



**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO DE LA
FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES**

**EL ARTE DE LO IMPOSIBLE EN LA ERA DE LA DEMOCRACIA LIBERAL.
CONSIDERACIONES RESPECTO AL MOVIMIENTO DE LA COMUNIDAD
INDÍGENA DE SAN FRANCISCO CHERÁN COMO ACTO POLÍTICO.**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN DERECHO CON OPCIÓN TERMINAL EN HUMANIDADES**

PRESENTA

ERIKA BÁRCENA ARÉVALO

DIRECTOR DE TESIS

DOCTOR EN CIENCIA SOCIAL HÉCTOR CHÁVEZ GUTIÉRREZ

CODIRECTOR DE TESIS

MAESTRO EN HISTORIA FELIPE ORLANDO ARAGÓN ANDRADE

MORELIA, MICHOACÁN, 2013.



AGRADECIMIENTOS

Haber estudiado esta Maestría, y muy particularmente en la terminal de Humanidades, me confrontó de tal manera conmigo misma que decidí cambiar el rumbo de mi carrera como profesionista y hasta de mi vida. Esto no hubiera sido posible sin el apoyo de muchas personas.

En primer lugar, quiero expresar mi más profundo agradecimiento a mis padres por todo su amor y apoyo incondicional. Gracias por ayudarme a cumplir mis sueños.

Gracias también a toda mi familia: a mis hermanos, a mis abuelos, a mis tíos y a mis primos, tanto los Arévalo como los Bárcena, que en todo momento están al pendiente de mí y que me apoyan siempre.

Agradezco también a la comunidad indígena de San Francisco Cherán por haberme abierto las puertas, por su confianza pero sobre todo por haberme permitido ser parte de su experiencia. Reitero aquí mi compromiso como profesionista y como persona con el proyecto emprendido por la comunidad.

Quiero expresarle también mi agradecimiento a mi profesor y amigo Orlando Aragón Andrade por su compromiso político, tanto en el ámbito académico, en especial en la terminal de Humanidades, como en el ámbito social. Gracias por todo lo que me has enseñado.

También importantes en mi formación han sido todos mis profesores, en especial el Dr. Héctor Chávez Gutiérrez. Gracias por ello.

Familiares, amigos y profesores todos, simplemente ¡gracias!

“Si no nos dejan soñar, no los vamos a dejar dormir”
Movimiento “Los Indignados” de España

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN VIII

CAPÍTULO I

LA HEGEMONÍA IDEOLÓGICA COMO
CAMPO SOCIOSIMBÓLICO COMÚN.
CONSTRUYENDO LOS LÍMITES DE LO POSIBLE. 26

CAPÍTULO II

EL PLURALISMO Y EL CONSENSO COMO PILARES
DE LA DEMOCRACIA LIBERAL EN LA TEORÍA DE
JOHN RAWLS. 81

CAPÍTULO III

UNA CRÍTICA AL PLURALISMO Y AL CONSENSO
COMO NEGACIÓN DE LA POLÍTICA. 109

CAPÍTULO IV

BREVE CRONOLOGÍA DE LA SUBVERSIÓN
DE LO POSIBLE. EL MOVIMIENTO DE LA
COMUNIDAD INDÍGENA DE SAN FRANCISCO
CHERÁN Y SU CONTEXTO. 140

CONCLUSIONES

¿ES EL MOVIMIENTO DE LA COMUNIDAD INDÍGENA

DE SAN FRANCISCO CHERÁN UN ACTO POLÍTICO?	182
FUENTES DE INFORMACIÓN	192

INTRODUCCIÓN

Jacques Derrida, en una conferencia dictada en la *Cardozo Law School*, misma que posteriormente formaría parte de su famoso libro *Fuerza de ley: El "fundamento místico de la autoridad"*, decía de la justicia lo siguiente:

La justicia es una experiencia de lo imposible. Una voluntad, un deseo, una exigencia de justicia cuya estructura no fuera una experiencia de la aporía, no tendría ninguna expectativa de ser lo que es, esto es, una justa apelación a la justicia. [...] El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias, tan improbables como necesarias, de la justicia es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto está jamás determinada por una regla.¹

Creo que se puede reconstruir la relación equívoca de identidad entre derecho y justicia por un nexo que vendría a ser la idea de dar a cada quien lo que le corresponde, puesto que si esto es lo que significa la justicia la pregunta lógica es ¿quién decide lo que corresponde a cada quién? Y la respuesta (también equívocamente) natural es: el derecho, que a través de esa figura mística en un sentido auténticamente pontificio que es el juez, da a cada quién lo que le corresponde, *ergo*, imparte justicia.

En el contexto actual del capitalismo global el sentido políticamente correcto de justicia/dar a cada quien lo que le corresponde supone una distribución de los bienes y de las cargas que ello produce (y en este sentido amplio se habla indistintamente de justicia distributiva o justicia social) que es finalmente en términos simples y llanos un acto de caridad, pues apela a la

¹ Derrida, Jacques, "Del derecho a la justicia", conferencia dictada en la *Cardozo Law School* en el coloquio denominado *Deconstruction and the possibility of justice*, octubre de 1989, disponible en http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/derecho_justicia.htm, consultado el 09 de enero del 2013.

buena voluntad de los grandes capitales para que absorban los costos de la distribución equitativa de los bienes. Pero sabemos que el mercado mundial no está particularmente interesado en lo políticamente correcto sino más bien en atender sus propias exigencias así que le relega al derecho, con su impresionante capacidad de fundar y mantener ficciones sociales, la tarea de impartir justicia de tal forma que sus necesidades queden garantizadas y eventualmente, si así lo desea, pueda sentirse benevolente y hacer caridad.

El Estado es a nivel nacional quien tiene que lidiar con la pesada tarea encomendada puesto que se considera que el derecho es necesariamente intrínseco a él, de tal manera que aprovechando esta situación (su monopolio en la producción del ordenamiento jurídico) así como las propiedades simbólicas del derecho, la manera de dar salida al problema de impartir justicia sin obstaculizar los intereses y dinámicas del mercado mundial ha sido en algunos casos el reconocimiento jurídico de la igualdad de los iguales y la diferencia de los diferentes.

Respecto al carácter simbólico del derecho, o en términos más específicos a la eficacia simbólica del derecho, Mauricio García Villegas señala la diferencia entre la efectividad de la norma, que se mide en función de la mayor o menor identidad entre la conducta establecida por ésta y la que es efectivamente observada por su destinatario, y la eficacia de la norma, entendida como el grado de realización de su objetivo.²

Por lo que ve a la eficacia, el autor sostiene que:

La idea de que las normas están siempre precedidas por objetivos no parece tener mayor respaldo en los hechos. Una estrategia a veces utilizada por las

² Véase: García Villegas, Mauricio, *La eficacia simbólica del derecho. Examen de situaciones colombianas*, Colombia, Ediciones Unidas, 1993, pp. 98-99.

instancias gubernamentales consiste en producir normas cuyos objetivos no son claros desde el inicio, que conducen a la realización de alternativas contradictorias o que simplemente son inexistentes. De esta manera se obtiene el fin político que consiste en satisfacer, de forma diferenciada, ciertos objetivos propios de la promulgación –por ejemplo responder a una demanda proveniente de la sociedad- y ciertos objetivos propios de la aplicación, los cuales se irán poniendo en obra de acuerdo con la estrategia más conveniente. Según H. Simon, a veces las decisiones son tomadas para satisfacer un conjunto de obligaciones antes que para alcanzar determinados objetivos. Estos son construcciones posteriores a la acción, que permiten racionalizar el comportamiento de los actores.³

Esta dimensión de la eficacia del derecho como vía de solución a problemas sociales no siempre fue así. Acorde con la teoría clásica del contrato social la legitimidad del derecho estatal radica en que éste es producto de la voluntad general, pues es formulado por el pueblo mismo a través de los representantes que con este cometido ha elegido. Esta visión era acorde con la ponderación de la libertad propia de las grandes revoluciones burguesas pues el derecho venía a ser la expresión y garantía del *laissez faire, laissez passer*, voluntad compartida por los todos los “hombres libres” que al elegir a los legisladores dotaban en última instancia de legitimidad a la acción estatal. En este contexto el derecho aún tenía sus clásicas características de abstracción y generalidad.

Sin embargo, el advenimiento del Estado de bienestar marcó el rompimiento de esta clásica cadena de legitimación con el nuevo énfasis que puso en la igualdad sobre la libertad. La inauguración del sufragio universal⁴ trajo a escena a una multitud de grupos que demandaban ser incluidos junto con los “hombres libres” al “dejad hacer, dejad pasar”, puesto que reclamaban el resarcimiento a través del derecho de la discriminación y marginación que de

³ *Ibidem*, p. 100.

⁴ Véase: *ibidem*, p. 103.

alguna forma dicha consigna les había significado. Así, el Estado se vio obligado a atender estas demandas y, como consecuencia, a una sobreproducción de derecho.

Esta explosión de leyes suele ser lamentada por los juristas. Por ejemplo, Gustavo Zagrebelsky ha señalado al siglo XX como el del “legislador motorizado”, figura ésta que se ha constreñido precisamente a ir promulgando leyes especiales a grupos especiales con lo que sólo consigue la pulverización del derecho estatal degradándolo a medidas transitorias cuyo objeto no es ser regulativas.⁵ Al respecto, el autor señala:

Dichos grupos dan lugar a una acentuada diferenciación de tratamientos normativos, sea como implicación empírica del principio de igualdad del llamado <<Estado social>> (para cada situación una disciplina adecuada a sus particularidades), sea como consecuencia de la presión que los intereses corporativos ejercen sobre el legislador. De ahí la explosión de legislaciones sectoriales, con la consiguiente crisis del principio de generalidad.

La creciente vitalidad de tales grupos determina además situaciones sociales en cada vez más rápida transformación que requieren normas jurídicas *ad hoc*, adecuadas a las necesidades y destinadas a perder rápidamente su sentido y a ser sustituidas cuando surjan nuevas necesidades. De ahí, la crisis del principio de abstracción.⁶

Incluso desde esta perspectiva se puede desprender que los objetivos del derecho, de cuya realización depende su eficacia según ha planteado García Villegas, no se corresponden siquiera con los que desde la doctrina debiera tener (en última instancia la regulación), sino que son polimorfos. Es decir, los objetivos de cada norma jurídica se configuran como una especie de bálsamo

⁵ Véase: Zagrebelsky, Gustavo, *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*, 7ª edición, traducción de Marina Gascón, Madrid, España, Trotta, 2007, pp. 37 y 39.

⁶ *Ibidem*, p. 37.

ad hoc para acallar determinadas demandas sociales o presiones corporativas, como bien señala Zagrebelzky. La consecuencia de ello es entonces que el efecto del derecho es propiamente simbólico, puesto que no está necesariamente destinado a tener una correlación estricta entre lo que previene en el texto y la conducta de los individuos.

Tomando en consideración lo anterior Julita Lemaitre resume la noción de eficacia simbólica de García Villegas en las siguientes palabras:

A esto lo llama eficacia simbólica del derecho; son normas cuya eficacia radica en que se sirven para calmar los ánimos de los grupos desaventajados. Sirven 'como remedio para la rebeldía' a través del desplazamiento del conflicto político al terreno aparentemente neutro del derecho y la creación de expectativas cuya satisfacción es constantemente postergada.⁷

La apuesta de la eficacia simbólica es ganar-ganar pues a la vez que simbólicamente atiende las demandas sociales, el Estado también se legitima como democrático e incluyente; es por ello que el reconocimiento de derechos es una forma viable a través de la cual la instancia estatal puede lidiar con los efectos secundarios de la dinámica del mercado global.

Es decir, los movimientos sociales que reclaman se les dé lo que consideran les corresponde (no sólo en cuanto a bienes materiales sino en cuanto a oportunidades, libertades, garantías para subsistir social o culturalmente, etcétera), algunas veces alegan en sus discursos que la precariedad de que son víctimas es producto de la dinámica del capitalismo global pero nunca le reclaman justicia a la *Coca Cola* o a *Starbucks* en cuanto operarios de dicha dinámica, se la reclaman al Estado.

⁷ Lamaitre Ripoll, Julieta, *El derecho como conjuro: fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*, Colombia, Siglo del Hombre Editores-Ediciones Unidas, 2009, p. 27.

El Estado, por su parte, sabe por experiencia que trasladar de alguna forma las demandas de los inconformes al terreno de lo jurídico a través del reconocimiento expreso de derechos especiales, y/o de la creación de instancias burocráticas que les den atención específica, produce la sensación de que sus exigencias han sido más o menos satisfechas mientras la dinámica del mercado sigue su curso intacta, paralela y como desvinculada de las condiciones sociales y económicas actuales.

El problema (uno de tantos) es que el derecho no tiene la capacidad de cambiar por sí mismo las estructuras de dominación vigentes en la sociedad: por muchos derechos que reconozca a las mujeres o a los indígenas, esto no es suficiente para que la discriminación de que son objeto cambie un ápice pues del texto de la ley a la práctica hay un abismo que el derecho solo no puede franquear. Sin embargo, esta situación normalmente no es reconocida, al contrario, muchas veces se piensa que el fin último de los movimientos sociales debiera ser el reconocimiento formal de ciertas prerrogativas, por lo que usualmente el derecho viene a ser un operador importante para que las cosas cambien en el discurso pero no en la práctica.

No obstante lo anterior, hay ocasiones en que los movimientos sociales y políticos no tienen como objetivo último el reconocimiento de derechos especiales sino un cambio significativo del orden social existente, y es precisamente aquí donde la justicia adquiere esa dimensión de lo imposible y lo incalculable de que habla Derrida. Todo orden social establece siempre sus propios límites y condiciones de posibilidad en atención a los cuales instituye prácticas, relaciones y normas de conducta que dota de un sentido específico, y es éste el que determina la distribución de grupos, jerarquías y posiciones sociales así como los estándares de normalización y de lo que es o no válido, posible o razonable dentro del orden social.

La consecuencia lógica es que si dicho orden es subvertido por un acto, éste tendría que ser, dentro de los estándares del propio orden, de entrada imposible, y si esta imposibilidad se experimenta como justicia es porque lo que estaba detrás de ella era la aporía misma de subvertir una forma de dominación que había sido completamente naturalizada. Así, la justicia no es el derecho, aunque ello no necesariamente implica que a través del derecho no se pueda llegar a la justicia, sí se puede pero en estos casos una condición indispensable es que el derecho sea utilizado sólo como un medio y no como un fin en sí mismo.

Quise iniciar citando a Derrida porque, según los planteamientos teóricos que retomaré en este trabajo, la justicia entendida más allá del derecho como lo imposible e incalculable de la ruptura con lo existente es a su vez condición y resultado de lo que en teoría crítica se ha llamado acto político.

Para explicar lo que es el acto político habría que iniciar por el actual supuesto advenimiento de la era democrática post-ideológica, basada en la idea de que tras haber superado los falsos fanatismos propios de lo que solía concebirse como izquierda y derecha, entramos al reinado de una tolerancia que propicia el desarrollo de todas las concepciones de la “buena vida” (una multitud potencialmente infinita, al menos en apariencia), y que ahora somos capaces de articular y conciliar nuestros distintos intereses a través de la razón. En otras palabras, pondera el haber superado toda ideología en cuanto falsa conciencia y el advenimiento de la razón como de partida para toda relación social.

Sin embargo, autores como Ernesto Laclau o Slavoj Žižek sostienen que la ideología, lejos de reducirse a ideas falsas, construye lo que percibimos como

la realidad pues se constituye como el elemento a través del cual todo en lo social adquiere un determinado sentido.

La importancia de la cuestión de la ideología radica en que cuando es desterrada de los estudios de las actuales democracias liberales lo que queda es el pluralismo y el consenso supuestamente basados en la razón, mientras que es invisibilizado casi por completo el hecho de que vivimos en la era de la gestión social de los intereses del capital y de las formas de dominación que le son propias.

Es decir, queda invisibilizado que la ideología al construir la realidad también determina las conductas que son adecuadas para cada individuo según el lugar que ocupa en la sociedad y se construye así un orden social en el que a cada uno corresponden tales o cuales asuntos, actividades, tipo de relaciones, y donde por tanto todo sentido está dado.

La fuerza de este proceso es tal que eventualmente lo naturalizamos (cuando en realidad es producto de una construcción hegemónica), y llegado este punto en aras de que las cosas sigan de acuerdo a su orden normal nada radicalmente distinto se hace o se dice, nos limitamos a reproducir opiniones en atención a un “sentido común”. Del otro lado de la moneda las cosas tampoco son distintas pues los gobiernos estatales también se limitan a actuar conforme a “lo posible”, dictado a su vez por el mercado mundial.

En un orden así como el que hoy nos rige bajo el nombre de democracia liberal, la igualdad es más bien un tipo de equivalencia entre distintos sectores de la sociedad (de distintas edades, profesiones, situaciones económicas, etcétera) donde cada uno se asume de acuerdo al sector al que pertenece. Para Jacques Rancière la esencia política de la acción de cualquiera de estos individuos radica en una subversión de su posición a través de una afirmación

radical de su igualdad respecto de aquéllos que les imponen un lugar y un discurso determinado en la sociedad, generalmente materializados (identificados) con la figura del Estado, y por lo tanto se declaran iguales en cuanto a la capacidad del *logos* aristotélico.⁸

La consecuencia del acto político es por tanto que en él los individuos son capaces de darse a sí mismos un discurso, lo que les vedado por el orden existente, con lo cual se convierte en una acción que dentro de éste era imposible, impensable. Este es el sentido desde el cual el acto político es condición y resultado de la justicia como aporía.

Como señalé anteriormente esta forma de entender la política es propia de cierta vertiente de la teoría crítica. Ésta, identificada como una corriente filosófica desarrollada por la Escuela de Franckfurt, es un término acuñado por Max Horkheimer. En su obra *Teoría tradicional y teoría crítica*, el autor inicia con una amplia explicación respecto de lo que es la teoría tradicional (de inspiración positivista) denunciándola como uno de los elementos que aseguran la reproducción del modo de producción dominante (el capitalismo), y por lo tanto como perpetradora de las estructuras de dominación ya que, hablando específicamente de la sociología burguesa (parte de la teoría tradicional), busca la mejor administración de la sociedad bajo las consignas de “orden, ley y progreso”.

La teoría tradicional aplica siempre a sus estudios sociales no sólo el mismo método de las ciencias naturales sino también una misma lógica: el objeto de estudio se secciona para poder capitalizarlo lo más óptimamente posible. Pues bien, al aplicar esta lógica a la sociedad sus problemas elementales también son seccionados y con ello diluidos de tal manera que la

⁸ Véase: Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 1ª edición, 2ª reimpresión, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión, 2010.

sociología burguesa se convierte en una disciplina encaminada a conocer para regular, para estabilizar: para dominar.

Frente a la teoría tradicional se encuentra la teoría crítica, que según Horkheimer se refiere a:

[Una] actitud humana que tiene por objeto la sociedad misma. No apunta tan sólo a subsanar unas cuantas situaciones deficitarias, sino que éstas le parecen más bien necesariamente ligadas a la organización total de la sociedad. Aunque esta actividad surge de la estructura social, ni su propósito consciente ni su significado objetivo apuntan a que algo en esta estructura funcione mejor.⁹

Igualmente señala:

Mientras que generalmente corresponde al individuo aceptar las determinaciones fundamentales de su existencia como algo dado y aspirar a cumplirlas [...] la actitud crítica, por el contrario, carece de toda confianza hacia las pautas que la vida social, tal cual es, le da a cada uno. La separación de individuo y sociedad, en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los límites de su actividad que han sido trazados de antemano, se relativiza en la teoría crítica. Ésta concibe [...] la división del trabajo dada y las diferencias de clase, como una función que, al surgir de la actividad humana, puede también someterse a la decisión planificada y a la elección racional de fines.¹⁰

Parte de la idea marxista de que existe una sola forma de opresión: la de clase. La cultura liberal burguesa impuso con su ascenso una forma específica de racionalidad que ha resultado ser opresiva, de tal manera que el objetivo de la actitud crítica es desmitificar dicha racionalidad y el orden general de la

⁹ Horkheimer, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, traducción de José Luis López y López de Lizaga, España, Paidós, 2000, p. 41.

¹⁰ *Ibidem*, p. 42.

sociedad que se nos presenta como natural; en una palabra, busca la emancipación.

De ello también se desprende que la teoría crítica ponga particular énfasis en el estudio de la sociedad como un todo, pues si dicha racionalidad hegemónica de la cultura liberal burguesa atraviesa transversalmente a lo social, es de suponerse que seccionar los problemas que esto genera y buscarles una solución particular nos podría en la misma situación de Sísifo.

Así, Horkheimer deja claro que la intención de la teoría que se genera a partir de esta actitud crítica no es la de encontrar reformas que mejoren al sistema existente. Al respecto señala que “el objetivo que este pensamiento aspira a alcanzar, la situación racional, se fundamenta en la penuria del presente. Pero con esta penuria no está dada todavía la imagen de su eliminación. La teoría que desarrolla dicha imagen no trabaja al servicio de la realidad ya existente; se limita a pronunciar su secreto”¹¹.

En este sentido la teoría crítica, valiéndome de la distinción que hace Rosa Luxemburgo¹², no puede considerarse reformista sino revolucionaria, es decir, no busca hacer mejoras al sistema existente (capitalista) que lo hagan “tolerable”. El objetivo de la teoría crítica es iniciar por una desnaturalización de lo dado, un conocimiento crítico respecto de lo que el propio Horkheimer denomina los secretos de la realidad ya existente estando conscientes en todo momento, y aquí más desde la perspectiva de Rosa Luxemburgo, de que el fin último de cualquier acción (tanto teórica como práctica) debe ser la toma del poder y con ello la transformación radical de dicho sistema.

¹¹ *Ibidem*, p. 51.

¹² Véase: Luxemburgo, Rosa, *Reforma o revolución y otros escritos contra los revisionistas*, traducción de Juan Antonio Areste, Barcelona, Fontamara, 1975.

Pues bien, parte importante del marco teórico que se plantea en esta investigación está conformado por autores que se inscriben en estos parámetros de la actitud crítica, y que han delimitado lo que en este trabajo se entiende por política en general y por acto político en particular.

La teoría crítica ha sido igualmente uno de los principales ejes de la terminal de Humanidades de esta Maestría en Derecho, por lo que a través de las distintas asignaturas de esta opción terminal algunos estudiantes hemos asumido la actitud crítica no sólo desnaturalizando y cuestionando al propio derecho, sino incluso llevando a la práctica otro de los elementos fundamentales del teórico social crítico: asumir una posición política respecto del conocimiento que se produce.

Horkheimer sostiene que existe una responsabilidad política importante que debe asumir todo el que se ufane de adoptar la actitud crítica desde la perspectiva planteada: el teórico crítico renuncia a la neutralidad ponderada por el positivismo en la construcción de conocimiento y por el contrario acepta el trasfondo político existente en cualquier teoría social, de tal manera que no se limita a ser observador sino que con su producción teórica y/o con su *praxis* hace expresa su intención de transformar la realidad social existente.¹³

Para lograr lo anterior es primero indispensable que la actitud crítica se mantenga en todo momento, así “en la persona del teórico se manifiesta esto con toda claridad: su crítica es agresiva no sólo contra quienes hacen conscientemente apología de lo existente, sino igualmente contra las tendencias desviadas, conformistas o utópicas que surgen en sus propias filas.”¹⁴

¹³ Véase: Horkheimer, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, op. cit., p. 54.

¹⁴ *Ibidem*, p. 50.

Este último punto es teóricamente importante puesto que constituye al mismo tiempo una fortaleza y una debilidad de la teoría crítica en cuanto paradigma. Desde su nacimiento formal con la Escuela de Frankfurt se ha reconocido que “[...] no es posible descartar la dialéctica del mismo proceso, es decir, el hecho de que estamos frente a una teoría crítica que debe ser permanentemente cuestionada para no incurrir en generalizaciones y dogmatismos. Es preciso evitar la substitución de verdades divinizadas por ‘pseudoparadigmas críticos’, nuevamente sacralizados.”¹⁵

Sin duda este proceso continuo de crítica es valioso puesto que está en la esencia misma de la idea de la izquierda como inmanentemente progresista, pero en muchas ocasiones esto lleva a que los críticos se conviertan en “teóricos de escritorio”. Muchos de ellos son flamantes profesores en las universidades más prestigiosas donde dan cátedra para formar una conciencia emancipada respecto del actual sistema opresor, pero algunos de ellos no son políticamente activos lo que levanta sospechas a la credibilidad del paradigma crítico (sin duda pagando justos por pecadores) dada la comodidad desde donde se hace la crítica. Antonio Carlos Wolkmer refiere en este sentido:

Aunque los teóricos críticos asumen un discurso neomarxista, de sello libertario y de crítica a la cultura burguesa dominante, en ocasiones no reflejan, en sus actitudes personales, una identificación correcta con la opresión social y con la condición real de las masas despojadas. [...]

