práctico, porque es desde los ejercicios autonómicos concretos donde logramos descubrir la producción de una política colectiva que articula acciones potencialmente autonómicas. Además, es desde estos espacios que podemos interrogar sobre la autonomía como alternativa que mueve a la movilización de colectivos que encuentran en ella una forma de resistencia. Bajo este telón de fondo, en el presente capítulo de mi trabajo de investigación, realizo un análisis del significado de la autonomía, teniendo en consideración que los capítulos precedentes en los que me detuve en reflexionar sobre las categorías de hegemonía y subalternidad desde un enfoque gramsciano, apuntaron siempre a la búsqueda del engarzamiento del subalterno como potencialmente autónomo y hegemónico.

4.1 San Marcos Zacatepec

El veinte de mayo de 2014, después de que el presidente municipal de Santa Catarina Juquila, distrito del mismo nombre, de la región costa del Estado de Oaxaca, desplegó su arbitrariedad caciquil sobre la comunidad indígena chatina de San Marcos Zacatepec, ésta presentó su primer Juicio para la Protección de los Derechos Político Electorales de la Ciudadanía en el régimen de sistemas normativos internos (JDCI) ante el Tribunal Electoral del Estado de Oaxaca (TEEO), mismo que fue radicado bajo la clave JDCI/28/2014.

En San Marcos Zacatepec, desde el año 2005, como he descrito al inicio del capítulo segundo de este proyecto de investigación, el priísmo había logrado insertarse en esta comunidad a través de alianzas, consensos y acuerdos con los propios indígenas de tal suerte que desplegó su potencial antagonista que favoreció la emergencia de un nuevo sujeto histórico, el *pueblo*³⁸⁰. El priísmo logró direccionar

³⁸⁰ El concepto de pueblo puede parecer ambiguo, pero más que ambigüedad, pienso que denota complejidad, de ahí que me parece indispensable y oportuno señalar que, en el presente trabajo de investigación, entiendo por pueblo los sin parte que exigen hacerse parte, participar e influir de las decisiones que afectan sus vidas y la vida de su propio entorno, allí el pueblo se constituye como un sujeto histórico y cultural, como una comunidad fundada en una disputa frente a la asimetría entre

y controlar a la comunidad; sin embargo, ese sujeto histórico que había emergido, producto del control, resistió al poder político del PRI y nueve años más tarde, se articuló y definió en una acción común: enfrentar en abril del año 2014 al presidente municipal, al punto de rodearlo y en un descuido, cortarle el cuello (en sentido literal pues lo ciudadanos y ciudadanas con machete en mano lo confrontaron).

En un acto de desafío y soberbia, el presidente municipal, arremetió contra los pobladores que establecieron un bloqueo carretero sobre uno de los principales accesos a la cabecera municipal. El reclamo era que reconociera y acreditara a la autoridad que había emanado de su asamblea general comunitaria. Se desafió así el orden político dominante del presidente municipal. La respuesta fue una actitud más agresiva por parte de éste. Lo que siguió fue un intento de etnocidio que mostró y puso en evidencia que las relaciones de poder no juegan en solitario sino son parte de una relación estratégica, un encuentro continuo entre las relaciones de poder por las cuales se entienden las acciones sobre las acciones de otros con el propósito de estructurar el posible campo de acción de los otros.³⁸¹ Esto es así porque el presidente municipal que ya había establecido complicidad con los propios indígenas, maniobró estratégicamente para que los indígenas cooptados por él usaran también los mecanismos legales para aniquilar el sistema normativo indígena que era la base desde la que el *pueblo* en resistencia establecía su lucha contra el poder desplegado por el presidente municipal. Durante nueve años el priísmo imponía a la comunidad una autoridad al servicio del Partido, ésta no emanaba de la asamblea general comunitaria, máximo órgano de gobierno de la comunidad indígena, sino de la voluntad unilateral de los presidentes municipales priístas.

mundos antagónicos –la comunidad y el Partido (el PRI)-. El pueblo es este actor político colectivo que se traduce en la llamada comunidad. En una interpretación gramsciana, aquí el pueblo es un bloque social con fuerza y consistencia variable que reconstruye su memoria, sus gestas, hechos olvidados y ocultados en la historia de dominadores. Que rompe el tiempo de la dominación, que abre la historia en su riqueza de opciones y oportunidades y que puede dar pie a la liberación entendida como proceso largo y difícil, a la transformación hegemónica y autónoma a favor de la comunidad misma. (Ver, Enrique Dussel, *20 Tesis de política*, p. 46; Bolívar Echeverría, 2005, *La mirada del ángel*, Ed. Era, México, p. 2).

³⁸¹Huber Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá de la hermenéutica y el estructuralismo* (México: Instituto de investigaciones Sociales-UNAM, 1998), 227-244.

Ese 2014, el presidente municipal que impulsó la ruptura política al interior de la comunidad desde el 2005, Rafael Manuel León Sánchez, volvió a ganar la presidencia municipal de Santa Catarina Juquila e intensificó la ruptura. Fue un redespigüe de dominio y control brutal sobre la comunidad pues respondió con una acción deliberada de ataque frontal. Ello alentó el impulso revolucionario de la comunidad que se atrevió a desafiarlo con el único recurso que no había agotado hasta entonces, la vía jurídica. Dos meses después de haberse interpuesto el primer JDCl, el nueve de julio de 2014, el TEEO resolvió el medio impugnativo interpuesto por las autoridades comunitarias:

SEGUNDO. Se **confirma** el acta de la asamblea general comunitaria de quince de diciembre de dos mil trece, mediante la cual se nombró a Modesto Mata Cruz, como agente municipal de San Marcos Zacatepec, Santa Catarina Juquila, Oaxaca, en términos de los **CONSIDERANDOS SEXTO y SÉPTIMO** de este fallo.

TERCERO. Se ordena al presidente municipal y a los integrantes del ayuntamiento de Santa Catarina Juquila, Oaxaca, que dentro del plazo de **tres días hábiles** contado a partir del día siguiente a la notificación de la presente sentencia realicen **la toma de protesta y expidan los nombramientos** respectivos a Modesto Mata Cruz, como agente municipal de San Marcos Zacatepec, así como a las personas que resultaron nombradas como autoridades en la asamblea general comunitaria de quince de diciembre de dos mil trece.

CUARTO. Se **conmina** a los concejales del ayuntamiento de Santa Catarina Juquila, Oaxaca, para que den cumplimiento cabal a lo aquí ordenado; apercibidos, que en caso de incumplimiento de la presente sentencia, se dará vista a la Sexagésima Legislatura del Congreso del Estado para que en el ámbito de sus facultades determine lo precedente, en relación a lo previsto en el numeral 61, fracción VIII de la Ley Orgánica Municipal del Estado, en términos del **CONSIDERANDO SÉPTIMO** del presente fallo.

Con la determinación del TEEO en la que se reconocía la voluntad de la asamblea general comunitaria de san Marcos Zacatepec, quedó en evidencia el grave atropello del presidente municipal a las decisiones internas de la comunidad.

Se evidenció la razón de hecho y de derecho que tenía la comunidad al reclamarle a aquél que acatara las determinaciones de ésta. Así las cosas, no teniendo argumento alguno, el presidente se vio obligado a acatar la sentencia del TEEO, aunque por la vía de los hechos su ataque y asedio frontal era continuo y permanente. Por otro lado, siguió sosteniendo económicamente a una autoridad paralela impuesta por él, dentro de esta comunidad.

Cabe destacar que, si bien es cierto, el TEEO ordenó al presidente municipal reconocer y acreditar a las autoridades emanadas de la asamblea general comunitaria, ésta también demandó que el edificio en el que despachaba la autoridad impuesta por el presidente municipal se le fuera entregado a la autoridad reconocida y acreditada pues ésta debía situarse en el lugar designado para ello, que es la *casa del pueblo*. En tal sentido, se recurrió a otro Juicio ante el Tribunal local que quedó consignado en el JDCI/44/ 2014 del índice de dicho Tribunal. Este juicio resolvió, entre otras cosas, lo siguiente:

[...] Décimo. Efectos de la sentencia. se ordena al presidente municipal y a los integrantes del ayuntamiento de Santa Catarina Juquila, Oaxaca, que dentro del plazo de **tres días hábiles** contado a partir del día siguiente a la notificación de la presente sentencia, realicen los actos que sean necesarios para que los actores tomen posesión del inmueble que se ha utilizado por la autoridad municipal para ejercer las funciones propias de la autoridad de la agencia municipal.

Este segundo juicio le volvía a dar la razón al *pueblo*, aunque en la vía de los hechos, hasta este momento en que escribo estas líneas, el edificio construido por el presidente municipal priista para asentar su poder en la comunidad, no ha sido devuelto a la asamblea general comunitaria de San Marcos Zacatepec y permanece en manos de una familia leal a las filas del partido tricolor que aún, en un escenario mortuorio, se resiste a perder su dominio territorial en este espacio desde el que escribo.

Ahora bien, retomando el escenario del año 2014, como mandata la costumbre basada en la tradición oral, la autoridad en turno debía convocar a

asamblea para el nombramiento de la autoridad que fungiría para el ejercicio 2015; sin embargo, se dio cuenta de que no se podría emitir la Convocatoria si el presidente municipal no la autorizaba. Lo que orilló a que se creara un *Estatuto comunitario* en el que por escrito (la fuerza de la oralidad quedó desdibujada obligando a la comunidad a buscar una herramienta para su defensa ante los órganos jurisdiccionales) se establecieran las reglas del procedimiento para el nombramiento de la autoridad comunitaria esto en razón de que el presidente seguramente impugnaría ante el Tribunal electoral local, la asamblea de nombramiento de San Marcos Zacatepec, lo que efectivamente ocurrió una vez realizada la asamblea.

Dicha asamblea se llevó a cabo el 21 de diciembre de 2014, sin que el presidente municipal fuese consultado ni convocado. Fue realmente un acto valiente de reclamo de autogobierno por parte del *pueblo* pues sabía cuáles serían las consecuencias y aun así se atrevió a desafiar al poder no solo del presidente sino del Partido. En esta lógica, la nueva autoridad nombrada no fue reconocida ni acreditada por el presidente municipal, lo que llevó al *pueblo* a presentar su tercer Juicio para la protección de los derechos político electorales de la ciudadanía, en el régimen de sistemas normativos internos.

El catorce de enero del dos mil quince ante el TEEO se presentó otro Juicio que fue radicado bajo la clave JDCI/04/2015, del índice del Tribunal local cuya resolución se dio el dieciséis de abril de dos mil quince, y que entre otras cosas señaló:

Efectos de la sentencia. Por las consideraciones expuestas lo procedente es restituir a los actores en el derecho político electoral violado.

2. Se **ordena** al ciudadano Manuel Rafael León Sánchez, Presidente Municipal de Santa Catarina Juquila, Oaxaca, que dentro de las **veinticuatro horas** posteriores a su notificación expida los nombramientos a la ciudadana y a los ciudadanos Alma Delia Peñaloza Cruz, Darío Mendoza Canseco, Marco Antonio Torres Morales, Aristeo Ernesto Santiago Peralta e Isidro Contreras Guzmán, como Agente Municipal propietaria, agente municipal suplente, regidor primero, regidor segundo,

y alcalde único constitucional respectivamente de la Agencia Municipal de San Marcos Zacatepec, Santa Catarina Juquila, Oaxaca.

Esta sentencia no fue del agrado del presidente municipal y alentó a los priístas de la comunidad a que controvirtieran el juicio, lo que ocurrió el veinticuatro de abril de dos mil quince. Diversos ciudadanos integrantes de la comunidad indígena promovieron juicio ciudadano ante la Sala Regional Xalapa,³⁸² en contra de la determinación anterior, por considerar que se vulneraron sus derechos de votar y ser votados. El medio impugnativo fue radicado bajo la clave SX-JDC-346/2015, del índice de la Sala Regional Xalapa. Sin embargo, ésta, confirmó la sentencia del Tribunal local, aunque conminó al Consejo General del Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana de Oaxaca (IEEPCO), por conducto de la Dirección Ejecutiva de Sistemas Normativos Internos, para que realizara la preparación de la elección que habría de realizarse en el siguiente año. La comunidad consideró esto último como una agresión a su sistema normativo interno por lo que realizó un posicionamiento al respecto:

CUARTO. Las Autoridades Comunitarias presentes,...acuerdan y solicitan a este órgano Electoral, que sea respetuoso y salvaguarden en todo momento su autonomía y libre determinación en el nombramiento de sus Autoridades Comunitarias, por lo tanto, manifiestan la no injerencia de ese Instituto en dichos nombramientos.³⁸³

Acuerdo que quedó establecido en una minuta de trabajo de fecha veinticinco de noviembre de dos mil quince que fue celebrada en la Dirección Ejecutiva de sistemas normativos internos del IEEPCO en una reunión de trabajo con la asistencia del agente municipal, el Presidente del Comité del Templo

³⁸² Corresponde a la tercera Circunscripción electoral que abarca los estados de Campeche, Chiapas, Oaxaca, Quintana Roo, Tabasco, Veracruz y Yucatán. Esta Sala conoce y resuelve la gran mayoría de los asuntos relacionados con las elecciones en pueblos y comunidades indígenas; por ello posee el Centro de documentación más especializado en materia de indigenismo y multiculturalidad. Jerárquicamente es superior a los tribunales locales.

³⁸³ Autoridad comunitaria de San Marcos Zacatepec, Minuta de Trabajo de fecha 2015. Archivo de la Agencia municipal de San Marcos Zacatepec, Juquila, Oaxaca.

Católico, el Presidente del Honorable Consejo de Ancianos y un ex agente comunitario, todos de la comunidad de san Marcos Zacatepec.

Este mismo procedimiento de recurrir a los órganos jurisdiccionales para obligar al presidente municipal a que reconociera y acreditara a las autoridades que emanaban de la asamblea general comunitaria fue agotado también en el año 2016 (JDCI/2014/2016, JDCI/15/2016 y JDCI/2017/2016) y siempre fue el mismo resultado: el Tribunal Electoral local le dio la razón al *pueblo*. Sin embargo, en los hechos el presidente municipal usó la fuerza, la coacción y la confrontación contra la comunidad indígena como premisas de su “investidura” reconocida por el Estado.

Por otro lado, en el año 2016, la comunidad no se contentó con reclamar al presidente municipal el que reconociera y acreditara a su autoridad municipal sino exigió la administración directa de sus recursos fiscales pues al ser de una categoría político-administrativa de menor jerarquía que la comunidad sede del ayuntamiento (conocida como cabecera municipal) no puede administrar directamente sus recursos económicos pues esta facultad es única del presidente municipal como está establecido en el art. 81 de la Ley Orgánica Municipal para el Estado de Oaxaca. Consideración legal de la que se sostenía el presidente municipal para que, aunque reconociera y acreditara cada año por mandato de los tribunales a la autoridad emanada de la asamblea, no le otorgaba recursos económicos necesarios y suficientes para el ejercicio pleno del gobierno comunitario, así lo reclamó el pueblo, el ocho de agosto de dos mil dieciséis en otro juicio local que quedó registrado bajo el JDCI/46/2016.

El veintiocho de noviembre de ese mismo año, el TEEO resolvió básicamente dos cosas sumamente trascendentes en términos de autonomía indígena y que representó una progresividad en el reconocimiento jurisdiccional en el derecho de la libre determinación: a) decretar la inaplicación del artículo 81 de la Ley Orgánica Municipal del Estado de Oaxaca por considerar que limitaba la administración de los recursos de las autoridades auxiliares y b) reconocer el derecho de la comunidad indígena de San Marcos Zacatepec como **persona moral de derecho público** con personalidad jurídica dotada de autonomía para participar efectivamente en los

procesos de toma de decisiones. Juicio que fue confirmado por la Sala Superior del Poder Judicial de la Federación en la resolución del SUP-JDC-1966/2016³⁸⁴ emitido el veinticinco de abril de 2018 en el que se “ordena al ayuntamiento de Santa Catarina Juquila que entregue el monto de los recursos [...] a la agencia municipal de san Marcos Zacatepec, en un plazo de 30 días a partir de que fue notificada la presente sentencia”. Sentencia que no fue ejecutada sino hasta el 10 de abril de este año dos mil veintidós bajo la fuerte movilización y presión política de la comunidad. Al tiempo que ésta, emitió un comunicado del que destaco lo siguiente:

2. Nuestra comunidad es autónoma con autogobierno propio que exigimos sea plenamente respetado en toda su estructura.
3. Jamás permitiremos que alguna autoridad municipal vuelva a atentar contra nuestro derecho a la administración de nuestros recursos económicos que como comunidad indígena tenemos derecho a administrar.
4. Rechazamos cualquier intento de desvirtuar la justa causa de nuestra lucha pues [...] se apega al mandato de su Asamblea, máximo órgano de gobierno en nuestra comunidad indígena.
5. Seguimos exigiendo respeto a nuestra lengua chatina, a nuestra forma de organización comunitaria, a nuestra identidad indígena [...].³⁸⁵

Con este *Comunicado* leído el mismo día en que se ejecutó parte de la sentencia emitida por la Sala Superior de Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, la asamblea general comunitaria concluyó un proceso de ocho años de reclamo de respeto a sus derechos colectivos ante los órganos jurisdiccionales en los que básicamente exigía: a) que el presidente municipal de su Ayuntamiento reconociera y respetara las decisiones de su asamblea general comunitaria como máximo órgano de decisión en la comunidad indígena y de todo su sistema normativo; b) la no injerencia de actores y fuerzas externas (presidentes municipales, partidos políticos, organizaciones sociales, etc.) en cualquier asunto

³⁸⁴ Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, Resolución del SUP-JDC-1966/2016 http://www.te.gob.mx/EE/SUP/2016/JDC/1966/SUP_2016_JDC_1966-635894.pdf (consultada el 13 de abril de 2022).

³⁸⁵ Pronunciamiento del 11 de abril de 2022 emitido por la Asamblea general ciudadana de San Marcos Zacatepec, Juquila, Oaxaca.

de la comunidad; c) La administración directa de los recursos fiscales que hasta hoy la Ley Orgánica Municipal para el Estado de Oaxaca no lo permite y d) respecto a su autogobierno y libre determinación.

A lo largo de estos años del caminar jurídico, en la comunidad se fue madurando una idea-fuerza que prácticamente estaba desde el inicio, pero de la que no se hallaba la categoría que la englobara ni definiera pues la lucha por el reconocimiento de lo que se era y pretendía ser no ignoraba al Estado ni al poder que ejercía a partir de la violencia del presidente municipal pero que quería siempre escapar de éste y de la represión de la que era sujeto. Así se descubrió como una comunidad en resistencia, que equivalía a saberse y reconocerse como una comunidad autogobernada, pero autogobernada si persistía en la lucha, si defendía constantemente su capacidad de determinarse en sus espacios propios, en redefinirse fuera de los partidos políticos, en construir un poder que partía de la potencialidad de las acciones colectivas, potencialidad autonómica sobre la cual estaba defendiendo su proyecto político-cultural contrapuesto y alejado de las estructuras políticas estatales existentes.

Maduró así la idea de que lo que se buscó siempre fue defender la autonomía comunitaria. Lo que encontramos aquí entonces es una política autónoma, aquella que apunta a la autonomía del todo cooperante, es decir, a la capacidad de vivir de acuerdo a reglas definidas colectivamente por y para el mismo cuerpo social que se verá afectado por ellas. Política autónoma porque requirió de instancias de negociación y gestión de diferencia que son fruto de acuerdos variables que se cristalizan en prácticas e instituciones. Por eso fue tan importante que la comunidad indígena de san Marcos Zacatepec recorriera el camino jurisdiccional porque habría que aprender del arte de la guerra que teorizara Sun Tzu para entender que no se trata de equilibrar las fuerzas, sino de jugar con las asimetrías y las diferencias para hacer al enemigo cambiar de terreno.³⁸⁶

³⁸⁶ Ana Esther Ceceña, "De los desafíos y los nudos," en *Pensar las autonomías: Alternativas de emancipación al capital y el Estado* (México: Sísifo, 2011), 376.