[Aunado a ello] es clara la insuficiente vinculación de la teoría crítica y de su discurso emancipador con la práctica política de movimientos sociales emergentes. Frente a esto se vuelve esencial el pleno restablecimiento del nexo teoría-praxis.¹⁶

¹⁵ Wolkmer, Antonio Carlos, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, traducción de Felipe Cammaert, Colombia, ILSA, 2003, p. 28.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 29-30

El objetivo se convierte entonces en ser esencialmente congruente, cuestión que por otra parte no está libre de discusión. En efecto, del otro lado de la moneda ser políticamente activo en el sentido de establecer estos vínculos con los movimientos sociales emergentes ha traído para algunos autores fuertes críticas respecto del carácter utópico o esencialmente reformista de su acción, puesto que desde otras perspectivas ésta puede contribuir sólo a fortalecer al propio sistema. La autocrítica que debe guiar toda acción en este contexto la hace pues doblemente complicada: precisa encausar el malestar social hacia el acto político y no simplemente hacia reformas que hagan su opresión más tolerable sin llegar a desaparecerla.

Conscientes de estas discusiones que son ampliamente analizadas en las aulas, uno de los creadores del programa de la terminal de Humanidades, el profesor Orlando Aragón Andrade, junto con el Lic. David Romero Robles ex-alumno de esta División, se integraron al movimiento que inició la comunidad indígena de San Francisco Cherán en contra de la tala clandestina de sus montes. Situada en la Meseta Purépecha del Estado de Michoacán, los cheranenses decidieron desafiar al orden existente y, a través de un movimiento social que reivindicó el derecho a la libre determinación que les es reconocido por el derecho tanto nacional como internacional, se constituye ahora como el primer municipio en México donde no hay partidos políticos y que es gobernada no con un ayuntamiento sino conforme a una estructura de gobierno acorde con sus usos y costumbres.

En este proceso, fui invitada por el profesor Aragón para participar en el movimiento a través de la promoción de un juicio ante la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), en mandato a cuya sentencia hoy Cherán se gobierna por usos y costumbres. Derivado de esta experiencia mi tema de investigación, que originalmente versaba sobre una crítica a la democracia liberal desde la teoría crítica, dio un giro para centrarse

en si el movimiento político-social del que yo misma soy parte puede ser considerado un acto político.

Esta es la pregunta central a la que intenta dar respuesta este trabajo de investigación, ¿puede el movimiento de la comunidad indígena de San Francisco Cherán ser considerado un acto político? Y para darle respuesta planteo a nivel teórico en los tres primeros capítulos la forma en que se construyen los límites de lo posible en las democracias liberales modernas, los elementos de los que se vale para ello y la realidad que genera.

El primer capítulo se centra en las nociones de hegemonía e ideología que entendidas en el contexto de la articulación discursiva construyen el campo sociosimbólico común que le da sentido y cohesión al orden social existente pues en definitiva, gracias a la hegemonía de la ideología, se garantiza la naturalización de lo dado como lo he estado señalando a lo largo de esta introducción.

Ahora bien, en las democracias liberales hay dos cuestiones que son ampliamente ponderadas y que son los componentes principales de la ideología hegemónica en el actual capitalismo global: el pluralismo y el consenso.

Dentro de la teoría inspirada por la doctrina filosófica del liberalismo estos elementos son especialmente considerados por John Rawls, es por ello que en el segundo capítulo hago un breve repaso del desarrollo que el autor hace respecto al consenso y al pluralismo en su obra *El liberalismo político*. El objetivo del capítulo es que a través del análisis del llamado consenso traslapado en torno a una concepción política de la justicia, la forma ideal según el filósofo norteamericano para lograr el objetivo del liberalismo político que es la articulación de intereses diversos de tal manera que redunden en beneficios para todos los participantes de un sistema de cooperación social, entender el

trasfondo filosófico del discurso que legitima como posiciones políticamente correctas en el ámbito público una forma específica y bien delimitada del consenso y de la tolerancia implícita en el reconocimiento del pluralismo.

La ideología hegemónica puede tener repercusiones en distintos ámbitos de lo social; sin embargo, a este trabajo de investigación interesa únicamente lo relativo al campo político. En atención a ello y echando mano de lo señalado en los capítulos primero y segundo, en el tercero expongo, igualmente a partir de distintos teóricos críticos, que la consecuencia final de la articulación de hegemonía ideológica ha sido precisamente una política de consenso. Hoy más que nunca se entiende a la política como el arte de lo posible dictado por las exigencias del capital mundial con lo cual se elimina sistemáticamente a la política como lo que verdaderamente es: el arte de lo imposible.

Con todos estos elementos, finalmente en el cuarto capítulo hablo del contexto en que surge el movimiento de la comunidad indígena de San Francisco Cherán, y cómo a partir de la sentencia del TEPJF y su posterior ejecución, se logró que el municipio de Cherán fuera el primero en todo México que no es gobernado por un ayuntamiento tal y como lo señala el artículo 115 de la Constitución General.

Respecto a este último capítulo vale la pena mencionar que en lo relativo al contexto en que se da el movimiento hago hincapié primero en el ámbito político, no a través de una historia del desarrollo de la democracia liberal mexicana, sino en el análisis de la llamada “guerra sucia” en contra de Andrés Manuel López Obrador (AMLO) durante el proceso electoral para la presidencia de México en 2006. La razón de ello es que me parece un claro ejemplo de la hegemonía de la actual ideología política en México, es decir, de la formación de los actuales límites de la política que determinan cómo cualquier proyecto pretendida y mínimamente anticapitalista es por demás inviable, y por tanto me

parece el contraste perfecto respecto del cual habrá que determinar si el movimiento de Cherán puede o no ser considerado un acto político.

Igualmente hago una breve referencia al clima de violencia que se vive actualmente en el país y en particular en la Meseta Purépecha a causa de la guerra entre el gobierno federal y el crimen organizado, para después exponer de acuerdo con mi propia experiencia y con más detalle cómo la comunidad de San Francisco Cherán logró expulsar a los partidos políticos. Finalmente, en el apartado de las conclusiones hago el análisis último, tomando en consideración tanto el marco teórico como el proceso del movimiento, respecto a si éste es o no un acto político.

Por último, me gustaría sólo recalcar que este trabajo de investigación es el resultado de la actitud crítica que se promueve en la terminal de Humanidades de esta Maestría en Derecho. No sólo pretende ser un estudio interdisciplinario de nuestra actual forma de organización socio-política, donde además como se verá más a detalle en el capítulo tercero el derecho juega un papel fundamental, sino que también es expresión de mi propia posición política respecto a ello.

Si hasta el día de hoy he participado con la comunidad indígena de San Francisco Cherán en el proceso que aquí estudio no es porque lo considere inmanentemente bueno o perfecto por constituir una especie de nueva vanguardia, o por el simple hecho de haber nacido en el seno de un grupo social que, al menos en el imaginario colectivo, se suele creer que está menos viciado por ser fiel representante de culturas ancestrales.

Mi participación en el movimiento y la razón por la cual lo he tomado como objeto de estudio se sitúa enteramente en mi franca convicción del valor que por sí mismo tiene el hecho de que esta comunidad haya sido capaz de

imaginar algo más allá de la democracia liberal, que aunque no está exento de fallas sí constituye la prueba de que existe algo distinto, sólo es cuestión de imaginarlo.

CAPÍTULO I

LA HEGEMONÍA IDEOLÓGICA COMO CAMPO SOCIOSIMBÓLICO COMÚN. CONSTRUYENDO LOS LÍMITES DE LO POSIBLE.

El término <<ideología>>, acuñado por Antoine Destutt de Tracy en el contexto de la Revolución Francesa, originalmente se refería a una ciencia exacta de las ideas cuyo objeto de estudio era precisamente la formación y desarrollo de éstas, de tal manera que a través de un análisis clínico de la naturaleza de la conciencia se llegara a la aprehensión directa de la realidad por la razón, es decir, que se captara sin mediación de prejuicios, supersticiones o dogmas.¹⁷

El periodo de la Ilustración se inauguró en un contexto de analfabetismo en la población, factor sin duda importante para que el dominio de reyes y sacerdotes se basara en una construcción de la realidad a partir de postulados teológicos/trascendentales. Frente a ello, la ideología en tanto ciencia de las ideas suponía que una mejor comprensión de la naturaleza humana era indispensable para la transformación de las instituciones sociales hacia la razón y el progreso, puesto que facilitaría la adaptación de los individuos al nuevo esquema lo que necesariamente implicaría cambiar los parámetros desde los que se percibía el entorno social. En este sentido:

[...] La ideología atañe a un programa cabal de ingeniería social, que remodelará nuestro entorno social, modificará nuestras sensaciones y cambiará nuestras ideas. Ésta fue la bienintencionada fantasía de los grandes ideólogos de la Ilustración, de Holbach, Condillac, Helvetius, Joseph Priestley, William Godwin y el joven Samuel Coleridge, según la cual podía trazarse una línea directa desde las condiciones materiales de los seres humanos hasta su experiencia sensorial y de ahí a sus pensamientos, y que toda esta trayectoria

¹⁷ Véase: Eagleton, Terry, *Ideología. Una introducción*, traducción de Jorge Vigil Rubio, España, Paidós, 2005, pp. 94-97.

podía enderezarse mediante la reforma radical hacia la meta del progreso espiritual y de la perfección definitiva.¹⁸

Esta noción de ideología como ciencia de las ideas no tardó sin embargo mucho tiempo en mutar. Fue Napoleón Bonaparte, el primer gran enemigo de los ideólogos, quien al tacharlos de llevar su teorización al grado de quedar totalmente desconectados de la realidad inauguró una concepción distinta de ideología que de cierta forma prevalece hasta nuestros días: dicho término nunca volvió a significar una ciencia sino, por el contrario, los propios sistemas de ideas.¹⁹ Terry Eagleton señala:

El núcleo de la crítica de Napoleón a los ideólogos es que su excesivo racionalismo tiene algo de irracional. En su opinión, estos pensadores han llevado tan lejos su indagación en las leyes de la razón que han quedado aislados en sus propios sistemas cerrados, tan divorciados de la realidad práctica como un psicótico. Así es como el término <<ideología>> pasó gradualmente de denotar un materialismo científico escéptico a significar un ámbito de ideas abstractas y desconectadas; esta acepción del término es la que retendrán Marx y Engels.²⁰

Carlos Marx y Federico Engels señalan en *La ideología alemana* que las ideas no tienen otra fuente más que el propio hombre, pero no se refieren a éste en un sentido abstracto sino al hombre en acción, condicionado como lo está por un desarrollo de sus fuerzas productivas y su correspondiente tipo de intercambio determinado en un momento histórico²¹, de tal manera que “la

¹⁸ *Ibidem*, p. 96.

¹⁹ Véase: *Ibidem*, p. 93, 101.

²⁰ *Ibidem*, p. 101.

²¹ Véase: Marx, Carlos y Engels, Federico, “La ideología alemana”, en *Karl Marx. La cuestión judía (y otros escritos)*, España, Editorial Planeta-De Agostini, 1992, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, t. 54, p. 156.

conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real.”²²

Los autores sostienen que las ideas se encuentran supeditadas a la acción del hombre y al contexto económico e histórico en que se desarrolla, pero en el momento en que se pierde la noción de esta conexión, es decir, “si los fenómenos sociales dejan de ser reconocibles como resultado de proyectos humanos, es comprensible percibirlos como cosas materiales, y aceptar así su existencia como inevitable.”²³ El resultado de ello es la fetichización de la conciencia “como una cosa en sí misma y, de este modo, mediante un proceso de inversión, puede equivocarse como la fuente misma y fundamento de la vida histórica. Si se conciben las ideas como entidades autónomas, esto contribuye a naturalizarlas y a deshistorizarlas y este es, para el joven Marx, el secreto de toda ideología.”²⁴

Marx y Engels señalan que la determinación social de la conciencia implica lo siguiente:

La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así [dada su determinación social], la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia²⁵.

²² *Ibidem*, p. 156-157.

²³ Eagleton, Terry, *op. cit.*, p. 102.

²⁴ *Ídem*.

²⁵ Marx, Carlos y Engels, Federico, *op. cit.*, p. 157.

La ideología desde esta concepción adquiere una connotación de falsa conciencia, pero no en el sentido de que las ideas que la conformen sean falsas *per se*, pues de ser así para superarlas y generar un cambio social (desideologizado) sólo habría que sustituirlas por ideas verdaderas. La falsa conciencia radica, por el contrario, en la falsa creencia de que una idea es sustantiva, siendo ésta por tanto la posición típicamente ideológica según Marx y Engels.

Igualmente, afirmar que la vida es la que determina la conciencia lleva implícito que “lo que sucede en la vida real” tiene como efecto la conformación de una conciencia que, por otra parte, para modificarse, requiere igualmente de la acción. De ahí que para superar el capitalismo (desde la teoría marxista) sea condición *sine qua non* la lucha de clases.

Un segundo aspecto importante en la noción marxista de la ideología es que ésta, a la vez que pondera la sustantividad de las ideas, oculta tras de sí intereses de una clase particular. En *La cuestión judía*, por ejemplo, Marx hace una severa crítica a la noción liberal de los derechos humanos contenidos en la Declaración de los derechos del Hombre y en las constituciones de los estados de Pensylvania y *New Hampshire*; el autor señala:

Ninguno de los llamados derechos humanos va por tanto más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir del individuo replegado sobre sí mismo, su interés privado y su arbitrio privado y dissociado de la comunidad. Lejos de concebir al hombre como ser a nivel de especie, los derechos presentan la misma vida de la especie, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una restricción de su independencia originaria. El único vínculo que los mantiene unidos es la necesidad natural, apetencias e intereses privados, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.

[...] Aún más enigmáticos resultan estos hechos cuando vemos incluso que los emancipadores políticos reducen la ciudadanía, la *comunidad política*, a mero medio para la conservación de los llamados derechos humanos; el ciudadano es declarado servidor del hombre egoísta, el ámbito en que el hombre se comporta como comunidad queda degradado por debajo del ámbito en que se comporta como ser parcial, por último lo que vale como hombre *propio y verdadero* no es el hombre como ciudadano sino el hombre como burgués.²⁶

En esta cita se puede observar la crítica de Marx a la concepción liberal de los derechos humanos en tanto ideología. Por una parte, queda claro cómo las declaraciones en las que están contenidos ponderan a estos derechos como universales con lo cual han llegado a sustantivarse, primer elemento propio de la ideología. Por otra parte, lo que invisibiliza dicha sustantivación es que, desde la perspectiva de Marx, los derechos humanos no son más que expresiones de los intereses de la clase burguesa: la libertad, la igualdad, la legalidad y la seguridad están expresados en el marco de un Estado de derecho que el propio Estado hará prevalecer en aras de que los ciudadanos, o lo que es lo mismo, los individuos egoístas que integran la clase burguesa, puedan lograr la consecución de sus fines personales aún por encima de la comunidad.

En otras palabras, al declarar que los derechos humanos son universales *per se*, se pierde de vista la conexión entre el contexto histórico y económico en el que surgen positivizados en los instrumentos antes mencionados. Ello representa la sustantivación y fetichización de los derechos humanos, que a su vez ocultan los intereses particulares de la clase burguesa (de los cuales son expresión) así como la estrecha vinculación entre ésta y el Estado.

El contraste con la noción original de ideología es notorio. Mientras que para los ideólogos de la Ilustración ésta era la ciencia que habría de

²⁶ Marx, Carlos, "La cuestión judía", en *Karl Marx. La cuestión judía (y otros escritos)*, op. cit., p. 47.

proporcionar las herramientas en contra de un conjunto de ideas falsas (dogmas, supersticiones, etcétera) que se anteponían a la razón, a partir de Marx la ideología constituye precisamente esas ideas que son sustantivadas y fetichizadas y se pone el acento en porqué surge, cómo y qué función histórica cumple esta falsa conciencia. Así, encontramos en gran parte aguas en la teoría de la ideología.

En efecto, ya fuera que se argumentara a favor o en contra Marx se convirtió en un referente indiscutible para los posteriores desarrollos teóricos respecto de la ideología, los cuales llegan hoy en día a ser complicadas elaboraciones fuertemente influenciadas por la semiótica²⁷, por el psicoanálisis²⁸ o por la teoría posmoderna²⁹ (por mencionar algunas).

Dentro de esta amplia gama, desde lo que podríamos llamar el “imaginario social” es usual escuchar actualmente que con la caída (real pero sobre todo simbólica) de la Unión Soviética, en cuanto sistema totalitario por antonomasia, y el advenimiento de la democracia liberal, llegamos al fin de las ideologías. Al respecto, el sociólogo norteamericano Daniel Bell, en su obra *El fin de las ideologías*, sostiene:

Pocas mentalidades serias creen todavía que pueden determinarse clichés, ni que, por medio de una <<ingeniería social>, quepa poner en marcha una nueva utopía de armonía social. Concomitantemente, las viejas <<anticoncreencias>> han perdido también su fuerza intelectual. Son pocos los liberales <<clásicos>> que insisten en la absoluta no intervención del Estado en la economía, y pocos los conservadores serios, al menos en Inglaterra y en el continente, que creen que

²⁷ Véase por ejemplo: Barthes, Roland, *Mitologías*, 13ª edición, traducción de Héctor Schmucler, México, Siglo XXI editores, 2002.

²⁸ Véase por ejemplo: Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, 4ª reimpression, traducción de Isabel Vericat Núñez, México, Siglo XXI Editores, 2010.

²⁹ Véase por ejemplo: Bell, Daniel, *El fin de las ideologías: sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta*, traducción de Alberto Saoner Barberis, Madrid, España, Centro de Publicaciones. Ministerio del Trabajo y Seguridad Social, 1992.

el Estado social sea un <<camino de servidumbre>>. En el mundo occidental existe, por tanto, un acuerdo general respecto de cuestiones políticas como la aceptación del Estado social, el deseo de un poder descentralizado, el sistema de economía mixta y el pluralismo político. También en este sentido la era de las ideologías ha concluido.³⁰

En concordancia con la postura de Bell, se puede argumentar que bajo el imperio de modelos democráticos de gobierno tendientes a la tolerancia y la “moderación política” las ideologías parecen no tener lugar puesto que, pretender concebir la realidad a través un conjunto de ideas falsas, rígidas y que producen cierto fanatismo (características que usualmente se le atribuyen a las ideologías)³¹, resulta irrisorio. Esto es así puesto que hoy cuando la propia realidad está constantemente expuesta, a la vista de todos, las ideologías resultan simplificadoras y erradas respecto de una realidad compleja, plagada de pluralidad que se experimenta inequívocamente de manera empírica. En otras palabras “se supone que la ideología engaña; y en el medio cínico del posmodernismo todos somos demasiado despabilados, astutos y taimados para ser engañados siquiera un instante por nuestra retórica oficial.”³²

En la fase actual del capitalismo si algo se pondera y explota económicamente es la pluralidad en todos los sentidos: hablamos de estilos de vida, diversidad del mercado, diversidad de opiniones, etcétera, y en este contexto hay quien considera que no queda lugar para la subjetividad ya que los individuos se han convertido progresivamente en hedonistas, consumistas, apáticos, indolentes, que cambian de “filosofía de vida” como cambian de leche entera a pasteurizada/semidescremada/light de un día a otro porque de pronto descubrieron que tanto su “filosofía” anterior como la leche entera eran perjudiciales para su sistema digestivo.

³⁰ *Ibidem*, p. 449.

³¹ Véase: Eagleton, Terry, *op. cit.*, p. 21.

³² *Ibidem*, p. 64.

Pese a ello es innegable que esta diversidad tiene un límite. A reserva de retomarlo más adelante, por ahora baste poner un ejemplo: la diversidad es válida e incluso fomentada pero si determinada práctica es considerada antidemocrática de acuerdo a los estándares de la democracia liberal ese será el límite de la tolerancia y el inicio de la represión; es decir, hay una serie de estructuras mentales, ideas preconcebidas³³ (en este caso respecto de lo que es o no democrático) que son estándares y que no admiten réplica en lo fundamental, lo que sin ser aparente contribuye a legitimar un poder político.

A través de estas ideas preconcebidas se da sentido a nuestra realidad social ya que determinan lo que es posible, racional, positivo, válido y lo que no lo es, se estructura el “sentido común” hasta tal punto que se naturaliza; como sostenían Marx y Engels se pierde de vista que lo socialmente dado es producto de ciertas relaciones entre los individuos y de su acción, mas no inmanente a sí mismo, autorreferencial.

Pues bien, esta fijación de sentido que contribuye a la legitimación de un poder político son elementos de una noción particular de ideología que la concibe como un fenómeno discursivo. Según esta concepción, la ideología “consiste esencialmente en <<fijar>> el proceso, por lo demás inagotable, de significación en torno a ciertos significantes dominantes, con los que el sujeto individual puede identificarse.”³⁴

³³ Me refiero aquí al término retomado por Bourdieu: “Las <<ideas preconcebidas>> de que habla Flaubert son ideas que todo el mundo ha recibido, porque flotan en el ambiente, banales, convencionales, corrientes; por eso el problema de la recepción no se plantea: no pueden recibirse porque ya han sido recibidas.” Bourdieu, Pierre, *Sobre la televisión*, 2ª edición, traducción de Thomas Kauf, España, Compactos/Anagrama, 2007, p. 39.

³⁴ Eagleton, Terry, *op. cit.*, p. 253.

Las distinciones que hizo la lingüística saussureana entre *langue/parole*, significante/significado y sintagma/paradigma³⁵ constituyen el punto de partida que inaugura esta nueva perspectiva desde la cual se estudia y entiende “lo social” (y la ideología en lo particular en cuanto “fenómeno social”) como producto de articulaciones discursivas y por ende sostiene que dicho campo sólo existe como una representación simbólica.

Ferdinand de Saussure, precursor del estructuralismo, consideraba que entre significante y significado había una relación fija de identidad; sin embargo, los teóricos posestructuralistas fueron los primeros en poner esto en tela de juicio. Ernesto Laclau sostiene que:

La transparencia cuasi-cartesiana que el formalismo estructural había establecido entre las identidades puramente relacionales del sistema lingüístico no hace sino incrementar la vulnerabilidad de esas identidades respecto a todo nuevo sistema de relaciones. En otros términos, se hace cada vez más difícil afirmar el carácter cerrado del sistema, en la misma medida en que las condiciones ideales del cierre son definidas de manera más precisa. A partir de este punto comienza el cuestionamiento radical de la inmediatez y transparencia del signo.³⁶

Si entre significante y significado no existe una relación de identidad esto quiere decir que el significado es construido de forma arbitraria con la finalidad de fijar el sentido de “ciertos significantes dominantes”, que por otra parte al ser en mayor o menor medida ambiguos producen un flujo de sentido que sólo se detiene parcialmente por fijaciones finalmente espurias. Si éstas llegan a ser naturalizadas, se constituyen finalmente en referentes de sentido para los

³⁵ Véase: Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, traducción de Armando Alonso, México, Siglo XXI, 1989.

³⁶ Laclau, Ernesto, “Política y los límites de la modernidad”, en Buenfil, Rosa Nidia (coord.), *Debates políticos contemporáneos en los márgenes de la modernidad*, 1ª reimpresión, México, Seminario de Profundización en Análisis Políticos del Discurso, Plaza y Valdés, S.A. de C.V., p. 61.

individuos hasta el punto tal que llegan a legitimar un determinado poder político lo que constituye, como analizaré a continuación, la articulación hegemónica de la ideología.

Para explicar lo anterior a mayor detalle, y sobre todo con la finalidad de explicar la relación entre ideología y hegemonía, tomaré como referencia la obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, donde proponen una especie de genealogía del concepto de hegemonía, mismo que se remonta a la llamada “crisis del marxismo”.

Los autores toman como referencia el texto de *La lucha de clases* de Karl Kautsky y señalan a partir de él que el paradigma marxista que entró en crisis “[...] es simple, en un sentido primero y literal, por cuanto Kautsky nos presenta, de modo perfectamente explícito, una teoría de la creciente *simplificación* de la estructura social y de los antagonismos en el interior de la misma.”³⁷

Dicha simplificación es ampliamente conocida: la sociedad capitalista busca la concentración de la propiedad privada en unos cuantos mientras que las condiciones de vida del proletariado sufren una pauperización constante, a consecuencia de lo cual, su unificación como clase obrera se vuelve únicamente posible mediante la acción de los sindicatos y la organización partidaria que llevará a la conquista del poder político. Es decir, la simplificación de la estructura social que hace el paradigma marxista, consiste en que éste presenta una forma específica de dominación correlativa a una forma igualmente específica de emancipación. La simplificación consiste hasta aquí, en un primer sentido, en:

³⁷ Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, 3ª edición, 1ª reimpresión, traducción de Ernesto Laclau, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 40.