La comunidad sabía de la influencia y poder del presidente municipal dentro de las fuerzas del gobierno del estado oaxaqueño y del partido en el poder, el PRI. Por eso mismo, buscó el modo de rodearlo, de moverlo de terreno, de desmontarlo, de desorganizarlo, de socavarle sus bases. Esta estrategia provocó una modificación de la correlación de fuerzas, no se trató de un simple movimiento de fronteras recíprocas, sino de un entrelazamiento de prácticas que modificó a sus protagonistas. La comunidad fortaleció su autonomía en la resistencia. El presidente municipal fue dislocado hacia un torcimiento de sus planos unidimensionales en el que el avasallamiento de unos por otros ya no era posible. Se le disputó el imaginario de un poder estatalista homogéneo. ¿Qué quedó? Una comunidad indígena que fortaleció su autonomía. ¿Pero en qué términos? ¿Autonomía dentro del marco del Estado o que modifica al Estado o produce otro Estado? ¿Y si es en el marco del Estado eso es autonomía? ¿Puede existir algo semejante? ¿Es más, realmente podemos hablar siquiera de autonomía dentro de la configuración actual del Estado nacional? O más simple ¿Qué es autonomía? ¿Cuáles son sus características y alcances?

Bajo el prisma que nos ofrece este caso concreto tejido en una comunidad indígena chatina del estado de Oaxaca, en las líneas que siguen no pretendo dar una respuesta a estas interrogantes de suyo complicadas, ante todo, solo intento ordenar algunas ideas y explicitar ciertas reflexiones que se nos presentan al momento de pensar y hacer política desde la autonomía. Serán entonces balbuceos, pistas e incertidumbres de alguien que se ha movido en los derroteros del camino trazado por su comunidad indígena y que está en una sinuosa búsqueda de inventar un devenir específico, imprevisto y autónomo que le permitan alumbrar el camino de la lucha por la persistencia y resistencia indígenas para estructurar el ahora como tiempo de nuestro devenir otro. En este sentido, es que me concentraré en la categoría de autonomía que, por ser una densidad teórica trascendente, en el presente capítulo no se podrá agotar su sentido. Sin embargo, mi interés gira en torno a la reflexión desde el marxismo, particularmente en el pensamiento de Antonio Gramsci, en tanto nos da luces para testear la vigencia del concepto en la contextualidad de América Latina en general y México en particular. En ese orden

de ideas es que en las líneas que siguen, paso revista a las concepciones teórico-políticas de la autonomía y sus implicaciones para la praxis social siempre desde una perspectiva gramsciana para analizar y empujar las posibilidades de las autonomías concretas.

4.2 Antonio Gramsci

Lo primero que hay que decir antes de adentrarnos a la consideración conceptual de la autonomía, es que Gramsci centra sus reflexión en la emergencia subjetiva a partir de las experiencias de la insubordinación y de gestación de ámbitos de independencia y emancipación de la clase obrera, de ahí que Gramsci, exalta la dimensión de la lucha política como ruptura –el antagonismo- y apuesta por la realización de una revolución basada en los consejos obreros, por lo tanto, sostiene reflexiones tendencialmente autonómicas.³⁸⁷ Como ya hemos revisado en el capítulo tres, el concepto de subalternidad se construye tratando de entender tanto una subjetividad determinada como su potencial de transformación por medio de la conciencia y la acción política que haya su cumplimiento en la autonomía y el autogobierno.

Si bien, como hemos apuntado en páginas anteriores, sobre el capítulo de subalternidad, Gramsci no desarrolla una teoría de la subalternidad, sí esboza unos elementos que nos permiten vislumbrar en los grupos subalternos “rasgos de iniciativa autónoma”, en el *Cuaderno*, 24, § 3, Gramsci escribe: “Todo rastro de iniciativa autónoma de parte de los grupos subalternos debería por consiguiente ser de valor inestimable”.³⁸⁸ Desde este pasaje, que sugiero sea la premisa fundamental de las reflexiones subsecuentes, se puede entender la autonomía como proceso que prefigura la emancipación subjetiva a partir de experiencias de autodeterminación. En este sentido, cobra importancia el criterio espontáneo que

³⁸⁷ Massimo Modonesi, *Subalternidad*, 3.

³⁸⁸ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo, 6, 179.

ésta presenta en los procesos de autonomización que para Gramsci son de estimable valor.

Desde aquí podemos preguntar, ¿será que para Gramsci la autonomía es la madurez de las clases subalternas? ¿qué es para Gramsci la autonomía? ¿cuáles son sus rasgos? Responder estos cuestionamientos es demasiado retador y parece una empresa muy atrevida en términos conceptuales, de ahí que intentaré pintar a grandes trazos un acercamiento a un intento de respuesta de lo que significa autonomía para el autor de los *Cuadernos de la Cárcel*.

Como hemos dicho, Gramsci al comienzo de sus reflexiones centra su atención en la emergencia subjetiva a partir de experiencias de insubordinación y de gestación de ámbitos de independencia y emancipación de la clase obrera. En esta dirección es que se movió las reflexiones de Gramsci que se plasmó en *L'Ordine Nuovo*, revista cuyo contenido evidenciaba uno de los episodios más originales del pensamiento marxista por encima de caducas ilusiones ideológicas que de alguna manera se estaba viviendo. Este periodo -consejista-, que va de 1917-1921 es un periodo que contiene los elementos fundamentales para una teoría de la organización de las clases subalternas.³⁸⁹

Los consejos de fábricas impulsados por grupos comunistas con un gran fervor revolucionario, propiciaron un entusiasmo que se orientó hacia la exaltación de la formación autónoma del sujeto obrero y comunista, de su capacidad de lucha y de construcción o prefiguración de una nueva sociedad. Inspirándose en el análisis concreto de las experiencias de un movimiento surgido como resultado de la libre iniciativa de las masas trabajadoras, Gramsci considera que el Estado socialista existe ya potencialmente en las instituciones de la vida social característica de la clase obrera explotada. Por lo tanto, consideraba que los consejos podría

³⁸⁹Julieta Haidar, "Gramsci y los consejos de fábrica. Discusiones sobre el potencial revolucionario del sindicalismo. Trabajo y sociedad: sociología del trabajo," *Revistas Científicas Argentinas del CONICET*. no. 15, vol. XIV (otoño 2010): 72.

convertirse en órganos del poder proletario en la línea del carácter industrial que Marx preveía para la futura sociedad comunista de productores.³⁹⁰

Esta etapa concejista gramsciana, le permite reflexionar en torno a la idea de autonomía que, aunque no se explicitara a nivel nominal ni constituyera el centro de la reflexión teórica, resulta interesante destacarla porque se exalta la dimensión de la lucha política como ruptura y apuesta por la realización de una revolución soviética basada en los consejos obreros, por lo tanto, sostiene reflexiones tendencialmente autonómicas. En *L'Ordine Nuovo*, Gramsci defiende la “originariedad” del consejo de fábrica, la única institución proletaria que, por nacer en la fábrica, donde solo existen las relaciones económicas de explotador a explotado, de opresor a oprimido,

Representa el esfuerzo perenne de liberación que la clase obrera realiza por sí misma, con sus propios medios y sistemas, para fines que no pueden ser sino los suyos específicos, sin intermediarios, sin delegaciones de poder a funcionarios ni a politicastos de carrera.³⁹¹

Desde este pasaje, se puede entrever que en Gramsci, el subalterno realiza acciones gradadas de menor a mayor rango, siendo el más elevado la rebelión, o en la aspiración gramsciana, la revolución comunista, que desemboca en la autonomía y la ausencia de cabildeos sindicales. Los consejos de fábrica son las organizaciones de nuevo tipo, de base representativa, que encarnan el proceso revolucionario. Los consejos representan el impulso revolucionario. En este marco es que podemos preguntar: ¿Cuál es el lugar que otorga Gramsci a los consejos en el proceso revolucionario? Portantiero advierte con lucidez que Gramsci incluye en su reflexión elementos de práctica política e implícitamente también elementos fundamentales para una teoría de la organización de las clases subalternas.

³⁹⁰ José María Laso Prieto, “Vigencia del pensamiento de Gramsci,” *El basilisco*, número 6 (enero-abril 1979): 74.

³⁹¹ Antonio Gramsci, “Los grupos comunistas,” LON, <http://www.gramsci.org.ar/> (Consultado el 16 de abril de 2022).

Portantiero, en *Gramsci para latinoamericanos*, sostiene que para el pensador italiano el momento de los consejos es momento organizativo.³⁹² Los consejos se convierten en la potencialidad de la creación de un nuevo Estado proletario. Que si bien, Gramsci niega que los consejos vayan de por sí a instaurar un nuevo Estado, sí resalta la trascendencia política de las luchas previas encarnadas por estos consejos para instaurar la dictadura del proletariado. En *La conquista del Estado* desarrolla el concepto de que el Estado socialista no puede encarnarse en las instituciones del Estado capitalista, sino que aquél es una creación fundamentalmente nueva con respecto a éste, aunque no con respecto a la historia del proletariado, y que la fórmula “conquista del Estado” debe ser entendida como “creación de un nuevo tipo de Estado, engendrado por la experiencia asociativa de la clase proletaria”,³⁹³ más aún reconoce que si bien se halla enraizada en las masas la convicción de que el Estado proletario está encarnado en un sistema de consejos obreros, campesinos y de soldados, para Gramsci, “todavía no se ha formado una concepción táctica que asegure objetivamente la creación de tal Estado”.³⁹⁴ Me parece claro que los puntos medulares de Gramsci en referencia a la potencialidad autonómica de los consejos se encuentra en el siguiente pasaje:

Para que la revolución de simple hecho fisiológico y material se transforme en un acto político e inicie una nueva era es preciso que se encarne en un poder ya existente cuyo desarrollo estaba frenado por las instituciones del viejo orden. Este poder proletario debe ser emanación directa, disciplinada y sistemática de las masas trabajadoras obreras y campesinas. Es necesario por lo tanto sistematizar una forma de organización que absorba y discipline permanentemente a las masas obreras: los elementos de esta organización deben ser creados en las comisiones internas de fábrica, según las experiencias de la revolución rusa y húngara y según las experiencias pre-revolucionarias de las masas trabajadoras inglesa y norteamericana, que a través de la práctica de los comités de fábrica han iniciado la educación revolucionaria y el cambio de psicología que, según Karl Marx, deben ser considerados el síntoma más prometedor de la realización comunista. El prestigio

³⁹² Juan Carlos Portantiero, “Gramsci y la política,” en *Gramsci para latinoamericanos*, coord. Carlos Sirvent (México: UNAM, 1980), 11.

³⁹³ Antonio Gramsci, “La conquista del Estado,” LON, <http://www.gramsci.org.ar/> (Consultado el 16 de abril de 2022).

³⁹⁴ Antonio Gramsci, “La conquista del Estado,” LON, <http://www.gramsci.org.ar/> (Consultado el 16 de abril de 2022).

que irradia el Partido socialista debe ser dirigido a dar forma revolucionaria a esta organización, a convertirla en una concreta expresión del dinamismo revolucionario en marcha hacia las máximas realizaciones [...] Es preciso iniciar la educación concreta soviética de la clase obrera convirtiéndola en experta constitucionalmente y capaz de ejercer la dictadura proletaria.³⁹⁵

A la luz de este pasaje, lo que resulta interesante es que dentro de la reflexión gramsciana, los consejos de fábrica serían importantes no solo para la socialización en el sentido económico, sino para la socialización en el sentido sociológico y político, como institución pedagógica que dentro de la fábrica hace que el obrero tome conciencia del concepto de trabajo, de su lugar en la producción, en el capitalismo y en la historia. La fábrica y la organización que nace de ella, el consejo, forman escuela para el socialismo. Allí la clase obrera, que es la clase subalterna adquiere la psicología y el carácter de la clase dominante. Desde esta lectura, se puede decir que para Gramsci, a través de la organización de los consejos, la clase obrera puede trascender la fase económica corporativa para constituirse en clase dirigente, para ejercer la dirección intelectual y moral, o en otros términos, para ser hegemónica.³⁹⁶

En torno a la reflexión gramsciana de los consejos de fábricas, no es difícil entrever que el pensador italiano otorga un potencial a los consejos obreros – a las masas-, que es profundamente revolucionario frente a la línea del marxismo que entiende que la lucha económica es llevada a cabo por una organización específica, “de masas”, el sindicato, y que la lucha política es conducida por otra organización específica, “de vanguardia”, el partido. En esta dirección es que traza la idea de que el elemento de la espontaneidad es característico de las clases subalternas y que aún, indirectamente en todo movimiento espontáneo hay un elemento primitivo de dirección consciente, de disciplina, aunque el mismo no llegue a trascender la “ciencia popular” de esas clases subalternas.³⁹⁷ Por lo demás, entre la teoría

³⁹⁵ Antonio Gramsci, “Discurso pronunciado en la sección turinesa del Partido Socialista Italiano el 27 de junio de 1919,” en [Espontaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci from José Aricó: dilemas del marxismo en América Latina : antología esencial on JSTOR](#) (Consultado el 16 de abril de 2022).

³⁹⁶ Julieta Haidar, “Gramsci y los consejos,” 85.

³⁹⁷ Julieta Haidar, “Gramsci y los consejos,” 86.

moderna y la espontaneidad de las masas existen diferencias de grado, no de cualidad, y la unidad de ambos elementos, dirección consciente y espontaneidad, “es la acción política real de las clases subalternas en cuanto política de masas”.³⁹⁸

Así las cosas, no es atrevido decir que resulta demasiado útil la perspectiva gramsciana sobre la potencialidad revolucionaria que se otorga a las masas – “consejos de fábrica”- en *L’Ordine Nuovo*, en tanto la espontaneidad de éstas empuja incluso la estructura del *partido* (atendiendo a que Gramsci reconoce la trascendencia del partido como autoridad fundamental para el éxito del movimiento de masas) en el sentido de la instauración de un nuevo orden. Aunque también es cierto que Gramsci enfatiza el elemento consciente que debe caracterizar al movimiento revolucionario y aquí otorga una mayor centralidad al partido como organización de las clases subalternas para la revolución, en esta dirección es que en los *Cuadernos de la Cárcel* reflexiona sobre el papel del partido revolucionario. Desde esta tesitura es que es notorio que Gramsci, en los *Cuadernos de la Cárcel* pone mayor énfasis en el “elemento consciente”, en la importancia del desarrollo teórico y el papel de los intelectuales. Sin embargo, no es atrevido decir que no se advierte un corte abrupto entre lo que sostiene en los *Cuadernos* y lo que ya había defendido en *L’Ordine Nuovo*. Lo anterior por tres razones fundamentales:

En primer lugar porque en aquellos años la auto-educación de las masas y su posicionamiento delante del partido era considerado una “paradoja” resultante del momento histórico en que el PASI no estaba conducido por la fracción comunista y aún el PCI no se había formado; en segundo lugar porque Gramsci nunca se habría adherido a un puro espontaneísmo sino que siempre reivindicó la necesidad de la ciencia social para la formación de la conciencia en una relación orgánica entre elemento espontáneo y elemento consciente y, en tercer lugar porque aún en los escritos de QC Gramsci considera fundamental la irrupción de las masas en la vida política (el llamado “elemento jacobino”, ya que toda acción que se haga desde arriba con prescindencia de las masas termina truncada en una solución de

³⁹⁸ Antonio Gramsci, “Espontaneidad y dirección consciente,” LON, <http://www.gramsci.org.ar/> (consultado el 16 de abril de 2022).

compromiso), bajo la premisa de que entre teoría y práctica, clase y partido, conducción y base debe existir una relación orgánica.³⁹⁹

Es desde esta apreciación que Gramsci ubica al partido revolucionario como el “príncipe moderno” al cual cabe una función que podría decirse totalizadora y civilizatoria: la creación de una nueva sociedad, o el establecimiento de un nuevo orden, un nuevo esquema, del que hemos ya dado cuenta ampliamente en el capítulo segundo. Sin embargo, es de destacar aquí la novedad y la originalidad de Gramsci: fue un revolucionario que nunca sucumbió a la tentación de basarse en una especie de visión exterior, ajena a la clase trabajadora real con sus organizaciones de masas. La clase trabajadora organizada tal cual es, y no como en teoría debería ser, era la base de su análisis y su estrategia. Vio en las masas “células constitutivas de un nuevo poder estatal, capaz de incorporar a la mayoría de los trabajadores en una actividad autónoma y creadora”.⁴⁰⁰ Para él, el consejo resultaba ser la base concreta en la cual las masas trabajadoras se educaban en el autogobierno y se capacitaban para constituirse en dirigente, destruyendo la máquina social y política del Estado burgués.⁴⁰¹ Esto es lo que me parece demasiado significativo del pensamiento del turinés: que ve en las masas la potencialidad autonómica capaz de constituirse en dirigente y que logra engarzarse con la perspectiva de constituirse éstas en el Príncipe moderno a la manera de la misma lectura gramsciana del príncipe de Maquiavelo.

En este mismo sentido es que Gramsci logró ver la creación de una sociedad, a partir de los consejos, que superara la desigualdad política y social estableciendo un sistema basado en el autogobierno de las masas. Este esquema fue una experiencia que hoy sigue siendo valiosa y una gran idea-fuerza. Tal vez la única que puede indicar el camino para evitar la restauración capitalista, la reconstitución de un sistema imperialista mundial y la recuperación de la dominación ideológica incrustada en las élites de poder. Aquí viene a cuenta lo que sostiene José Aricó:

³⁹⁹ Julieta Haidar, “Gramsci y los consejos,” 88.

⁴⁰⁰ José Aricó, “Espontaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci,” [Espontaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci from José Aricó: dilemas del marxismo en América Latina : antología esencial on JSTOR](#) (Consultado el 16 de abril de 2022).

⁴⁰¹ José Aricó, “Espontaneidad y dirección consciente,” (Consultado el 16 de abril de 2022).

La teoría de los consejos (que en tal sentido debe ser considerada como el componente esencial de la teoría marxista del Estado), permite articular el pensamiento revolucionario con el concepto proletario de democracia, ofreciéndole una fórmula concreta de resolución práctica [al tiempo que permite] conquistar la propia autonomía como clase [y que] significa subvertir la escala jerárquica impuesta por la división capitalista del trabajo humano, adueñarse de los instrumentos de producción y autodeterminar las condiciones y formas en que se crean los bienes necesarios de la sociedad.⁴⁰²

Para el marxismo revolucionario, según la interpretación gramsciana de Aricó, la consigna de la “conquista del Estado” podía solo significar una única cosa: “La creación de un nuevo tipo de Estado, generado por las experiencias asociativa de la clase obrera, es decir por los consejos, y la sustitución por éste del Estado democrático-parlamentario”.⁴⁰³ De ahí que de 1918 a 1921 la lucha por la instauración de gobiernos basados en el sistema de consejos impulsó el movimiento de masas más importante que se conoció en la Europa moderna. Sin embargo, el fracaso de la revolución en Alemania y Hungría, la derrota del proletariado en Italia abre el camino para una recomposición conservadora y reaccionaria de las estructuras capitalistas desquiciadas por la irrupción de las masas obreras. Surgen regímenes fascistas en toda Europa central. La Rusia soviética fue aislada a su suerte. El sujeto del poder dejó de ser la clase obrera y su lugar fue ocupado por un nuevo estrato dirigente, detentador a la vez del control del aparato del partido y del Estado. Así se extinguió la intención de una democracia socialista. Aunque vale la pena señalar que la desaparición del soviétismo condujo a una monstruosa distorsión del objetivo esencial del socialismo en la práctica política y a la sustitución del marxismo por una ideología justificadora en la teoría. En adelante ya no se buscó crear las condiciones para superar la desigualdad política y social de los hombres basado en el autogobierno. La utopía comunista resultaba postergada *sine die*.⁴⁰⁴

⁴⁰² José Aricó, “Espontaneidad y dirección consciente,” (Consultado el 20 de abril de 2022).

⁴⁰³ Antonio Gramsci, “Dirección consciente,” (Consultado el 20 de abril de 2022).

⁴⁰⁴ José Aricó, “Espontaneidad y dirección consciente,” (Consultado el 20 de abril de 2022).