[...] una simplificación del sistema de diferencias estructurales constitutivo de la sociedad capitalista. Pero el paradigma kautskiano es también simple en un segundo sentido [...], se trataría no tanto de la reducción del número de diferencias estructurales pertinentes, cuanto de la fijación para cada una de ellas, de un *sentido único* concebido como localización precisa en el seno de una totalidad.³⁸

De tal manera que quedan establecidas tanto las diferencias estructurales de clase como el rumbo de su acción en forma unívoca, ambas (tanto el mal como el remedio) fijadas desde luego por la lógica de producción capitalista y como resultado de lo cual (tomado en conjunto) resulta obligatorio y necesario para la clase obrera unificar la lucha económica con la política y trascender así al capitalismo.

Por último, señalan los autores una tercera dimensión de la simplicidad planteada por Kautsky: la relación entre teoría y práctica. En este sentido, la primera resulta ser una sistematización de la segunda a la manera quizá de una simple narración de hechos empíricamente observables que necesariamente sucederán antes o después. “No se presenta como una intervención destinada a desentrañar el sentido latente de la historia, sino como la sistematización y generalización de una experiencia transparente, que está a la vista de todo el mundo. No hay jeroglífico social que develar y, por tanto, hay una perfecta adecuación entre las teorías y las prácticas del movimiento obrero.”³⁹

Sin embargo, el curso de la historia resultó ser muy distinto. El sistema capitalista, lejos de debilitarse por las contradicciones internas que le atribuía la teoría clásica marxista, adquirió una fortaleza inesperada y ascendente, constante al menos hasta antes de la Primera Guerra Mundial, que puso en

³⁸ *Ibidem*, p. 41.

³⁹ *Ibidem*, p. 42.

franca crisis las categorías universales marxistas y que convirtió a la “unidad de clase” en el punto de quiebre teórico que urgía ser replanteado.

Ni la evolución económica conducía a la proletarización de las clases medias y del campesinado y a la polarización creciente de la sociedad, ni la transición al socialismo podía esperarse de un estallido revolucionario siguiente a una dura crisis económica. En tales condiciones, el socialismo debía cambiar de terreno y de estrategia. Y el momento teórico central en esta transición era la ruptura con la rígida distinción base/superestructura.⁴⁰

Ante dicho problema surgieron, según señalan Laclau y Mouffe, tres respuestas distintas,⁴¹ pero al final la experiencia rusa fue la que dio salida al problema de cómo articular los pasos que históricamente debían anteceder al comunismo aún y cuando en la realidad no se estuvieran dando, lo que obligó a integrar luchas que no eran necesariamente de clase sin renunciar a la lucha económica y política propia del proletariado.

Según la teoría marxista, el advenimiento de la revolución socialista seguiría a la crisis del capitalismo; sin embargo, Rusia se encontraba aún en una fase de absolutismo y con una clase burguesa débil, por lo que el proletariado debía asumir, aprovechando la coyuntura que se le presentaba, una tarea que históricamente no le correspondía: derrocar al absolutismo y luchar por las libertades políticas que sin dejar de tener un carácter eminentemente burgués eran necesarias, con lo cual se crea un desajuste respecto del paradigma marxista ortodoxo.

[...] En el caso ruso [...], al ser los desajustes coyunturas positivas que permiten el avance de la clase obrera –una cierta forma que ésta encuentra de infiltrarse

⁴⁰ *Ibidem*, p. 62.

⁴¹ Dichas respuestas fueron: “la construcción de la ortodoxia marxista”, “el revisionismo” y “el sindicalismo revolucionario”. Véase: *Ibidem*, pp. 46-75.

en la historia- era preciso caracterizar de algún modo el nuevo tipo de relación que se establecía entre la clase obrera y aquellas tareas –ajenas a su naturaleza de clase- que ésta debía asumir en un momento determinado. ‘Hegemonía’ fue el nombre dado a esta relación anómala.

[...] ‘Hegemonía’ designa en [el discurso de la socialdemocracia rusa], más que una relación, un *espacio* dominado por la tensión entre dos relaciones muy diferentes: a) la relación entre la tarea hegemonizada y la clase que es su agente ‘natural’ y b) la relación entre la tarea hegemonizada y la clase que la hegemoniza.⁴²

De tal manera que lo “hegemónico” emerge en el momento de crisis del paradigma en comento, derivado de la contingencia histórica, para designar y a la vez llenar este espacio entre la tarea que históricamente corresponde a un agente “natural” y la hegemonización de dicha tarea por parte de un agente distinto.

Es preciso recordar que otra particularidad de la experiencia rusa es que por basarse la economía del país principalmente en el sector agrícola el proletariado, si quería triunfar, no sólo debía sino que necesitaba aprovechar la contingencia histórica que se le presentaba si quería triunfar. Aún con una clara conciencia de clase, tocaba al proletariado hegemonizar la tarea de trascender el absolutismo y lograr como objetivo inmediato las conquistas necesarias en el terreno de las libertades políticas, por mucho que dada su condición de clase no se identificara con ellas e incluso que posteriormente debiera abolirlas para llegar al socialismo y eventualmente al comunismo.

En este tenor nada mejor que leer al propio Lenin para darse cuenta de ello. En su famoso ensayo *¿Qué hacer?* Señala:

⁴² *Ibidem*, pp. 80-81.

¿Existe terreno para la actividad en todas las clases de la población? Los que no lo ven prueban una vez más que su conciencia está en retraso con respecto al movimiento ascensional espontáneo de las masas. [...] Sólo de palabra seríamos 'políticos' y socialdemócratas (como muy a menudo ocurre, en efecto), si no tuviéramos conciencia de nuestro deber de utilizar todas las manifestaciones del descontento y de reunir y elaborar todos los elementos de protesta, por embrionaria que sea. [...] Pero ¿es que existe una sola clase de la población en que no haya individuos, grupos y círculos descontentos de la falta de derechos y de la arbitrariedad, y, por consiguiente, accesibles a la propaganda del socialdemócrata como portavoz que es de las aspiraciones democráticas generales más urgentes? A los que quieren formarse una idea concreta de esta agitación política del socialdemócrata en *todas* las clases y capas de la población, les indicaremos *las denuncias políticas*, en el sentido amplio de la palabra, como el principal (pero, claro está, no el único) medio de esta agitación.⁴³

Lo que se puede desprender es la idea de hegemonía en el pensamiento de Lenin. Si bien la lucha por las reivindicaciones políticas no era propia de la clase obrera, él sabía que el hecho de que no se hubiera dado una proletarización de las masas era producto del propio desarrollo del capitalismo, por lo que la hegemonía debía significar una democratización de la lucha liderada políticamente por el partido de la clase obrera, bajo el fundamento de que según el paradigma marxista ésta tenía un privilegio epistemológico para superar la etapa capitalista.

Es importante puntualizar que desde la perspectiva de Lenin la democratización de la lucha (que no era una tarea propia de la clase obrera), sólo constituiría un momento en la lucha final por la emancipación (arribar al socialismo y eventualmente al comunismo) y por tanto no perdería el carácter

⁴³ Lenin, Vladimir Ilich, *¿Qué hacer?*, México, Ediciones Cultura Popular, Biblioteca Marx-Engels, num. 11, s.a., p. 87.

de clase. A decir del autor el auténtico socialdemócrata debía acudir a todas las clases recogiendo las denuncias políticas particulares de cada una de ellas para organizarlas e incitarlas a la lucha en contra del enemigo común (el régimen absolutista), y con ello colocar a la clase obrera en la vanguardia mostrando que efectivamente era capaz de ir a la cabeza en la búsqueda de las reivindicaciones democráticas, y a la pregunta respecto de cómo esta lucha no perdería finalmente los objetivos del proletariado, Lenin contesta:

[...] seremos nosotros, los socialdemócratas, quienes organicemos esas campañas de denuncias en las que intervenga todo el pueblo; [...] todas las cuestiones planteadas en nuestra agitación serán esclarecidas desde un punto de vista invariablemente socialdemócrata, sin ninguna indulgencia para las deformaciones, intencionadas o no, del marxismo; [...] esta agitación política multiforme será realizada por un partido que reúna en un todo indivisible la ofensiva en nombre del pueblo entero contra el gobierno con la educación revolucionaria del proletariado, salvaguardando al mismo tiempo su independencia política, y con la dirección de la lucha económica de la clase obrera y la utilización de sus conflictos espontáneos con sus explotadores, conflictos que ponen en pie y atraen sin cesar a nuestro campo a nuevas capas del proletariado.⁴⁴

De tal manera que la concepción leninista de la hegemonía puede ser “considerada como *dirección política* en el seno de una *alianza de clases*”⁴⁵, y desde esta perspectiva “no hay revolución sin hegemonía”⁴⁶, es decir, se trata de una unión coyuntural que se expresa en el conocido lema “golpear juntos y marchar separados”, con la clase obrera al frente que conserva en todo momento los intereses que históricamente le corresponden, es decir, la identidad de la clase queda intacta.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 89-90.

⁴⁵ Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *op. cit.*, p. 86.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 93.

Sin embargo, esto no era posible más que en el plano teórico puesto que la participación de la clase obrera en la construcción del sistema político democrático necesariamente la obligaba a involucrarse en él, lo cual implicaba que su independencia política no estuviera garantizada (como afirmaba Lenin) y que su identidad se viera comprometida. De esto se deriva una consecuencia importante: que no es posible estudiar lo social en función de una ley trascendental que lo determine puesto que la contingencia trastoca constantemente dicha ley. En este tenor, mientras algunos teóricos como Lenin⁴⁷ obviaban los efectos de la contingencia, Antonio Gramsci parte de este punto para reorientar la misión de la clase obrera y con ello marca un nuevo rumbo en la discusión teórica sobre hegemonía e ideología.

Es bien sabido que Gramsci es el teórico marxista de la hegemonía por antonomasia debido en buena parte al contexto histórico en que vivió. La Italia de principios del siglo XX ha sido considerada una especie de “laboratorio” dadas sus experiencias sociales y políticas, entre ellas sólo mencionaré dos que de alguna manera tienen una influencia notable en el autor italiano.

La primera es el hecho de que era una de las pocas naciones donde había un desarrollo capitalista industrial importante que coexistía con provincias donde prevalecía la actividad campesina, cuya situación era cercana al colonialismo⁴⁸. Este contexto tiene como consecuencia, en opinión de Eric Hobsbawn, que la teoría gramsciana expresara una mejor comprensión de la situación histórica y económica de su tiempo (incluso de muchos años después), dado que no está construida sobre una base meramente eurocentrista sino que incluso tiene vigencia también en otros contextos.

⁴⁷ Entre otros teóricos véase por ejemplo: Trotsky, Leon, *La revolución permanente*, traducción de Andrés Nin, Santiago de Chile, Osiris, 1933.

⁴⁸ Véase: Hobsbawn, Eric, “Gramsci y la teoría política”, en Hobsbawn, Eric *et al.*, *El pensamiento revolucionario de Gramsci*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1978, pp. 154-157.

La segunda es la cercanía italiana con la Iglesia católica, respecto de lo cual Eric Hobsbawm señala:

Italia no era sólo un país católico, como muchos otros, sino un país en que la Iglesia era una institución específicamente italiana, un modo de mantener el dominio de la clase dominante fuera, y a parte, del aparato estatal, También [sic] era un país en que una cultura nacional de élite procedió al estado nacional. Por eso un marxista italiano podía ser más consciente que otros de lo que Gramsci llamó 'hegemonía', es decir, formas de mantenimiento de la autoridad que no se basan simplemente en la fuerza coactiva.⁴⁹

Esta última cuestión, la legitimación (y por tanto mantenimiento) de la autoridad basada no exclusivamente en el uso de la violencia, es la pieza clave en la teoría gramsciana de hegemonía. Para Gramsci, a diferencia de Lenin, la hegemonía no debía suponer una dirección política en términos de la "alianza de clases" sino "un liderazgo intelectual y moral [que] constituye [...] una síntesis más alta, una 'voluntad colectiva' que, a través de la ideología, pasa a ser el cemento orgánico unificador de un 'bloque histórico'".⁵⁰

Gramsci en su estudio sobre *El príncipe* de Maquiavelo, señala:

El proceso de formación de una determinada voluntad colectiva, que tiene un determinado fin político, no es representado a través de pedantescas disquisiciones y clasificaciones de principios y criterios de un método de acción, sino como las cualidades, los rasgos característicos, los deberes y necesidades, de una persona concreta, despertando así la fantasía artística de aquéllos a quienes se procura convencer y dando una formación más concreta a las pasiones políticas.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 156.

⁵⁰ Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *op. cit.*, p. 101.

El Príncipe de Maquiavelo podría ser estudiado como una ejemplificación histórica del ‘mito’ soreliano, es decir, de una ideología política que no se presenta como una fría utopía, ni como una argumentación doctrinaria, sino como la creación de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva.⁵¹

En efecto, la formación de una voluntad colectiva implicaba en este caso que la clase obrera fuera capaz de presentar los objetivos de la lucha no en función de sus intereses corporativos sino de tal manera que otros sectores de la sociedad puedan suscribirlos, y no sólo antes de derrocar al enemigo común (el régimen absolutista en el caso ruso) sino incluso después, de tal manera que “la hegemonía es mejor comprendida como la *organización del consentimiento*: el proceso que construye formas subordinadas de conciencia sin recurrir a la violencia o la coerción”⁵², y por tanto va más allá de los intereses de clase.

La organización del consentimiento por el consenso más que por la coerción es en realidad una forma bien establecida en los Estados liberales donde las instituciones, tanto sociales como políticas, juegan un papel fundamental. Es cierto que una de las características que se han imputado a dichos Estados es la de ser represores derivado de su monopolio de la violencia, pero objetivamente es posible afirmar que instituciones como la escuela, la iglesia o el propio derecho tienen una función más importante en la hegemonía de la clase burguesa que la policía en cuanto órgano represor del Estado. Hobsbawm señala, por ejemplo:

La sociedad burguesa, por lo menos en los países desarrollados, siempre ha prestado gran atención a su marco y sus mecanismos políticos [...]. Es por eso

⁵¹ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, traducción de José Arieó, Madrid, España, Ediciones Nueva Visión, 1980, pp. 9-10.

⁵² Barrett, Michèle, “Ideología, política, hegemonía: de Gramsci a Laclau y Mouffe”, en Žižek, Slavoj (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, 1ª edición, 1ª reimpresión, traducción de Cecilia Beltrame et al., Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 266.

que los ordenamientos políticos han llegado a ser un medio importante de reforzar la hegemonía burguesa, de manera que las consignas de defensa de la república, defensa de la de la democracia, o defensa de los derechos civiles ligan juntamente a gobernantes y gobernados en beneficio exclusivo de los gobernantes; pero esto no significa que para los gobernados no tengan importancia.⁵³

En cualquier caso, la hegemonía en cuanto organización del consentimiento tiene también una base histórica. Gramsci era consciente de que la llegada de la revolución era poco probable en el contexto europeo de principios del siglo pasado, y que por el contrario, la clase burguesa era capaz de ceder a determinadas demandas populares con tal de mantener su hegemonía política y económica,⁵⁴ lo que sin duda contribuía a que, al menos en la práctica, la inminencia de la revolución fuera cuestionada por la propia clase proletaria.⁵⁵

Esta realidad es la que obligaba a la propia clase proletaria a no sólo encabezar las demandas de otros sectores a los que afectaba el sistema capitalista, sino además a ser aceptada como posible dirigente aun antes de la toma del poder. En este sentido la lucha por la hegemonía es lo que Gramsci denomina guerra de posición, es decir, afianzar la voluntad colectiva a partir de concepciones y valores compartidos por distintos sectores sociales, que en el contexto señalado era una tarea indispensable y previa a lo que el autor denomina guerra de maniobra, la lucha por la toma del poder del Estado.⁵⁶

⁵³ Hobsbawn, Eric, *op. cit.*, p. 172.

⁵⁴ Dentro de estas demandas populares que tuvieron eco podemos citar por ejemplo el derecho del trabajo, que a pesar de traer notables ventajas a la clase obrera, es un arma de doble filo en tanto que hace al capitalismo "más tolerable" y puede constituir (de hecho constituyó) una especie de placebo pues contribuye a dudar respecto de la inminencia de la revolución.

⁵⁵ Hobsbawn, Eric, *op. cit.*, p. 166.

⁵⁶ Véase: Barrett, Michèle, *op. cit.*, p. 267.

Así, la noción de hegemonía no responde a cómo llegar al poder sino a cómo obtener el consentimiento para llegar y para mantenerse en él. Siguiendo esta línea, Terry Eagleton señala:

En sentido muy general, podríamos definir pues la hegemonía como la variedad de estrategias políticas por medio de las cuales el poder dominante obtiene el consentimiento a su dominio de aquellos a los que domina. Según Gramsci, ganar hegemonía significa establecer pautas morales, sociales e intelectuales en la vida social para difundir su propia <<concepción del mundo>> en todo el entramado de la sociedad, equiparando así sus propios intereses con los de la sociedad en su conjunto.⁵⁷

Ahora bien con base en la teoría de Gramsci, Laclau y Mouffe sitúan a la hegemonía en el plano de lo simbólico y de la articulación, y sostienen la imposibilidad de una fijación total y *a priori* del sentido de lo social en su conjunto, lo cual significa que esta fijación de sentido sólo puede ser producto de una articulación hegemónica.

En el paradigma ortodoxo marxista el sentido de relaciones o acciones sociales estaba determinado por los intereses de clase, pero tras la teoría de Gramsci que pondera su desvinculación, la consecuencia para Laclau y Mouffe es que toda identidad en lo social es relacional, es decir, sólo se construye por una articulación hegemónica que le brinda una fijación de sentido presentada como absoluta (en el sentido de total, inamovible), pero que no obstante ello es parcial puesto que al desestimar la existencia de la ley trascendental ponderada por el marxismo, nada en el curso de lo social existe fuera del campo simbólico y, por el contrario, sólo existe derivado de una articulación hegemónica. Así, Laclau y Mouffe señalan:

⁵⁷ Eagleton, Terry, *op. cit.*, p. 156.

En la medida en que la tarea ha cesado de tener todo vínculo *necesario* con una clase, su identidad le es dada tan sólo por su articulación en el interior de una formación hegemónica. Su identidad, por consiguiente, ha pasado a ser puramente relacional. Y como este sistema mismo de relaciones ha dejado de ser fijo y estable –lo que hace a las prácticas hegemónicas posibles- el sentido de toda identidad social aparece constantemente diferido. El momento de la sutura ‘final’ nunca llega. Con esto, sin embargo, no solamente cae la categoría de necesidad, sino que tampoco es posible dar cuenta de la relación hegemónica en términos de simple contingencia, ya que se ha disuelto el espacio que hacía inteligible la oposición necesario/contingente.⁵⁸

Para recapitular, la hegemonía no es, desde esta perspectiva, el nombre que se le da a una tarea hecha por un agente distinto al que se supone es “su natural”, sino que es la lucha por la fijación parcial de sentido a través de la articulación hegemónica y aún más, hacer que parezca posible lo imposible: presentar esa fijación parcial como absoluta.

La hegemonía es por tanto una articulación discursiva. En este sentido conviene precisar que para Laclau el concepto de discurso debe pensarse como previo a la distinción entre elementos lingüísticos y extra-lingüísticos, y más bien como la relación entre ambos que da como resultado una operación total.⁵⁹ Así, existe una relación entre caminar por la calle, gritar consignas, mostrar pancartas, organizar personas para que acudan a una manifestación, es decir, supone una relación entre elementos lingüísticos y extra-lingüísticos que constituyen una operación total.

Es a esta instancia de fundamento (*ground*) [el concepto previo a la distinción entre elementos lingüísticos y extra-lingüísticos] a lo que llamamos ‘discurso’, que es por tanto *co-terminous* con lo ‘social’. Es por el hecho de que toda

⁵⁸ Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *op. cit.*, p. 125.

⁵⁹ Véase: Laclau, Ernesto, “Política y los límites de la modernidad”, *op. cit.*, p. 63.

acción social tiene un sentido que ella se constituye bajo la forma de secuencias discursivas, las cuales articulan elementos lingüísticos y extra-lingüísticos. [...] Es justamente este carácter relacional del discurso el que permite la generalización del modelo lingüístico al conjunto de las relaciones sociales. No se trata de que la realidad sea 'lenguaje' sino de que la formalización creciente del sistema lingüístico condujo a la definición de un conjunto de lógicas relacionales que no caracterizan solamente a lo lingüístico en un sentido restringido.⁶⁰

Así pues las relaciones sociales son aprehendidas por el lenguaje a través de articulaciones discursivas con lo que se transportan al plano de lo simbólico, es decir, a su sobredeterminación. Este concepto, retomado por Althusser⁶¹ de la lingüística y del psicoanálisis, supone que "lo social se constituye como orden simbólico. El carácter simbólico –es decir, sobredeterminado- de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente."⁶² En atención a ello, Laclau y Mouffe señalan:

Debemos ubicarnos firmemente en el campo de la articulación, y para ello debemos renunciar a la concepción de la sociedad como totalidad fundante de sus procesos parciales. Debemos pues considerar a la apertura de lo social como constitutiva, como 'esencia negativa' de lo existente, y a los diversos 'órdenes sociales' como intentos precarios y en última instancia fallidos de domesticar el campo de las diferencias.⁶³

La sobredeterminación de lo social es entonces lo que supone que su sentido no sea fijo y constituye por tanto su apertura dando lugar a las articulaciones

⁶⁰ *Ídem.*

⁶¹ Véase: Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, traducción de Marta Harnecker, México, Siglo XXI, 1976.

⁶² Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *op. cit.*, p. 134.

⁶³ *Ibidem*, p. 132.

hegemónicas. Esto es así precisamente porque lo social es aprehendido por el lenguaje, donde desde la perspectiva posestructuralista (como ya señalé) la relación entre significante y significado no es de identidad absoluta, lo que trae como consecuencia un flujo de diferencias que sólo es parcialmente detenido por una articulación hegemónica, es decir, por una sutura⁶⁴ a lo social que fija parcialmente la relación entre significante y significado.

Esta fijación parcial que detiene el flujo de diferencias se logra gracias a lo que Laclau y Mouffe han denominado puntos nodales, y en este sentido afirman que *“la práctica de la articulación consiste, por tanto, en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido; y el carácter parcial de esa fijación procede de la apertura de lo social, resultante a su vez del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad.”*⁶⁵

De lo anterior se entiende que lo que está en juego en la articulación hegemónica es la construcción de puntos nodales a través de los cuales se logre la apariencia de una fijación absoluta de sentido a la realidad social. En este punto cabe hacer una precisión respecto de que esta fijación total de sentido, aunque imposible, es necesaria (dese el marco teórico que he seguido) pues de otra manera nuestra realidad no sería inteligible, de tal manera que queda manifiesta la imposibilidad tanto de la “fijación absoluta” como de la “no

⁶⁴ Con “sutura” me refiero al término elaborado por el psicoanálisis lacaniano. “La referencia que hacen [Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*] a la explicación de la sutura de Stephen Heath destaca un ‘doble movimiento’, que se realiza entre un ‘yo’ lacaniano cuya marca distintiva es la división y la falta, y la posibilidad simultánea de coherencia o ‘llenado’ de esa falta. Su aplicación del concepto de sutura al campo de la política conlleva una idea que la obra de Derrida sobre la deconstrucción ha hecho influyente: las huellas de lo pasado no pueden ser destruidas sino que permanecen como depósitos sedimentarios; esto ocurre incluso, y aun especialmente, cuando lo nuevo intenta con más fuerza excluir lo pasado. (La deconstrucción sería el método para descubrir esas huellas enterradas).” Barrett, Michèle, *op. cit.*, pp. 279-280.

⁶⁵ Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *op. cit.*, p. 154. Las cursivas son de los autores.

fijación absoluta”⁶⁶, es decir, según he señalado la apertura en lo social trae como consecuencia la imposibilidad de una identidad absoluta entre significante y significado (la fijación absoluta es imposible) pero, aún así, el significante debe identificarse con un significado para hacer inteligible la realidad con lo que la no fijación absoluta se hace igualmente imposible.

En relación a esta necesidad de sentido, piénsese en la noción de identidad nacional. Usualmente con este término nos referimos, la mayoría de las veces de forma inconsciente, a un conjunto de criterios distintivos tales como el lenguaje, la religión, el status social de los géneros, un pasado común, etcétera, que son históricamente reconocidos por un grupo de individuos.⁶⁷

Estos criterios distintivos son por otra parte arbitrariedades culturales puesto que de un amplio *repertorio cultural*, esto es, de experiencias históricas y rasgos compartidos, se eligen discrecionalmente sólo algunos para dotar de contenido a la identidad nacional. En este sentido, Bourdieu señala:

La selección de significados que define objetivamente la cultura de un grupo o de una clase como sistema simbólico es arbitraria en tanto que la estructura y las funciones de esta cultura no pueden deducirse de ningún principio universal, físico, biológico o espiritual, puesto que no están unidas por ningún tipo de relación interna a la ‘naturaleza de las cosas’ o a una ‘naturaleza humana’.⁶⁸

A pesar de que todos los elementos con los que se construye la identidad nacional, sin ser falsos, son elegidos de forma arbitraria, es decir, dichos

⁶⁶ Véase: *Ibidem*, p. 151.

⁶⁷ Véase: Giménez Montiel, Gilberto, *Teoría y análisis de la cultura*, México, CONACULTA-ICOCULT, 2005, vol. I, p. 90 y ss.

⁶⁸ Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude, “Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica”, en Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, España, Popular, 2001. Disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulos/biblioteca2.php?IdDocumento=0039>, consultado el 15 de julio del 2012.

elementos no son algo que podamos llamar natural porque la propia identidad nacional es algo socialmente construido, ésta sirve como una especie de argamasa que da cohesión al grupo. A través de ella se conforma un “nosotros” y brinda un sentido de pertenencia independientemente de las diferencias que a un nivel más personal se puedan encontrar con el resto de los individuos del grupo.

Sobra decir que la identidad nacional es una noción que se construye en el campo de lo simbólico, pero para llevar a los términos propios lo señalado líneas arriba, es preciso decir que en éste campo la función primordial de la identidad es precisamente construir un “campo sociosimbólico”⁶⁹.

A partir de los elementos que conforman la identidad nacional (y a partir de la propia noción de nación) se construyen una serie de significaciones que son comunes al conglomerado y que estructuran la realidad tal y como la concebimos; es por ello que naturalizamos una racionalidad específica, un “sentido común” a partir del cual se fija cierto significado a un x significante que puede ser empíricamente demostrado correcto o incorrecto, pero que aún así constituye lo que nos parece “normal”. Esto es así puesto que lo “normal” nunca está fundado en hechos tanto como en ficciones simbólicas.⁷⁰

Un ejemplo de esto último lo encontramos en la figura del indígena, que en la cultura mexicana está asociada a un cierto prototipo de persona: es de tez morena, viste habitualmente un traje típico, habla su propia lengua, celebra ciertas fiestas de un determinado modo, su propia cultura ha permanecido intacta desde tiempos ancestrales, etcétera, y a pesar de que este prototipo cada vez se encuentra más subvertido *de facto*, cuando una persona que se

⁶⁹Žižek, Slavoj, “*The Matrix* o las dos caras de la perversión”, disponible en <http://www.accpa.org/numero5/matrix.htm>, consultado el 25 de noviembre del 2012.

⁷⁰ Véase: *Ídem*.

dice indígena no cumple con estas características a muchos les puede parecer, cuando menos, cuestionable. Ello se debe a que los rasgos que se consideran “normales” del indígena sólo existen como una ficción simbólica, es decir, su identidad como sector social particular se encuentra sobredeterminada, pero ésta (como todo en lo social, insisto), independientemente de los criterios distintivos que la compongan, seguirá siendo una ficción simbólica que de alguna forma tendrá que ajustarse y encontrar su lugar dentro del campo sociosimbólico dominante en México, porque de otra forma vivirían (viviríamos) en la nada.

La pregunta lógica que sigue a lo anteriormente planteado es ¿cuál es la relación entre hegemonía e ideología? Por principio de cuentas, la noción clásica de ideología, como ya esboqué, está vinculada con “los procesos por los que se enmascaran, racionalizan, naturalizan y universalizan cierto tipo de intereses, legitimándolos en nombre de ciertas formas de poder político”⁷¹.

Considerando esta noción de ideología y combinándola con aquella que la concibe como fenómeno discursivo (misma que apunté anteriormente), se puede concluir que en la teoría de Laclau y Mouffe hegemonía e ideología tienen casi una relación de identidad (aunque los autores no lo expresan textualmente), puesto ideología implica justamente la construcción de puntos nodales, es decir, la fijación de sentido, con la intención específica de legitimar un poder político. Procederé ahora a reproducir la explicación respecto de cómo se da dicha construcción.

Laclau y Mouffe suscriben que la realidad no puede aprehenderse empíricamente a través de los sentidos puesto que esto equivaldría a asegurar que aquélla puede concebirse sin mediaciones discursivas, lo que según la línea del argumento aquí planteado es imposible ya que lo que podría

⁷¹ Eagleton, Terry, *op. cit.*, pp. 259-260.

denominarse “realidad social” no existe sino en el plano de lo simbólico y por tanto sólo se construye a través de articulaciones hegemónicas que redundan en ideología. De esto se colige una segunda conclusión: es imposible evitar a la ideología puesto que “es precisamente la asunción de ese ‘nivel cero’ de lo ideológico de una realidad extra-discursiva pura, lo que constituye la errata conceptual ideológica *par excellence*.”⁷²

Lo anterior podría plantearse en otros términos. Pensar que la realidad puede concebirse sin mediaciones discursivas, es decir, que la realidad “habla” por sí misma, es asumir que existe una fijación unívoca entre significante y significado puesto que evidentemente sólo podría existir algo específico a lo que denominaríamos “realidad” (en contraposición a lo “ideológico”) y por tanto no existiría ningún tipo de ambigüedad o polisemia⁷³. Esto es imposible ya que según lo anteriormente expuesto lo social no está determinado por una ley que lo trasciende, sino que es un espacio abierto que constantemente es suturado mediante articulaciones hegemónicas, suturas que aunque parciales, contingentes, se presentan como absolutas, unívocas, de tal manera que aquí se cierra el círculo: si la ideología “por excelencia” es pensar la posibilidad de una “realidad” producto de una sutura final, que es por otra parte *la distorsión* que crea la articulación hegemónica, la hegemonía entonces produce ideología.

La distorsión consiste pues en la proyección de una sutura final en lo social, lo que constituye una operación imposible puesto que la relación entre

⁷² Laclau, Ernesto, “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología”, en Buenfil, Rosa Nidia (coord.), *Debates políticos contemporáneos en los márgenes de la modernidad*, *op. cit.*, p. 76.

⁷³ Retomo estos términos de Ernesto Laclau cuando explica que el carácter no fijo de la relación entre significante y significado tiene dos efectos. “En primer término, su efecto es polisémico: si una pluralidad de significados se unen de manera inestable a ciertos significantes, el resultado necesario es la introducción de equivocidad (en el sentido aristotélico) en estos últimos. Pero puede también afirmarse que si esta inestabilidad no depende tanto de la equivocidad del significante sino de los contextos mismos en los que este significante es empleado, en ese caso ya no se trata de equivocidad sino de ambigüedad y no fijación en el estricto sentido del término.” Laclau, Ernesto, “Política y los límites de la modernidad”, *op. cit.*, p. 62.

significante y significado nunca es fija, pero es necesaria porque precisamente por esta imposibilidad de otra forma no existiría significado en absoluto. En este tenor Ernesto Laclau explica cómo esta distorsión es constitutiva de sentido y señala:

Lo que es esencial a la distorsión es: 1) que un significado primario es presentado como algo distinto de lo que es; 2) que la acción distorsionadora – no solamente sus resultados- tiene que ser en alguna forma visible (este último punto es crucial: si la operación de distorsión no deja huella alguna en su resultado, tendría un éxito total en la constitución de un nuevo significado). Pero lo que estamos afrontando es una distorsión constitutiva. Esto es, que postulamos un significado originario (ya que éste se requiere para cualquier distorsión) al mismo tiempo que renunciamos a él (ya que la distorsión es constitutiva). En ese caso, la única posibilidad lógica de trenzar estas dos dimensiones aparentemente antinómicas, es que el significado original sea ilusorio y la operación distorsionadora consista precisamente en crear esa ilusión –es decir, proyectar en algo que esencialmente está dividido la ilusión de una completud y auto-transparencia que le faltan.⁷⁴

El autor señala que si la completud es una ilusión esto quiere decir que el contenido de ese “algo que esencialmente está dividido” no es idéntico a sí mismo, y por lo tanto dicho contenido sólo se concibe a través de su proyección en algo distinto, en otro contenido particular que es parcialmente subvertido puesto que, aunque retiene algo de su propia identidad, encarna o dota a su vez de contenido al significado original, es decir, esta particularidad sufre también en este proceso una distorsión respecto de sí misma puesto que pasa a significar algo más, lo que sólo es posible a través de una equivalencia. En palabras de Laclau:

⁷⁴ Laclau, Ernesto, “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología”, en Buenfil, Rosa Nidia (coord.), *Debates políticos contemporáneos en los márgenes de la modernidad*, op. cit., p. 79.

[...] ‘encarnación’ se refiere a una plenitud ausente que utiliza un objeto distinto de sí como medio de representación, mientras que ‘deformación’ se refiere a una relación de equivalencia entre objetos particulares. [...] Si la encarnación es, por el contrario, posible, y si lo que tiene que encarnarse es un objeto imposible, el cuerpo-que-encarna no puede ser el medio transparente a través del cual un significado completamente constituido reciba expresión. El dilema está claro: el-cuerpo-que encarna tiene que expresar algo distinto de sí mismo, pero, como sea, este ‘algo distinto’ carece de una identidad propia, su único medio de *constitución* es el contenido que pertenece al cuerpo-que-encarna.⁷⁵

Es decir, un significado se construye a través de cadenas de equivalencias donde cada contenido particular, sin ser idéntico a los otros, sufre una distorsión o deformación que será mayor mientras más amplia sea la cadena puesto que al especificar el común denominador de cada vínculo que la constituye, entre más crezca “más rasgos de cada vínculo tendrán que ser desechados para poder mantener con vida lo que la cadena equivalencial intenta expresar”⁷⁶, por lo que “la especificidad de la equivalencia es la destrucción del significado mediante su propia proliferación”⁷⁷.

Ahora bien, para poder construir un significado a partir de una cadena de equivalencias el significante al que se vaya a fijar debe también tener ciertas características. En este sentido Laclau explica la relación entre significantes “flotantes” y “vacíos”, y señala que “en el caso de un significante flotante aparentemente tendríamos un exceso de significado, mientras que un significante vacío por el contrario sería en último caso un significante sin significado.”⁷⁸ El significante flotante sólo adquiere un exceso de significado cuando éste se puede concebir a través de distintas cadenas de equivalencias que se articulan a partir de distintos contextos y por tanto en distintos discursos,

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 82-83.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 83.

⁷⁷ *Ídem*.

⁷⁸ *Ídem*.

pero si el significante significa una multitud de cosas al mismo tiempo entonces no significa nada en específico y es así como pasa a ser un “significante vacío”. Me permito aquí reproducir el ejemplo que da Laclau al respecto.

Si ‘democracia’ es presentado como componente esencial del ‘mundo libre’, la fijación del sentido del término no ocurrirá meramente por la construcción de una posición diferencial para él, sino haciendo de él uno de los nombres de la totalización de la sociedad que el ‘mundo libre’ pretende alcanzar, y esto implica el establecimiento de una relación equivalencial con todos los demás términos en el discurso. ‘Democracia’ no es sinónimo de ‘libertad de prensa’, ‘defensa de la propiedad privada’ o ‘afirmación de los valores familiares’. En cambio lo que da su dimensión ideológica específica a un discurso del ‘mundo libre’ es que cada uno de estos componentes discursivos no está clausurado en su propia particularidad diferencial, sino que funciona también como nombre alternativo para la totalidad equivalencial cuyas relaciones constituye. Así, la flotación de un término y su vaciamiento son los dos lados de la misma operación discursiva.⁷⁹

Hasta aquí se esboza la perspectiva de Laclau y Mouffe respecto de la hegemonía y la ideología, pero aún falta detallar cómo la articulación discursiva que supone la hegemonía logra tener una repercusión en lo que los individuos consideran su realidad social, y si los elementos que constituyen la cadena de equivalencias respecto de un significante flotante son arbitrariamente elegidos o deben atender a determinados aspectos para que efectivamente puedan lograr la apariencia de una fijación total.

De la idea gramsciana de hegemonía como un liderazgo “intelectual y cultural” se desprende que resulta una condición indispensable para lograr que la articulación hegemónica de los intereses particulares de un sector social puedan ser adoptados por toda la comunidad que éstos se presenten como

⁷⁹ *Ibidem*, p. 84.

universales, pero del contexto antes desarrollado se puede concluir que la existencia de un concepto que aprehenda la universalidad es imposible puesto que implicaría detener totalmente el flujo de diferencias, es decir, implicaría una sutura final en lo social que nos llevaría de nuevo a una ley trascendental. De tal manera que lo universal no puede concebirse más que como una representación que, por otra parte, toma su contenido de ciertas particularidades. Laclau señala:

El conjunto de mi análisis se basa, precisamente, en afirmar que todo campo político discursivo se estructura siempre a través de un proceso recíproco, por el que la dimensión de vacío debilita el particularismo de un significante concreto pero, a su vez, esa particularidad reacciona brindando a la universalidad un cuerpo que la encarna. He definido la hegemonía como una relación por la cual una cierta particularidad pasa a ser el nombre de una universalidad que le es enteramente inconmensurable. De modo que lo universal, careciendo de todo medio de representación directa, obtendría solamente una perspectiva vicaria a través de los medios distorsionados de su investimento en una cierta particularidad.⁸⁰

Esta posición que pondera la existencia de la universalidad como un conjunto de particularidades se contrapone directamente con el formalismo kantiano, según el cual la razón es universal puesto que la humanidad entera participa de ella, de tal manera que a su luz se pueden clasificar las posiciones y demandas políticas como racionales o irracionales y por tanto como válidas o inválidas. Esta es, como señalaré más adelante, la posición de Rawls, por ejemplo. En cualquier caso lo que me interesa resaltar es que la universalidad es un significante vacío que encuentra su significado a través de particularidades aunque éstas son por otro lado negadas constantemente, pero desde la

⁸⁰ Laclau, Ernesto, “¿Por qué construir al pueblo es la principal tarea de una política radical?”, en *Debates y combates: Por un nuevo horizonte de la política*, 1ª reimpression, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2011, p. 15.

perspectiva de Slavoj Žižek esta operación no es aún suficiente para que la hegemonía ideológica cumpla su cometido.

Žižek explica en *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional* el paso de particularidad a universalidad con el ejemplo del discurso en los Estados Unidos contra el Estado de bienestar, donde éste se identifica con la “típica” madre soltera afroamericana que vive de los subsidios gubernamentales, que no trabaja, que en muchos casos es adicta al alcohol/drogas, etcétera, es decir, se asimila este caso “típico” con todas las razones para abandonar el modelo del Estado de Bienestar.⁸¹

Así lo universal sólo existe cuando asimilamos una cadena de equivalencias entre casos “típicos” (según la cultura y el contexto), entre particularidades que podemos percibir en nuestra cotidianidad, y con acierto Žižek señala que es aquí donde se libran las batallas ideológicas puesto que es así como se construyen nuestros esquemas de pensamiento, así es como se forma el campo sociosimbólico en base al cual se estructura nuestra realidad. El autor señala:

El hecho de que el vínculo entre el Universal y el contenido particular que funciona como su sustituto sea *contingente* significa precisamente que es el resultado de una batalla *política* por la hegemonía ideológica. Sin embargo, la dialéctica de esta lucha es más compleja que lo que indica la versión marxista estándar, según la cual los intereses particulares asumen la forma de universalidad (‘los derechos humanos universales son de hecho los derechos del hombre blanco propietario...’). Para funcionar, la ideología dominante tiene que incorporar una serie de rasgos en los cuales la mayoría explotada pueda reconocer sus auténticos anhelos. En otras palabras, cada universalidad

⁸¹ Véase: Žižek, Slavoj, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Argentina, Paidós, 1998, p. 138.

hegemónica tiene que incorporar *por lo menos dos* contenidos particulares: el contenido popular auténtico y la distorsión creada por las relaciones de dominación y explotación.⁸²

Por lo que ve al contenido popular auténtico, Žižek señala que “la hegemonía ideológica [...] no es tanto el que un contenido particular venga a colmar el vacío del universal, como que la forma misma de la universalidad ideológica recoja el conflicto entre (al menos) dos contenidos particulares: el ‘popular’, que expresa los anhelos íntimos de la mayoría dominada, y el específico, que expresa los intereses de las fuerzas dominantes.”⁸³

Es decir, desde esta perspectiva cuando se habla de una ideología hegemónica no se hace referencia a las ideas de un sector particular que son impuestas a una mayoría dominada. “Las ideas de los dominantes no son NUNCA directamente las ideas de la clase dominante”⁸⁴ puesto que el éxito de la ideología requiere la naturalización de su contenido y esto sólo se logra si los oprimidos pueden identificarse con él, pero este contenido popular auténtico sí debe sufrir una distorsión: una actividad o una relación cualquiera es dotada de un significado que, como ya mencioné, es finalmente espurio, pero según apunta Žižek cumple una función que es encubrir las relaciones de dominación que son, a su vez, las que producen dicha distorsión.

Para volver al ejemplo de la asociación negativa entre la madre soltera afroamericana y lo contraproducente del Estado de bienestar, una lógica directamente opuesta podría ser que en vista de las condiciones precarias en que viven ciertos sectores de la sociedad como las mujeres afroamericanas de escasos recursos, la intervención del Estado se vuelve fundamental para

⁸² *Ibidem*, pp. 139-140.

⁸³ Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, traducción de Javier Eraso Ceballos y Antonio José Antón Fernández, Madrid, España, Ediciones Sequitur, 2008, p. 19.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 21.

ayudarlas a rehabilitarse, darles oportunidades escolares, laborales, etcétera, y mejorar así gradualmente sus condiciones de vida, lo que sin duda redundaría beneficiosamente a toda la comunidad.

Esto es indicativo de que la asociación negativa es sólo una fijación (significante/significado) que se presenta como absoluta pero que sin embargo es parcial puesto que en otro contexto podría ser diametralmente distinta, y que además esta distorsión (el hecho de que un caso típico se asocie con tal o cual cosa, en el ejemplo que nos ocupa la madre soltera aforamericana con las repercusiones negativas del Estado de bienestar como modelo económico) es producida por relaciones de dominación que se encuentran actualmente implícitas en la lógica del propio capitalismo.

De lo anterior se colige una primera consecuencia teórica importante respecto de la propia ideología: no se refiere, ramplonamente, a una falsa conciencia, es decir, no es simplemente una ilusión que oculte una realidad de tal manera que se pueda oponer directamente lo ideológico como falso a lo real como verdadero, sino que, como lo señala Žižek, la ideología construye lo que se percibe como realidad. Al respecto el autor señala:

La ideología no es una ilusión tipo sueño que construimos para huir de la insoportable realidad; en su dimensión básica es una construcción de la fantasía que funge de soporte a nuestra 'realidad': una 'ilusión' que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales y por ello encubre un núcleo insoportable, real imposible. [...] La función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real.⁸⁵

⁸⁵ Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 76.

Y aún más, es posible desprender una segunda conclusión que aunque evidente es importante hacer énfasis en ella: el contenido de la ideología no es necesariamente falso, en el sentido de ideas descabelladas que no tengan ninguna relación con lo que los individuos perciban como su realidad, Žižek señala que puede ser cierto pero:

[...] lo que realmente importa no es el contenido afirmado como tal, sino *el modo como este contenido se relaciona con la posición subjetiva supuesta por su propio proceso de enunciación*. Estamos dentro del espacio ideológico en sentido estricto desde el momento en que este contenido –‘verdadero’ o ‘falso’ (si es verdadero, mucho mejor para el efecto ideológico)- es funcional respecto de alguna relación de dominación social (‘poder’, ‘explotación’) de un modo no transparente: *la lógica misma de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva.*⁸⁶

El meollo de la ideología no es entonces lo que enuncia sino el efecto simbólico que reproduce implícitamente, y de una forma no transparente, una lógica que determina ciertas relaciones de dominación. No se trata simplemente de intereses particulares, no sólo en tanto específicos sino también en tanto propios de individuos o grupos, que pretendan imponerse a otros, sino de la estructuración e imposición de ciertas “reglas generales” en el campo de lo social, mismas que necesariamente producen relaciones de dominación.

Para clarificar el término de relaciones de dominación, Iris Marion Young señala que “las personas viven dentro de estructuras de dominación si otras personas o grupos pueden determinar sin relación de reciprocidad las condiciones de sus acciones, sea directamente o en virtud de las

⁸⁶ Žižek, Slavoj, “Introducción. El espectro de la ideología”, en Žižek, Slavoj (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, op. cit., p. 15.

consecuencias estructurales de sus acciones.”⁸⁷ Concibe la dominación como “trabas institucionales a la autodeterminación”⁸⁸, y resulta conveniente esta concepción puesto que las instituciones se constituyen como trabas a la autodeterminación sólo en la medida en que sus lógicas de operación son producto de articulaciones hegemónicas que permean hasta tal punto que se vuelven constitutivas de lo social, de tal manera que la lucha es por hegemonizar lo que es efectivamente nombrado y por tanto lo que se visibiliza e invisibiliza, lo que es valioso y lo que no lo es en el ámbito social. Es esta la fuerza de las articulaciones hegemónicas según la noción que he venido desarrollando.

Ahora bien, según había señalado para Gramsci la hegemonía es la construcción de una voluntad colectiva a través de la ideología, que para este autor constituye “un todo orgánico y relacional, encarnado en aparatos e instituciones, que suelda en torno a ciertos principios articulatorios básicos la unidad de un bloque histórico”⁸⁹. Michèle Barret señala al respecto:

Según la lectura de [Stuart] Hall, Gramsci ofrece una ‘polémica contra la visión reduccionista de la superestructura’, y sostiene que Gramsci nos ha mostrado cómo el capitalismo no es sólo un sistema de producción sino una forma completa de vida social. Las superestructuras, continúa Hall, son vitales para llevar la cultura y la sociedad civil a una creciente conformidad con las necesidades del capital. *Extienden* el dominio del capital, creando nuevos tipos de individuos y civilización, penetrando en las diversas instituciones de la sociedad civil como la familia, la ley, la educación, las instituciones culturales la iglesia y los partidos políticos.⁹⁰

⁸⁷ Young, Iris Marion, *La justicia y la política de la diferencia*, traducción de Silvina Álvarez, Madrid, España, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la mujer, 2000, p. 68.

⁸⁸ *Ídem*.

⁸⁹ Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *op. cit.*, p. 101.

⁹⁰ Barret, Michèle, *op. cit.*, p. 268.

De esta manera la dominación implícita en las articulaciones hegemónicas a través de la ideología trasciende el espacio estrictamente económico, pues aunque contribuya efectivamente a facilitar los objetivos del capital no lo hace sólo en el campo del intercambio comercial o de la producción, sino que permea en las principales instituciones sociales y políticas con lo que impide, en términos de Iris Marion Young, la autodeterminación.

Slavoj Žižek en la introducción de la obra *Ideología. Un mapa de la cuestión*, distingue tres perspectivas a partir de las cuales se concibe, estudia y critica la noción de ideología, y las equipara con los tres momentos de la religión postulados por Hegel: la doctrina, la creencia y el ritual.⁹¹ En atención a esta clasificación lo hasta aquí expuesto entra dentro del primer momento, es decir, se concibe a la ideología como un conjunto de ideas destinadas a estructurar la realidad.⁹²

Por otra parte, el momento de la creencia es “la ideología en su exteriorización/otredad: el momento sintetizado por la noción althusseriana de AIE [Aparatos Ideológicos del Estado] que designa la existencia material de la ideología en prácticas ideológicas, rituales e instituciones”⁹³, y en este punto me quiero detener brevemente.

Según he señalado, la hegemonía de la ideología supone una articulación discursiva que presenta como absoluta una fijación parcial entre significado y significante, misma que a su vez mantiene la tensión entre un anhelo popular auténtico y los intereses de las fuerzas dominantes, lo que en su conjunto produce y encubre una lógica que redundante en relaciones de dominación. Dicha lógica, por su parte, cruza transversalmente el conjunto de

⁹¹ Véase: Žižek, Slavoj, “Introducción. El espectro de la ideología”, en Žižek, Slavoj (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, op. cit., p. 16.

⁹² Véase: *Ibidem*, pp. 17-20.

⁹³ Véase: *Ibidem*, p. 20.

instituciones políticas y sociales, pero no es producto de algo semejante a un “autor intelectual” sino que se reproduce a través de la repetición, lo que asegura el momento de la creencia.