Es aquí donde me parece relevante la recuperación de la intención primera de Gramsci: que las propias masas tomen en sus manos su dirección, su emancipación, su autogobierno y autonomía plena. De esta manera se puede estar en condiciones de recuperar la utopía de instaurar una sociedad que supere la desigualdad política y social que propugnó desde el inicio el marxismo revolucionario. Por ello, quisiera insistir, en que el sistema de los consejos ha sido la expresión histórica concreta de la aspiración autonómica. Y reclama de nosotros la reubicación también histórica, de una experiencia formidable para la esperanza de una vigencia real del socialismo en el mundo. Aquí es importante recuperar lo que afirma José Aricó al señalar que en el terreno teórico, la discusión acerca de los “consejos” tiene el privilegio de remitirnos al punto nodal del entronque y de verificación de los problemas fundamentales de una estrategia y de una táctica revolucionarias: los problemas del aparato del Estado y sus centros decisivos de poder.⁴⁰⁵

Desde este terreno, es Gramsci quien, sin duda, es el traductor más original y profundo de la experiencia soviética. Para Gramsci la importancia histórica universal de la Revolución de Octubre, reside en haber recuperado y realizado prácticamente las conclusiones teóricas que Marx y Engels extrajeron de la experiencia de la Comuna de París y que el socialismo reformista había sepultado. El hecho de la revolución rusa es la instauración de un nuevo tipo de Estado: El Estado de los consejos.⁴⁰⁶

Gramsci recoge aquellos elementos ideológicos que le permiten sustentar teórica y prácticamente la lucha por la creación de nuevas instituciones de la clase obrera que reflejen la estructura industrial capitalista, que se desarrollen a partir de la fábrica, que sean expresiones de la vida en su interior y de la conciencia del productor subyacente en el obrero de fábrica. Sostiene José Aricó que la coherencia teórica y práctica de Gramsci deber ser buscada aquí, en esta recuperación bastante original de la tradición de los grandes maestros revolucionarios a partir del presente de la acción histórica y de las necesidades que este presente plantea. Al

⁴⁰⁵ José Aricó, “Espontaneidad y dirección consciente,” (consultado el 21 de abril de 2022).

⁴⁰⁶ José Aricó, “Espontaneidad y dirección consciente,” (consultado el 21 de abril de 2022).

tiempo que podemos sostener una constante en el pensamiento del turinés desde *L'Ordine Nuovo* hasta los *Cuadernos de la cárcel*: su hipótesis del carácter no jacobino sino de masas, no tanto político como social, del proceso revolucionario, el cual nace en los lugares de trabajo y se nutre ininterrumpidamente de los fermentos espontáneos de lucha que las condiciones contradictorias en que se desenvuelve la producción del capital tienden ineludiblemente a suscitar.⁴⁰⁷

Par Gramsci, el acento debe ser puesto en el agente social directo. Solo se puede llegar a ser dirigente desde el interior de la lucha de masas, puesto que es únicamente allí donde la fusión de la espontaneidad social con la dirección consciente crean los puentes que permite el pasaje del “saber al comprender y al sentir” y viceversa, y donde, con términos de Marx, el educador acaba también por ser educado.⁴⁰⁸

4.3 Autonomía, definición: Thwaites Rey.

Mabel Thwaites Rey en un texto *La autonomía: entre el mito y la potencia emancipadora*⁴⁰⁹ señala que la autonomía es un concepto de múltiples significados, de los que él distingue dos interpretaciones. La primera, de orden teórico con cinco acepciones: 1) del trabajo frente al capital; 2) en relación con las instancias de organización que puedan representar intereses colectivos; 3) con referencia al Estado; 4) de las clases dominadas respecto de las dominantes y 5) social e individual. La segunda, de posturas políticas e ideológicas, distingue tres: 1) La autogestión y el autogobierno popular como horizonte de organización social superadora del capitalismo; 2. La ampliación de formas autonómicas como anticipatorias del socialismo; 3. La ruptura completa y presente de las formas de organización social capitalista.

⁴⁰⁷ José Aricó, “Espontaneidad y dirección consciente,” (consultado el 21 de abril de 2022).

⁴⁰⁸ José Arico, “Espontaneidad y dirección consciente,” (consultado el 21 de abril de 2022).

⁴⁰⁹ Mabel Thwaites Rey, “La autonomía: entre el mito y la potencia emancipadora,” en *Pensar las autonomías, Alternativas de emancipación al capital y el Estado* (México: Tierra Ediciones, 2011), 152-154.

De estas dos interpretaciones, de la primera, retomo la autonomía de las clases dominadas respecto de las dominantes y de la segunda, la ampliación de formas autonómicas emancipatorias del socialismo pues en la interpretación de Thwaites Rey en estas dos, se vislumbra el pensamiento de Antonio Gramsci, sobre el que gira las reflexiones de este trabajo de investigación.

a) **De las clases dominadas respecto de las dominantes** se explicita la no subordinación a las imposiciones sociales, económicas, políticas e ideológicas de éstas. Ganar autonomía, por ende, es ganar en la lucha por un sistema social distinto. Es no someterse pasivamente a las reglas de juego impuestas por los que dominan para su propio beneficio. Es pensar y actuar con criterio propio, es elegir estrategias auto-referenciadas, que partan de los propios intereses y valoraciones.

Esta postura, según Thwaites Rey, está presente ya en el joven Gramsci, quien concebía a los consejos de fábrica como las propias masas organizadas de forma autónoma. Es lo que los viejos autonomistas italianos llamaban “autovalorización”,⁴¹⁰ que por su puesto encontramos activamente en el caso concreto que nos ocupa. La comunidad indígena a la que hemos aludido al inicio de este capítulo, no se subordinó a las exigencias impuestas por el mismo esquema del Estado mexicano en la estructura de lo que se llama Municipio y que además está constitucionalmente establecido.⁴¹¹ Cabe destacar aquí lo que sostiene Héctor Díaz Polanco: “los municipios no son estructuras adecuadas en las que los pueblos puedan desarrollar una auténtica vida autónoma,⁴¹² esto en razón de que su determinación política se encuentra fuertemente restringida en favor de los poderes del Estado. De ahí la necesidad de crear un nuevo piso en la organización político-

⁴¹⁰ Mabel Thwaites Rey, *La autonomía*, 153.

⁴¹¹ El artículo 115 constitucional dice textualmente dice: “Los estados adoptarán, para su régimen interior, la forma de gobierno republicano, representativo, democrático, laico y popular, teniendo como base de su división territorial y de su organización política y administrativa, el municipio libre”. “Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos,” [Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos \(diputados.gob.mx\)](http://Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (diputados.gob.mx)) (Consultado el día 25 de abril de 2022).

⁴¹² Héctor Díaz Polanco, “Autonomía y cuestión territorial,” *Estudios Sociológicos De El Colegio de México*, volumen 10, núm. 28 (1992): 94.

territorial con el objeto de que se pueda acceder a la autonomía sobre todo en las comunidades indígenas.⁴¹³

En esta lógica, es que la comunidad indígena de san Marcos Zacatepec, a la que hemos aludido al inicio de este apartado, al emitir una *Convocatoria* en la que elegiría a sus propias autoridades según el procedimiento de su propio sistema normativo y en el que el gobierno municipal no tendría injerencia alguna, se salía de las reglas del juego. La comunidad indígena eligió así estratégicamente sus propias reglas, partió de sus propios intereses: que la misma comunidad a través de sus representantes emanados de la asamblea, fuesen quienes dirigieran el procedimiento de nombramiento de sus autoridades. Fue una acción ejemplar de ruptura con un modelo que se había establecido por parte de quienes dominaban. Confiaron en que lo podrían hacer y lo hicieron. Evidentemente el temor de que su asamblea fuese invalidada estaba presente, sin embargo, se autovalorizaron y aunque el hecho se resolvió en tribunales, la comunidad ganó autonomía (incluso fue un procedimiento validado por el tribunal local en el juicio JDCI/2014 del que hemos dado cuenta en el inicio de este último capítulo del trabajo de investigación). Desde esa fecha, las autoridades municipales no tienen injerencia en el procedimiento de nombramiento de autoridades ni en ningún otro evento que la comunidad convoca a través de sus autoridades comunitarias. En este contexto es interesante lo que sostiene Mabel Thwaites Rey:

Creemos que la posibilidad misma de este tipo de autonomía lleva aparejada toda una lucha “intelectual y moral”, como pensaba Gramsci, por vencer el proceso de fetichización que escinde el “hacer” del “pensar ese hacer”, para poder reproducirlo constantemente. Es preciso volver consciente la explotación, comprenderla, para imaginar un horizonte autónomo, que contemple los intereses mayoritarios y no los de quienes nos someten.⁴¹⁴

Bajo este pasaje, es necesaria la existencia de una conciencia concreta de la necesidad de cambiar, a la existencia de una voluntad de cambiar y a la capacidad

⁴¹³ Héctor Díaz Polanco, “Autonomía y cuestión territorial,” 95.

⁴¹⁴ Mabel Thwaites Rey, *La autonomía*, 154.

para lograr construir esos cambios. La realidad entra en la discusión sobre el tipo de cambio que se reclama, sus condiciones de posibilidad y los medios para lograrlo. Es de este modo que comienzan a gestarse las bases para un pensamiento y una práctica autónomos pues la autonomía no brota espontáneamente de las relaciones sociales, hay que gestarla en la lucha y, sobre todo, en la comprensión del sentido de esa lucha. Así como la fetichización es un proceso constante, permanente, de ocultar la verdadera naturaleza de las relaciones sociales tras la fachada de la igualdad burguesa y los vínculos entre los hombres bajo el velo de la relación entre cosas, la autonomía también es un proceso de “autonomización” permanente, de comprensión continuada del papel subalternizado que impone el sistema a las clases populares y de la necesidad de su reversión, que tiene sus marchas y contra-marchas, sus flujos y reflujos.⁴¹⁵

b) **De la ampliación de las formas autonómicas como anticipatorias del socialismo** como formas de construcción “ya desde ahora” de relaciones anti-capitalistas en el seno mismo del capitalismo, pero que sólo podrán florecer plenamente cuando se dé un paso político decisivo al socialismo, a partir de la conquista o la asunción del poder del Estado. Ésta se identifica como la línea gramsciana y remite a la recuperación de las experiencias de auto-organización obrera y popular, como parte de la construcción del “espíritu de escisión” necesario para concretar la ruptura con el capitalismo, pero sin renunciar a la construcción de formas políticas alternativas (organización de “nuevo tipo” como “intelectual colectivo”).⁴¹⁶

Desde estos dos modelos que hemos destacado podemos decir que el término autonomía hace referencia al esfuerzo por ampliar la capacidad de autodeterminarse y por crear espacios en donde podamos vivir de acuerdo a nuestras propias reglas. Esto significa un cambio en la estrategia política, que ya no está centrada en la “toma del poder”, sino por decirlo de algún modo, en el desarrollo

⁴¹⁵ Mabel Thwaites Rey, *La autonomía*, 154.

⁴¹⁶ Mabel Thwaites Rey, *La autonomía*, 158.

del “contrapoder” y que no es más que el conjunto de resistencias a la hegemonía del capital. Es decir: una multiplicidad tal de prácticas que no es pensable en su unidad pues hay diferentes experiencias de resistencias y que además hace desarrollar la fórmula “resistir es crear”, en este sentido, la resistencia es autoafirmativa y nunca depende de aquello a lo que se resiste.⁴¹⁷

En esta misma línea, pero desde otro costado teórico, es importante que se pudiese analizar qué significa autonomía en términos concretos de organización y gestión de asuntos comunes. Aquí siguiendo a Thwaites Rey Mabel, es pertinente cuestionarnos sobre la definición de autonomía en torno a varios aspectos que engrosan su definición: ¿Quién es el sujeto real o potencialmente autónomo: el individuo, la clase, el grupo social, la comunidad, el pueblo? ¿Cuál es el alcance de la autonomía: el barrio, la escuela, el territorio? ¿Cómo se expresa la autonomía: cuáles son las reglas del juego? ¿Cuál es la forma democrática de existencia de un colectivo autónomo? Son muchas las preguntas y, a decir verdad, difíciles las respuestas, por lo que no me atrevo en este espacio a aventurar respuestas, además que cada una de ellas implica una teorización que escapa al sentido de mi objetivo en este apartado teórico, por lo que basta aquí, a mi parecer, dejar abierto el sentido de las respuestas para otro ejercicio académico posterior.

Por otro lado, cabe decir en torno al concepto de autonomía, que la autonomía no equivale a la atomización desorganizada ni a primacía de la pulsión individual, por más libertaria que sea. La autonomía no tiene por qué renunciar a encontrar puntos de síntesis, que, aunque provisorios, vivos, cambiantes, deben permitir la acción, avanzar, crear; debe evitar la parálisis de la discusión eterna o el regodeo en los matices abstractos. De lo contrario, lo que triunfa siempre es el *status quo* de un sistema de dominación injusto y crecientemente aberrante, que se nutre de la división de los oprimidos.⁴¹⁸

Para cerrar estas líneas, en torno al concepto de autonomía, es importante subrayar que uno de los principales aportes de los movimientos autónomos es el

⁴¹⁷ Mabel Thwaites Rey, *La autonomía*, 164-165.

⁴¹⁸ Mabel Thwaites Rey, *La autonomía*, 181.

haber puesto en cuestión y debate la naturaleza de los espacios donde se define lo colectivo, donde se discuten y confrontan intereses, percepciones, sueños, metas, ideales de organización de los asuntos comunes. Dónde y cómo, sobre todo, se toman las decisiones que afectan la vida de todos y todas, que además desbordan los márgenes estrechos del Estado y cobra una dimensión más amplia y más rica ganando potencialidad emancipatoria.

4.4 Autonomía en la tradición marxista

La referencia a la autonomía remite sin duda a varias tradiciones dentro de las que podemos destacar, en el filón histórico del pensamiento filosófico, la kantiana, el pensamiento y movimiento anarquista y por supuesto, de muy la larga tradición, el pensamiento marxista. En los siguientes párrafos me centraré básicamente en este último.

En este marco, la idea de autonomía aparece como una pieza importante en el engranaje categorial marxiano: como principio de ruptura política, como expresión de emergencia del poder de la clase para sí; y solamente en segundo plano y con mayor ambigüedad conceptual, como una forma de la futura sociedad comunista.⁴¹⁹ Es en este sentido que leemos a Marx en los siguientes términos:

Toda emancipación es la reconducción del mundo humano, del mundo de sus relaciones, al hombre mismo. La emancipación política es la reconducción del hombre de un lado a miembro de la sociedad civil, a individuo egoísta e independiente, y del otro a ciudadano del Estado, a la persona moral. Sólo cuando el hombre real individual recoge en sí al ciudadano abstracto, y como hombre individual se convierte en ser social en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre reconoce y organiza como fuerzas sociales su *forces propres* y por eso no separa más la fuerza social en forma de fuerza política, sólo entonces se cumple la emancipación humana.⁴²⁰

⁴¹⁹ Massimo Modonesi, *Subalternidad*, 102-103.

⁴²⁰ Karl Marx, *La cuestión judía* (Buenos Aires: Quadrata, 2003), 54.

Para Werner Bonefel, en *La auto-emancipación de las clases de trabajadoras y trabajadores como proceso abierto*, la concepción del comunismo es entendido como autonomía social donde nada existe independientemente del individuo social. En esta línea es que según Bonefel “La autonomía social no es algo así como un futuro distante. Es la parte más importante de cada lucha por la liberación del tiempo social de su reducción a tiempo de trabajo abstracto, a dinero y producto. Es el medio hacia su fin”.⁴²¹

Para Bonefel, es *En la introducción a su Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, que Marx formula el imperativo categórico de la emancipación humana cuando argumenta que se debe subvenir a todas las relaciones en las cuales el hombre es un ser envilecido, humillado, abandonado, despreciado.⁴²² Es entonces a la luz de este texto que el comunismo es el movimiento práctico de este imperativo en-y-contraria la sociedad burguesa. Por momentos este movimiento es claramente visible para todos los que quieren ver, en otros momentos es visible sólo para aquellos que se atreven a verlo.⁴²³

Sobre estas bases es que el tema de la autonomía se retomará en el seno del debate marxista y de esta manera también la acepción de autonomía como independencia de clase heredada del *Manifiesto*, constituirá un pilar teórico y aparecerá en sentido positivo en función de un pasaje fundamental de la construcción del movimiento revolucionario, particularmente en las ideas de Rosa Luxemburgo, quien en la *Crisis de la socialdemocracia* escribe que el papel de proletariado militante:

No es ponerse a las órdenes de las clases dirigentes en defensa del estado clasista actual, ni de apartarse silenciosamente esperando que pase la

⁴²¹ Werner Bonefel, *La auto-emancipación de las clases de trabajadoras y trabajadores como proceso abierto*, <https://rebellion.org/la-auto-emancipacion-de-las-clases-de-trabajadoras-y-trabajadores-como-proceso-abierto-2/> (consultado el 13 de abril de 2022).

⁴²² Karl Marx, *Introducción para la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* (Buenos Aires: Claridad, 1987), 15.

⁴²³ Werner Bonefel, “*La auto-emancipación de las clases de trabajadoras y trabajadores como proceso abierto*,” (consultado el 13 de abril de 2022).

tempestad, sino de seguir en la autonomía política de clase, que en toda gran crisis de la sociedad burguesa golpea las clases dirigentes, empuja la crisis más allá de ella misma”.⁴²⁴

Las intuiciones de Rosa Luxemburgo resultan particularmente fecundas en la medida en que, aún sin pasar por el concepto de autonomía insiste en el movimiento mismo de la clase y la espontaneidad como recurso apuntando hacia la experiencia como factor fundamental de diálogo entre el ser social y la conciencia social.⁴²⁵ Un restringido conjunto de ideas constituye el núcleo de la argumentación luxemburguiana. Son ideas de intención crítica y problematizadora, destinadas más a fundamentar una línea política que a construir una teoría sistemática. Su virtud en el plano puramente teórico está más en cuestionar que en solucionar. El objeto de su crítica y su problematización es, en definitiva, siempre el mismo, abordado desde muy variadas perspectivas. Se trata de uno de los principios generales más acriticamente aceptados por la política socialista. Según éste, el proletariado puede y debe integrar en su lucha revolucionaria la defensa del derecho de las naciones a la autodeterminación.

Una lectura de Bolívar Echeverría, sostiene que el objeto de la crítica y la problematización luxemburguiana es en definitiva uno de los principios generales más acriticamente aceptados por la política socialista: que el proletariado puede y debe intentar en su lucha revolucionaria la defensa del derecho de las naciones a la autodeterminación.⁴²⁶ En esta línea, es que Bolívar Echeverría pregunta: “¿Qué significa "autodeterminación de las naciones"? ¿Cómo se conectan éstas con las necesidades de autodeterminación revolucionaria del proletariado? ¿Cómo se distinguen las necesidades de autonomía de las de autodeterminación de las

⁴²⁴ Rosa Luxemburgo, *La crisis de la social democracia* (Madrid: Fundación Federico Engels, 2006), 105.

⁴²⁵ Massimo Modonesi, *Subalternidad*, 105.

⁴²⁶ Bolívar Echeverría, *Rosa Luxemburgo: espontaneidad revolucionaria e internacionalismo*, en [file:///C:/Users/Olga/Downloads/Bolivar Echeverria Rosa Luxemburgo espontaneidad revolucionaria e internacionalismo.pdf](file:///C:/Users/Olga/Downloads/Bolivar_Echeverria_Rosa_Luxemburgo_espontaneidad_revolucionaria_e_internacionalismo.pdf) (consultado el 28 de abril de 2022).

naciones? ¿Qué relación hay entre las necesidades de autodeterminación nacional y los intereses de la clase y el Estado capitalistas?⁴²⁷

Para el pensador mexicano, las interrogantes planteadas dan origen al planteamiento cuestionador que Luxemburgo efectúa sobre ese principio de la política socialista y en todas ellas, al principio cuestionado se le enfrenta el esbozo del planteamiento de un problema esencial para la práctica y la teoría marxista. La gran importancia de los escritos luxemburgianos sobre la autodeterminación nacional radica en que realiza la apropiación teórica primera y básica de una de las componentes más decisivas de la realidad del proceso histórico de la revolución comunista y logra establecer el lugar y los límites conceptuales dentro de los cuales es posible pensar la dimensión nacionalista de la revolución.⁴²⁸

Bajo esta mirada, Rosa Luxemburgo será la fuente principal de inspiración de las corrientes marxistas que con mayor énfasis incorporarán la idea de autonomía como emancipación. En esta óptica es que el consejismo⁴²⁹ articulará la idea de autonomía de clase en función de su realización concreta como expresión del poder y autodeterminación no tanto ni solo como principio de existencia subjetiva, sino como la valoración de la acción de las masas, de la espontaneidad consciente y, en particular, de la apropiación inmediata de los medios de producción.⁴³⁰

Si bien el consejismo no realiza una teorización de la autonomía en cuanto tal, toda su producción teórica gira alrededor de la idea de autonomía social y política de la clase trabajadora como conjunto de práctica y de experiencias de

⁴²⁷ Bolívar Echeverría, Rosa Luxemburgo, file:///C:/Users/Olga/Downloads/Bolivar_Echeverria_Rosa_Luxemburgo_espontaneidad_revolucionaria_e_internacionalismo.pdf (consultado el 28 de abril de 2022)

⁴²⁸ Bolívar Echeverría, Rosa Luxemburgo, file:///C:/Users/Olga/Downloads/Bolivar_Echeverria_Rosa_Luxemburgo_espontaneidad_revolucionaria_e_internacionalismo.pdf (consultado el 28 de abril de 2022)

⁴²⁹ El consejismo es el modelo inspirado en los soviets de las revoluciones rusas de 1905 a 1917, forma una línea de pensamiento que atraviesa la historia del marxismo del siglo XX. Sus orígenes están en Lenin, Trotsky, Luxemburgo. Pasa por reflexiones ligadas a las experiencias de Hungría, Alemania, Gran Bretaña e Italia de 1918 a 1921. Se desarrolla en los aportes de Mao, Pannekoek y Paul Mattick. Después de la Segunda Guerra Mundial, el consejismo encontrará afluentes en las prácticas de autogestión como forma institucional en Yugoslavia, Argelia, Polonia, Alemania oriental y en Hungría. En los años setenta, el florecimiento de los debates marxistas volverá a animar las preocupaciones consejistas en Italia y Francia. (Ver, Massimo Modonesi, *Subalternidad*, 107-108).