Al respecto, Žižek sostiene que la creencia se materializa en la propia repetición de cierta acción o de cierta idea hasta que en algún punto llegamos a convencernos de su pertinencia. Ningún individuo es consciente al nacer del plano simbólico sobre el que está constituido lo social, del sentido de un gesto, una palabra o una institución, es sólo a fuerza de repetirnos constantemente que existen determinadas jerarquías, verdades, condiciones de posibilidad, etcétera, que somos impregnados de la ideología como doctrina y como creencia; es por la convicción basada en la repetición que:

lo que llamamos ‘realidad social’ es en último término una construcción ética; se apoya en un cierto *como si* (actuamos *como si* creyéramos en la omnipotencia de la burocracia, *como si* el Presidente encarnara la Voluntad del Pueblo, *como si* el Partido expresara el interés objetivo de la clase obrera...) En cuanto se pierde la creencia (la cual [...] no se ha de concebir definitivamente en un plano ‘psicológico’: se encarna; se materializa; en el funcionamiento efectivo del campo social), la trama de la realidad social se desintegra.⁹⁴

Pondré como ejemplo de lo anterior a la figura del rey en la época de oro de la monarquía, cuando era considerado como una divinidad encarnada a la imagen y semejanza de Cristo, y como consecuencia de ello los súbditos estaban plenamente convencidos de que nunca se equivocaba, pues lo contrario sería afirmar que el propio Dios en su omnipotencia podía equivocarse. Frente a ello, sorprende la cantidad de casos en que el rey demostraba inequívocamente estar muy lejos de las atribuciones de la casta divina a la que supuestamente

⁹⁴ Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 65.

pertenecía y aún así la ideología formada en torno a esta figura subsistía. El caso típico es el inglés, respecto del cual Edmund Morgan señala:

Jacobo I, que hizo las reivindicaciones más extravagantes de divinidad, era un hombre como cualquier otro, con muy poco de divino en él. Y su hijo Carlos I, que lo sucedió en el trono en 1625 y que creó una excelente fachada de majestad, resultó ser un mentiroso empedernido. Finalmente logró que se lo decapitara porque sencillamente no era posible confiar en que cumpliera con los acuerdos que había hecho. No hay necesidad de insistir en la decadencia humana de estos dos reyes, ni en sus pretensiones extravagantes de autoridad. El hecho de que la ficción del derecho divino haya llegado a un punto alto en los reinados de dos monarcas inverosímiles es quizás una indicación de la necesidad que los ingleses sentían de ella en un mundo bajo la sombra de la contrarreforma.⁹⁵

El discurso respecto de la divinidad del rey era repetido por todos los ingleses aún y cuando en la práctica no sólo el monarca no actuara como Dios, sino que los propios súbditos encontrarán formas de tomar ventaja política de dicho discurso y hasta llegaran a decapitar a su “Dios en la tierra”, y una de las razones es expresada por Morgan en la cita referida: los ingleses para salir airados en la contrarreforma no podían simplemente ignorar el contexto histórico en el que la Iglesia católica hegemonizaba la ideología y por lo tanto estructuraba la realidad “del mundo” (al menos de la parte que contaba en ese entonces), por esta razón, necesitaban responder con una especie de *contrarrealidad* que les brindara un sentido al cual aferrarse: “Dios no tenía trato alguno con el papa (quien no era otra cosa que el Anticristo). Dios confería la

⁹⁵ Morgan, Edmund S., *La invención del pueblo: el surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*, traducción de Julio Sierra, Buenos Aires, Argentina, México, siglo XXI editores, 2006, p. 21

autoridad directamente a los gobernantes legítimos [...]. Cualquiera que desafiara la autoridad de un rey desafiaba al mismo Dios.”⁹⁶

De lo anterior se desprende que la repetición que afianza a la ideología no es una repetición de autómatas que se hace *sólo porque sí*, siempre responde a una necesidad de sentido sin el cual nada en lo social existiría, y su importancia es tan radical que incluso lo que surge después de la ruptura con la ideología hegemónica se llega a considerar, tras la repetición, una necesidad histórica objetiva.

Žižek nos ofrece una explicación a lo anterior desde el campo del psicoanálisis: “El punto crucial es el estado simbólico transformado de un suceso: cuando surge por primera vez se experimenta como un trauma contingente, como una intrusión de un cierto Real no simbolizado; sólo a través de la repetición se reconoce este suceso en su necesidad simbólica –encuentra su lugar en la red simbólica; se realiza en el orden simbólico.”⁹⁷

De tal manera que no existe tal necesidad histórica objetiva más que como consecuencia de la propia repetición. El acto que rompe con la ideología hegemónica puede ser considerado en un inicio como contingente y los esfuerzos por mostrar su intrascendencia y regresar las cosas a su “cauce normal” nunca son fútiles, pero cuando este acto se repite va adquiriendo sentido en el plano simbólico hasta convertirse a su vez en una ideología.

Ahora bien, el momento de la creencia es identificado por Žižek con la noción de AIE. Anteriormente he señalado que la ideología hegemónica no se refiere en absoluto, como lo señalara la noción clásica marxista, a las ideas de la clase dominante impuestas a los dominados ocultando con ello un interés de

⁹⁶ *Ibidem*, p. 18.

⁹⁷ Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología... op. cit.*, p. 94.

los primeros, sino que se refiere a la imposición de una articulación discursiva que mantiene en su seno una tensión entre los anhelos populares auténticos y las ideas de los dominantes. Esto invisibiliza relaciones de dominación y legitima un poder a través de la producción de un campo sociosimbólico que dota de sentido a lo social de una forma aparentemente total, pero también he señalado que la ideología hegemónica atraviesa transversalmente el conjunto de instituciones políticas y sociales por lo que me parece pertinente preguntarse cuál es el papel del Estado en relación a todo ello.

En este contexto, dos posiciones diametralmente distintas respecto de la relación poder-ideología-Estado son la de Althusser y la de Foucault. En la obra *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Louis Althusser en un análisis de la teoría marxista responde a la pregunta de cómo se reproducen las relaciones de producción haciendo una distinción entre el aparato de Estado (AE) que funciona esencialmente mediante la represión, y los AIE que funcionan más con la ideología.⁹⁸ El autor señala:

El rol del aparato represivo de Estado consiste esencialmente, en tanto aparato represivo, en asegurar por la fuerza (sea o no física) las condiciones políticas de reproducción de las relaciones de producción que son, en última instancia, *relaciones de explotación*. El aparato de Estado no solamente contribuye en gran medida a su propia reproducción (existen en el Estado capitalista dinastías de hombres políticos, dinastías de militares, etc.) sino también, y sobre todo, asegura mediante la represión (desde la fuerza física más brutal hasta las más simples ordenanzas y prohibiciones administrativas, la censura abierta o tácita, etc.) las condiciones políticas de la actuación de los Aparatos Ideológicos de Estado.

Ellos, en efecto, aseguran en gran parte, tras el 'escudo' del aparato represivo del Estado, la reproducción misma de las relaciones de producción. Es aquí

⁹⁸ Véase: Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, en Žižek, Slavoj (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, op. cit., pp. 125-129.

donde interviene masivamente el rol de la ideología dominante, la de la clase dominante, que tiene el poder de Estado. A través de la ideología dominante se asegura la 'armonía' (a veces estridente) entre el aparato represivo de Estado y los Aparatos Ideológicos de Estado y entre los diferentes Aparatos Ideológicos de Estado.⁹⁹

En esta cita se destaca el hecho de que la ideología dominante es de clase y que es impuesta por los AIE gracias a las condiciones que le facilita el AE, es decir, la clase dominante, que es quien ejerce el poder del Estado, impone su propia ideología tanto a través de los AE como de los AIE. Desde esta perspectiva el Estado (como poder de Estado y como AE) tiene un carácter central en la producción y reproducción de la ideología, de tal manera que la repetición de ciertos rituales y prácticas ideológicas es impuesta de forma totalmente vertical. Por otra parte, habrá que recordar que entre los AIE se encuentra toda una gama de instituciones sociales que en muchos casos se ubican en el ámbito privado (las iglesias, los medios de comunicación, la familia, etcétera), por lo que se puede deducir como otra consecuencia importante la presencia masiva del Estado que al rebasar la distinción entre lo público y lo privado parece abarcarlo todo.

Por otra parte Michel Foucault, en su argumento contra de la tesis marxista que sostiene que el trabajo es la esencia concreta del hombre y por ello transforma a aquél en plusvalía, expresa su postura respecto de la noción de ideología y de su relación con el Estado. Al respecto señala:

[...] En efecto, el sistema capitalista penetra mucho más profundamente en nuestra existencia. [...] Pero, para que haya plusvalía, es preciso que haya subpoder; es necesario que una trama de poder político, microscópico, capilar, enraizada en la existencia de los hombres, se haya instaurado para fijar a éstos

⁹⁹ *Ibidem*, p. 130.

al aparato de producción, convirtiéndolos en agentes de la producción, en trabajadores. El vínculo del hombre con el trabajo es sintético, político, es un lazo trazado por el poder. No hay sobrebeneficio sin subpoder. Hablo de subpoder, ya que se trata del poder que acabo de describir, y no del que tradicionalmente se conoce como poder político; no se trata de un aparato de Estado, ni de la clase en el poder, sino del conjunto de pequeños poderes, de pequeñas instituciones situadas al más bajo nivel.

[...] La última conclusión es que este subpoder, que es condición de la existencia de la plusvalía, al establecerse y comenzar a funcionar provocó el nacimiento de una serie de saberes –saber del individuo, de la normalización, saber correctivo- que se multiplicaron en estas instituciones de subpoder, haciendo surgir las llamadas <<ciencias del hombre>> y al hombre en tanto objeto de ciencia.

[...] Si mi análisis es correcto, [...] no podemos situar las ciencias del hombre en el terreno de la ideología como si fuesen pura y simplemente reflejo y expresión, en la conciencia de los hombres, de las relaciones de producción. Si lo que he dicho es cierto, tanto estos saberes como estas formas de poder, no son aquello que, por encima de las relaciones de producción, expresan esas relaciones o permiten reconducirlas. Estos saberes y estos poderes se encuentran enraizados mucho más profundamente, no solamente en la existencia de los hombres, sino también en las relaciones de producción. Y esto es así porque, para que existan las relaciones de producción que caracterizan a las sociedades capitalistas, es preciso que haya, además de un cierto número de determinaciones económicas, estas relaciones de poder y estas formas de funcionamiento del saber. Poder y saber se encuentran así profundamente imbricados, no se superponen a las relaciones de producción, sino que se encuentran muy profundamente enraizados en aquello que las constituye. Vemos, por consiguiente, cómo la definición de lo que se denomina la ideología debe ser revisada.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Foucault, Michel, “La verdad y las formas jurídicas” en Varela, Julia y Álvarez Uría, Fernando (eds.), *Estrategias de poder*, traducción de Julia Varela y Fernando Uría Álvarez, España, Paidós, vol. II, 1999, pp. 256-257.

Foucault en su análisis respecto de cómo funciona el poder desecha la noción marxista de ideología primero porque ésta se refiere a una falsa conciencia, es decir, encubre algo que podría considerarse verdadero mientras que para él no es siquiera útil hacer tal distinción (verdadero/ideológico) en el seno de los discursos, sino antes bien analizar en éstos la producción histórica de los efectos de verdad y su íntima relación con el poder.¹⁰¹

El propio desarrollo del presente capítulo desestima la noción de ideología como falsa conciencia puesto que, en el entendido de que aquélla construye lo que los individuos conciben como la realidad, no sólo es inútil sino que tampoco es posible separar en un discurso lo “verdadero” de lo “ideológico” dado que tal empresa supondría que sí existe algo semejante a una sutura final, pero si bien es cierto la teoría del poder de Foucault es invaluable para analizar la producción de efectos de verdad en los discursos, cuando se quiere trasladar este análisis al ámbito de lo materializable, es decir, cuando se trata de explicar cómo es que el poder aprehende los cuerpos en los procesos disciplinarios (en los propios términos de Foucault), resulta notorio que la noción de ideología a la cual se ha renunciado es una pieza clave sin la cual el mapa queda incompleto.

Foucault niega que sea la ideología la que permita emerger, proyectar y reproducir al poder, y que ello sólo sea posible desde la posición del Estado. En la anterior cita del autor francés se puede observar cómo es enfático en señalar que el poder no proviene de una cúspide, incluso señala textualmente que no se trata de un AE, sino que se ejerce continuamente en los diversos estratos de la sociedad; simultáneamente, apela al nacimiento de distintos saberes que tienen como objeto de estudio al hombre (*v. gr.* la psiquiatría o la medicina) que como formas de saber se encuentran complejamente imbricadas con formas de

¹⁰¹ Véase: “Verdad y poder”, entrevista con Michael Foucault, por M. Fontana, en Varela, Julia y Álvarez Uría, Fernando (eds.), *Estrategias de poder*, traducción de Julia Varela y Fernando Uría Álvarez, España, Paidós, vol. II, 1999, pp. 47-48.

poder, éstas últimas omnipresentes y continuamente reproducidas. Sin embargo, como lo señala Žižek:

Este abandono de la problemática de la ideología produce una debilidad fatal en la teoría de Foucault. Foucault nunca se cansa de repetir cómo el poder se constituye en sí mismo 'desde abajo', cómo no emana de una única cúspide: esta apariencia misma de una Cúspide (el Monarca u otra encarnación de la Soberanía) emerge como el efecto secundario de la pluralidad de microprácticas, de la compleja red de sus interrelaciones. Sin embargo, cuando se ve obligado a exponer el mecanismo concreto de esta emergencia, Foucault recurre a la muy sospechosa retórica de la complejidad, evocando la intrincada red de vínculos laterales, izquierda y derecha, arriba y abajo... Está claro que Foucault está tratando de tapar agujeros, ya que nunca se puede llegar al Poder de esta manera; el abismo que separa los microprocedimientos del espectro del Poder no puede ser franqueado.¹⁰²

Tanto la postura de Althusser como la de Foucault respecto de la relación entre ideología y Estado pueden ser entonces refutadas, y algunos argumentos para ello están ya dados en líneas anteriores. En contra de la teoría de Althusser, se ha dicho que la ideología hegemónica no se refiere a las ideas que los dominantes imponen a los dominados para obtener un beneficio, sino que antes bien se refiere a una articulación discursiva que impone una significación determinada a los distintos aspectos que conforman lo social, y que con este objetivo, para formar universales, recurre a muchas de las ideas de los propios dominados. Por su parte, en el caso de la teoría de Foucault se destaca que renunciar a la cuestión de la ideología dificulta la explicación respecto de cómo se mantiene la hegemonía de cierto poder.

Evidentemente no es de especial relevancia para este trabajo abundar en dichas teorías; sin embargo, ambas tienen elementos útiles para establecer la

¹⁰² Žižek, Slavoj, "Introducción. Ideología: el análisis espectral de un concepto", *op. cit.*, pp. 7-8.

relación entre la ideología y el Estado. Primeramente habría que destacar, derivado de la teoría de Foucault, que el poder no es privativo del Estado; por mencionar sólo un ejemplo, en el fase actual del capitalismo globalizado se puede observar la emergencia de distintos actores como las Empresas Transnacionales (ETN) o los organismos internacionales, desde el Fondo Monetario Internacional hasta la Organización de las Naciones Unidas, que le disputan en ciertos ámbitos la hegemonía del poder que anteriormente ostentaba abiertamente el Estado.

Sin embargo lo anterior no se puede admitir de tajo. Es de considerarse que la ideología hegemónica en cuanto articulación discursiva que pretende dotar de sentido a lo social implica ejercer un cierto poder, máxime si como señalé anteriormente encubre relaciones de dominación, pero si aceptamos con Foucault que el poder es casi omnipresente se estará de acuerdo que ni poder ni ideología serían políticamente trascendentes: cualquier discurso mínimamente retórico movilizaría alguna forma de poder y sería inmanentemente ideológico de tal manera que un proyecto emancipatorio, por ejemplo, sería inconcebible ya que nunca podría culminarse.

Frente a ello, Terry Eagleton señala:

La ideología tiene que ver con el <<discurso>> más que con el <<lenguaje>> - con ciertos efectos discursivos concretos, en vez de con la significación como tal-. Representa los puntos en que el poder incide en ciertas expresiones y se inscribe tácitamente en ellas. Pero no por ello ha de identificarse con cualquier forma de partidismo discursivo, habla <<interesada>> o sesgo retórico; más bien, el concepto de ideología pretende revelar algo de la relación entre una expresión y sus condiciones materiales de posibilidad a la luz de ciertas luchas

de poder centrales para la reproducción (o también, para algunas teorías, para la contestación) de toda una forma de vida social.¹⁰³

Es decir, reconocer que el poder no emana del Estado no es óbice para admitir que hay formas de poder que son socialmente más trascendentes que otras, y en este sentido la utilidad de la teoría de la ideología está íntimamente ligada con la legitimación del poder en abstracto, es decir, me refiero no sólo al poder político o del Estado sino en general a las formas de poder que rigen en la sociedad. Cada vez que se moviliza un discurso con carga ideológica efectivamente se está movilizando alguna forma de poder, ya sea que se ejerza o se reproduzca, pero para que esto sea así dicho discurso tendría que contribuir a mantener el orden social existente, o como lo señala Eagleton, la forma de vida social, pues sólo así podríamos considerar formas de poder y discursos ideológicos que serían el blanco de las luchas contrahegemónicas, el objeto de la emancipación.

Ahora bien, para lograr la hegemonía de la ideología es necesario estar en posesión de una forma de poder considerablemente amplia ya que deberá abarcar en mayor o menor medida el orden social existente, y aquí es donde el Estado adquiere una importancia aún privilegiada.

Esto desde luego no significa, insisto, que el Estado intervenga siempre de forma absoluta y coherente puesto que las relaciones de poder siempre son complejas, pero aún así el capital simbólico de aquél y las formas como lo aplica no son de desdeñarse. Un claro ejemplo de ello lo brinda el profesor Orlando Aragón cuando analiza el proceso de oficialización de las justicias indígenas en Michoacán. En este caso, pese a que las distintas instancias burocráticas que intervinieron atendían a racionalidades e intereses distintos, el autor pone énfasis en que se puede aún observar una “voluntad de poder” del

¹⁰³ Eagleton, Terry, *op. cit.*, p. 283.

Estado expresada en su interés por controlar cada vez más ámbitos de la vida humana.¹⁰⁴

Así, la oficialización de las justicias indígenas en Michoacán no tenía tanto el objetivo de reconocer el pluralismo jurídico que ello implica como el de formar para ellas una especie de equivalencia en el derecho estatal. Con ello el Estado ganó en legitimidad por presentarse como incluyente y democrático con un sector históricamente marginado, y logró extender su control (no total pero sí importante) tendiente a la monopolización de la impartición de justicia entre la población indígena que, por otro lado, siempre ha encontrado alguna manera de reservarse hasta cierto punto esa tarea.

Como señalaba anteriormente, esto es posible gracias a la concentración de capital simbólico del Estado pero también al monopolio que mantiene sobre la violencia. Walter Benjamin en su obra *Para una crítica de la violencia* plantea la tesis de que tal empresa es posible a partir de una distinción entre la violencia que es sancionada como poder y la que no es sancionada, y que en función de dicha diferencia se pueden oponer los fines jurídicos de los naturales. Se sobreentiende que para ambos fines el medio sería la violencia, pero la diferencia radica en que por lo que ve a los fines jurídicos es el propio derecho el que autoriza (por decirlo de alguna forma) al uso de la violencia, es decir, sólo se logra su consecución a través del poder jurídico.¹⁰⁵

Para que lo anterior sea posible el derecho regula todas aquellas situaciones donde resulta razonable el uso de la violencia, como por ejemplo en la defensa de la vida o de la propiedad privada, de lo que se colige que el

¹⁰⁴ Véase: Aragón Andrade, Orlando, "Construyendo la diversidad jurídica desde el Estado. El proceso de oficialización de las justicias indígenas en Michoacán", *Relaciones*, Zamora, Michoacán, vol. XXXIV, núm. 35, verano 2013, en prensa.

¹⁰⁵ Véase: Benjamin, Walter, "Para una crítica de la violencia", en *Concepto de filosofía de la historia*, Argentina, Editorial Caronte Filosofía, 2007, pp: 115-117

derecho monopoliza la violencia para regular las relaciones entre los individuos y evitar, en términos hobbesianos, que se maten unos a otros. Sin embargo, Benjamin postula que si el derecho monopoliza la violencia no es tanto por cumplir su objetivo aparentemente natural de regular la vida del hombre en sociedad como por garantizarse su propia subsistencia.¹⁰⁶

Imponer un orden social en el sentido antes expuesto implica la legitimación de un poder dominante y para ello la movilización del discurso jurídico, por lo demás no menos ideológico que otros igualmente necesarios para tal efecto como el que pondera la supremacía del Estado o la preferencia indiscutible y absoluta de la paz sobre la guerra.

Ahora bien, ni siquiera el monopolio de la violencia por parte del derecho le garantiza a sí mismo su preeminencia (y con ello la subsistencia del propio poder que lo enarbola) pues los fines jurídicos implican aún necesariamente que los individuos puedan ejercer la violencia, y con ello el riesgo de sucumbir está siempre latente. Benjamin pone como ejemplo de ello el derecho a la huelga, que por ser casi por antonomasia un “no hacer” se piensa generalmente como una acción deliberadamente no violenta, y de hecho suele no serlo puesto que la mayoría de las veces se limita a que los trabajadores suspendan sus labores hasta en tanto no consigan un acuerdo razonable con la patronal, momento en el cual todo vuelve a la normalidad.¹⁰⁷

Pero también puede suceder que los trabajadores a través de su derecho a la huelga lleguen incluso a deponer gobiernos (huelga general política), y entonces un tipo particular de violencia aparece: la violencia fundadora, llamada así porque funda relaciones distintas a las preexistentes en forma relativamente

¹⁰⁶ Véase: *Ibidem*, p. 117.

¹⁰⁷ Véase: *Ibidem*, p. 118.

estable a través de un nuevo orden jurídico¹⁰⁸. Benjamin señala que “el Estado teme a esta violencia en su carácter de creadora de derecho, así como debe reconocerla como creadora de derecho allí donde fuerzas externas lo obligan a conceder el derecho [...] de hacer huelga.”¹⁰⁹

Un claro ejemplo de violencia fundadora es la Revolución Mexicana, que tuvo como resultado un nuevo texto constitucional e inauguró al Estado Social en México, radicalmente distinto del modelo del Porfiriato. En este caso es particularmente visible el cambio de orden jurídico y de régimen político, pero es de resaltarse que ni Estado ni derecho desaparecen, únicamente mutan, condición indispensable para que podamos hablar de una violencia fundadora.

Ahora bien, ya que se ha instaurado un nuevo orden jurídico (con todos los cambios que ello implique) es aún necesario ejercer un tipo distinto de violencia para mantener en forma estable las relaciones que dicho orden inaugura, o lo que es lo mismo, se usa a “la violencia como medio para fines jurídicos. Pues la sumisión del ciudadano a las leyes [...] es un fin jurídico.”¹¹⁰ A lo anterior Benjamin le denomina violencia conservadora, y lo ilustra con el servicio militar obligatorio que autoriza al uso de la violencia como medio con la única finalidad de mantener al propio Estado.¹¹¹

Una conclusión importante de Benjamin es que la crítica a la violencia conservadora implica criticar la violencia del derecho puesto que, a consecuencia de la violencia fundadora, toda la validez del derecho le es dada por la propia violencia y por el “reconocimiento histórico universal de sus fines.”¹¹² En este sentido, el monopolio de la violencia por el Estado a través del

¹⁰⁸ Véase: *Ibidem*, pp. 118-119.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 120.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 121.

¹¹¹ Véase: *Ibidem*, p. 120.

¹¹² *Ibidem*, p. 116.

derecho ha sido, desde el nacimiento de aquél, históricamente reconocido y a la vez instaurado por la propia violencia (piénsese, por ejemplo, en la revolución francesa como la cuna del Estado moderno).

Así pues, en la reproducción del orden social y de las relaciones de poder y de dominación existentes que son legitimadas por la ideología el Estado juega un papel importante gracias al monopolio que tiene sobre la violencia. Ahora bien, este poder del Estado tiene dos caras: la de la coerción y la del consentimiento, cosa que ya he señalado anteriormente pues tiene un fuerte antecedente en Gramsci (y a su vez en Althusser, lo que se observa en la distinción entre AE y AIE). Hasta aquí, la referencia a la violencia ha sido asociándola a una fuerza bruta, es decir a su lado coercitivo, pero cuando se trata del consentimiento, de imponer por ejemplo el discurso hegemónico de la democracia como equivalente a un sistema electoral transparente o a través de la educación cívica que pondera cierto tipo de tolerancia a ciertas formas de concepción de la buena vida, lo que el Estado moviliza es más bien su capital simbólico. Al respecto, Pierre Bourdieu ha explicado cómo es el éste quien tiene un dominio sobre la producción simbólica y el tipo de violencia que le es inherente:

[...] el Estado es una X (por determinar) que reivindica con éxito el monopolio del empleo legítimo de la violencia física y *simbólica* en un territorio determinado y sobre el conjunto de la población correspondiente. Si el Estado está en condiciones de ejercer una violencia simbólica es porque se encarna a la vez en la objetividad bajo forma de estructuras y de mecanismos específicos de <<subjetividad>> o, si se prefiere, en los cerebros bajo forma de estructuras mentales, de percepción y de pensamiento.¹¹³

¹¹³ Bourdieu, Pierre, "Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Francia, núm. 96-97, marzo de 1993, pp. 49-62, disponible en <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/forte/articulos/genesis.pdf>, consultada el 02 de agosto del 2012.

Bourdieu sostiene que el Estado concentra tipos muy distintos de capital, por lo que constituye un campo de poder ampliamente codiciado en el entendido de que quien tiene poder sobre el Estado lo tiene a su vez sobre diferentes capitales.¹¹⁴

Derivado de esta alta concentración de distintos tipos de capital es que el Estado puede constituirse como último garante de todo acto de autoridad a manera de “banco de capital simbólico”¹¹⁵, y en realidad aún hoy cuando la propia teoría liberalista promueve el llamado “Estado débil”, el Estado se ha convertido sin duda alguna en garante de actos provenientes no sólo de sus propias estructuras (burocráticas) sino también de otro tipo de entidades globales con lo que mantiene, aunque de una forma cualitativamente distinta, su vigencia como institución. En este sentido Rancière señala:

Porque el supuesto debilitamiento de los Estados-nación en el espacio europeo o mundial es una perspectiva en *trompe-l'œil*. EL nuevo reparto de poderes entre capitalismo internacional y Estados nacionales tiende mucho más a reforzar los Estados que a debilitarlos. Los mismos países que abdican de sus privilegios ante la exigencia de libre circulación de capitales, los recobran de inmediato para cerrar sus fronteras a la libre circulación de los pobres del planeta en busca de trabajo.¹¹⁶

Junto con el capital simbólico viene también la reproducción del poder a través de la *violencia simbólica*, entendida por Bourdieu como “todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza”.¹¹⁷

¹¹⁴ Véase: *Ídem*

¹¹⁵ Véase: *Ídem*.

¹¹⁶ Rancière, Jacques, *El odio a la democracia*, 1ª edición, 2ª reimpresión, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu, colección Nómadas, 2007, p. 118.

¹¹⁷ Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude, *op. cit.*

La violencia, contrario a lo que usualmente se piensa, tiene distintas dimensiones. La más común es la que Slavoj Žižek denomina “subjetiva”, aquella que identificamos con ataques terroristas, golpes, muerte, destrucción, etcétera, pero ésta se diferencia de la “violencia objetiva” que según el filósofo esloveno puede ser de dos tipos: simbólica y sistémica.

Respecto de la violencia sistémica, señala que ésta reside en que:

No es atribuible a los individuos concretos y a sus <<malvadas>> intenciones sino que es puramente <<objetiva>>, sistémica, anónima. Aquí se halla la diferencia lacaniana entre la <<realidad>> y lo <<real>>: la <<realidad>> es la realidad social de las personas concretas implicadas en la interacción y en los procesos productivos, mientras que lo <<real>> es la lógica espectral, inexorable y <<abstracta>> del capital que determina lo que ocurre en la realidad social.¹¹⁸

Es decir, la violencia sistémica es generada por la propia lógica del capital. La condición de pobreza y en el mundo es el ejemplo más claro de ello: no existe sólo porque haya personas que no tengan la tenacidad o ambición suficiente para lograr la consecución sus objetivos personales, sino que existen otros factores determinantes como el hecho de que hoy la lógica del capital dicta que invertir en educación pública, en planes de desarrollo integrales y en general en todo aquello que se relacione con el Estado de bienestar es totalmente improductivo, de tal manera que se generan las condiciones para que haya personas que no tienen ninguna oportunidad de cambiar sus condiciones de vida independientemente de cuánto trabajen o se esfuercen.

¹¹⁸ Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 23-24.

Igualmente habría que considerar que ésta lógica no depende ni se aplica por las intenciones maquiavélicas de un grupo privilegiado de capitalistas ambiciosos o de un (algunos) Estado(s), sino que viéndolo objetivamente está directamente vinculado con la noción actual de progreso. Aquí encontramos también un límite importante en la relación entre Estado e ideología: aún y cuando sea estrecha, el Estado tampoco es omnipresente a manera de gran cerebro que lo controla todo, sino más bien una especie de autor material que contribuye a dotar de fuerza simbólica a dicha noción de progreso (y desde luego las relaciones de dominación que le son inherentes).

Por otra parte, Žižek considera que la violencia simbólica está íntimamente vinculada al lenguaje, “la que Heidegger llama nuestra <<casa del ser>>. [...] Esta violencia no se da sólo en los obvios –y muy estudiados- casos de provocación y de relaciones de dominación social reproducidas en nuestras formas de discurso habituales: todavía hay una forma más primaria de violencia, que está relacionada con el lenguaje como tal, con su imposición de cierto universo de sentido”.¹¹⁹

Resulta aquí ilustrativa la referencia de Žižek respecto de lo que es el lenguaje para Lacan:

Para Lacan, el lenguaje es un don tan peligroso para la humanidad como el caballo lo fue para las [*sic.*] troyanos: se nos ofrece para que hagamos uso de él sin cargo, pero una vez que lo aceptamos, nos coloniza. El orden simbólico surge a partir de un don, de un regalo, que presenta su contenido como neutral para hacerse pasar por un don: cuando se ofrece un regalo, lo que importa no es su contenido sino la relación que se establece entre el que regala y el que recibe cuando éste acepta el obsequio.¹²⁰

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 10.

¹²⁰ Žižek, Slavoj, *Cómo leer a Lacan*, traducción de Fermín Rodríguez, Buenos Aires, Argentina, Paidós, 2008, p. 21.

Lacan enfatiza el sentido del carácter performativo del lenguaje: éste no se reduce únicamente al hecho de que determinados actos del habla constituyen el acto que declaran (por ejemplo al decir “declaro formalmente inaugurado el evento” efectivamente estoy dando inicio al mismo), sino que son también actos que sellan un pacto simbólico.¹²¹ Un ejemplo de ello lo encontramos en la figura de la ciudadanía. Cuando digo “soy ciudadana mexicana” me obligo a tener una cierta relación con el Estado mexicano: aceptar sus leyes, respetar sus instituciones, asumir como propios los elementos que conforman la identidad nacional, etcétera, y es aquí donde opera la violencia simbólica pues aunque ninguno de los elementos de esta relación es natural, yo lo percibo así gracias a la materialización de la ideología hegemónica, es decir, gracias a la creencia y a la repetición de un sinfín de rituales.

De lo anterior se concluye que a través de la violencia simbólica se imponen significaciones; se construye lo que Lacan conceptualiza como la realidad, esto es, “la realidad social de las personas concretas implicadas en la interacción y en los procesos productivos”¹²², a la vez que se mantienen las relaciones de dominación existentes, y desde esta perspectiva la operación hegemónica es también el ejercicio de la violencia simbólica.

¹²¹ Véase: *Ibidem*, p. 54.

¹²² Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, op. cit., pp. 23-24.

CAPÍTULO II

EL PLURALISMO Y EL CONSENSO COMO PILARES DE LA DEMOCRACIA LIBERAL EN LA TEORÍA DE JOHN RAWLS.

Antes de iniciar propiamente con el análisis de la democracia liberal considero importante establecer la delimitación teórica que tiene el presente capítulo.

Debo aclarar que no es mi intención hacer una semblanza histórica de la democracia liberal ni hablar de cómo funciona en los sistemas electorales de partidos políticos; antes bien lo que pretendo es reproducir una parte de lo que se dice respecto de sus fundamentos teóricos que en buena medida han abonado a la idea de que la democracia liberal es hoy por hoy la mejor forma de organización política en cualquier sociedad que se considere, según el criterio del propio liberalismo, “civilizada”.

Es importante tener presente que cuando hablamos de democracia liberal estamos hablando en buena medida de liberalismo político, sobre todo si se piensa que fue precisamente esta tradición la que hizo de parte aguas en la historia de la democracia: marcó la diferencia entre la democracia antigua y la democracia moderna, y aunque existen infinidad de corrientes, muy pocas se salen del paradigma liberal.

En este tenor, uno de los pensadores liberales más destacados en esta línea es sin duda John Rawls. Sus obras (encabezadas por *Teoría de la Justicia*¹²³) han sido discutidas, afianzadas o rebatidas por numerosos

¹²³ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, 2ª edición, traducción de María Dolores González, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, colección Filosofía.

pensadores entre los que destacan Amartya K. Sen¹²⁴, Jürgen Habermas¹²⁵, Ronald Dworkin¹²⁶ o Robert Nozick¹²⁷.

Fue tal la importancia de la discusión iniciada por Rawls que no sólo se han producido obras igualmente importantes como por ejemplo el clásico *Anarquía, Estado y Utopía*¹²⁸ de Nozick, sino que las críticas obligaron al propio Rawls a desarrollar y perfeccionar su teoría en obras como *Liberalismo Político*¹²⁹ y *La Justicia como equidad: una reformulación*¹³⁰.

Existe pues una gran cantidad de material producido por importantes teóricos que o bien exponen con detalle y desde distintos frentes las inconsistencias de la teoría de Rawls, o bien la utilizan como herramienta teórica para desarrollar reflexiones de muy diversa índole, por lo cual me parece adecuado señalar con qué objeto me serviré aquí de los postulados del autor.

El objetivo inmediato no consiste propiamente en analizar la teoría de Rawls, sino tomarla como punto de partida para articular el diálogo entre todos los autores que serán considerados en este capítulo y determinar en qué sentido la democracia liberal nos ha arrastrado a una crisis (principalmente de

¹²⁴ Véase: Sen, Amartya, "Rawls versus Bentham: An Axiomatic Examination of the Pure Distribution Problem", *Theory and Decision*, núm. 4, 1974, disponible en <http://link.springer.com/article/10.1007%2FBF00136651?LI=true>, consultado el 15 de febrero del 2012.

¹²⁵ Véase: Habermas, Jürgen, "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, XCII, núm. 3, marzo, 1995, disponible en <http://www.jstor.org/discover/10.2307/2940842?uid=3738664&uid=2&uid=4&sid=21101559676881>, consultado el 15 de febrero del 2012.

¹²⁶ Véase: Dworkin, Ronald, *Los derechos en serio*, traducción de Marta Guastavino, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.

¹²⁷ Véase: Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y Utopía*, traducción de Rolando Tamayo, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

¹²⁸ *Idem*.

¹²⁹ Rawls, John, *Liberalismo Político*, traducción de Sergio René Madero Báez, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, colección Política y derecho.

¹³⁰ Rawls, John, *La Justicia como equidad: una reformulación*, traducción de Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós, 2002.

tipo político como analizaré más adelante) que repercute directamente en nuestras condiciones de vida.

Hoy se ha consolidado, al menos en el mundo occidental, la idea de que la democracia es la mejor forma de gobierno que la humanidad haya podido desarrollar principalmente por dos razones: la primera sería gracias a la mancuerna aparentemente perfecta que hizo con la tradición del liberalismo económico; la segunda deriva del prestigio que le valió haber vencido a los regímenes totalitarios.

En atención a lo anterior se ha granjeado entre otros el apelativo de “democracia liberal”, y se caracteriza en un primer plano (el más evidente) por desarrollarse en los sistemas electorales de partidos políticos, por ser representativa, garante del voto universal y en términos generales como un conjunto de reglas que privilegian el consenso razonado y neutral para lograr la organización política deseable en una sociedad.

Es común pensar que entre democracia y liberalismo existe una unión natural; sin embargo, aunque pueden coexistir, ni son lo mismo ni su mezcla es indispensable para la existencia de ambas tradiciones o de alguna de ellas. “Por un lado tenemos la tradición liberal constituida por el imperio de la ley, la defensa de los derechos humanos y el respeto a la libertad individual; por otro, la tradición democrática cuyas ideas principales son las de igualdad, identidad entre gobernantes y gobernados y soberanía popular”¹³¹.

Los teóricos más radicales de ambas tradiciones se han pronunciado por las notorias diferencias que existen entre liberalismo y democracia. Friedrich A. Von Hayek, por ejemplo, afirma que su diferencia esencial radica en que al

¹³¹ Mouffe, Chantal, *La paradoja democrática*, traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 20.

liberalismo (en cuanto orden político) le importa la extensión del poder gubernamental mientras que a la democracia le incumbe quién detenta ese poder¹³², y en este tenor sostiene que:

El concepto central del liberalismo es que bajo la vigencia de reglas universales de conducta justa, que protejan un dominio privado de los individuos que pueda ser reconocido, se formará por sí mismo un orden espontáneo de las actividades humanas de mucho mayor complejidad del que jamás podría producirse mediante un ordenamiento deliberado. En consecuencia, las actividades coercitivas del gobierno deberían limitarse a mantener el cumplimiento de dichas reglas, cualesquiera sean los demás servicios que el gobierno pueda prestar al mismo tiempo al administrar aquellos recursos particulares que le han sido puestos a su disposición para esos propósitos.¹³³

Hayek reconoce que existen distintas concepciones de liberalismo y sostiene que una de ellas es la encabezada por el constructivismo racionalista de Voltaire, Rousseau, Condorcet y la Revolución Francesa, que al exigir un poder ilimitado a la mayoría es esencialmente antiliberal¹³⁴ ya que conlleva a un totalitarismo del pueblo derivado de la creencia equivocada de que la democracia puede ser considerada un límite al uso arbitrario del poder, en sustitución de los medios tradicionales como son la separación de poderes, el Estado de Derecho y las reglas del procedimiento judicial.

La consecuencia de lo anterior ha sido según Hayek el desarrollo de una “democracia de negociación”, aquella en la que el gobierno, atendiendo a un principio de caridad (<<comúnmente llamada justicia social>> dice con ironía el autor) para tratar de hacer iguales a los desiguales a través de “favores” que se

¹³² Véase: Hayek, Friedrich A. Von, “Los principios de un orden social liberal”, *Estudios Públicos*, Chile, No. 6, 1982, p. 179-202, disponible en: http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/doc_962.html, consultado el 27 de mayo del 2011.

¹³³ *Ibidem*, p. 182.

¹³⁴ Véase: Hayek, Friedrich A. Von, “Los principios de un orden social liberal”, *op. cit.*

otorgan a expensas de los contribuyentes y asegurarse así una mayoría para mantenerse en el poder, se ve superado ante una sociedad donde “dejan de ser los ‘méritos’, pasando a ser exclusivamente las ‘necesidades políticas’, las que determinan cuáles grupos serán favorecidos a expensas generales”.¹³⁵

Para mantener esa mayoría el gobierno se ve obligado a negociar beneficios especiales entre los diferentes grupos que le apoyan, por lo que en este tipo de democracia “el sistema entero tendería hacia la dictadura plebiscitaria, donde el jefe del gobierno es confirmado de vez en cuando en su posición por el voto popular, pero dispone de todos los poderes para asegurarse que el voto irá en la dirección que desea”¹³⁶.

El problema de la democracia de negociación según Hayek sería entonces que termina por privilegiar los intereses de una clase política que aprovecha la enorme dificultad de las mayorías para llegar a acuerdos, pero lo que la hace efectivamente antiliberal es que la libertad individual deja de ser un fin, y sólo por esa razón la democracia debería ser fácilmente prescindible.

Hayek sostiene que “la democracia es esencialmente un medio, un expediente utilitario para salvaguardar la paz interna y la libertad individual”¹³⁷. La democracia debe entonces, para ser compatible con el liberalismo, considerarse simplemente como un sistema electoral, es decir, como un conjunto de reglas que determinan la organización política de una sociedad cuyo fin es asegurar a los individuos la libertad de acción necesaria para la consecución de sus fines.

¹³⁵ Hayek, Friedrich A. Von, “El ideal democrático y la contención del poder”, *Estudios Públicos*, Chile, No. 1, 1980, disponible en http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/doc_975.html, consultado el 18 de mayo del 2011.

¹³⁶ Hayek, Friedrich A. Von, *Camino de servidumbre*, traducción de José Vergara, Madrid, España, Alianza, 1978, p. 102.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 103.

Como ya mencioné, las diferencias entre ambas tradiciones han sido denunciadas también desde otras perspectivas como la de inspiración marxista. Al respecto Schumpeter afirma:

Not only was it natural for them [Marxism socialists] to try to enhance the values of their socialism by the values of democracy; but they had also a theory to offer that proved to their satisfaction that the two were indissolubly wedded. According to this theory, private control over the means of production is at the bottom both of the ability of the capitalist class to exploit labor and of its ability to impose the dictates of its class interest upon the management of the political affairs of the community; the political power of the capitalist class thus appears to be but a particular form of its economic power.¹³⁸

A la par de esta denuncia de la democracia retomada por la burguesía como un medio político para asegurarse las libertades que la mantienen en su posición económicamente superior, Marx concebía una verdadera democracia como aquella donde se atiendan efectivamente los intereses del pueblo.

Lo cierto es que la democracia representativa ha estado influida desde sus inicios por el liberalismo, y Rawls da clara muestra de ello cuando sostiene que la igualdad “implica la aplicación imparcial y la interpretación coherente de las normas de acuerdo con preceptos tales como el tratar los casos similares de un modo similar”¹³⁹, así como “los principios de la justicia que requieren que a todas las personas se asignen derechos básicos iguales”¹⁴⁰. En una sola frase: la igualdad de todos ante la ley.

Hasta ahora me he enfocado a lo conflictiva que puede ser la relación del liberalismo con la democracia ya cuando se trata de establecer los límites a la

¹³⁸ Schumpeter, Joseph Alois, *Capitalism, Socialism and Democracy*, London, Routledge, 1976, p. 235.

¹³⁹ Rawls, John, *Liberalismo político*, *op. cit.*, p. 456.

¹⁴⁰ *Ídem.*

acción gubernamental, ya cuando la democracia se convierte en la expresión del poder de una clase social. Sin embargo no es esta discusión la que me propongo estudiar, de ahí que la haya abordado tan someramente, antes bien lo que me interesa es el efecto que ha tenido la confluencia entre liberalismo, democracia y pluralismo.

Para John Gray el Estado liberal surgió de la necesidad de encontrar una forma de vivir en sociedad a pesar de la pluralidad de ideas del llamado “bien” o “buen vivir” que cada individuo concibe. De hecho como lo señala Chantal Mouffe:

Durante mucho tiempo, los liberales han visto la solución a este problema en la creación de un *modus vivendi* o, siguiendo a Schumpeter, de un *modus procedendi* que regule el conflicto entre los diferentes puntos de vista. De ahí la perspectiva generalmente aceptada de la democracia como forma procedimental y neutral con respecto a cualquier particular conjunto de valores, como simple método para tomar las decisiones públicas.¹⁴¹

De lo anterior se desprenden dos cuestiones: una explícita que es el hecho de que la democracia deba ser considerada dentro del Estado liberal como un conjunto de reglas para la toma de decisiones que afectan a la colectividad, lo cual ya quedó expresado en términos de Hayek, y; otra implícita que se refiere a que la democracia como procedimiento (democracia liberal) ha sido presentada por algunos liberales como la base del consenso entre la pluralidad de ideas del bien y por ende base del *modus vivendi* que impera en el Estado liberal (entendido aquí como una categoría). Esto significa que la democracia liberal se configura en un momento dado como el *modus vivendi*, el punto esencial de cohesión que hace posible la vida en sociedad y, en última instancia, el Estado liberal.

¹⁴¹ Mouffe, Chantal, *La paradoja democrática, op. cit.*, p. 40.

Ahora bien, en este contexto adquieren también una importancia especial la forma en que se reconoce la existencia de la pluralidad de ideas del bien que existen en la sociedad y lo que se entiende por tolerancia. Respecto de ésta última, sostiene Gray que “[...] no empezó con el liberalismo. En la antigua Alejandría y en la India budista, entre los romanos, los moros y los otomanos, durante largos períodos, diferentes credos coexistieron en paz. Sin embargo, el ideal de una vida común no basada en creencias comunes es un legado liberal”¹⁴². Esto se refiere al ideal de una vida común basada en una forma de consenso donde la tolerancia es un elemento clave pero que puede significar, según Gray, al menos dos cosas distintas.

El liberalismo siempre ha tenido dos caras: de un lado, la tolerancia es la persecución de una forma de vida ideal; del otro, es la búsqueda de un compromiso de paz entre diferentes modos de vida. Según el primer punto de vista, las instituciones liberales se conciben como aplicaciones de principios universales. Según el segundo, son un medio para lograr la coexistencia pacífica. Para el primero, el liberalismo prescribe un régimen universal. Para el segundo, es un proyecto de coexistencia que puede emprenderse en muchos regímenes diferentes.¹⁴³

De tal manera que la tolerancia puede acotarse de dos formas: una donde se pondera que *sólo existe una forma ideal de vida para los hombres*, y otra donde se admite que efectivamente *pueden coexistir distintas formas de vida*. En este tenor, Gray identifica a John Locke, Immanuel Kant, Friedrich A. Von Hayek y John Rawls en el primer grupo, mientras que Thomas Hobbes, David Hume, Isaiah Berlin y Michael Oakeshott figuran en el segundo¹⁴⁴.

¹⁴² Gray, John, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, traducción de Mónica Salomón, España, Paidós, 2001, p. 11.

¹⁴³ *Ibidem*, p.12.

¹⁴⁴ Véase: *Ídem*.

Chantal Mouffe afirma igualmente la existencia de esta pluralidad de “liberalismos” y sostiene que:

El ‘liberalismo’ [...] se refiere a un discurso filosófico con numerosas variantes, unidas no por una esencia común, sino por una multiplicidad de lo que Wittgenstein denomina ‘parecidos de familia’. Sin duda existen diversos liberalismos, algunos más progresistas que otros, pero, con algunas excepciones (Isaiah Berlin, Joseph Raz, John Gray, Michael Walzer entre otros), la tendencia dominante en el pensamiento liberal se caracteriza por un enfoque racionalista e individualista.¹⁴⁵

La importancia de señalar que en efecto es posible encontrar distintas teorías respecto del liberalismo radica en poner de manifiesto la dificultad de presentar una definición de éste que, aunque evidentemente en un trabajo como este es indispensable, resulta teóricamente arriesgado si no se hacen ciertas precisiones.

Como ya mencioné, el objetivo de este capítulo es analizar críticamente si en verdad la democracia liberal es la única forma viable de organización social y política en la actualidad, para lo cual retomaré tanto la parte de la teoría de John Rawls que está plasmada en su obra *Liberalismo político*, como su propia idea respecto del término liberalismo político ya que el mismo Rawls es el primero en reconocer la existencia de distintas variantes del “liberalismo”, la base racionalista e individualista de su planteamiento y la importancia del consenso como forma ideal de vida en sociedad.

En este sentido, Rawls no ofrece una definición de liberalismo político; sin embargo, su noción al respecto puede ser reconstruida a partir de los fragmentos que reproduce de la teoría de Gray y de Mouffe, así como a partir de

¹⁴⁵ Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, 1ª edición, 2ª reimpresión, traducción de Soledad Laclau, Buenos Aires, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 17.

la visión global de la teoría de Rawls. La primera afirmación posible es que el liberalismo político es la doctrina filosófica que se presenta a sí misma, de entre una pluralidad de concepciones del bien, como la mejor respuesta al dilema de cuál es la forma ideal para vivir los individuos en sociedad.

Es usual distinguir respecto de la democracia liberal, también llamada moderna, a la democracia antigua, basándose para ello en el hecho de que ésta última era directa mientras que la moderna es representativa; sin embargo, para autores como John Rawls el punto fundamental que hace la diferencia entre una y otra se encuentra en el reconocimiento que se hace en la democracia moderna del pluralismo, por lo que la teoría de Rawls respecto del liberalismo político, en tanto doctrina filosófica según lo indiqué en el párrafo anterior, inicia su desarrollo en la obra que me sirve de base para el análisis que aquí me propongo con el siguiente planteamiento del problema: “¿cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales?”¹⁴⁶

Para dar contestación a esta pregunta (y con ello un breve esbozo de la teoría de Rawls en *Liberalismo político*) es necesario delimitar antes algunas ideas como la de estructura básica, que “se entiende como la manera en que las más importantes instituciones sociales encajan unas en otras en un sistema, y en cómo asignan derechos y deberes fundamentales y dan forma a la división de las ventajas que se obtienen mediante la cooperación social.”¹⁴⁷ Cabe mencionar que dichas instituciones son determinadas por una constitución política; así, algunos ejemplos serían las formas de propiedad, la familia, el poder judicial, etc.