⁴³⁰ Massimo Modonesi, *Subalternidad*, 107.

autodeterminación que se despliegan en dirección de la ocupación y autogestión de las fábricas”.⁴³¹ En este sentido es que podemos leer en Anton Pannekoek que las nociones de autodeterminación, autoliberación, autogobierno, autoreglamentación y autoeducación se repiten y vinculan las unas con las otras:

Los consejos obreros son la forma de autogobierno que en tiempos futuros reemplazará a las formas de gobierno del viejo mundo [...] La autodeterminación de los trabajadores acerca de la acción de lucha no es un requerimiento planteado por la teoría, por argumentos de practicabilidad, sino de afirmación de un hecho que surge de la práctica [...] además, en mayor medida, por la primera aparición de nuevas formas de autoorganización de los trabajadores en lucha, conocidas con el nombre de soviets, es decir, consejos [...].⁴³²

Parece ser que el concepto de autonomía no fue objeto de teorización por parte de Pannekoek, sin embargo, encontramos referencias indiscutibles sobre el sentido también de autodeterminación en alguna medida. Posterior a él, encontramos a Antonio Negri y a Cornelius Castoriadis como pensadores relevantes en los que encontramos un desarrollo teórico de la autonomía más engrosada e interesante que nos da luces para ir tejiendo una línea acerca de esta categoría.

Es en este orden, que la reflexión autonomista más audaz la encontramos en Italia de los años sesenta y setenta, particularmente en el obrerismo como experiencia teórico-política. De este marxismo obrerista podemos destacar a Mario Tronti⁴³³ y Antonio Negri. Si bien la aportación del primero está en función de sus elaboraciones fundadoras del obrerismo, hay que atribuir a Negri los desarrollos

⁴³¹ Massimo Modonessi, *Subalternidad*, 108.

⁴³² Anton Pannekoek, “*La organización de consejos*,” [Pannekoek: Los Consejos Obreros \(marxists.org\)](http://Pannekoek: Los Consejos Obreros (marxists.org)), (consultado el 15 de abril de 2022).

⁴³³ Fundador del operaismo y uno de los pensadores marxistas más originales de la segunda mitad del siglo XX. Participó en la fundación de los *Quaderni Rossi* y dirigió la revista *Classe operaia* entre 1964 y 1965. De sus obras quisiera destacar la *Autonomía de lo político*. Éste, es el resultado de dos seminarios dictados por Tronti en 1972 y 1976. Designa un desplazamiento estratégico del capital que precisa de mediaciones políticas para aplazar su crisis. Las polémicas tesis de este libro se sirven de una aguda y original lectura de Marx, así como una atenta mirada a otros pensamientos fuertes a torno a lo político.

más audaces y más acabados del pensamiento obrerista en su traducción autonomista.⁴³⁴

Para Antonio Negri, en un ensayo suyo titulado *El dominio y el sabotaje*, la autonomía se presenta como resultado material y estructural de fases de enfrentamiento con las instituciones (Estado y fábrica) en las cuales las contradicciones se vuelven antagonismo, aspectos cualitativos del conflicto, forma específica de la subjetividad obrera, experiencia de insubordinación. Se presenta pues como autovalorización; es desde esta óptica, que Negri escribe:

El concepto "autovalorización proletaria" es lo contrario del concepto "forma Estado"; es la forma que asume el poder desde el punto de vista obrero desarrollado. La autovalorización proletaria es, inmediatamente, desestructuración del poder enemigo, es el proceso a través del cual la lucha de la clase obrera ataca hoy directamente al sistema de la explotación y a su régimen político.⁴³⁵

El enfoque de Negri resalta el carácter antagonista y las potencialidades antagonistas de las masas, asumiendo al antagonismo como elemento cualitativo sustancial de la subjetividad obrera. Negri argumenta la formación de una nueva composición de la clase obrera y la conformación y afirmación de una subjetividad subversiva e insubordinada a partir de la secuencia entre independencia proletaria, autovalorización y contrapoder.⁴³⁶ Es en estas líneas que la idea de autonomía es expresada por Negri no sólo en términos de independencia sino de separación. En el mismo texto de *Dominio y Sabotaje*, podemos leer:

El proceso de la constitución de la independencia de clase es hoy, antes que nada, un proceso de separación. Una "vía descendente", una separación forzosa que llevó a cabo para clarificar la total insignificancia de un mundo capitalista en el que me he visto constituido de una forma no independiente, en la forma de la explotación [...] autovalorización de clase es, ante todo, desestructuración de la totalidad enemiga,

⁴³⁴ Massimo Modonesi, *Subalternidad*, 71.

⁴³⁵ Antonio Negri, "Dominio y sabotaje," <https://webs.ucm.es/info/eurotheo/negri-dominio.htm> (10 de febrero de 2021).

⁴³⁶ Massimo Modonesi, *Subalternidad*, 74.

llevada hasta la exclusividad del autoreconocimiento de la propia independencia colectiva. La historia de la conciencia de clase no se le representa lukacsianamente como destino de recomposición omnicompreensivo, sino al contrario, como momento de arraigo intensivo en mi estar separado. Soy otro, otro es el movimiento de la praxis colectiva en el que estoy inserto.⁴³⁷

En esta lectura de Marx hecha por Negri, es la conciencia de clase o la autovalorización obrera la que hace que la historia siga adelante en un proceso de conquista de lo privado para retornarlo a lo público, lo colectivo; se usará en este sentido el concepto de autovalorización por tanto para referir a la organización social autónoma de las relaciones de producción capitalista y del control del Estado. Es, entonces que desde este concepto que parte la producción de la subjetividad colectiva y alternativa que se sitúa en una postura antagónica con respecto al capital y al Estado como su más cercano representante.⁴³⁸

Ahora bien, no me parece conveniente cerrar este apartado sin subrayar la reflexión que ofrece Cornelius Castoriadis sobre la autonomía pues pienso que se mueve en una línea que recoloca el marxismo en una nueva esfera de interpretación y es de este paradigma que se tiene que leer su propuesta. De ahí que no es ocioso que para ubicar el planteamiento sobre la autonomía que defiende, leamos lo que él mismo ha establecido en *La Institución imaginaria de la sociedad: Marxismo y teoría revolucionaria*:

Habiendo partido del marxismo revolucionario, hemos llegado al punto en el que había que elegir entre seguir siendo marxistas o seguir siendo revolucionarios; entre la fidelidad a una doctrina, que ya no anima desde hace mucho tiempo ni una reflexión ni una acción, y la fidelidad al proyecto de una transformación radical de la sociedad, que exige antes que nada que se comprenda lo que quiere transformar y

⁴³⁷ Antonio Negri, *Dominio y Sabotaje*, [Toni Negri: Dominio y Sabotaje \(ucm.es\)](https://www.ucm.es) (Consultado el 5 de mayo de 2022)

⁴³⁸ Abraham Rubín, "La autovalorización en Negri como respuesta a la subsunción real de la sociedad en el capital," *Nómadas*, vol. 22, núm 2 (2009): s/p.

que se identifique lo que, en la sociedad, contesta realmente esta sociedad y está en lucha contra su forma presente.⁴³⁹

Cuando abordamos la propuesta teórica de Cornelius Castoriadis, no debemos olvidar que el rasgo fundamental de su filosofía política descansa en la afirmación de que la creación pasada o presente se encuentra en la base de la política: la praxis. En este hilo conductor Castoriadis define ésta como “obrar de manera que el otro o los otros son contemplados como seres autónomos: considerados como agentes esenciales del desarrollo de su propia autonomía”.⁴⁴⁰ Para Castoriadis la sociedad y el individuo autónomos son los que se percatan del necesario carácter social de nuestro ser. Por lo tanto, el proyecto de autonomía no es sino la labor de la política como tal. Según él,

La actitud política presupone la creación histórica de todas las significaciones y el que, valga la paradoja, la contingencia sea algo necesario; es decir, el que la contingencia deba afirmarse sin cesar si queremos crear otras instituciones para determinar nuestras vidas autónomamente.⁴⁴¹

El proyecto de autonomía, desde el marco conceptual de Castoriadis, es el cuestionamiento de la institución social, por lo que la praxis, es el explícito encauzamiento de este cuestionamiento político de manera que la sociedad como un todo se convierta en su objeto. En ese sentido, la praxis, el proyecto de autonomía, nunca es un proceso que llegue a su fin ni un proceso transparente a los actores sociales. Para ser autónoma, para poner en cuestión nuestras instituciones, es imprescindible que haya una fractura entre las significaciones en las que vivimos y afrontamos día a día, por un lado, y nuestras necesidades, por otro.⁴⁴² De ahí que resulta interesante lo que también sostiene Castoriadis al decir que:

⁴³⁹ Cornelius Castoriadis, “La institución imaginaria de la sociedad,” *Marxismo y teoría revolucionaria* vol. 1, (1993): 26.

⁴⁴⁰ Cornelius Castoriadis, *La institución*, 75.

⁴⁴¹ Sonia Arribas, “Cornelius Castoriadis y el imaginario político,” *Foro interno* (2008): 110.

⁴⁴² Sonia Arribas, “Cornelius Castoriadis y el imaginario político,” 111.

Hablo de autocreación, no de autorganización. En el caso de la sociedad, no encontramos un ensamblado de elementos preexistentes, cuya combinación podría haber producido cualidades nuevas o adicionales del todo. Los cuasi (o pseudo) “elementos” de una sociedad son creados por la sociedad misma. Porque Atenas existe, son necesarios atenienses y no “humanos” en general; pero los atenienses son creados solamente en y por Atenas. De este modo, la sociedad es siempre autoinstitución -pero para la casi totalidad de la historia humana, el hecho de esta autoinstitución ha sido ocultada por la institución misma de la sociedad.⁴⁴³

Desde este pasaje, podemos ver que para Castoriadis la sociedad es devenir histórico-social, es proceso en marcha, donde hay tensiones entre lo que se ha instituido (imaginario social efectivo), todo aquello que se ha establecido en las instituciones y lo instituyente de la sociedad, creación de nuevas significaciones en el proceso de auto-creación de la sociedad en su devenir.⁴⁴⁴

Para Castoriadis, en el sujeto, la autonomía implica entre otras cosas, cuestionar reflexivamente sus propias determinaciones subjetivas otorgándoles un nuevo sentido. Implica, en el orden sociohistórico, que el colectivo reconozca que las instituciones de la sociedad son creadas por él y por lo tanto transformables por él, de manera que puede cuestionar sus propias instituciones, sus representaciones del mundo, sus saberes, sus certezas, sus significaciones sociales; y puede transformarlas de manera crítica y reflexiva.⁴⁴⁵

Bajo estas luces, resulta relevante decir que este es el proyecto revolucionario de Cornelius Castoriadis. Proyecto cuyo objetivo es que la propia sociedad conduzca la transformación de ciertas instituciones centrales que la estructuran, es decir, que el imaginario radical se ponga en funcionamiento para auto-transformar institucionalmente la sociedad. En este sentido, el proyecto de autonomía es un proceso autoinstituyente de la sociedad.

⁴⁴³ Cornelius Castoriadis, “El imaginario social Instituyente,” *Zona erógena*, núm. 35 (1997): 5.

⁴⁴⁴ Cornelius Castoriadis, *Hecho y por hacer* (Buenos aires: Eudeba), 314.

⁴⁴⁵ Raúl Enrique Anzaldúa Arce, “Reflexiones sobre la educación: Una mirada desde Cornelius Castoriadis,” *Congreso Nacional de Investigación educativa* (2017): 8-9.

Por otra parte, no es muy difícil decir que la realidad social actual tiene directrices que siguen prometiendo una futura y mejora social y que cercenan cualquier posibilidad de autogobierno colectivo y pues justamente una alternativa es recuperar la autonomía no solo individual sino colectiva, por lo que pienso que habrá que direccionar esta pretensión en la esfera política conformando un régimen democrático:

Recuperar la autonomía individual y social, y desarrollarla en la esfera política conformando un régimen democrático más allá de los actuales formalismos procedimentales, constituye una pretensión ciertamente revolucionaria, una transformación radical y necesaria de nuestras actuales instituciones sociales.⁴⁴⁶

Cabe decir que este proyecto nunca será definitivo, sino que será abierto a continuas transformaciones puesto que no se reconoce la posibilidad de articular ninguna solución feliz capaz de clausurar definitivamente la capacidad creativa de la sociedad y justamente esto posibilita la potencia creadora, la fuerza motriz que impulsa la autonomía colectiva, la transformación consciente de las propias instituciones sociales.⁴⁴⁷ Bajo este enfoque, el ámbito de esta praxis es la política que para Castoriadis es: “el cuestionamiento de la institución efectiva de la sociedad, es la actividad que trata de encarar lúcidamente la institución social como tal”.⁴⁴⁸ Es la praxis política la que conduce a la autonomía y si la política es el ámbito de actuación lucido y autónomo de la sociedad en la transformación de sus propias instituciones, existe un régimen político en el que esta actividad es posible y que permite que se pueda desarrollar el proyecto de autonomía individual y colectiva, régimen que para Castoriadis se llama democracia. Ésta, como régimen que no persigue ningún fin concreto que no es la realización de la autonomía.

⁴⁴⁶ Carlos Tapia, “Una interpretación del proyecto revolucionario de Cornelius Castoriadis frente a la crisis autonómica: Autonomía, Política y Democracia,” *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, núm. 57 (julio-diciembre 2017): 635-655.

⁴⁴⁷ Carlos Tapia, “Una interpretación,” 637.

⁴⁴⁸ Carlos Tapia, “Una interpretación,” 638.

En esta interpretación del proyecto revolucionario, por tanto, la democracia persigue la autonomía mediante la libertad bajo la ley,⁴⁴⁹ de tal manera que abre verdaderamente la esfera pública a la participación del colectivo. De esta manera es que podemos enmarcar la revolución propuesta por Castoriadis, como un intento de recuperar la autonomía que permita articular la política como espacio público. Esta interpretación interesante del proyecto revolucionario de Castoriadis se nutre en sus inicios de la revolución socialista pero que se abre campo a una nueva forma de praxis revolucionaria en la que no se impida cualquier acción autónoma de los seres humanos. Este proyecto se desarrolla, por lo tanto, como una alternativa a la aceptación del determinismo histórico y de ahí que se puede entender la disyuntiva que Castoriadis plantea: mantenerse revolucionario o mantenerse fiel a una doctrina que no alimenta ya ninguna acción, de esta manera, enunció nuevamente el pasaje que abrió estas líneas sobre el pensamiento de Castoriadis:

Habiendo partido del marxismo revolucionario, hemos llegado al punto en el que había que elegir entre seguir siendo marxistas o seguir siendo revolucionarios; entre la fidelidad a una doctrina, que ya no anima desde hace mucho tiempo ni una reflexión ni una acción, y la fidelidad al proyecto de una transformación radical de la sociedad, que exige antes que nada que se comprenda lo que quiere transformar.⁴⁵⁰

Es desde este edificio teórico que Castoriadis desarrolla el concepto de autonomía para expresar la conciencia social de ser de sus propias instituciones de tal manera que el objetivo es una alteración radical en la realidad colectiva social. Se entiende entonces la autonomía como proceso autoinstituyente de la sociedad que se desarrolla mediante una praxis social, un cuestionamiento del orden establecido y una generación de nuevas instituciones, la política,⁴⁵¹ “querer hacerse algo diferente de lo que es partiendo de ella misma”.⁴⁵² Castoriadis, bajo estas luces, no entiende la política como un dominio sobre la actividad instituyente, sino como

⁴⁴⁹ Carlos Tapia, “Una interpretación,” 638.

⁴⁵⁰ Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria*, 26.

⁴⁵¹ Carlos Tapia, “Una interpretación,” 643.

⁴⁵² Ciaramelli, F., “Creación humana y paradoja de lo originario,” *Archipiélago* (54): 58-65.

una nueva manera de instituir la sociedad como la práctica que lo hace visible y participativo de la verdad.⁴⁵³ Por ello es que Castoriadis afirma que la Política es: “la actividad colectiva, reflexiva y lúcida que surge a partir del momento en que se plantea la cuestión de la validez de derecho de las instituciones”.⁴⁵⁴

En este orden de ideas, es que se puede decir que para Castoriadis la autonomía revela la capacidad de la sociedad para impulsar su auto-transformación, su auto-institución; la política representa la esfera de reflexión de la sociedad sobre sus propias instituciones o leyes, posibilita trasladar la reflexión generalizada del individuo sobre su contexto y la democracia establece las condiciones en las que un régimen de estas características, reflexivo y lúcido sobre sus propios desarrollos⁴⁵⁵ puede generar una situación de *continuum* acto revolucionario. La visión que propugna es una recomposición radical de las formas de concebir y actuar en el presente a partir de poner en tela de juicio todas las instituciones y significaciones, en vistas a construir la emancipación plena.

Castoriadis llegó a la conclusión de que la lucha del viejo movimiento obrero contra el capital se había agotado y que nadie podía revivirla. No se trataba de la bancarrota de la izquierda histórica, sino de un cambio de época. Despojada de toda autenticidad, la vida se transformaba en representación o, mejor dicho, en una inmensa acumulación de espectáculos. El antagonismo obrero-capital descrito magistralmente por Marx en su *Crítica de la economía política* no había desaparecido, sino que se había salido de las fábricas hallándose en todas partes, aunque de manera mistificada. Si el capital se había adueñado del ciclo de la vida, se necesitaba un nuevo comienzo; la descolonización de la vida cotidiana asumía un papel estratégico y también la lucha de las mujeres, de los negros, de los marginales, de los indígenas y ahí Castoriadis descubre el principio de autonomía como medio de la acción histórica y contenido concreto de la autonomía.⁴⁵⁶ En este

⁴⁵³ Profumi Emanuele, “La creación política: con y más allá de Cornelius Castoriadis,” *Isegoria, Revista de Filosofía Moral y política*, núm. 49 (julio-diciembre 2013): 649-672.

⁴⁵⁴ Cornelius Castoriadis, *El avance de la insignificancia* (Buenos Aires: EUDEBA, 1997), 149.

⁴⁵⁵ Carlos Tapia, “Una interpretación,” 650.

⁴⁵⁶ Claudio Albertani, “Flores Salvajes,” en *Pensar las autonomías: Alternativas de emancipación al capital y el Estado* (México: Sísifo, 2011), 59.

paradigma es que el principio de autonomía quedó como referente también para los pueblos indígenas en Latinoamérica.

4.5 Autonomía indígena

En los tiempos de hoy, a raíz de un nuevo pasaje epocal, particularmente muy sensible en América Latina en general y en México en particular, atravesado por movimientos y movilizaciones sociopolíticos y culturales, me parece que existen condiciones propicias para articular una reflexión seria en torno a las propuestas de autonomías que invaden el paisaje de un terreno fértil para materializarlas. En esta dirección, las autonomías como experiencias concretas de sujetos socio-políticos son manifestaciones de las que hoy por hoy, podemos dar cuenta y que se cristalizan en cada evento de lucha y resistencia.

Como ha escrito Stavengaven,⁴⁵⁷ en primera instancia, la autonomía es un principio filosófico⁴⁵⁸. Sin embargo, éste, está vinculado a la dignidad humana. Es desde ésta, donde debe extenderse la reflexión sobre las autonomías, particularmente, de los pueblos indígenas como subjetividades identitarias que desde la resistencia han apelado a este principio como un criterio fundamental para su constitución como subjetividad emancipada. Bajo ese esquema es también

⁴⁵⁷ La referencia a Rodolfo Stavenhagen es obligada cuando se trata de un acercamiento a los pueblos y comunidades indígenas. Digo lo anterior, en tanto que él veía con claridad que los pilares de la nación mexicana, el indigenismo y el mestizaje inhibían el desarrollo y potencial liberador de la riqueza cultural de los pueblos indios; por ello, indagó y actuó en las luchas políticas de los pueblos indígenas y sus anhelos de descolonización y emancipación. Tal vez este sea uno de los ángulos más culminantes y profundos de su fecunda obra de la que se puede destacar su aportación del “colonialismo interno” que pudo ser aplicado a la situación de opresión colonial en el Estado independiente. Esta contribución ha trascendido el ámbito académico, ya que el colonialismo interno fue clave para que el sistema internacional aceptara el derecho de libre determinación de los pueblos indígenas en el marco de los Estados en los que viven, pues para entender el porqué de la libre determinación es fundamental reconocer que las poblaciones originarias todavía experimentan las consecuencias de la colonización (Ver, Natividad Gutiérrez Chong, Rodolfo Stavenhagen, Instituto de Investigaciones Sociales: Universidad Nacional Autónoma de México). Por otra parte, Stavenhagen tuvo amplia participación en actividades relacionadas con la defensa de los derechos humanos, donde destaca su función de Relator Especial para los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Indígenas de la ONU (2002-2008) y su apoyo a las culturas populares como Director General de Culturas Populares de la SEP (1977-1979). Asimismo, ha sido presidente de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) (1975-1987) y miembro del Comité Directivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) (1968-1976).

⁴⁵⁸ Adolfo Stavengaven, *Los pueblos originarios: el debate necesario* (Argentina: CLACSO, 2010), 83.

necesario reconocer que hay voces que siguen oponiéndose a la autonomía de los pueblos indígenas en nombre de la unidad del Estado por una parte y de los derechos individuales por la otra, sin remarcar que la autonomía bien entendida no atenta ni contra aquella ni contra éstos. En esta línea, es que sea hace necesario precisar las modalidades de la autonomía, comenzando primero por situarla como una categoría filosófica muy necesaria dentro de la reflexión política actual, luego extenderla a otros terrenos que es lo que intentaremos en los siguientes párrafos.

Desde fines del siglo XX en México ha cobrado vitalidad el concepto de autonomía como una construcción política alternativa que no tiene que ver como eje central sobre la conquista del poder del Estado, sino que parte de la potencialidad de las acciones colectivas que emergen de y arraigan en la comunidad para construir otro mundo. Acciones portadoras de una potencialidad autonómica sobre la que podría fundarse un nuevo proyecto social, contrapuesto o alejado de las estructuras políticas existentes. Esto nos impone revisar las cuestiones teóricas en torno a él y que se ligan directamente a la idea de autonomía, particularmente en las comunidades indígenas.

Los ejercicios autonómicos indígenas no ignoran al Estado ni al poder que éste ejerce a partir del monopolio en el ejercicio de la violencia y la represión legalizada por un marco jurídico que expresa la correlación de fuerzas y la hegemonía de clase. Por el contrario, se considera a las autonomías como formas de resistencia y de conformación de un sujeto autonómico que se constituye en un interlocutor frente a la sociedad y al Estado, por eso podemos afirmar que las autonomías indígenas no se otorgan, sino que se conquistan.⁴⁵⁹ Se fundamenta en una construcción de poder ciudadano desde abajo; como una forma de vida cotidiana de control y ejercicio del poder de todos y todas desde el deber ser, desde un ejercicio de **mandar obedeciendo**. No es esta práctica un medio o procedimiento técnico-administrativo, sino un pacto social y político, un constituyente de todos los días que opera unitariamente, es decir, en todas las

⁴⁵⁹ Gilberto López y Rivas, "Autonomías indígenas, poder y transformaciones sociales en México," en *Pensar las autonomías: Alternativas de emancipación al capital y el Estado* (México: Sísifo, 2011), 105.

esferas y los órdenes de la vida.⁴⁶⁰ De esta manera, un concepto clave para esta discusión es sin duda el de autonomía como lo opuesto a toda dependencia y subordinación. Pablo González Casanova en un artículo titulado *La gran discusión* de 2005 en *La Jornada*, plantea la cuestión en la polémica generada por la Sexta Declaración de la Selva Lacandona:

[Se requiere construir] un movimiento democrático que cuente con la fuerza organizada de los ciudadanos y de los pueblos", ya que lo primordial es "la concientización y organización del poder de la ciudadanía y de las comunidades, etnias, pueblos, y de los trabajadores, empleados, maestros, estudiantes, técnicos, licenciados, doctores e intelectuales"; más aún, el único camino que "le queda a la humanidad para sobrevivir (es) organizar la fuerza y la conciencia de los pueblos de la Tierra, empezando ahora con los pueblos indios y "de allí pa' lante" hasta encontrar a los otros en la confluencia de senderos de México, América Latina, Estados Unidos y el mundo.⁴⁶¹

La concientización a la que se refiere González Casanova es la de mandar obedeciendo; para ello es necesario reflexionar desde la autonomía en torno al tema de la reconstitución de los pueblos indios, entendiendo este concepto no en sus acepciones nativistas de restaurar un pasado idealizado, sino más bien, en sus connotaciones hacia un futuro de unificación de los pueblos, de articulación intracomunitaria, regional y macro regional, de fortalecimiento de su conciencia autonómica y de clase, construcción o reconstrucción de formas de organización política, territorial y cultural más amplias y representativas frente al Estado, la sociedad nacional y el sistema socioeconómico dominante.⁴⁶²

Por otro lado, la autonomía indígena es el eje esencial de la reconstitución ya que implica el fortalecimiento de un sujeto que toma en sus manos el gobierno en todos los ámbitos y niveles que lo hagan valer. Para ello es necesario un

⁴⁶⁰ Marcos Roitman, *El pensamiento sistémico, los orígenes del social-conformismo* (México: SIGLO XXI-UNAM, 2003), 105.

⁴⁶¹ Pablo González Casanova, "La gran discusión," en *La Jornada*, 19 de agosto de 2005, sección política.

⁴⁶² Gilberto López y Rivas Gilberto, "Autonomías indígenas," 111.

interlocutor político que represente al colectivo y que esté por encima del interés partidario, individual o de grupo.

Aunque de entrada hay que decir que la autonomía es, de hecho, un camino de lucha. Implica un modo de estar en el mundo. Remite a una necesidad amplia y difusa de cambio radical desde el que se configure el espacio político en el que los pueblos consigan sustraerse al dominio del tirano.⁴⁶³ En América Latina se vive entonces en tiempos de autonomías y su reclamo es más vigente que nunca. No es que antes no existiera, al contrario, desde la época de la conquista hasta la consolidación de los estados nacionales, o como bien apunta Francisco López Bárcenas:

Desde las rebeliones de Lautaro, en tierras mapuches, Tupac Amaru, Tupac Katari y Bartolina Sisa, en tierras andinas, hasta las de Jacinto Canek en tierras mayas contra el poder colonial; pasando por las del Willka Pablo Zárate en Bolivia, o las de Tetabiate y Juan Banderas entre los pueblos yaquis de México, durante la época republicana, o las de Emiliano Zapata en México y Manuel Quintín Lame en Colombia, durante el siglo XX, hasta la rebelión del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, también en tierras mayas, a finales del siglo XX y principios del siglo XXI, las luchas de resistencia y emancipación de los pueblos indígenas han estado permeadas por las reivindicaciones autonómicas.⁴⁶⁴

Reivindicaciones que implican el reconocimiento de ser pueblos con derechos plenos, territorios, recursos naturales, formas propias de organización y de representación política ante instancias estatales, ejercicio de la justicia interna, preservación y fortalecimiento de sus saberes ancestrales, elaboración y ejecución y puesta en práctica de sus propios planes de desarrollo, dentro de otras muchas demandas significativas. El reclamo de los pueblos indígenas por la autonomía está encaminado a la conformación de un nuevo mapa sociopolítico y cultural de las relaciones de poder dentro del Estado nacional. Por eso la autonomía es lucha, lucha contra un colonialismo también interno. Por eso los movimientos indígenas, a

⁴⁶³ Claudio Albertani, "Flores salvajes," 50-51.

⁴⁶⁴ Francisco López Bárcena, "Las autonomías indígenas en América Latina," en *Pensar las Autonomías*, 68.

diferencia de otros movimientos sociales, son luchas de resistencia y emancipación que implican la refundación de Estados nacionales.⁴⁶⁵

Desde otro ángulo, pero en el mismo sentido, la autonomía es la forma en la que los movimientos indígenas han elegido para ejercer su derecho a la libre determinación, por eso se dice que la autonomía es una forma específica del ejercicio a la libre determinación⁴⁶⁶ o como sostiene Héctor Díaz Polanco: la autonomía se propone como el ejercicio concreto del derecho a la libre determinación.⁴⁶⁷ Ésta supone, no solamente el reconocimiento de la propiedad colectiva, sino que implica el derecho de autogobernar sus propios territorios, a través de autoridades propias. El ejercicio a la gobernanza territorial es una de las expresiones más relevantes de la libre determinación indígena. Esto supone el reconocimiento de los sistemas de gobierno propio que asumen el control, manejo y administración del territorio ancestral o tradicional.⁴⁶⁸ La estructura de gobernanza comunitaria se organiza son base a la tradición indígena y a circunstancias que han ido estableciendo nuevas figuras de liderazgo como los guardabosques, que mantienen carriles y monitorean el estado de los límites territoriales ante invasiones de terceros o la resolución de conflictos cuando sucede algún hecho que irrumpe en la armonía comunitaria. No por nada la demanda de la autonomía política del movimiento indígena se ha expresado también como capacidad de autogobierno.⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ Francisco López Bárcena, “Las autonomías indígenas,” 71.

⁴⁶⁶ Francisco López Bárcena, “Las autonomías indígenas,” 78.

⁴⁶⁷ Héctor Díaz Polanco, “Autonomía,” 100.

⁴⁶⁸ Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Derecho a la libre determinación de los Pueblos Indígenas y Tribales* (OEA, 2021), 63.

⁴⁶⁹ Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, *Las otras elecciones. Los sistemas normativos indígenas en Oaxaca, del reconocimiento a la praxis* (México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2021) 97. El análisis sobre la libre determinación ha alcanzado un gran avance en el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) de nuestro país que desde 1999-2020 ha emitido un número considerable de sentencias y jurisprudencias al respecto. Además de que se ha afianzado el reconocimiento de los sistemas jurisprudenciales de los pueblos indígenas. Los criterios jurisprudenciales emitidos desde el 2014 establecen de manera contundente, cuáles son los elementos que componen el derecho al autogobierno y las normas que lo integran al sistema jurídico, incluidas las de las comunidades indígenas. Al respecto, es de considerarse la jurisprudencia 19/2014: “COMUNIDADES INDÍGENAS. ELEMENTOS QUE COMPONEN EL DERECHO DE AUTOGOBIERNO. [...] el derecho de autogobierno como manifestación concreta de la autonomía comprende: 1) El reconocimiento, mantenimiento y defensa de la autonomía de los citados pueblos para elegir a sus autoridades o representantes acorde con sus usos y costumbres y respetando los derechos humanos de sus integrantes; 2) El ejercicio de sus formas propias de

El reclamo a la libre determinación indígena tiene sus implicaciones ya que este derecho comprende a su vez los de autoafirmación, autoadscripción, autodelimitación y autodisposición interna y externa de los pueblos indígenas. El derecho de autoafirmación otorga a los pueblos indígenas, la capacidad exclusiva de proclamarse existentes, mientras el de autoadscripción les permite determinar por sí mismo quiénes son las personas que lo constituyen; el de autodelimitación les posibilita determinar por sí mismos los límites de su territorio, y el de autodisposición, organizarse de la manera que más les convenga. En el caso que la libre determinación asuma la forma de autonomía, estos derechos no son nunca negociables.

Como es de suponerse, con el paso del tiempo se ha evidenciado que estos derechos desde los criterios constitucionales, aunque han ayudado y han maximizado de alguna manera el criterio autonómico de los pueblos y comunidades indígenas, no se ha logrado cristalizar plenamente su sentido. Cuando estos

gobierno interno, siguiendo para ello sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a efecto de conservar y reforzar sus instituciones políticas y sociales; 3) La participación plena en la vida política del Estado, y 4) La intervención efectiva en todas las decisiones que les afecten y que son tomadas por las instituciones estatales, como las consultas previas con los pueblos indígenas en relación a cualquier medida que pueda afectar a sus intereses. Así, el autogobierno de las comunidades indígenas constituye una prerrogativa fundamental, indisponible para las autoridades y, por tanto, invocable ante los órganos jurisdiccionales para su respeto efectivo a través del sistema de medios de impugnación en materia electoral". El autogobierno queda consagrado como prerrogativa fundamental, no como un derecho secundario que deba supeditarse sistemáticamente a los demás derechos fundamentales de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (Para una explicación de las jurisprudencias en este sentido, Ver, *Autonomía bajo tutela. Alcances y límites de la justicia con perspectiva intercultural en elecciones por sistemas normativos indígenas*, en *Las otras elecciones. Los sistemas normativos indígenas en Oaxaca, del reconocimiento a la praxis*, Víctor Leonel Juan Martínez, Juan Carlos Martínez Martínez, David Recondo. Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, México, 2021,127-154). Por otra parte, también es interesante y trascendente la propuesta de Iniciativa de Reforma Constitucional Federal en materia indígena que el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas ha entregado al ejecutivo federal en el 2021 en ocasión del acto conmemorativo: "Justicia al Pueblo Yaqui: Petición de perdón por agravios a los Pueblos Originarios". En lo que respecta al tema de autonomía indígena, esta propuesta de Reforma Constitucional considera que la autonomía en el nivel comunitario es una realidad que existe sobre la base de los sistemas normativos internos indígenas a pesar de que no han tenido la visibilización y el reconocimiento normativo e institucional. De ahí la importancia de fortalecerla en el ámbito interno y consolidar su reconocimiento en el ámbito estatal. Por ello, la Iniciativa propone modificar una serie de artículos de la Carta Magna en torno a fortalecer el derecho a la autonomía en las comunidades indígenas. El planteamiento central en torno a la autonomía es reconocer de derecho (iure) lo que ya de hecho (facto) se da. Es, según la Iniciativa de reforma, concretar el ejercicio de la autonomía en las comunidades y pueblos indígenas y reconocerlas como sujeto de derecho público. Ver <https://www.gob.mx/inpi/documentos/inpi-propuesta-de-reforma-constitucional-sobre-derechos-de-los-pueblos-indigenas-y-afromexicano>

pueblos se han dado cuenta de ello, han enfocado sus esfuerzos a la construcción de su autonomía en los hechos. Esta autonomía es la que se practica en el área que se tiene bajo el control y que se asume como proyecto político que da continuidad histórica a la antigua resistencia de los pueblos indios y la transforma en un empeño de liberación compartido con muchos otros grupos sociales. Cabe destacar que esta autonomía empezó como lucha desde antes de que el país existiera y consiguió que al final del periodo colonial los territorios bajo control y gobierno de los pueblos fueran llamados “repúblicas de indios”.

En el siglo XIX se registró todo género de rebeliones, siempre asociadas con la autonomía, y el XX se inauguró con una revolución social marcada por ese tema: la “reconstitución de los ejidos” que levantó a los pueblos y reivindicaba explícitamente los regímenes comunales autónomos que lograron reconstituirse en la Colonia y se desmantelaron con las leyes de Reforma y la dictadura de Porfirio Díaz. La autonomía universitaria, en la década de 1920, forjó evocaciones y connotaciones que reaparecieron en la década de 1970. En 1985 y 1994 se unieron a la expresión sociedad civil para acotar la nueva semántica de la transformación social, en la que no se entienden una sin la otra. Y más cercanamente el levantamiento zapatista trajo la autonomía al centro del debate político en México.⁴⁷⁰

La demanda de autonomía de los pueblos indios implica, ante todo, respeto y reconocimiento para lo que ya tienen. No es una propuesta ideológica o una tierra prometida. La autonomía no es algo que tengamos que pedirle a alguien o que alguien nos pueda conceder. Los pueblos indígenas no sólo demandan reconocimiento y respeto para lo que ya tienen. No les basta que sus formas de existencia adquieran cobertura legal. Quieren que la sociedad se abra a la coexistencia armónica entre diversos pueblos y culturas. Aspiran a que sus prácticas cotidianas de gobierno, que les han permitido sobrevivir con todo en contra, dejen de ser vistas como reminiscencias del pasado. Su resistencia a la pesadilla neoliberal comprende la conciencia de que la democracia formal se sigue empleando para adormecer a la gente y mantenerla atrapada en ilusiones que no

⁴⁷⁰ Gustavo Esteva, “Otra autonomía, otra democracia,” en *Pensar las autonomías*, 119.

son nuevas ni liberales. Esta noción pues de autonomía supone un gobierno propio, en el que se manda obedeciendo.⁴⁷¹

Para Gustavo Esteva, la reacción del Estado y los partidos contra la autonomía tiene buenos motivos, pero malas razones. Para él, la lucha autonómica cuestiona las bases mismas del régimen jurídico-político que se implantó en México desde su nacimiento y por supuesto que no contiene elementos de separatismo o fundamentalismo, ni que suponga la fragmentación del país o la formación de castas o estamentos “patrimonialistas”. Se trata de sustituir el pacto social heredado de la Revolución Mexicana de 1910, que el grupo en el poder está desmantelando desde arriba, dotando de nuevo sentido a la nación y fortaleciendo su unidad en un nuevo régimen político.⁴⁷² El régimen de autonomía por el que se está luchando no surge como contrapeso del poder estatal, sino que hace a éste superfluo. En ese sentido, se aleja de la tradición autonomista europea. Desde ese enfoque, la autonomía se encuadra en el diseño actual del Estado y como parte de un proceso de descentralización política, en el cual el “autogobierno” o “gobierno autónomo” no sería sino “un orden de gobierno específico, constitutivo del sistema de poderes verticales que conforma la organización del Estado”.⁴⁷³

Con base en lo anterior, la lucha autonómica, en su versión sustantiva, modifica las implicaciones convencionales del derecho a la libre determinación, que en las normas internacionales legitima la aspiración a la independencia política, en un Estado-nación propio o en el seno de otro ya existente. En referencia a esto, Gustavo Esteva escribe:

La autodeterminación cultural que enarbolan actualmente los pueblos indios combina la libertad y capacidad de determinarse en los espacios propios con la de determinar con otros pueblos y culturas formas de comunión cultural y política, basadas en un diálogo intercultural que trascienda el totalitarismo del logos propio del Estado-nación. En vez de que una cultura predomine sobre las demás, como en

⁴⁷¹ Gustavo Esteva, “Otra autonomía, otra democracia,” 120-121.

⁴⁷² Gustavo Esteva, “Otra autonomía, otra democracia,” 120-121.

⁴⁷³ Héctor Díaz Polanco, “La autonomía de los pueblos indios en el diálogo entre el EZLN y el gobierno federal,” *Revista del Senado de la República*, núm. 2 (enero-marzo 1996): 109.

éste, se plantean construir un mito común a todas, una visión compartida, un nuevo horizonte de inteligibilidad. Esto exige reconstruir la sociedad desde su base, para que indios y no indios puedan finalmente ser lo que son en libertad, con democracia radical, dentro de un horizonte político que va más allá de las formas que ha adoptado hasta ahora el Estado-nación y su régimen político, asociado con el capitalismo.⁴⁷⁴

La resistencia de los pueblos indígenas a esa institución, hostil y ajena, cuyo carácter excluyente y forma vertical se mantuvieron en el México independiente y en el revolucionario, los llevó a consolidar y enriquecer estilos no formalizados de gobierno local propio, constituidos como lo opuesto a las instituciones centralistas. Muy a menudo, éstos, tendieron a refuncionalizarse y a convertirse en un gozne de relación con el Estado, en el que se reflejaban todas sus contradicciones con él. La lucha actual no está pues en buscar el acceso más democrático a las estructuras del Estado, sino en el respeto a estilos y diseños que las rebasan.

En los *Acuerdos de San Andrés* quedó explícitamente expuesto este sentido y alcances de la lucha por la autonomía, como proceso de transformaciones en que se apela al procedimiento jurídico y político en el seno del Estado Mexicano para trascenderlo. Esa postura se mantiene hasta ahora, en reivindicaciones y luchas de los pueblos indígenas y de muchos otros grupos, que desean organizar la transición de un régimen a otro y se empeñan en hacerlo pacíficamente, con recursos jurídicos y políticos consagrados en el actual. Innumerables episodios de los últimos años demuestran el accidentado camino que están siguiendo en ese empeño.⁴⁷⁵ Como el que hemos apuntado en el caso concreto que nos ocupó al inicio de este capítulo.