¹⁴⁶ Rawls, John, *Liberalismo político*, op. cit., p. 29.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 243.

Otra idea importante es la de cooperación social, misma que tiene tres elementos: *a.* se guía por reglas que no son impuestas sino públicamente aceptadas y reconocidas por los cooperadores como correctas; *b.* que implica “la idea de condiciones justas de cooperación: éstas son términos que cada participante puede aceptar razonablemente, siempre y cuando todos los demás también los acepten”¹⁴⁸, con lo cual se genera una estructura de reciprocidad que redundará en un beneficio individual equitativo, y; *c.* una idea del bien que determina los objetivos de cada participante.

La cooperación social redundará en la idea de una sociedad como un sistema justo de cooperación social entre personas libres e iguales y su vínculo con la estructura básica radica en que los términos de la cooperación social, que estarán determinados por una idea de justicia (como puntualizaré más adelante), serán en última instancia materializados en las instituciones básicas de la sociedad.

Ahora bien, en este contexto una cuestión fundamental resulta ser la concepción de persona que pueda ser afín tanto a la idea de la estructura básica como de la cooperación social. En este sentido, Rawls considera a una persona como un ciudadano, es decir, alguien capaz de cooperar en una sociedad al momento que respeta y ejerce los derechos y deberes establecidos; de igual manera, atendiendo a la tradición del pensamiento democrático considera que:

[...] los ciudadanos son personas tan libres como iguales. La idea básica consiste en que, en virtud de sus poderes morales (la capacidad de tener un sentido de la justicia y de adoptar una concepción del bien) y de los poderes de la razón (de juicio, de pensamiento, y la capacidad de inferencia relacionada con estos poderes), las personas son libres. Lo que hace que estas personas

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 40.

sean iguales es el tener estos poderes cuando menos en el grado mínimo necesario para ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad.¹⁴⁹

Por lo que ve a la capacidad de adoptar una concepción del bien consiste en acoger una determinada concepción de lo que es valioso y en atención a ello considerar los objetivos y fines últimos para la vida individual y en sociedad. Existe una pluralidad de concepciones del bien, éstas se expresan en doctrinas comprensivas que a decir de Rawls tienen tres características principales: la primera, siguiendo a Kant, es que son el resultado de la razón teórica (aquella que “se ocupa del conocimiento de determinados objetos” en contraposición a la razón práctica que “se relaciona con la producción de objetos según una concepción de éstos”¹⁵⁰); “organiza y caracteriza valores reconocidos, de modo que sean compatibles unos con otros y expresen una concepción inteligible del mundo”¹⁵¹, y; aún y cuando no son inmutables sí tienden a evolucionar lentamente.

De estas doctrinas, que suelen tener un carácter filosófico, religioso o moral, existe como ya dije una gran variedad por lo que muchas de ellas pueden ser incompatibles entre sí en tanto que lo que es valioso para unas no lo es para otras. Rawls reconoce que esta pluralidad es el natural producto del ejercicio de la razón humana, mas supone que a pesar de la incompatibilidad que pueda existir entre ellas, es posible alcanzar un consenso que genere las condiciones para que todas puedan coexistir siempre y cuando sean razonables.

Para establecer los parámetros de lo que en su teoría (vista globalmente) se entenderá por razonable, Rawls no brinda una definición sino que especifica sus aspectos básicos como virtudes de las personas y señala que éstas “son

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 42.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 104.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 75.

razonables en un aspecto básico cuando, por ejemplo, entre iguales, están dispuestas a proponer principios y normas como términos justos de cooperación y cumplir con ellos de buen grado, si se les asegura que las demás personas harán lo mismo”¹⁵², de lo que se sigue que una persona razonable es aquella que acepta y sigue los términos de la cooperación social.

Así, trasladado al ámbito de las doctrinas comprensivas, se considera que éstas son razonables si en base a la escala de valores y la concepción del mundo que ponderan, quienes las profesan pueden proponer términos a partir de los cuales se configure un sistema justo de cooperación. La razonabilidad de los términos estriba, en última instancia, en que de ellos se pueda desprender una amplia estructura de reciprocidad que redunde en beneficios para todos los participantes de dicho sistema.

Como ya indiqué Rawls se inscribe entre los autores que consideran al pluralismo como elemento clave de la democracia moderna. El pluralismo se refiere precisamente al reconocimiento de esta gama de expresiones del bien y el autor hace una clara distinción entre el pluralismo en sí, que reconoce “cualquier” concepción del bien, y lo que él llama *el hecho del pluralismo razonable*, es decir, el reconocimiento de únicamente aquellas doctrinas que puedan ser consideradas razonables en los términos señalados. En palabras de Rawls “el hecho del pluralismo razonable no es una condición desafortunada en la vida humana, como podríamos considerar al pluralismo en sí, pues éste permite doctrinas que son, no sólo irracionales, sino insensatas y agresivas.”¹⁵³

A partir de los cuatro elementos señalados (lo que Rawls entiende por estructura básica, cooperación social, persona y pluralismo razonable), es que se plantea el problema central de *Liberalismo político* (el cual ya señalé

¹⁵² *Ibidem*, p. 67.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 146.

anteriormente). Es importante aquí destacar que mientras que la discusión de la *Teoría de la justicia* se centra en la justicia social distributiva (justicia como imparcialidad), el propósito de *Liberalismo político* es justificar “un principio político de unidad para el pluralismo doctrinal y la construcción de un discurso de corte ilustrado acerca de las posibilidades de convivencia pacífica y constructiva de las concepciones del mundo que pueblan las sociedades modernas”¹⁵⁴, con lo que Rawls desplaza su teoría al terreno de la tolerancia en el sentido antes expuesto respecto del postulado de John Gray, es decir, entendida como guía para la consecución de *la forma ideal de vida en sociedad*.

En la *Teoría de la justicia* se desarrolla la idea de la justicia como imparcialidad como una doctrina comprensiva razonable, es decir, como una concepción del bien. Rawls señala:

Una característica esencial de una sociedad bien ordenada [como es planteada en la *Teoría de la justicia*], aquella que podemos relacionar con la justicia como imparcialidad, es que todos sus ciudadanos respaldan este concepto basándose en lo que ahora llamamos una doctrina comprensiva filosófica [...]. De manera semejante, en la sociedad bien ordenada que se ve asociada al utilitarismo los ciudadanos suscriben, generalmente, ese punto de vista como una doctrina comprensiva filosófica, de ahí que acepten el principio de utilidad.¹⁵⁵

Sin embargo, el propio autor reconoce que en dicho planteamiento teórico hace falta un elemento: el hecho del pluralismo razonable, pues “el que exista una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, pero incompatibles entre sí – es decir, la existencia de un pluralismo razonable-, demuestra que, tal como se emplea en mi *Teoría de la justicia*, la idea de una sociedad bien ordenada, una

¹⁵⁴ Rodríguez Zepeda, Jesús, *La política del consenso: Una lectura de El liberalismo político de John Rawls*, Barcelona, Antropos Editorial, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2003, p. 13.

¹⁵⁵ Rawls, John, *Liberalismo político*, op. cit., p. 11.

en que haya justicia como imparcialidad, es poco realista¹⁵⁶ puesto que no existe una sino múltiples concepciones del bien.

A partir de este contexto es que Rawls reformula su teoría y cobra entonces sentido la pregunta respecto de cómo puede existir una sociedad estable integrada por personas libres e iguales que tienen distintas concepciones del bien. Si partimos de la idea de que las doctrinas comprensivas aunque se consideran razonables (pues aquellas que no lo sean deberán simplemente no ser tomadas en cuenta) muchas de ellas son irreconciliables entre sí, la propuesta del autor para lograr los objetivos de estabilidad y tolerancia es la articulación de un consenso entre todas las doctrinas razonables.

La premisa más evidente del consenso es que éste no puede estar basado en ninguna doctrina comprensiva en particular puesto que de ser así no lograría el carácter universal deseado, es decir, no sería aceptado por aquellos que no compartan la doctrina que fuera elegida. De ello se sigue, según apunta Rawls, que las personas libres, iguales y razonables:

[...] considerarán irrazonable utilizar el poder político, en caso de que lo tengan, para reprimir puntos de vista comprensivos que no son irrazonables, aunque difieran de su propio punto de vista. Esto es así porque, dado el hecho del pluralismo razonable, un fundamento público y compartido de justificación que se aplique a las doctrinas comprensivos [sic] no existe en la cultura pública de una sociedad democrática. Pero tal fundamento es necesario para señalar la diferencia, en un modo que sea aceptable para un público razonable, entre las creencias comprensivas como tales y las creencias comprensivas que se consideran verdaderas.¹⁵⁷

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 12.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 77.

Esta misma lógica se aplica a los llamados *regímenes totalitarios*, pues se les acusa de utilizar el poder político para imponer una determinada concepción del bien a la vez que reprimen todas las demás, aún y cuando puedan ser consideradas razonables, bajo el argumento de que la concepción del bien impuesta es la única verdadera aunque desde luego cada persona puede considerar esto de sus propias creencias.

Pero la pregunta es entonces ¿cuál debe ser la base del consenso? Para Rawls debe ser una misma concepción política de justicia que, a pesar de ser independiente de cualquier doctrina, su veracidad y racionalidad sí pueda ser aceptada por varias de ellas.

La concepción política de justicia tiene para el autor tres características que son:

Primera, que se trata de una concepción moral elaborada para un sujeto específico: la estructura básica de un régimen constitucional democrático; segunda, que aceptar la concepción política no presupone aceptar ninguna doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral; más bien, que la concepción política se presenta a sí misma como una concepción razonable para la estructura básica, exclusivamente; y tercera, que no está formulada en términos de ninguna doctrina comprensiva, sino en términos de ciertas ideas fundamentales, consideradas latentes en la cultura política pública de una sociedad democrática.¹⁵⁸

De ello se desprende que existe una diferencia entre una concepción moral de la justicia (que proviene necesariamente de una doctrina comprensiva) y una concepción política de la justicia que según Rawls tiene que ver con la extensión de temas a los que se aplica una y otra. “Decimos que es una

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 172.

concepción general cuando se aplica a un amplio espectro de temas (en el límite extremo, a todos los temas); es comprensiva cuando incluye ideas de virtudes de carácter personales, que conformarán gran parte de nuestra conducta no política (en el extremo, toda nuestra vida).”¹⁵⁹

Si observamos globalmente las características de la concepción política de justicia y las diferencias que ésta presenta respecto de las doctrinas comprensivas, tenemos que la primera se aplica a una gama extensa de temas que son necesariamente públicos, puesto que si la concepción política de justicia se aplica a la estructura básica, se entiende dichos temas estarán relacionados con las instituciones públicas y sociales que la componen, mientras que como ya había señalado las doctrinas comprensivas abordan principalmente temas relacionados con la vida privada de los individuos, lo que se considera valioso, los fines últimos del ser humano, etcétera.

Esta misma distinción entre concepción política de justicia y doctrinas comprensivas es, en el trabajo de Rawls, la diferencia entre su teoría de la justicia y su teoría de liberalismo político, pues como mencioné la teoría de la justicia como imparcialidad es considerada por el autor como parcialmente comprensiva en el sentido en que no contempla la existencia del hecho del pluralismo razonable, y no tiene como base un elemento político, de tal manera que estamos en la presencia de una doctrina de filosofía política que es liberal por los derechos y libertades que pondera, la forma de gobierno que considera mejor (la democracia liberal), etc., y es política por el elemento que desde su perspectiva debe ser la base del consenso que debe regir a las sociedades. Rawls señala al respecto:

El liberalismo político presenta, por tanto, una concepción política de la justicia para las instituciones principales de la vida política y social, y no para toda la

¹⁵⁹ *Ídem.*

vida. Por supuesto, debe tener un contenido que históricamente asociamos con el liberalismo: por ejemplo, debe afirmar ciertos derechos y libertades básicas, asignarles cierta prioridad, etc. Como he dicho, lo justo y el bien son complementarios: una concepción política debe basarse en varias ideas del bien.¹⁶⁰

En este punto otra aclaración fundamental que hace Rawls, y que en cierta forma es implícita a la anterior, se configura entre filosofía moral y filosofía política. Como ya señalé, según el autor la base del consenso entre las doctrinas comprensivas razonables es la concepción política de justicia que, aunque no es en sí misma una doctrina comprensiva razonable, sí es compatible con todas ellas. En este tenor, aunque la concepción política de justicia cae dentro de la filosofía política no se deslinda completamente de la filosofía moral.

En la *Teoría de la justicia* Rawls consideraba que la estabilidad social se lograría en base a los principios de la justicia como imparcialidad dado que las personas necesariamente se adherirían a ellos, si partimos de su concepción moral como libres e iguales y en virtud de ello se les reconoce la capacidad de tener un sentido de justicia. Por el contrario, si se considera el hecho del pluralismo razonable la estabilidad no puede sustentarse en que las personas comulguen con los principios de la justicia como imparcialidad, en virtud de que ésta establece un sistema de ideas morales que no es necesariamente compartido por todos, de ahí que la base del consenso tenga necesariamente que ser política en el sentido de que reconozca el hecho del pluralismo razonable.

De esta manera se marca la diferencia “entre la estabilidad por razones morales comprensivas (entendidas sólo como atinentes a los poderes

¹⁶⁰ *Ibidem*, pp. 172-173.

morales de las personas bajo los supuestos de la justicia como imparcialidad) y la estabilidad por razones morales políticas (concebidas como respuesta a la necesidad de alcanzar un principio de unidad en el horizonte de una pluralidad irreductible.”¹⁶¹

No obstante, la diferencia entre filosofía moral y filosofía política en Rawls no significa una separación radical entre una esfera moral y otra propiamente política desligada de toda normatividad moral, sino sólo una distinción entre principios normativos que se pretende son exclusivos del dominio político y principios normativos comprendidos con concepciones comprensivas religiosas, morales o filosóficas. No se trata, entonces, de la separación entre una filosofía del poder público y una filosofía global de la moralidad, sino de la formulación de una filosofía <<regional>> (de valores políticos) en el amplio horizonte de los valores y principios normativos.¹⁶²

Lo político tiene entonces una notoria cercanía con lo moral. Esto se ve reflejado en la construcción de la concepción política de justicia, que como ya lo he señalado tiene por piso las distintas doctrinas comprensivas (en el sentido de que aunque no se configura como una de ellas sí pretende coincidir en términos políticos con todas las que sean razonables) pero va más allá en la medida en que Rawls combina una familia de ideas (algunas de las cuales ya he señalado) con la finalidad de consolidar su teoría.

En este tenor, junto con la concepción política de justicia y la estructura básica tenemos la idea de la sociedad como un sistema justo de cooperación social cuyos términos son establecidos por dicha concepción de justicia y aplicados directamente a las instituciones públicas. En palabras de Rawls,

¹⁶¹ Rodríguez Zepeda, Jesús, *op. cit.*, p. 33.

¹⁶² *Ibidem*, p. 34.

La concepción de justicia política caracteriza los términos justos de cooperación. Como el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad, estos términos justos se expresan mediante principios que especifican derechos y deberes básicos dentro de sus principales instituciones, y regulan a través del tiempo los arreglos del trasfondo de justicia, de manera que los beneficios derivados de los esfuerzos de cada cual estén justamente distribuidos y se compartan de una generación a la siguiente.¹⁶³

Si la concepción pública de justicia se expresa en los términos que se aplican a las instituciones de la estructura básica, a la vez que determinan los derechos y obligaciones básicos implícitos en dichas instituciones, se entiende que una tarea fundamental en la construcción de la concepción pública de justicia es precisamente determinar el esquema de derechos y deberes que habrán de ponderarse en la sociedad. Esto es así puesto que Rawls reconoce que en la estructura básica existen profundas desigualdades a las que deben aplicárseles los principios de justicia. “La justicia de un esquema social depende esencialmente de cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales, y de las oportunidades económicas y las condiciones sociales en los diversos sectores de la sociedad.”¹⁶⁴

Así, resulta pertinente preguntarse “¿cuál es la más apropiada concepción de la justicia para especificar los términos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, y que también se consideran miembros plenamente cooperadores de la sociedad durante toda una vida?”¹⁶⁵

En este tenor y según Rawls existen, siguiendo a Benjamin Constant, al menos dos grandes posiciones respecto de cómo deben jerarquizarse las libertades e igualdades en una sociedad democrática (liberal) para hacer

¹⁶³ Rawls, John, *Liberalismo político*, op. cit., p. 40.

¹⁶⁴ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 21.

¹⁶⁵ Rawls, John, *Liberalismo político*, op. cit., p. 43.

efectivamente justos los términos de la cooperación entre ciudadanos libres e iguales: la tradición que da prioridad a la “libertad de los modernos”, y aquella que da prioridad a la “libertad de los antiguos”.

Para mayor referencia, Constant señala que la libertad de los modernos es:

El derecho de no estar sometido sino a las leyes [...]. Es para todos el derecho de decir su opinión, de escoger un oficio y ejercerlo; *de ejercer su propiedad y, aun, de abusar de ella*; de ir y venir sin necesidad de obtener permiso [...]. Es para todos el derecho de reunirse con otros individuos [...]. En fin, es el derecho de todos de influir sobre la administración del gobierno, ya sea para la nominación de todos o de ciertos funcionarios sea para las representaciones, las peticiones, las demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración.¹⁶⁶

Por otra parte, la libertad de los antiguos consiste según el autor en:

[...] ejercer colectiva, pero directamente las diferentes partes de toda la soberanía, a deliberar en la plaza pública sobre la guerra o la paz, a concluir tratados de alianza con los extranjeros, a votar leyes, a pronunciar sentencias, a examinar las cuentas la gestión de los magistrados a hacerlos comparecer ante todo el pueblo para acusarlos, condenarlos o absolverlos; pero al mismo tiempo que era esto a lo que los antiguos llamaban libertad, admitían como compatible con esta libertad colectiva, el sometimiento completo del individuo a la autoridad del conjunto.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Constant, Benjamin, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, conferencia pronunciada en 1819 y publicada después con este título en *Curso de política constitucional*, disponible en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/5/2124/16.pdf>, consultado el 18 de mayo del 2011.

¹⁶⁷ *Ídem*.

Como vemos, la libertad de los modernos da prioridad a las libertades individuales y al imperio de la ley, cuestión asociada al pensamiento de Locke, mientras que la libertad de los antiguos la da a las libertades políticas, asociada al pensamiento de Rousseau, y es a ésta discusión a la que Rawls pretende dar salida a través de su propia teoría de la justicia como imparcialidad.

Lo que propone son dos principios de justicia a través de los cuales se hagan efectivas las libertades e igualdades, y que a la vez están acordes con el prototipo de ciudadanos libres e iguales. Estos principios son los siguientes:

- a. Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos e igualitarios completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo esas libertades, tienen que ser garantizadas en su valor justo.
- b. Las desigualdades sociales económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados.¹⁶⁸

A través de dichos principios, que son a la vez el contenido de la concepción política de la justicia desde una perspectiva liberal, Rawls pretende fincar las bases de una estructura donde, por una parte, las instituciones y la ponderación de valores propios de una democracia constitucional contemplan las libertades e igualdades tanto individuales como colectivas (a las que también podríamos llamar *políticas* según la idea de “las libertades de los antiguos”), y que, por otra parte, redundan en un determinado orden donde se establece una razonabilidad

¹⁶⁸ Rawls, John, *Liberalismo político*, op. cit., p. 31.

específica que tiene un grado suficiente de afinidad con todas las doctrinas comprensivas razonables sin llegar a constituirse como una de ellas.

Aunado a lo anterior, es preciso señalar que para lograr la armonización de todos estos factores es indispensable que los individuos releguen la doctrina que profesan al ámbito de lo privado, de tal manera que “la razón pública –el razonamiento de los ciudadanos en los foros públicos en torno a principios constitucionales esenciales y a las cuestiones básicas de la justicia- está mejor guiada ahora por una concepción política, cuyos principios y valores pueden suscribir todos los ciudadanos.”¹⁶⁹

Volveré ahora a la idea de la sociedad como un sistema justo de cooperación social. Según dejé apuntado, Rawls señala que los términos de este sistema son determinados por la concepción política de la justicia, y que el hecho de aplicarse ésta a la estructura básica implica también su aplicación al esquema de derechos y deberes sobre los que se basan las principales instituciones públicas y sociales.

Decir que los términos de este sistema de cooperación social se rigen por la concepción pública de justicia no termina de explicar cómo son determinados, es decir, quién los decide y cómo. Para resolver esta cuestión Rawls presenta en primer término las figuras de la “posición original” y del “velo de ignorancia”.

Es ampliamente sabido que Rawls reformula la teoría clásica del contractualismo. En este tenor, considera que los términos justos de cooperación social son el resultado de un acuerdo entre personas libres e iguales; sin embargo, no debe soslayarse el hecho de que algunos de quienes intervienen en dicho acuerdo se sientan tentados a establecer los términos que

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 35.

más les beneficien en lo individual, y/o que dichos términos sean impuestos por la fuerza o recurriendo a engaños o amenazas, de tal manera que es necesario “hallar un punto de vista que se aparte de las características y circunstancias particulares de este marco abarcador y que no sea distorsionado por ellas; un punto de vista a partir del cual sea posible llegar a un acuerdo justo entre personas consideradas libres e iguales.”¹⁷⁰

Este punto de vista constituye la posición original, “es el *statu quo* inicial apropiado que asegura que los acuerdos fundamentales alcanzados en él sean imparciales.”¹⁷¹ Según Rawls, la importancia de esta figura radica en que desde ahí cualquier persona razonable y racional considerará que los términos de cooperación son justos puesto que, por una parte, no provienen de una doctrina comprensiva específica (de ahí la imparcialidad), y por otra, saben que a partir de dichos términos pueden lograr la consecución de sus fines personales gracias a que se generan las estructuras de reciprocidad necesarias para lograr que la sociedad funcione como un sistema de cooperación social.

Sin embargo, para lograr que los términos de la cooperación social sean efectivamente decididos en el punto imparcial de la *posición original* es necesario colocarse tras el *velo de ignorancia*, que se refiere al hecho de que al decidir los términos de cooperación social es preciso ignorar cuál es la posición propia en la sociedad, de tal manera que aquéllos no sean elegidos desde un punto de vista particular para decidir los beneficios y las cargas. Así, la restricción más importante para estar en condiciones de colocarse en la posición original reside en que la razonabilidad en base a la cual se elijan los términos sea la propia de la concepción política de justicia y no la del beneficio personal.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 46.

¹⁷¹ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 29.

Se excluye el conocimiento de aquellas contingencias que enfrentan a los hombres y les permiten dejarse guiar por prejuicios. De esta manera se llega al velo de ignorancia de un modo natural. Este concepto no debe causar dificultades, si tenemos siempre presente las restricciones a la discusión que intenta expresar. En cualquier momento podemos colocarnos en la posición original, por decirlo así, siguiendo simplemente cierto procedimiento, a saber, el de argumentar a favor de los principios de la justicia conformes con estas restricciones.¹⁷²

Rawls también previene respecto de que la posición original es un recurso de representación de personas libres e iguales, de ahí que se puede adoptar en cualquier momento, por lo que no sólo es preciso ignorar la posición propia en la sociedad sino también la de aquellos a quienes se representa, puesto que “cualquier acuerdo al que lleguen las partes [debe] interpretarse como hipotético y no histórico.”¹⁷³ En virtud de lo anterior, la posición original

Modela lo que consideramos –aquí y ahora- condiciones justas según las cuales los representantes de ciudadanos libres e iguales habrán de especificar los términos de la cooperación social en el caso de la estructura básica de la sociedad; y dado que también modela lo que, para este caso, consideramos restricciones aceptables a las razones de que disponen las partes para favorecer una concepción política de la justicia en detrimento de otra, la concepción de la justicia que adopten las partes se identificará con la concepción de la justicia que consideramos –aquí y ahora- justa, y apoyada en las mejores razones.¹⁷⁴

El objetivo es dotar de contenido a una concepción política de justicia, para lo cual Rawls sugiere colocarse en la posición original tras el velo de ignorancia que como señalé significa que la idea de lo que es justo será determinada sin

¹⁷² *Ibidem*, p. 31.

¹⁷³ Rawls, John, *Liberalismo político*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 48.

considerar la posición social de todos los participantes de la sociedad como sistema justo de cooperación social (según se apuntó, de representante y de representados) y sin considerar alguna doctrina comprensiva razonable en particular. Pero si se desconocen todos estos elementos, lo único que queda entonces es un ejercicio de razón práctica que junto con las concepciones de persona y sociedad (que ya señalé y que Rawls considera no son producto de construcción alguna sino que están ya dadas) determine lo que es justo y en función a ello determine igualmente la forma de las instituciones en la estructura básica de la sociedad.