Lo que se quiere aquí en las comunidades y desde las comunidades indígenas, es seguir construyendo nuestro propio poder comunitario. Ese construir que no vemos como la prefiguración de la conquista de una meta (la toma del poder). Pues también es posible *cambiar el mundo, sin tomar el poder*,⁴⁷⁶ porque

⁴⁷⁴ Gustavo Esteva, "Otra autonomía, otra democracia," 123-124.

⁴⁷⁵ Gustavo Esteva, "Otra autonomía, otra democracia," 124.

⁴⁷⁶ John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder, el significado de la revolución hoy* (Venezuela: Melvin, 2005).

“es posible erigir nuevas formas de poder popular que desafían al poder estatal vigente”.⁴⁷⁷ Al respecto, Héctor Díaz Polanco sostiene:

En la fórmula “cambiar el mundo, sin tomar el poder”, quizá los términos están invertidos. Lo que se requiere no es cambiar el mundo, sino tomarlo; lo necesario no es meramente tomar el poder, sino cambiarlo. Tal vez nuestro lema deba ser: tomar el mundo para cambiar el poder, porque solo mediante esa ruta activa podremos disolver el poder, incluso atendiendo el aserto de Holloway de que ‘la única manera en la que hoy pueda imaginarse la revolución es como la disolución del poder’.⁴⁷⁸

Desde esta perspectiva, Díaz Polanco señala que para cambiar el poder y disolverlo, primero es necesario y preciso que este regrese a su única fuente legítima y transformadora: la gente, la comunidad, la asamblea, el pueblo, desde aquí, sigue diciendo Díaz Polanco: “Los pueblos indígenas están buscando hacer su contribución a esta toma del mundo mediante la construcción de sus autonomías, de *iure* si es posible; pero si este cambio se cierra, se las están ingeniando para impulsarlas de *facto*”.⁴⁷⁹

Efectivamente, por eso no contemplamos metas, sino horizontes, no buscamos realizar el gran acontecimiento, *La Revolución*, sino vivir un proceso permanente de creación del mundo nuevo practicando la democracia como cultura del respeto entre nosotros. Solo soñamos con el mundo en el que caben todos y ahí cabemos nosotros y que construimos cotidianamente, con el concurso de todos, sin proyectos predeterminados más que ser nosotros mismos y nuestra colectividad – subjetivados políticamente-. Nuestra utopía no es un horizonte lejano sino la motivación de la práctica cotidiana. La revolución no se concibe como el sacrificio presente para llegar un día a alcanzar la meta trazada sino como un destejer madejas para ir simultáneamente tejiendo y dando cuerpo a eso que se entiende

⁴⁷⁷ Héctor Díaz Polanco, *Elogio de la Diversidad: Globalización, multiculturalismo y etnofagia* (México: Siglo XXI, 2006), 284.

⁴⁷⁸ Héctor Díaz Polanco, *Elogio*, 285-286.

⁴⁷⁹ Héctor Díaz Polanco, *Elogio*, 286.

como el nuevo mundo,⁴⁸⁰ de suerte que la forma y condiciones en que se plantea la lucha actual por la autonomía parten del reconocimiento fundamental del otro, de los otros, de los distintos.⁴⁸¹ Se trata de la creación de un esfera especial en la organización sociopolítica del Estado nacional en la que cobren vida institucional y práctica las aspiraciones históricas⁴⁸² de una subalternidad disgregada, múltiple pero que apunta a su potencialidad autonómica.

4.6 Autonomía, subalternidad y hegemonía

Para Modonesi el concepto de autonomía tiene sus antecedentes políticos y teóricos en el pensamiento marxista. Para sintetizar las acepciones del término al interior del debate marxista se puede decir que éste se reduce a dos dimensiones: “La primera-generalizada- de independencia social, política e ideológica del sujeto-clase y la segunda –menos difusa- que asume a la autonomía como emancipación, entendida como proceso, prefiguración o modelo de sociedad”.⁴⁸³ De las dos acepciones, la última es explicada por Gramsci como emancipación y como proceso de subjetivación política de las clases subalternas.

La autonomía entendida como proceso, prefigura la emancipación subjetiva a partir de experiencias de autodeterminación y en este sentido cobra relevancia la explicación de espontaneidad latente en esos procesos de autonomización que según Gramsci son de estimable valor:

[...] Las clases subalternas sufren la iniciativa de la clase dominante, incluso cuando se rebelan; están en estado de defensa alarmada. Por ello cualquier brote de iniciativa autónomo es de inestimable valor.⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ Ana Esther Ceceña, “Por la humanidad y contra el Neoliberalismo. Líneas centrales del discurso zapatista,” *OSAL*, núm. 3 (2001): 10.

⁴⁸¹ Gustavo Esteva, “Otra autonomía, otra democracia,” 134.

⁴⁸² Héctor Díaz Polanco, “Autonomía y cuestión territorial,” 78.

⁴⁸³ Massimo Modonesi, *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política* (Buenos Aires: CLACSO, 2010), 25.

⁴⁸⁴ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 2, 27.

El pensador italiano considera de estimable valor la autonomía de las clases subalternas en tanto puede ser el principio del establecimiento de un nuevo orden social. En referencia a esto Guido Liguori señala que: “la autonomía podría ser el momento de pasaje de la subalternidad a la hegemonía, un pasaje para el cual sin embargo [...] deben subsistir también otras condiciones”.⁴⁸⁵ Entendida así, la autonomía es una conquista progresiva, no un estado de cosas definidas. De esta manera es necesario un proceso de autonomización subjetiva. Subjetivación de subalternidades siempre diferenciadas. Subalternidades que supone un reconocimiento entre iguales y no de oposición de voluntades en el que uno manda y el otro obedece, en el que uno domina y el otro es el dominador, sino un reconocimiento de otros en el que el otro no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder.

Gramsci hace una relectura de las categorías marxistas y analiza la posibilidad real de la instauración de una nueva realidad social bajo la premisa de que las clases subalternas tomen conciencia de su identidad y actúen en conciencia como tales, ve pues la oportunidad de una emancipación que muestre lo ilusorio de aquella ideología que se empeña en hacer ver que el sometimiento y la dominación son casi natural en las sociedades humanas y que además es ratificada por la razón instrumental con el ingrediente de poder. La subalternidad subjetiva gramsciana debe iniciar pues un proceso catártico en el que su punto de partida y de llegada sea la política. Una catarsis que desarticule lo que Gramsci llama “guerra de movimientos” y nos vincule a una “guerra de posiciones” como movimiento decisivo y estratégico. Como dice Gramsci, una catarsis que indique:

El paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, es decir, al momento de la superior elaboración de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Esto significa también el paso «de lo objetivo a lo subjetivo y “de la necesidad a la libertad”». ⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ Guido Liguori, “Clases subalternas marginales y fundamentales en Gramsci,” *Praxis, conciencia y libertad*, <https://marxismocritico.com/2016/03/08/clases-subalternas/> (consultada el 3 de abril de 2018).

⁴⁸⁶ Antonio Gramsci, *Introducción a la filosofía de la praxis* (Barcelona: Península, 1967), 35.

La “necesidad de libertad” a la que Gramsci se refiere indica que el proceso de autonomización prefigurativamente tiene esa pretensión y por eso la autonomía es la madurez de las clases subalternas. La subalternidad se presenta como subjetivación política de la experiencia en la historicidad enmarcada en un proceso de dominación que incluye combinaciones de aceptación relativa y de resistencia, de espontaneidad y conciencia.⁴⁸⁷ Es pues una condición subjetiva del subordinado que está determinado por una relación de dominación de ahí que la intención de Gramsci al realizar un análisis de las clases subalternas es encontrar en ellas esa potencialidad y capacidad de formación de una subjetividad que transforme su propia condición de dominación y puedan alcanzar un desarrollo autónomo propio.

Para Gramsci es importante saber que las clases subalternas resisten o se rebelan, y subraya la gradual conquista de un plano de efectiva lucha para la supremacía que pasa por la capacidad de luchar contra las clases adversarias y de dirigir las clases aliadas. Éste representa el proceso por el cual ocurre el pasaje de la condición de clases subalterna a la clase hegemónica.⁴⁸⁸ Para Gramsci, solo a partir de la conquista paulatina de su autonomía, un grupo subalterno puede disputar la hegemonía y quebrar una relación de estructuras dominantes. Parece que en Gramsci podemos vislumbrar la secuencia de un proceso de subjetivación - un grupo subalterno-, autonomía y hegemonía pues él no es un teórico de la subalternidad sino de la salida de la subalternidad, de la construcción histórica de un sujeto social y político autónomo capaz de disputar la hegemonía. Modonesi al respecto, arguye:

El concepto *clases subalternas* debe relacionarse con el de *clases hegemónicas* más que simplemente contraponerse al de *clases dominantes*. Se vislumbra entonces la secuencia de un hipotético proceso de subjetivación: subalternidad (clases subalternas hegemonzadas), autonomía y conciencia de

⁴⁸⁷ Massimo Modonesi, “Subalternidad,” <https://kmarx.wordpress.com/2014/05/18/el-concepto-de-subalternidad-en-gramsci/> (Consultado el 3 de abril de 2018).

⁴⁸⁸ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 2, 89.

clase, disputa hegemónica (contrahegemonía), hegemonía (alterhegemonía). Una trayectoria abstracta donde aparecen e intervienen, en una maraña de relaciones de fuerza, actores y personajes concretos de diversa complejión: clases, grupos, masas, intelectuales, partidos, césares y, finalmente, un príncipe que podría desenmarañar y encauzar el proceso.⁴⁸⁹

Parece que lo hegemónico en Gramsci es distinguir a los subalternos en tanto tienden a fomentar un “espíritu de escisión”, seguir y desarrollar el hilo rojo de su iniciativa autónoma y no darla por sentada o exaltarla,⁴⁹⁰ en referencia a ello, encontramos en el *Cuaderno 9*, § 67:

El vínculo puede disolverse; la exigencia técnica puede ser pensada, concretamente separada de los intereses de la clase dominante, no sólo eso sino unida con los intereses de la clase todavía subalterna. Que tal escisión y nueva síntesis esté históricamente madura es algo demostrado perentoriamente por el hecho mismo de que un proceso semejante es comprendido por la clase subalterna que precisamente por ello no es ya subalterna, o sea que da muestra de tender a salir de sus condición subordinada.⁴⁹¹

En los escritos carcelarios, Gramsci causa la sensación de dar intencionalmente un paso hacia atrás para poder dar dos adelante: se plantea la necesidad de volver a la historia de las clases subalternas y disputar el terreno historiográfico para repensar los recorridos que llevan hacia la formación de independencia (autonomía) y la conciencia de clase como condición para emprender y sostener la lucha por la hegemonía.⁴⁹² Para Gramsci, sólo a partir de la conquista paulatina de su autonomía, la trayectoria política de los subalternos puede disputar la hegemonía. Interesante es lo que el italiano escribe para ampliar

⁴⁸⁹ Massimo Modonesi, “Consideraciones sobre el concepto gramsciano de clases subalternas,” [CONSIDERACIONES SOBRE EL CONCEPTO GRAMSCIANO DE CLASES SUBALTERNAS – Memoria \(revistamemoria.mx\)](#) (consultada el 13 de abril de 2022).

⁴⁹⁰ Massimo Modonesi, “Consideraciones,” (consultada el 13 de abril de 2022).

⁴⁹¹ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 4, 49.

⁴⁹² Massimo Modonesi, “Consideraciones,” (consultado el 13 de abril de 2022).

la actividad autonómica de las clases subalternas en la disputa por la hegemonía, en el *Cuaderno 8*, § 205:

Pero cuando el subalterno se vuelve dirigente y responsable, el mecanismo resulta antes o después de un peligro inminente, se produce una revisión de todo el modo de pensar porque ha ocurrido un cambio en el modo de ser: los límites y el dominio de la fuerza de las cosas son restringidos ¿por qué? Porque en el fondo, si el subalterno era ayer una cosa, hoy ya no es una cosa sino una persona histórica, si ayer era irresponsable porque era resistente a una voluntad extraña, hoy es responsable porque no es resistente, sino agente y activo. ¿Pero fue alguna vez simple resistencia, simple cosa, simple irresponsabilidad? Ciertamente no, y por eso es que siempre hay que demostrar la futilidad inepta del determinismo mecánico, del fatalismo pasivo y seguro de sí mismo, sin esperar a que el subalterno se vuelva dirigente y responsable.⁴⁹³

Este pasaje carcelario, posiblemente redactado a finales de 1931, pone en evidencia que las clases subalternas no son nunca pasividad, hay siempre un germen de resistencia activa. Por ello, reconstruir su historia valorizando al máximo las huellas de tal actividad es importante y tiene un valor político. Allí se encuentran los gérmenes de una capacidad de potencial autonomía y posterior hegemonía de las clases subalternas que, sin embargo, podrá ponerse en acto sólo en presencia de otras fundamentales condiciones históricas.⁴⁹⁴ Las clases subalternas se relacionan en el esquema gramsciano con el de las clases hegemónicas más que simplemente con las clases dominantes. Para el pensador sardo, las clases subalternas al mismo tiempo que están sujetadas, se subjetivizan, ya que están activas. Gramsci establece las etapas y las formas de la acción de éstas en una tipología procesual que parte de la existencia de los subalternos y pasa por las modalidades de afirmación de conciencia por medio de su avance en la autonomía social y política, en el *Cuaderno*, 25, § 5 establece lo siguiente:

⁴⁹³ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 3, 206.

⁴⁹⁴ Guido Liguori, "Clases subalternas," (consultada el 13 de abril de 2022).

1. La “formación objetiva” en el mundo de la producción [...] su origen en grupos sociales preexistentes; 2. “Su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes” en las cuales intentan influir; 3. “El nacimiento de partidos nuevos de los grupos dominantes para mantener el consenso y el control de los grupos subalternos; 4. Las formaciones propias de los grupos subalternos para reivindicaciones de carácter restringido y parcial; 5. Las nuevas formaciones que afirman la autonomía de los grupos subalternos pero en los viejos cuadros; 6. Las formaciones que afirman la autonomía integral, etcétera”.⁴⁹⁵

Me parece que este pasaje es sumamente trascendente en el encuadre de autonomía, subalternidad y hegemonía que estamos trazando pues en él se advierte que la autonomía encarna el pasaje intermedio entre la subalternidad y una nueva hegemonía, lo cual corresponde a la tesis de que la autonomía para Gramsci es la condición y el punto de partida para emprender la lucha por la hegemonía. Es en este sentido que Modonesi sostiene:

El concepto que propone Gramsci incluye y despliega las ambigüedades y los aspectos contradictorios de este proceso, las oscilaciones y las combinaciones entre la aceptación relativa de la dominación –como resultado de la hegemonía– y su rechazo igualmente relativo por medio de la resistencia y la rebelión, así como entre la espontaneidad y la conciencia. Dicho de otra manera, evidencia las ataduras de la subordinación (subversivismo, desorganización, desagregación, espontaneísmo, etcétera) y, simultáneamente, es la plataforma para una teoría de la formación autónoma del sujeto en un contexto de dominación y hegemonía, poniendo el acento en el proceso de conquista y ejercicio de márgenes de autodeterminación mediante el cual los subalternos empiezan a dejar de serlo.⁴⁹⁶

La idea de autonomía está pues presente en el horizonte de emancipación de las clases subalternas y desde ésta se plantea la conquista de la hegemonía. Esta tríada permite comprender la creación en la sociedad actual, de una voluntad colectiva nacional popular capaz de realizar grandes transformaciones de carácter

⁴⁹⁵ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 2, 186.

⁴⁹⁶ Massimo Modonesi, “Consideraciones,” (consultada el 13 de abril de 2022).

histórico que tiene que ser una lucha permanente por la disputa de la hegemonía y que incluya a los diferentes afluentes de la masa popular, desde los trabajadores fabriles hasta las comunidades indígenas, pasando por las capas de desempleados, los marginados y los sectores progresistas de las capas media y pobres. Desde este terreno, luchar por conformar una voluntad colectiva para crear el socialismo como alternativa regional. El proyecto no es resistencia, el proyecto tiene que ser hegemónico, pero establecer las características de una política hegemónica conlleva diferenciarla de lo que es sólo una política de lucha por el poder.

La hegemonía alude también a la dirección ético política de nuevas fuerzas ideológico-políticas encaminadas a crear una voluntad colectiva que sea expresión de cambios históricos local y regional. Esta hegemonía conlleva un proceso político práctico en que las fuerzas histórico políticas logran avanzar en una organización autónoma de las mayorías populares como subalternidades subjetivadas. En este orden, es que disputar la hegemonía implica un proyecto político de transformaciones en todo orden y de universalización de los intereses populares a partir de una dirección que produzca autonomía popular y la superación de la subalternidad. Empoderamiento de los sujetos populares y una confluencia progresista regional que permita afianzar una nueva relación de fuerzas también en plano continental latinoamericano.⁴⁹⁷

Por eso debemos advertir que la potencialidad autonómica de la participación implica una lucha intelectual y moral, una batalla que se da en prácticas concretas, pero iluminadas por un sentido de condiciones de posibilidad cuya ausencia puede colocar a la acción colectiva en el derrotero de la gestión de lo realmente existente, y para hacerlo persistir tal cual está. Desde este carácter potencial autónomo de la subalternidad en la disputa por la autonomía, está reflexionando Gramsci. Es en esa su circunstancia histórica que el pensador sardo afirma la importancia de construir una visión crítica del mundo que sea capaz de contraponerse y desmitificar la visión capitalista. De ahí la visión de Gramsci que hacemos nuestra: la formulación de una

⁴⁹⁷ Lucio Oliver, "Teoría, política, autonomía y subalternidad en el proceso actual de disputa por la hegemonía en América Latina," *Economía y Desarrollo*, vol. 145, núm. 1-2 (enero-diciembre 2010): 89-90.

visión del mundo alternativa, capaz de disputarle las conciencias y los imaginarios a la descripción proveniente del poder.

Conclusión

En la situación histórica, cultural y política de México, el debate sobre la significación de la autonomía de las comunidades indígenas –subalternidades- que pueden llegar a constituirse como hegemónicas ha cobrado particular interés porque implica una deconstrucción de narrativas de tutelaje que habían delineado y cimentado un criterio de dominio desde el cual el Estado nacional ha ejercido un control que no ha dejado margen a la acción autónoma integral. Es en este sentido, que a la luz de lo que he establecido, a lo largo de los cuatro capítulos que he realizado en el presente trabajo de investigación, me atrevo a decir que a raíz de un nuevo pasaje epocal en nuestro país, existen condiciones propias para articular una propuesta teórica sobre los procesos de autonomización que según José Macilla: “permite visualizar los matices, las sobreposiciones y las contradicciones que recorren los procesos de subjetivación política actualmente en curso”.⁴⁹⁸ Desde esta consideración, el pensamiento de Gramsci ha sido pertinente porque me ayudó a situar las prácticas y procesos autónomos de las clases subalternas sin caer en esencialismos y reduccionismos económicos y de clase que desdibujan la pretensión conceptual original de Gramsci.

Además, las categorías gramscianas han sido herramientas conceptuales que me han permitido entender las nuevas relaciones de fuerza en un Estado nacional como el nuestro. En esta apreciación, puedo compartir enteramente lo que dice Miguel Ángel Herrera cuando afirma que hay nuevos ciclos de luchas, que colocan en actualidad y proyección práctica las reflexiones de Gramsci y son estas luchas situadas estratégicamente, y pensadas claro está, desde las categorías de hegemonía, subalternidad y autonomía⁴⁹⁹ las que dieron significado a la utilidad del pensamiento de Gramsci en la presente investigación.

⁴⁹⁸ José Mansilla, “Gramsci y la estrategia revolucionaria de Occidente,” https://www.academia.edu/30003007/Gramsci_y_la_estrategia_revolucionaria_en_Occidente (Consultado el 29 de noviembre de 2018).

⁴⁹⁹ Miguel Ángel Herrera Zgaib, “Subalternity and Exceptionality in the Post-Fordism Hegemonic. The Colombian Case: 1999-2009,” *Utopía y praxis latinoamericana, Revista Internacional de Filosofía iberoamericana y teoría social*, año 16. núm. 53 (abril-junio 2011): 29.

Bajo esta línea de ideas, cabe decir que estoy convencida que la propuesta teórica de Gramsci permite usarla en los países de América Latina en general y de México en particular, porque amplía el rango de praxis política para subalternos de los sujetos como pueblos y comunidades indígenas. Desde este prisma, hoy más que nunca son estos subalternos “quienes construyen una cultura de emancipación en tanto ésta no es vista ya como un horizonte, sino como un movimiento, una forma de vida”.⁵⁰⁰

El uso de las categorías conceptuales de Gramsci, me permitió evidenciar el conflicto en otras luchas de fuerza y contextualizarlos en mi terreno próximo: Oaxaca; además, de dismantelar los elementos apriorísticos de la tradición marxista y realizar una lectura diferente de la subjetividad política. Reconstruí la interpretación de las subjetividades en su espacio contextual que otorgó un lugar más amplio a la cultura y política indígena, la autonomía de la acción y la diferencia. De esta manera he corroborado que siguen vigentes las palabras de Juan Carlos Portantiero cuando afirma que las preguntas de Gramsci se parecen a las nuestras, “sus respuestas se internan en caminos que creemos útil recorrer. Escribiendo para una Italia que hace cincuenta años en sus escritos reconocemos una respiración que es la nuestra, en otra punta del tiempo y del mundo (...) su problemática nos alcanza”.⁵⁰¹

Me parece entonces, que he logrado mostrar una nueva lectura de Gramsci, una nueva forma de interpretar la realidad que me interpela y que exige de mí una respuesta. Gramsci es situado de esta manera en una perspectiva original de coyunturas política y culturales desde la que sigue ofreciendo respuestas en tanto un pensador siempre vigente. Aquí está entonces cumplido el objetivo del presente trabajo de investigación: la importancia de reflexionar y analizar los procesos autonómicos de subjetivación política desde el pensamiento del filósofo italiano Antonio Gramsci.

⁵⁰⁰ José Mansilla, “Gramsci y la estrategia revolucionaria,” (Consultado el 29 de noviembre de 2018).

⁵⁰¹ Juan Carlos Portantiero, *Los usos de Gramsci* (Buenos Aires: Grijalbo, 1981), 57.

En este orden de ideas, puedo afirmar en estas conclusiones que la perspectiva gramsciana es un instrumento analítico para el análisis de los procesos de autonomía de las subalternidades en tanto subjetivación política. Gramsci centró sus reflexiones en la emergencia subjetiva a partir de las experiencias de la insubordinación y de gestación de ámbitos de independencia y emancipación de la clase obrera, de ahí que exalta la dimensión de la lucha política como ruptura y sostiene reflexiones tendencialmente autonómicas. El teórico sardo vio en las masas, células constitutivas de un nuevo poder estatal, vislumbró en la voluntad colectiva popular potencialidad autonómica capaz de constituirse en dirigente y hegemónica.

La intención gramsciana fue que las masas tomaran en sus manos su dirección para constituirse en voluntad colectiva autónoma. Aunque como resultado de estas reflexiones hay que decir que la autonomía es de hecho un camino de lucha. Implica un modo de estar en el mundo. Remite a una necesidad más amplia y difusa de cambio radical desde el que se conquiste el espacio político en el que los pueblos consigan sustraerse al dominio del tirano. Por eso la autonomía es lucha, lucha de resistencia y emancipación que implican la refundación de Estados nacionales. En este mismo tintero, se puede concluir que, desde Gramsci, la autonomía podría ser el momento del pasaje de la subalternidad a la hegemonía.

Ahora bien, en este prisma gramsciano, la hegemonía, como matriz de la filosofía de la praxis, es el hilo conductor en el movimiento de transformación social en la dinámica de la voluntad popular. En esa tesitura, es importante hacer notar que la categoría de hegemonía, se amplía y se reformula en tanto que además de comprenderla como dirección moral e intelectual, habrá que entenderla como la fundación de algo nuevo. Hegemonía entonces, como se argumentó a lo largo de este trabajo, designa los actos constituyentes y creativos del príncipe moderno cuyo fin es el despliegue autonómico de los colectivos a través de la configuración de un nuevo sentido común alternativo.

El príncipe moderno gramsciano es una forma política definida, no se trata de un simple individuo sino de una voluntad colectiva popular que no se reduce a

un partido político, sino incluye una voluntad colectiva popular como conciencia activa de la necesidad histórica. El príncipe moderno es pues la metáfora de la organización política, la voluntad colectiva integrada y exigida por la fuerza de un acto revolucionario. La hegemonía en consecuencia, es una estrategia colectiva de nuevos comienzos.

Desde esta perspectiva, la hegemonía puede describirse como una lucha orientada a producir cambios tanto en las instituciones como en las estructuras simbólicas y culturales de la sociedad. La hegemonía es la política de la autoinstitución de lo social. Es la lucha por la instauración de nuevos órdenes políticos y sociales a partir de la actividad de la voluntad colectiva popular. En esta comprensión sobre la categoría de la hegemonía está su rango de potencialidad. Desde el paradigma de Gramsci, lo esencial no es la voluntad popular como subjetivación política sin más, sino construir la novedad, instituirse y construirse al presentar otra narrativa en un nuevo arreglo jurídico, cultural y simbólico.

Ahora bien, en esta misma tesitura, la categoría de hegemonía se relaciona en un contexto democrático, con los actos fundantes y fines instituyentes hegemónicos en las sociedades occidentales capitalistas; en este quiebre interpretativo hay que comenzar un nuevo orden, un cambio total con un príncipe nuevo, moderno, comunitario, instituyente. Pero ¿Quién compondrá la encarnación nueva y moderna del príncipe democrático instituyente? Voluntades activas con capacidad de transformar *su* mundo, de conquistar su autoinstitución, aquellos que no quieren obedecer y que quieren ser libres, aquellos que tienen potencialidad autónoma de inestimable valor, según escribe el mismo Gramsci. ¿Quiénes? Las clases subalternas.

En este criterio, hemos de considerar a las clases subalternas como el conjunto diversificado de clases, caracterizadas por no ser hegemónicas pero que pueden llegar a serlo y que el elemento de espontaneidad es su elemento definitorio que las inclina a una activación política a través de un proyecto de autonomización que puede hacer que tomen el poder e inicien un proceso de creación *ex nihilo*. Un proceso de un comienzo. Aunque hay que decir que Gramsci al trasladar la

adjetivación de clases subalternas al concepto subalterno, lo enmarca en un sujeto singular al que lo distingue como dirigente y responsable. Por otra parte, otro rasgo distintivo de la noción de subalterno es que Gramsci contrapone dominación y subalternidad creando un binomio que acompaña toda la reflexión sobre las clases subalternas, por eso Gramsci insiste que los grupos subalternos mantienen potencialmente un carácter de autonomización aun cuando sea en las fronteras de la dominación.

En este mismo hilo conductor, el concepto de subalterno incluye, desde la subordinación, una combinación de espontaneidad y conciencia que lo dispone a actuar desde una dinámica de emancipación dentro de la experiencia de la resistencia. De ahí que a la categoría de lo subalterno no lo define la pasividad y la mudez; aunque efectivamente los grupos subalternos muestran una gran diversidad y heterogeneidad, no están por definición unificados y no pueden unificarse hasta que dejen de ser subalternos. Así las cosas, es importante subrayar que Gramsci no desarrolla una teoría de la subalternidad, pero sí esboza elementos que nos permiten vislumbrar en los grupos subalternos rasgos de iniciativa autónoma.

Dentro del planteamiento teórico del turinés, lo que poderosamente ha llamado mi atención es que ve en las masas subalternas la potencialidad autonómica capaz de constituirse en dirigentes y que logra engarzarse con la perspectiva de constituirse éstas en el príncipe moderno a la manera del príncipe nuevo de Maquiavelo. Me parece relevante entonces la recuperación de la intención primera de Gramsci: que las propias masas tomen en sus manos su dirección, su emancipación, su autonomía. En esta línea, se remite a la construcción del espíritu de escisión necesario para concretar la ruptura con el capitalismo y ampliar la capacidad de crear espacios en donde podamos vivir de acuerdo a nuestras propias reglas. Esto significa un cambio en la estrategia política, que ya no está centrada en la “toma del poder”, sino en el desarrollo del contrapoder y que no es más que el conjunto de resistencias a la hegemonía del capital.

Una subversión que desarrolla la fórmula: “resistir es crear”; en este sentido, la resistencia siempre será autoafirmativa. Es así como la he desarrollado y

entendido en este trabajo, pues la autonomía como forma de resistencia ha sido una experiencia desde la que comprendí se puede hacer frente al poder hegemónico operante. Desde mi particular experiencia en comunidades indígenas oaxaqueñas, la autonomía no se nos ha otorgado de ninguna manera pues la nuestra es una conquista que paulatinamente hemos logrado y que se fundamenta en la construcción de un poder ciudadano desde abajo; como una forma de vida cotidiana de control y ejercicio del poder de todas y todos que se cristaliza en un *mandar obedeciendo*: un pacto social y político, un constituyente de todos los días, por eso la autonomía es un camino de lucha para construir nuestro propio poder comunitario.

Este construir que no es entendido como la prefiguración de la conquista de una meta, “la toma del poder” por un acto revolucionario sino un construir contemplando horizontes; porque no buscamos realizar el gran acontecimiento revolucionario, si no vivir un proceso permanente de creación del mundo nuevo practicando la democracia como cultura del respeto hacia nosotras y nosotros. Nuestra utopía no es un horizonte lejano, sino destejer madejas en el presente para tejer una nueva red de relaciones libertarias en la que, como grupo subalterno, alcancemos un desarrollo autónomo propio y disputemos la hegemonía para quebrar la relación de estructuras dominantes.

En este tenor, es que en el corpus teórico de Gramsci, se vislumbra, no sin dificultad, la secuencia de un proceso que se articula entre la subalternidad, la hegemonía y la autonomía pues el turinés no fue un teórico de la subalternidad sino de la salida de ésta, de la construcción histórica de un sujeto social y político autónomo capaz de siempre disputar la hegemonía. Para Gramsci solo a partir de la conquista paulatina de la autonomía los subalternos pueden constituirse en hegemónicos.

Cabe decir que para mí, desde este horizonte teórico, he hallado luz para descifrar que cada paso que mi comunidad indígena oaxaqueña ha dado en la conquista de su autonomía no ha sido inútil; su lucha me ha permitido comprender que en su resistencia no prefigura acontecimientos bíblicos sin más, nuestra tierra

prometida es el acto mismo de la resistencia convencidos que afianzamos nuevas relaciones de fuerza que nos dan sentido y pertenencia, sabedores que nuestro ritmo puede ser lento, pero la seguridad con la que avanzamos es la del sujeto histórico situado en un nuevo pasaje de época que no se detiene en el tiempo sino se sitúa como una metáfora prefigurativa del porvenir de aquellos que no quieren obedecer ni quieren ser dominados.

Basta aquí decir que lo que he escrito a lo largo de los cuatro capítulos en este trabajo de investigación si bien cumplió con su objetivo, seguramente, lejos estoy de escribir un texto acabo y de largo alcance, que más bien presenta limitaciones que cualquier lector notará enseguida. Aunque eso no puede ser desalentador en algún sentido, pues más bien me impulsa a nuevas búsquedas y escrituras. Mis lectores comprenderán que, a veces, las emociones de las luchas concretas direccionan la escritura que por fuerza argumental tienen que ser racionales por encima del discurso emotivo y, si es este el caso, es aceptable en todo momento la crítica oportuna para redireccionar mi argumentación en tanto sigo convencida de las palabras que el filósofo de Königsberg escribiera en su *Crítica de la Razón Pura*: los pensamientos sin contenido, son vacíos; las intuiciones sin concepto, son ciegas.

Referencias bibliográficas

Libros

- Albertani, Claudio. 2011. Flores Salvajes. En *Pensar las autonomías: Alternativas de emancipación al capital y el Estado*. México: Sísifo.
- Althusser, Louis. 2004. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- _____. 2008. *La Soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal,
- Arditi, Benjamín. 2014. *En los bordes del liberalismo*. Barcelona: Gedisa.
- Arbujas Dorta, Miguel. 2016. El Príncipe moderno y la praxis de la política: la mirada maquiavélica de Antonio Gramsci. en *El Príncipe de Maquiavelo. La historia 500 años después*, comp. José Colmenares y Ricardo Marcano. Caracas: Banesco Banco Universal.
- Aricó, José. 1988. *La Cola del Diablo: Itinerario de Gramsci en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Balsa, Javier. 2016. *Pensar la hegemonía y la política en Latinoamérica*. En *Prácticas de oficio* (agosto). 7-18.
- Barros, Sebastián. 2018. *Polarización y pluralismo en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*. Latinoamérica (junio).15-38.
- Beasley Murray, John. 2010. *Poshegemonía: Teoría política y América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Beezley, William. 1994. *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*. Wilmington, Delaware: SR Books.
- Braidotti, Rosi. 2015. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. España: Gedisa.
- Butler, Judith. 1999. *Gender Trouble: feminism and the Subversion of identity*. London: Oxford.
- Cabezas, Oscar. 2015. *Antonio Gramsci, un latinoamericano heterodoxo*. en *Gramsci en las orillas*, comp. Oscar Ariel Cabezas. Buenos Aires: Ediciones la Cebra.

- Castoriadis, Cornelius. 2018. *Hecho y por hacer*. Buenos aires: Eudeba.
- Castoriadis, Cornelius. 1997. *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Ceceña, Ana Esther. 2011. De los desafíos y los nudos en *Pensar las autonomías: Alternativas de emancipación al capital y el Estado* (México: Sísifo, 2011), 376.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: University Press.
- Chakrabarty, Dipesh. 2010. Una pequeña historia de los estudios subalternos. En *Repensando la subalternidad: miradas críticas desde/sobre América Latina*, comp. Pablo Sandoval. Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Chakravorty Spivak, Gayatri. 2009. *¿Pueden hablar los subalternos?* Traducción y edición crítica de Manuel Asensi Pérez. Barcelona: Museo d'Art contemporani.
- Chakravorty Spivak, Gayatri. 2010. *Crítica de la razón poscolonial: hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- Chatterjee, Partha. 2010. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos* Buenos aires: CLACSO.
- Constituciones Synodales del Obispado de Córdoba. Al fin: Sevilla*. Por Jacobo Cromberger. Año de 1521. Título XII, cap. I. Fol. XLIII, "Que en las iglesias no se hagan representaciones".
- Coronil, Fernando. 2000. Listening to the Subalter: Postcolonial Studies and the Neocolonial Poetic of Subaltern Status. En *Postcolonial Theory and Criticism*, eds. Laura Chrisman y Benita. Oxford: Brewer.
- Constituciones Synodales del Obispado de Carthagená*. por D. Hyeronimo Manrique de Lara, obispo de Carthagená. Año de 1583. En Valladolid por Andrés Merchán y Claudio Bolán, año de 1590, cap. II, fol. XXXI.

Constituciones Synodales del Obispado de Segovia. Hechas por D. Andrés de Cabrera. En el año de 1586. Impresas en Barcelona en casa de Hubert Gotard en el año de 1587.

Constituciones del Arzobispo de Sevilla hechas y ordenadas por el Excmo. y Rdmo. Señor D. Francisco Niño de Guevara, cardenal y arzobispo de la Santa Iglesia de Sevilla. Año de 1604. Y mandadas a imprimir en Sevilla, año de 1609, por Alonso Rodríguez Gamarra. Cap. IX “De ña suerte y manera que se han de aderezar los templos para las fiestas y las calles para las procesiones.

Concilio de Trento. Decreto sobre las imágenes, Sesión XXV.

Cuartango, Román. 2014. *Las tareas de la Filosofía*. Santander: Universidad de Cantabria.

Claude, Lefort. 2010. *Maquiavelo: lecturas de lo político*. Madrid: Trotta.

Couthiño, Carlos Nelson, 2004. *Gramsci y el sur del mundo: entre oriente y occidente. En Poder y hegemonía hoy: Gramsci en la era global*. México: BUAP.

Crehan, Kate. 2004. *Gramsci: cultura y antropología*. Barcelona: Bellaterra.

CPEUM. Ver *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. 2019. México: Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión.

Cortés Ramírez, Eugenio Enrique. 2014. *La hegemonía cultural hoy: la hegemonía como método analítico en los estudios culturales. Filosofía artes y letras*:1-15.

Crespo, José Antonio. 1994. *PRI: de la hegemonía revolucionaria a la dominación democrática*. Política y gobierno: 47-7.

Critchley, Simón y Marchart, Oliver. 2008. *Introducción. En Laclau: aproximaciones críticas a su obra. Argentina*: Fondo de Cultura Económica.

De Sousa Santos, Boaventura. 2018. *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI.

- Díaz Polanco, Héctor. 2006. *Elogio de la Diversidad: Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- Dreyfus Huber y Rabinow, Paul. *Michel Foucault*. 1998. *Más allá de la hermenéutica y el estructuralismo*. México: Instituto de investigaciones Sociales-UNAM.
- Dube, Saurabh. *Sujetos subalternos*. 2001. México: El Colegio de México.
- Dussel, Enrique. 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. Milbao: Desclée de Brouwer.
- Engels, Federico y Carlos, Marx. 2006. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach*. Madrid: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels.
- Esteva, Gustavo. 2011. Otra autonomía, otra democracia. En *Pensar las autonomías: Alternativas de emancipación al capital y el Estado*. México: Sísifo.
- Foucault, Michel. 1994. *No al sexo rey. Entrevista por Bernard Henry-Levy, en Diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona: Altaya.
- Frosini, Fabio. 2013. *Hacia una teoría de la hegemonía. en Horizontes Gramscianos: estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci, coord. por Massimo Modonessi*. México: UNAM.
- Galter Martí, Fernando. 2008. *Los orígenes de la parliturgia procesional de semana Santa en Occidente*. Aragón en la Edad Media, XX.
- García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

García Canclini, Néstor y Robin, Greeley. 2018. *Migraciones de un investigador. En La interculturalidad y sus imaginarios: Conversaciones con Néstor Gracia Canclini, coord.* José Luis Falconi. España: Gedisa.

Gasché, Rodolphe. 2008. *Qué tan vacío puede estar el vacío? Acerca del lugar de lo universal. en Laclau: aproximaciones críticas a su obra*, comp. Simón Critchley y Oliver Marchart. Argentina. Fondo de Cultura Económica.

Gramsci, Antonio. 1970. *Introducción al estudio de la filosofía y del materialismo histórico. En Introducción a la filosofía de la praxis, selección y traducción de J. Solé-Tura.* Barcelona: Flamma.

_____. 1984. *Cuadernos de la Cárcel*, tomo 1. México: Era.

_____. 1984. *Cuadernos de la Cárcel*, tomo 2. México: Era.

_____. 1984. *Cuadernos de la Cárcel*, tomo 3. México: Era.

_____. 1984. *Cuadernos de la Cárcel*, tomo 5. México: Era.

_____. 1984. *Cuadernos de la Cárcel*, tomo 6. México: Era.

_____. 1995. *Lettere dal carcere* (Palermo: Sellerio, 1995), 455-456.

Grimson, Alejandro y Karina, Bidaseca. 2013. *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia.* Buenos Aires: CLACSO.

G.V., Plejánov. 2017. *El socialismo y la lucha política.* Valencia: Alejandría proletaria.

_____. 2010. *La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad. En Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales, coordinado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich.* Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

Herrera Santa, David. 2017. *Hegemonía, poder y crisis. Bifurcación, espacialidad estratégica y grandes transformaciones globales en el siglo XXI*. México: UNAM.

Holloway, John. 2005. *Cambiar el mundo sin tomar el poder, el significado de la revolución hoy*. Venezuela: Melvin.

Howarth, David, comp. 2008. *Hegemonía, subjetividad política y democracia radical, en Laclau: aproximaciones críticas a su obra*, comp. Simón Critchley y Oliver Marchart. Argentina: Fondo de Cultura Económica: 317-343.

Ives, Peter, coord. 2004. *Lenguaje, Acción y hegemonía. Una respuesta gramsciana al posmarxismo*. En *Poder y hegemonía hoy: Gramsci en la era global*, coordinado por Dora Kanoussi. México: BUAP.

Kalyvas, Andreas. 1985. Tesis acerca de la forma hegemónica de la política en *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, coord. Julio Labastida Martín del Campo. México: Siglo XXI.

_____. 1996. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: 43-46.

Kemp, Frederich y Jungan, Josef Andreas. 1970. *Constitución eclesiástica, culto, cura de almas y piedad desde el siglo VIII hasta la reforma gregoriana*. En *Manual de historia de la Iglesia, Tomo III. De la Iglesia de la primitiva Edad Media a la Reforma Gregoriana*. Editorial Herder. Barcelona.

Lazo Briones, Pablo. 2010. *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad*. México: Universidad Iberoamericana.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. 2015. *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.

Laclau, Ernesto. 2000. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Lefort, Claude. 1991. *Ensayo sobre lo político*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Lenin, V. 1961. *Obras completas*, Vol. 17. Moscú: Progreso.

_____. 1961. *Obras completas*, Vol. 15. Moscú: Progreso.

Luxemburgo, Rosa. 2006. *La crisis de la social democracia*. Madrid: Fundación Federico Engels.

Martínez-Burgos García, Palma. 1989. *Las constituciones sinodales y la imagen procesional*. Normas para la fiesta del siglo XVI. Espacio, Tiempo y Forma, Serie VII, H. del Arte.

Marx, Karl. 2003. *La cuestión judía*. Buenos Aires: Quadrata.

----- . 1987. *Introducción para la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Claridad.

Muro Orejón, Antonio. 1989. *Lecciones de historia del derecho hispano-indiano*. México: Porrúa.

Massimo, Modonesi. 2010. *Subalternidad, antagonismo y autonomía: Marxismo y subjetivación política*. México: UNAM.

Modonesi, Massimo, coord. 2013. *Horizontes gramscianos: Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*. México: UNAM.

Negri, Antonio. 2015. *El poder constituyente: Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Traficantes de sueños.

Nicolás Maquiavelo. *El Príncipe*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

_____. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, I, 16. España: Akal.

Orígenes. 1967. *Contra Celso*. Madrid: BAC: 513-516.

Portantiero, Juan Carlos. 1987. *Los usos de Gramsci*. México: Plaza & Janés.

Portantiero, Juan Carlos. 1980. "Gramsci y la política," en *Gramsci para latinoamericanos*, coord. Carlos Sirvent. México: UNAM.

Pocock, J.G.A. 2008. *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la traducción republicana atlántica*. Madrid: TECNOS.

Ranjit, Guha. 1982. *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society* (Delhi: Oxford University Press).

Ranciere, Jacques. 1996. *El desacuerdo: Política y filosofía*. Buenos aires: Ediciones Nueva Visión.

Rancièrè, Jacques. 2005. *Sobre políticas estéticas*. Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona.

Roitman, Marcos. 2003. *El pensamiento sistémico, los orígenes del social-conformismo*. México: SIGLO XXI-UNAM.

Romero Mensaque, Carlos Jospe. *Cuarto centenario del Sínodo Diocesano de 1604*.

Ron, José. 1977. *Sobre el concepto de cultura*. Quito: Instituto Andino de Artes Populares.

Sacristán Manuel, 2017. *Nuestro Marx*. En *Antonio Gramsci: Antología*, Selección, traducción y notas de. México: Siglo XXI.

Said, Edward. Foreword en Guha y Spivak. 1988. *Selected Subaltern Studies*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press.

Sánchez, Adolfo. 2003. *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI editores.

Santos, Boaventura de Sousa. 2018. *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI.

Slack, Jennifer Daryl. 1996. "The theory and method of articulation in cultural studies." *En Critical Dialogues in Cultural Studies*, coord. David Morley and Kuan-Hsing Chen. Londres y Nueva York: Routledge.

Stavengaven, Adolfo. 2010. *Los pueblos originarios: el debate necesario* Argentina: CLACSO.

Stuart, Hall. 2010. La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad. *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, ed. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich. Colombia: Institutos de Estudios Culturales y Sociales, Pensar-Pontificia Universidad Javeriana.

Thwaites Rey, Mabel. 2004. "La autonomía: entre el mito y la potencia emancipadora," *en Pensar las autonomías, Alternativas de emancipación al capital y el Estado México*: Tierra Ediciones.

Zires, Margarita. 2017. "Imaginario religioso y acción política en la APPO: El Santo Niño de la APPO y la Virgen de las barrikadas," *en Lo complejo y lo transparente: Investigaciones transdisciplinarias en Ciencias sociales*, coords. Eva Alcántara, Yissel Arce y Rodrigo Parrini. México: UAM-Xochimilco.

Zizek, Slavoj. 2000. Más allá del análisis del discurso, *en Nuevas reflexiones de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva visión.

_____. 2011. *El espinoso sujeto: El centro ausente de la ontología política*. Argentina: Paidós.

Revistas

Álvaro Delgado, Noelia. 2015. Oaxaca 2006: el movimiento de la APPO y la militarización de la ciudad capital. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, Vol. 2 (octubre): 233. .227-234.

Añón, Valeria. "Subalternidad, pos-decolonialidad y cultura popular: nuevas navegaciones en tiempos nacional-populares," *CONICET*, no. 37 (octubre-abril 2016): 13-22

Bajtín, Mijail. 1971, Carnaval y Literatutra. *Revista de cultura de occidente Ceco*. Vol. 23. No.129: 312.

Bravo, Nazareno. 2006. Del sentido común a la filosofía de la praxis. Gramsci y la cultura popular. *Revista de filosofía*: 3.

Boron, Atilio. 2000. Friedrich Engels y la teoría marxista de la política de la política: las promesas de su legado. *Doxa, Revista de ciencias sociales*: 31-45.

Castoriadis, Cornelius. 1993. "La institución imaginaria de la sociedad," *Marxismo y teoría revolucionaria*, vol. 1: 26.

Castro Orellana, Rodrigo. 2019. *Apuntes críticos sobre el concepto de hegemonía en Dussel y Laclau*. *ALPHA*: 123-137.

Candioti, Miguel. 2014. El carácter enigmático de las *Tesis sobre Feuerbach* y su secreto. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* (enero-junio): 45-70.

- Castoriadis, Cornelius. 1997. "El imaginario social Instituyente," *Zona erógena*, núm. 35: 5.
- Ceccilia Capasso, Verónica. 2018. Lo político en el arte. Un aporte desde la teoría de Jacques Ranciere. *Estudios filosóficos* no. 58 (Julio-diciembre): 215-235.
- Chakravarty Spivak, Gayatri. "¿Puede hablar el subalterno?," *Revista colombiana de Antropología*, vol. 39 (enero-diciembre 2003): 328.
- Cruz Rodríguez, Edwin. 2017. *Los fundamentos de la política. Un contrapunto entre Enrique Dussel y Ernesto Laclau*. *Revista Amalta* (enero-junio): 103-121.
- Díaz de la Serna, Ignacio. José Luis Valdés Ugalde y Javier Sigüenza Reyes. 2009. Una mirada crítica sobre la Modernidad: Entrevista con Bolívar Echeverría. *Norteamérica*, Año. 4, número 1 (enero-junio): 207-222.
- Díaz Polanco, Héctor. 1996. "La autonomía de los pueblos indios en el diálogo entre el EZLN y el gobierno federal," *Revista del Senado de la República*, núm. 2 (enero-marzo): 109.
- . 1992. Autonomía y cuestión territorial. En *Estudios Sociológicos De El Colegio de México*, volumen 10, núm. 28 (1992): 94.
- Espinosa, Carlos. 2012. El barroco y Bolívar Echeverría: encuentros y desencuentros. *íconos* 43 (mayo): 77.
- Forero, Marcela. 1993. Todos los hombres desean por naturaleza, saber. *Universitas Philosophica* (junio): 2-10.

- Friedemann, Sergio. 2013. La dialéctica en Gramsci. Filosofía, política, historia y educación. *Diaporías* (abril): 1-14.
- Haidar, Julieta. "Gramsci y los consejos de fábrica. Discusiones sobre el potencial revolucionario del sindicalismo. Trabajo y sociedad: sociología del trabajo," *Revistas Científicas Argentinas del CONICET*. no. 15, vol. XIV (otoño 2010): 72.
- Hall, Stuart. 1987. Gramsci and US. *Marxism Today* (junio): 16.
- Heredia, Juan Manuel. 2014. Dispositivos y/o Agenciamientos. *Revista Internacional de filosofía*: 83-101.
- Gago Verónica y Sztualwark Diego. 2015. "José Aricó: variaciones sobre la autonomía," *Aportes del pensamiento crítico latinoamericano* núm. 2 (invierno): 29.
- Galter Martí, Fernando. 2008. "Los orígenes de la paraliturgia procesional de semana Santa en Occidente," *Aragón en la Edad Media XX*: 352-353.
- Gandler, Stefan. 2000. Mestizaje Cultural y ethos barroco. Una reflexión intercultural a partir de Bolívar Echeverría. *Signos filosóficos*, vol. I, núm. 3 (junio): 57.
- Guerra, Sergio. 2015. El retorno del Carnaval: Politización del carnaval y carnavalización de la política en el movimiento estudiantil chileno del 2011. Santiago de Chile. Universidad de Chile. Facultad de Artes. *Departamento de Artes y departamento de Teoría de las Artes*:37.
- Giraldo Díaz, Reinaldo. 2000. *Poder y resistencia en Michel Foucault*. Tabula rasa (enero-junio): 103-121.
- Kalyvas, Andreas. 2017. Soberanía hegemónica: Carl Schmitt, Antonio Gramsci y el príncipe constituyente. *Las Torres de Lucca: Revista internacional de filosofía política* (julio-diciembre): 193-247.

_____. 2006. La deriva populista y la centroizquierda latinoamericana. *Nueva Sociedad* (agosto): 56-61.

Lennin, V. 1919. La economía y la política de la dictadura del proletariado. *Pravda* (noviembre): 1-17.

López Bayona, Álvaro Iván. 2014. El populismo como lógica hegemónica: una mirada a la perspectiva teórica elaborada por Ernesto Laclau. *En Hallazgos. Año. 11*: 245-262.

Mallon, Florencia E. 1995. "Promesa y dilema de los Estudios subalternos: Perspectivas a partir de la historia latinoamericana," en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y americana "Dr. Emilio Ravignani"*, tercera serie, núm. 12 (II semestre): 155.

Montilla, Luis Enrique. 2002. James C. Scott: Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos. *Reflexión política*, vol. 4, núm. 8 (diciembre): 4

Mellino, Miguel. 2016. L'importanza di Gramsci per lo studio della razza e dell'etnicità, Il soggetto e la differenza: Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali. *Décalages*: 212.

_____. 2018. Note sul método di Stuart Hall. Althusser, Gramsci e la questione de la razza. *Décalages*: 1-28.

_____. 2018. *Apuntes sobre el método de Stuar Hall, Althusser, Gramsci y la cuestión de la raza. Revista de Estudios sociales 64*: 89-106.

Nahuel Martín, Facundo. 2015. Sectores subalternos, formas comunitarias y dialéctica de la modernidad en *Ariadna histórica, lenguajes, conceptos, metáforas*, 4 (2015):197-222.

- Oliver, Lucio. 2010. "Teoría, política, autonomía y subalternidad en el proceso actual de disputa por la hegemonía en América Latina," *Economía y Desarrollo*, vol. 145, núm. 1-2 (enero-diciembre): 89-90.
- Perry, Anderson. 2016. *Los herederos de Gramsci*. *New Left Review* 100: segunda época (septiembre-octubre): 78-110.
- Portantiero, Juan Carlos. 2000. Gramsci, lector de Maquiavelo: Fortuna y Virtud en la república Democrática. *Ensayos sobre Maquiavelo*.
- Restrepo, Eduardo. 2011. Estudios culturales y educación: posibilidades, urgencias y limitaciones. *Revista de investigaciones UNAD* (junio 2011): 9-21.
- Retamozo, Martín. 2017. *La teoría del populismo de Ernesto Laclau, Una introducción*. *Estudios Políticos*, novena época (mayo-agosto): 157-184.
- Rodríguez Hernández, Eduardo. 2005. *El sistema de Partidos en el Estado Mexicano*. *Espacios públicos* (agosto): 29-47.
- Rodríguez, Juan Carlos. 2016. Gramsci y la cultura popular. *Álabe* (España): 1-11.
- Suárez Quevedo, Diego. 1998. De imagen y reliquias sacras. Su regulación en las constituciones sinodales postridentinas del arzobispado de Toledo. *Anales de historia del Arte*, n. 8: 257-290.
- Tapia, Carlos. 2017. "Una interpretación del proyecto revolucionario de Cornelius Castoriadis frente a la crisis autonómica: Autonomía, Política y Democracia," *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, núm. 57 (julio-diciembre): 635-655.
- Tenti, María Mercedes. 2012. Los Estudios Culturales, la historiografía y los sectores subalternos," *Trabajo y sociedad*, vol. XVI, núm. 18: 321.

Vacca, Giuseppe. 2014. La filosofía della praxis di Antonio Gramsci. *Educação e filosofia Uberlândia* (jul-dic): 535-557.

Valdés Castillo, Camilo. 2017. Hegemonía: aproximación a la constitución de sujetos políticos en Laclau. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía* (diciembre): 51-82.

Vargas Lozano, Gabriel. 2018. La filosofía de la praxis, dos concepciones: Antonio Gramsci y Adolfo Sánchez Vásquez. *Revista Dialectus* (agosto-diciembre): 116-131.

Sítios Web

Aragón Moreno, Dante Ariel. "Filosofía de la praxis: pertinencia y alcances." Reflexiones marginales. <http://reflexionesmarginales.com/3.0/filosofia-de-la-praxis-pertinencia-y-alcances/> (consultada el 3 noviembre 2019).

Aricó José, "Espontaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci," [Espontaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci from José Aricó: dilemas del marxismo en América Latina : antología esencial on JSTOR](#)

Barrientos Grandon, Javier. [Transcripción] (2004), "Requerimiento que se ha de leer a los indios [1513]," en: Instituto de Historia del Derecho Juan de Solórzano y Pereyra, Santiago de Chile, <https://portalacademico.cch.unam.mx/materiales/prof/matdidac/sitpro/hist/mex/mex1/HMI/IndigenasCol.pdf> (consultada el 25 de octubre de 2019).

Bonefel, Werner. La auto-emancipación de las clases de trabajadoras y trabajadores como proceso abierto, <https://rebellion.org/la-auto-emancipacion-de-las-clases-de-trabajadoras-y-trabajadores-como-proceso-abierto-2/> (consultado el 13 de abril de 2022).

Campione, Daniel. “Antonio Gramsci: Orientaciones introductorias para su estudio”, <http://www.rebellion.org/docs/13842.pdf> (Consultado el 4 de diciembre de 2018) (consultada el 3 de noviembre de 2019).

Carlos José Romero Mensaque, “Cuarto centenario del Sínodo Diocesano de 1604” <http://www.conocersevilla.org/hermandades/penitencia/documentacion/sinodo/index.html> (consultado el 22 de octubre de 2020).

Carrero Eduardo Santa María, “La procesión, memoria litúrgica del medievo en la pintura de la edad moderna”. Cuadrivium. Revista digital de musicología (2016) Universidad Autónoma de Barcelona <file:///C:/Users/Liberio/Downloads/Dialnet-LaProcesionMemoriaLiturgicaDelMedievoEnLaPinturaDe-6482529.pdf> (consultada el 4 de noviembre de 2020).

Castro-Gómez, Santiago. “Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de ‘lo latinoamericano’: la crítica al colonialismo en tiempo de la globalización,” [SINTITUL-1 \(wordpress.com\)](SINTITUL-1 (wordpress.com)) (Consultado el 10 de marzo de 2021).

Echeverría, Bolívar. *Rosa Luxemburgo: espontaneidad revolucionaria e internacionalismo*, en <file:///C:/Users/Olga/Downloads/Bolivar Echeverria Rosa Luxemburgo espontaneidad revolucionaria e internacionalismo.pdf> (consultado el 28 de abril de 2022).

Enrique Ana y Hernández, La cofradía y procesión del niño de la bola de Cuéllar (Segovia) <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-cofradia-y-procesion-del-nino-de-la-bola-de-cuellar-segovia/html/>

Frosini, Fabio. "Gramsci y el legado de la filosofía de la praxis." Marx desde cero, <https://kmarx.wordpress.com/2017/07/10/gramsci-y-el-legado-de-la-filosofia-de-la-praxis/> (consultada el 10 de octubre de 2018).

Gloria Martínez González y Alejandro Valle Baeza. Oaxaca 2006-2008, rebelión ejemplar. Laberinto No. 26-27. 1er. Y 2º. Cuatrimestre de 2008 en [file:///C:/Users/Olga/Downloads/Dialnet-Oaxaca20062008-2992028%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/Olga/Downloads/Dialnet-Oaxaca20062008-2992028%20(3).pdf)

Gramsci, Antonio. "Los grupos comunistas," LON, <http://www.gramsci.org.ar/> (Consultado el 16 de abril de 2022).

Gramsci, Antonio. "Discurso pronunciado en la sección turinesa del Partido Socialista Italiano el 27 de junio de 1919," en [Espontaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci from José Aricó: dilemas del marxismo en América Latina : antología esencial on JSTOR](#) (Consultado el 16 de abril de 2022).

La arquidiócesis de Oaxaca también reprochó la adoración de las llamada Virgen de las Barricadas y del Santo Niño APPO en <https://vanguardia.com.mx/iglesiasenalaafeligresesquebendicenalasantamuerte-1137683.html>

La procesión: significado y componentes <https://docplayer.es/20836492-La-procesion-significado-y-componentes.html>

Lennin V. III Internacional, Primer Congreso, <https://www.marxists.org/espanol/comintern/eis/4-Primeros3-Inter-2-edic.pdf> (Consultada el 4 de diciembre de 2018).

Luciano, Gruppi. “La hegemonía”, http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lri/navarro_m_tk/capitulo1.pdf (Consultada el 4 de diciembre de 2018).

Mansilla José, “Gramsci y la estrategia revolucionaria de Occidente,” https://www.academia.edu/30003007/Gramsci_y_la_estrategia_revolucionaria_en_Occidente (Consultado el 29 de noviembre de 2018).

Martínez-Burgos García, Palma. p. 87. Ver. Sínodo de Toledo de 1536 https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.do?control=BIDICAM_DIG20100000755

Martínez González Gloria y Valle Baeza Alejandro. “Oaxaca 2006-2008, rebelión ejemplar,” *Laberinto* no. 26-27. 1er. y 2º. Cuatrimestre de 2008 en [file:///C:/Users/Olga/Downloads/Dialnet-Oaxaca20062008-2992028%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/Olga/Downloads/Dialnet-Oaxaca20062008-2992028%20(3).pdf) (consultado el 10 de noviembre de 2020).

Marx, Karl. “El diesciocho Brumario de Luis Bonaparte,” <https://trabajadoresyrevolucion.files.wordpress.com/2014/04/marx-el-18-brumario-de-luis-bonaparte-1852.pdf> (Consultado el 20 de octubre de 2020).

Modonesi Massimo, “Consideraciones sobre el concepto gramsciano de clases subalternas,” [CONSIDERACIONES SOBRE EL CONCEPTO GRAMSCIANO DE CLASES SUBALTERNAS – Memoria \(revistamemoria.mx\)](https://www.revistamemoria.mx/consideraciones-sobre-el-concepto-gramsciano-de-clases-subalternas) (Consultado el 23 de abril de 2019).

Negri, Antonio. “*Dominio y sabotaje*,” <https://webs.ucm.es/info/eurotheo/negri-dominio.htm> (10 de febrero de 2021).

Pannekoek, Anton. “*La organización de consejos*,” [Pannekoek: Los Consejos Obreros \(marxists.org\)](https://www.marxists.org/pannekoek/los-consejos-obreros), (consultado el 15 de abril de 2022).

Restrepo, Eduardo. “Apuntes sobre estudios culturales.” <https://kmarx.wordpress.com/2017/07/10/gramsci-y-el-legado-de-la-filosofia-de-la-praxis/> (consultada el 10 de octubre de 2018).

Romero Mensaque Carlos José, “Cuarto centenario del Sínodo Diocesano de 1604,” <http://www.conocersevilla.org/hermandades/penitencia/documentacion/sinodo/index.html> (consultado el 22 de octubre de 2020).

Rossi, Annunziata. “Maquiavelo y la concepción cíclica de la historia” en <https://www.jornada.com.mx/2014/02/09/sem-annunziata.html> (Consultada el 15 de noviembre de 2019).

San Juan de la Cruz, La subida al Monte Carmelo, Cap. XXXV, <http://www.sanjuandelacruz.com/subida-del-monte-carmelo/> (consultado el 10 de abril de 2022).

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, Resolución del SUP-JDC-1966/2016 http://www.te.gob.mx/EE/SUP/2016/JDC/1966/SUP_2016_JDC_1966-635894.pdf (consultada el 13 de abril de 2022).

Periódicos

González Casanova, Pablo. 2005. La gran discusión. *La Jornada*, 19 de agosto de 2005, sección política.