Este procedimiento es denominado por Rawls como constructivismo político. Al respecto señala:

El objetivo del constructivismo político es dotar al liberalismo político de una concepción de objetividad que muestre que los contenidos de la concepción política <<construidos>> bajo sus condiciones son, simultáneamente, el resultado del ejercicio de nuestros poderes de razón aplicados sobre información verdadera y la expresión de ideas fundamentales presentes tanto en la cultura política democrática como en la conciencia de los ciudadanos.¹⁷⁵

De tal manera que la construcción de la objetividad dependerá de los procesos de formulación y fortalecimiento de la razón pública. “No tiene, por supuesto, una pretensión cognitiva, pero sí depende de una serie de condiciones estrictas que ha de garantizar el establecimiento de un esquema de pensamiento, razonamiento y juicio que marque un terreno común para la discusión de las cuestiones políticas fundamentales.”¹⁷⁶

En palabras de Rawls:

¹⁷⁵ Rodríguez Zepeda, Jesús, *op. cit.*, p. 151.

¹⁷⁶ *Ídem.*

El constructivismo político es un punto de vista acerca de la estructura y del contenido de una concepción política. Expresa que en cuanto se logra –si es que alguna vez se logra- el equilibrio reflexivo, los principios de la justicia política (el contenido) pueden presentarse como el resultado de cierto procedimiento de construcción (la estructura). En este procedimiento, en tanto que modelado por la posición original, los agentes racionales, como representantes de ciudadanos y sujetos a condiciones razonables, seleccionan los principios públicos de la justicia para regular la estructura básica de la sociedad.¹⁷⁷

Como ya señalé la concepción política de justicia no puede ser una doctrina comprensiva razonable pero sí debe ser compatible con ellas si es que ha de considerarse la base de un consenso traslapado entre dichas doctrinas. Para lograr esto sólo es necesario que la concepción política de justicia pueda ser suscrita por personas razonables y racionales (con los atributos que Rawls les confiere y que quedaron ya señalados) tras una detenida y cuidadosa reflexión una vez que se les proporciona información verdadera, y si esto es así, la formación y consolidación de la razón pública será progresiva y tendrá como base la concepción política de justicia, lo que traerá como resultado que todas las personas consideren razonable que esta concepción de la justicia atraviese transversalmente la estructura básica, la lógica de las decisiones políticas que se toman en una sociedad democrática y el derecho, principalmente en cuestiones constitucionales.

Por otra parte, esto es lo que brindará estabilidad a la sociedad ya una “misma razón” es la que produce que las personas acaten, razonadamente y no por la fuerza, el poder político y las instituciones en el marco de una democracia. “Una concepción política no es, cuando mucho, sino un marco de referencia, una guía para la deliberación y para la reflexión que nos ayuda a

¹⁷⁷ Rawls, John, *Liberalismo político*, op. cit., p. 101.

lograr el acuerdo político por lo menos en lo que concierne a los elementos constitucionales esenciales y a las cuestiones básicas de la justicia”.¹⁷⁸

En base a lo anterior es que se da un consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables, que se distingue según Rawls de un *modus vivendi* porque cada persona suscribe la concepción política de justicia desde la visión que le proporciona la doctrina comprensiva que profesa y a la vez desde una razonabilidad que es compartida con la demás gente (concepción política de justicia), de tal manera que el consenso no es circunstancial sino que cada persona se adhiere a él con base en su esquema de valores tanto morales como políticos, mientras que el *modus vivendi* depende para perdurar de una especie de alianza política que asegure un equilibrio entre los distintos intereses en una sociedad.

Por último, es importante recalcar que la concepción política de justicia tendrá que ser liberal en cuanto que la garantía de las libertades y en general de los derechos básicos es prioritaria. Rawls señala que:

Ante el hecho de un pluralismo razonable, un punto de vista liberal quita de la agenda política las cuestiones que pueden suscitar más divisiones, que pueden causar resistencias y minar las bases de la cooperación social.

Las virtudes de la cooperación política que posibilitan la existencia de un régimen constitucional son, por tanto, virtudes muy valiosas. Me refiero, por ejemplo, a las virtudes de la tolerancia y la disposición a dialogar con los demás, ya a las virtudes de la razonabilidad y del sentido de lo justo, de la imparcialidad, del juego limpio. Cuando estas virtudes se difunden ampliamente en la sociedad y sostienen su concepción política de justicia, constituyen un valiosísimo bien público y son parte del capital político de la sociedad.¹⁷⁹

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 156.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 157.

CAPÍTULO III

UNA CRÍTICA AL PLURALISMO Y AL CONSENSO COMO NEGACIÓN DE LA POLÍTICA.

Como ya lo he señalado, una de las propuestas centrales de este trabajo es hacer un análisis y una crítica a la democracia liberal y para ello, a diferencia del capítulo anterior, no pretendo constreñirme a un determinado autor sino, por el contrario, tratar de establecer un diálogo entre pensadores que se inscriben en lo que para los efectos de este trabajo, de acuerdo a lo puntualizado en la introducción, se entiende por teoría crítica.

Esta forma paradigmática de producir conocimiento no es uniforme pues ni siquiera existe una sistematización “oficial” de las distintas corrientes que alberga. Uno de los puntos de divergencia radica en el simple hecho de que mientras algunos teóricos críticos consideran e incluso proponen modelos de convivencia o actitudes políticas que debieran sustituir al orden existente, otros critican fuertemente dichas propuestas, lo que trae como resultado que la gama de postulados teóricos no sólo sea extensa sino que incluso llegue a ser contradictoria (la mayoría de las veces en puntos muy finos, pero contradictoria al fin).

Para el análisis que aquí pretendo desarrollar no soy ajena a esta problemática. Específicamente en relación con la democracia liberal hay quienes consideran que no es un modelo del todo errado aunque sí perfeccionable en forma sustancial; para otros es sólo una expresión más de la lógica del capital, y hay aún quienes se limitan a analizarla críticamente; sin embargo, es un riesgo que hay que tomar para lograr el objetivo de articular un diálogo entre distintos autores críticos con la finalidad de llegar a alguna conclusión respecto de cómo la democracia liberal ha generado una crisis en el

campo de la política y a repensar si en realidad, según se dice, nos conduce hoy a instalarnos en una especie de “paraíso social”.

El discurso hegemónico sobre la democracia liberal se encuentra explícita o implícitamente en una pluralidad de lugares como los sistemas electorales modernos, la forma actual de entender y hacer política, el modelo de vida moderna, la educación, las discusiones teóricas, etcétera, que aunque con distintos matices tienen elementos en común como por ejemplo el carácter eminentemente consensual de la política democrática, un cierto tipo de reconocimiento del pluralismo o la connotación negativa del antagonismo por una manifiesta renuncia a las ideologías, elementos éstos que legitiman a la democracia liberal como preferible frente a cualquier otra forma de organización política y social, y que han sido analizados en el capítulo segundo bajo la perspectiva de John Rawls.

En este tenor Jacques Rancière sostiene que el discurso dominante de la democracia liberal encuentra el punto nodal de su argumento en la caída de los regímenes totalitarios, lo que supone una victoria para la democracia liberal en dos sentidos: el primero, apunta el autor, coloca al régimen democrático liberal como el más justo y eficaz en tanto que “garantiza en un mismo movimiento las formas políticas de la justicia y las formas económicas de producción de la riqueza, de armonización de intereses y de optimización de las ganancias para todos.”¹⁸⁰ En términos de Rawls, la democracia liberal logra (aquí esencialmente apoyada del Estado de derecho) articular intereses y beneficios materiales para todos los participantes en el sistema justo de cooperación social.

Esto es crucial puesto que los considerados regímenes totalitarios fueron identificados después de la Segunda Guerra Mundial y hasta algún tiempo

¹⁸⁰ Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, op. cit., p. 122.

después de la caída del Muro de Berlín exclusivamente con los Estados comunistas, que con base en la teoría de economía política marxista proclamaban junto con la eliminación de la propiedad privada el ascenso de la clase obrera y la consiguiente garantía de una mejora permanente en las condiciones de vida de la comunidad entera, lo que al no llegar a ocurrir en la práctica (al menos en proporción a las expectativas), contribuyó decisivamente a fortalecer al sistema capitalista y la democracia liberal.

El segundo triunfo de la democracia sobre el totalitarismo radica, según Rancière, en el campo de lo político y está íntimamente relacionado con la distinción marxista entre democracia formal y democracia real. Al respecto el autor señala:

Las leyes e instituciones de la democracia formal son las apariencias bajo las cuales ejerce el poder la clase burguesa y son, asimismo, los instrumentos de este ejercicio. La lucha contra esas apariencias pasó a ser, entonces, la vía hacia una democracia <<real>>, una democracia donde la libertad y la igualdad no estarían ya representadas en las instituciones de la ley y del Estado, sino que se encarnarían en las formas de la vida material y de la experiencia sensible.¹⁸¹

Así, la democracia liberal fue durante mucho tiempo acusada de ser meramente formal pero a partir de la caída de los regímenes totalitarios fue “posible valorar sin reservas mentales las formas de ésta [la democracia liberal], entendidas como los dispositivos institucionales de la soberanía del pueblo, identificar simplemente democracia y Estado de derecho, Estado de derecho y liberalismo, y reconocer en la democracia la figura ideal de una realización de la *physis* del hombre emprendedor y deseante como *nomos* comunitario.”¹⁸²

¹⁸¹ Rancière, Jacques, *El odio a la democracia*, op. cit., p. 11.

¹⁸² Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, op. cit., p. 122.

La cadena democracia-Estado de derecho- liberalismo deviene así una especie de necesidad histórica objetiva por haber superado airesamente distintas etapas donde otras formas de organización económica, política y social fracasaron, aunque desde luego este triunfo no es producto de alguna casualidad histórica sino más bien de una batalla larga y concienzuda en el campo de la hegemonía de la ideología, pues para mantener el orden de cosas existente se ha ido construyendo a lo largo de los últimos treinta y cinco años una forma de concepción de lo existente dentro de los límites de esta cadena de equivalencias.

Los efectos de la batalla por la hegemonía de la ideología se pueden analizar tanto desde el ámbito social como desde el ámbito político; respecto del primero, Chantal Mouffe señala que “lo social [en contraposición a lo político] se refiere al campo de las prácticas sedimentadas, esto es, prácticas que ocultan los actos originales de su institución política contingente, y que se dan por sentadas, como si se fundamentaran a sí mismas.”¹⁸³

Por el momento dejaré de lado las implicaciones en la anterior cita respecto a lo político como constitutivo de lo social, y pondré el énfasis en que el análisis referido a los efectos de la hegemonía de la ideología desde el ámbito social estará delimitado a las prácticas sedimentadas, es decir, aquellas que se encuentran naturalizadas.

En 1975 se publicó un informe denominado *The crisis of democracy: report on the governability of democracies to the trilateral commission*, elaborado por una comisión trilateral de especialistas norteamericanos, japoneses y del occidente de Europa con la finalidad de estudiar problemas públicos comunes de estas tres regiones y buscarles soluciones. En el apartado de las conclusiones denominado *The overloading of government*, señala:

¹⁸³ Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, op. cit., p. 24.

Recent years in the Trilateral countries have seen the expansion of demands on government from individuals and groups. The expansion takes the form of: (1) the involvement of an increasing proportion of the population in political activity; (2) the development of new groups, including youth, regional groups, and ethnic minorities; (3) the diversification of the political means and tactics which groups use to secure their ends; (4) an increasing expectation on the part of groups that government has the responsibility to meet their needs; and (5) an escalation in what they conceive those needs to be.

[...] The impetus to respond to the demands which groups made on government is deeply rooted in both the attitudinal and structural features of a democratic society. The democratic idea that government should be responsive to the people creates the expectation that government should meet the needs and correct the evils affecting particular groups in society.¹⁸⁴

Lo que indica este informe es, básicamente, que en el seno de los gobiernos democráticos se ha registrado un fenómeno de expansión de demandas por parte de distintos grupos emergentes y en general un exceso de vida política. Este fenómeno puede tener varias interpretaciones. Una de ellas ya fue someramente señalada en el capítulo anterior junto con la opinión que le merece a Hayek, pero desde la perspectiva de Rancière puede ser el punto de partida de una crítica a la democracia identificada con el individualismo consumista.

He hecho referencia a que los socialistas de inspiración marxista se atribuían enarbolar para la causa comunista la bandera de la democracia real, una auténtica democracia en el seno de una colectividad donde la igualdad era efectiva y no sólo formal, situación que del otro lado del mundo (me refiero desde luego a occidente) era simplemente llamada totalitarismo y se oponía a

¹⁸⁴ Crozier, Michel et al., *The crisis of democracy: report on the governability of democracies to the trilateral commission*, Nueva York, University Press, 1975, disponible en http://www.trilateral.org/download/doc/crisis_of_democracy.pdf, consultado el 15 de febrero del 2012.

una democracia de derechos del hombre y libertades individuales.¹⁸⁵ Sin embargo, esta distinción, que como también ya he señalado dejó de tener relevancia tras la caída de los regímenes totalitarios, inauguró al hombre democrático: embriagado por el propio Estado de derecho de igualdad y libertad se identifica indistintamente con el “consumidor indiferente de medicamentos o de sacramentos; [con el] sindicalista ocupado en obtener más y más del Estado benefactor; [con el] representante de minoría étnica pugnando por que se reconozca su identidad; [con la] feminista que milita por los cupos; [con el] alumno que considera la Escuela como un supermercado donde el cliente es rey.”¹⁸⁶

Y si esta identificación polifacética es posible, es porque en el contexto de la democracia liberal la igualdad se reduce a aquella que existe en un contrato de prestación de servicios; se trata de la igualdad comercial que con fundamento en los derechos del hombre es continuamente demandada a los gobiernos por grupos vulnerables o minorías sociales/culturales. En una frase, la demanda democrática por antonomasia sería la igualdad que proporciona y garantiza entrar al mercado de derechos especiales, razón suficiente para que los integrantes de la Comisión Trilateral consideraran que la democracia está en crisis.

La consecuencia es que la democracia liberal, la búsqueda constante de igualdad por parte de los individuos y el exceso de demandas que ello produce es fácilmente pensable como una forma de sociedad (propiamente democrática) que es el reino del individuo consumista ilimitable de mercancías y derechos por igual, y en su conjunto, acredita “a la <<sociedad individualista de masas>>,”

¹⁸⁵ Véase: Rancière, Jacques, *El odio a la democracia*, op. cit., p. 30.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 33.

identificada así con la democracia, la búsqueda del crecimiento indefinido inherente a la lógica de la economía capitalista.”¹⁸⁷

A primera vista esta es una crítica a la democracia como el imperio de individuos hedonistas que están siempre peleando por derechos y libertades que les permitan lograr sus propios fines, y si esto es así, lo que en verdad se está criticando son prácticas sociales sedimentadas: es por ello que puedo hablar de una demanda democrática por antonomasia, porque lo natural en la sociedad moderna (occidental) es que los individuos vivan inmersos en una dinámica de vida por demás íntima, que trabajen con el objetivo último de consumir y que, consciente o inconscientemente esperen siempre que el Estado les garantice las condiciones jurídicas, económicas y sociales para la consecución de sus propios objetivos.

Desde el cálculo del capitalista esto trae fatales consecuencias no sólo porque socialmente parece obligarse al Estado a inmiscuirse demasiado en el ámbito económico, lo cual es siempre indeseable desde esta perspectiva, sino porque este exceso de demandas de igualdad termina siendo insostenible para cualquier gobierno y por el contrario sólo acentúa la desigualdad y fomenta prácticas de oportunismo por parte de la llamada clase política, y respecto de esta cuestión particularmente sensible nadie ignora la retahíla de contras que se le pueden imputar a los sistemas democráticos de partidos políticos.

Sin embargo, como se podrá sospechar, mi intención no es dirigir la crítica a la democracia liberal que aquí pretendo estructurar por ese camino, y la principal razón de ello me parece correctamente explicada por Rancière cuando señala:

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 35.

Así pues, en cierto sentido, el nuevo odio a la democracia no es sino una forma más de la confusión que afecta a este término. Es un odio que duplica la confusión consensual, al hacer de la palabra <<democracia>> un operador ideológico que despolitiza las cuestiones de la vida pública, considerándolas <<fenómenos de sociedad>>, para negar al mismo tiempo las formas de dominación que estructuran la sociedad. Este odio oculta la dominación de las oligarquías estatales cuando identifica a la democracia con una forma de sociedad, y la de las oligarquías económicas, cuando asimila su imperio exclusivamente a los apetitos de los <<individuos democráticos>>. Puede así atribuir, sin reírse, los fenómenos de acentuación de la desigualdad al triunfo funesto e irreversible de la <<igualdad de condiciones>>, y de ofrecer a la empresa oligárquica su justificativo ideológico: hay que luchar contra la democracia, porque la democracia es totalitarismo.¹⁸⁸

En efecto, la democracia liberal así entendida se convierte en un discurso ideológico que oculta esencialmente las formas de dominación existentes al tomar como fenómenos sociales lo que en realidad es una cuestión de política. Ahora bien, en este contexto convendría reflexionar si estamos condenados a vivir en la tiranía de la hegemonía ideológica por siempre o si podemos en alguna medida revertirla.

Para Jacques Rancière esta subversión no sólo es posible sino que constituye el acto político por excelencia, mismo que tiene su antecedente primero en la Antigua Grecia cuando el *demos*, una parte sin parte dentro de una sociedad cuya jerarquía se estructura en función de la palabra que sólo se reconoce a la aristocracia y a la oligarquía dominantes, demanda ser considerada como igual en la esfera pública, con capacidad de palabra, y se convierte en una universalidad que exige ser oída para manifestarse en contra del orden existente que los oprime.

¹⁸⁸ *Ibidem*, pp. 131-132.

Rancière desarrolla su noción de política a partir de un análisis de la distinción aristotélica entre *logos* y *phoné*, es decir, entre la palabra que da la capacidad al hombre de discernir lo justo de lo injusto y el ruido dado a todos los animales (incluido el hombre) para expresar dolor o placer. Esta distinción ha sido aplicada entre la clase dominante quien se considera posee el *logos*, y los dominados (asociados con la idea del “gran animal” que es la plebe) quien posee únicamente el *phoné* y por ello mismo su voz está desprovista de la palabra, simplemente no cuenta.¹⁸⁹

Sin embargo, es esta demanda de igualdad respecto del *logos* entre gobernantes y gobernados, en la medida en que altera la cuenta errónea de las partes en la sociedad, lo que origina la política. Rancière lo expresa en los siguientes términos:

Hay política cuando la lógica supuestamente natural de la dominación es atravesada por el efecto de esta igualdad. Eso quiere decir que no siempre hay política. Incluso la hay pocas y raras veces. En efecto, lo que por lo común se atribuye a la historia política o a la ciencia de lo político compete la mayor parte de las veces a otras maquinarias que obedecen al ejercicio de la majestad, al vicariato de la divinidad, al mando de los ejércitos o a la gestión de los intereses. Sólo hay política cuando esas maquinarias son interrumpidas por el efecto de un supuesto que les es completamente ajeno y sin el cual, sin embargo, en última instancia ninguna de ellas podría funcionar: el supuesto de la igualdad de cualquiera con cualquiera, esto es, en definitiva, la eficacia paradójica de la pura contingencia de todo orden.¹⁹⁰

La consecuencia de esto es que política y democracia son sinónimas. Como abundaré más adelante, desde la perspectiva de Rancière democracia significa esencialmente una ausencia de título para gobernar, es decir, se basa en este

¹⁸⁹ Véase: Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, op. cit., pp. 13-34.

¹⁹⁰ *Ibidem*, pp. 31-32.

principio de la igualdad de cualquiera con cualquiera fundado en “aquello que Balibar llama la *égaliberté*, el principio de que todos los hombres son iguales en tanto seres dotados de palabra”¹⁹¹, que por otra parte cuando se hace efectiva genera el acto político.

Žižek señala al respecto que la parte sin parte en la sociedad que reivindica la igualdad en los términos expuestos viene a través del acto político a convertirse en una nueva universalidad cuando se atribuye la representación del todo, y que es este el sentido de la politización de todas las luchas democráticas. El filósofo esloveno indica:

La verdadera política, por tanto, trae siempre consigo una suerte de cortocircuito entre el Universal y el Particular: la paradoja de un *singulier universel*, de un singular que aparece ocupando el Universal y desestabilizando el orden operativo ‘natural’ de las relaciones en el cuerpo social. Esta identificación de la no-parte con el Todo, de la parte de la sociedad sin un verdadero lugar (o que rechaza la subordinación que le ha sido asignada), con el Universal, es el ademán elemental de la politización, que reaparece en todos los grandes acontecimientos democráticos, desde la Revolución francesa (cuando el Tercer Estado se proclamó idéntico a la nación, frente a la aristocracia y el clero), hasta la caída del socialismo europeo (cuando los ‘foros’ disidentes se proclamaron representantes de toda la sociedad frente a la *nomenklatura* del partido).¹⁹²

Pero para que el acto político emerja es necesario que exista antes un orden establecido que distinga entre las partes que cuentan con el *logos* y las que sólo tienen el *phoné*, el cual es denominado por Rancière como policial¹⁹³ y se

¹⁹¹ Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, op. cit., p. 26.

¹⁹² *Ídem*.

¹⁹³ Esta distinción entre política y policía propuesta por Rancière ha sido ponderada por otros teóricos. Chantal Mouffé, por ejemplo, establece una diferencia entre “lo político” y “la política”. La autora señala: “concibo ‘lo político’ como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades

refiere según el autor a “un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y de lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido.”¹⁹⁴

El orden policial es el orden de lo posible, gestiona los lugares en los que se pueden colocar determinados cuerpos para emitir determinados discursos y también establece los lugares, cuerpos y discursos que no tienen el poder de la palabra sino que son simple ruido. Pensemos por ejemplo en una obra de teatro donde no sólo se interpretan determinados personajes sino que éstos están situados en un lugar y tienen un diálogo específico, y estos tres elementos en conjunto dan a la obra una determinada racionalidad. El escritor establece, al gestionar estos tres elementos (lugar, cuerpo y discurso) el orden de lo posible en la obra de teatro, lo que es visible y lo que no lo es.

De la misma manera, quien establece el orden policial determina los roles que los indígenas, los homosexuales, los ciudadanos o las mujeres, por ejemplo, cumplirán en la sociedad, a través de la distribución de los discursos que válidamente pueden enunciar estos actores en determinados lugares, lo que en su conjunto estructura nuestra realidad. Así, el acto político supone una ruptura con el orden policial. Rancière apunta:

Lo que propongo, de hecho, es oponer dos nociones. La noción de <<policia>>, entendida no solamente en el sentido de represión, de control social, sino de actividad que organiza la reunión de los seres humanos en una comunidad y

humanas, mientras que entiendo a ‘la política’ como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político.” Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, op. cit., p. 16.

¹⁹⁴ Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, op. cit., pp. 44-45.

que ordena la sociedad en términos de funciones, de lugares y títulos que deben ocuparse. Y hay luego otro proceso, el de la igualdad. Este consiste en el juego de prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de cualquiera y por la preocupación de verificarlo: el nombre más propio para designarlo es el de <<emancipación>>. Lo que llamamos política es, de hecho, el enfrentamiento constante de estos dos procesos, una lucha para decir lo que es la <<situación>> misma.¹⁹⁵

Ahora bien, los límites entre política y policía nunca son estables y únicos sino contextuales, de ahí que el acto político pueda constituirse en una gran revolución democrática o en un movimiento social de alcance más limitado, pero en cualquier caso el acto político sí supone una contrahegemonización en el sentido de la parte de los sin parte, al luchar por ser reconocidos como interlocutores, le disputan al orden existente una resignificación de lo social (independientemente de que, en términos de Benjamin, esto se convierta o no en una violencia fundadora puesto que la resignificación también puede ser parcial pero en cierta medida determinante para ganar terreno). Respecto de ello Žižek señala:

De ahí que las sociedades tribales, pre-estatales, no obstante todos sus procesos de decisión auténticamente protodemocráticos (asamblea de todo el pueblo, deliberación, discusión y voto colectivos) no sean aún *democráticas*: no porque la política sea una esfera que se erige por encima de los antagonismos sociales (como sostiene el argumento marxista clásico), sino porque la discusión en las asambleas tribales pre-políticas procede sin la presencia de la paradoja verdaderamente política del *singulier universel*, de la 'parte sin parte' que se postule como sustituto inmediato de la universalidad como tal.¹⁹⁶

¹⁹⁵ "¿Es la política sólo policía?", entrevista con Jacques Rancière, por Jean-Paul Monferran, en Rancière, Jacques, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, traducción de Javier Bassas Vila, España, Herder, 2011, p. 74.

¹⁹⁶ Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, op. cit., p. 27.

Es decir, aunque existan procesos protodemocráticos que contribuyan a politizar a la comunidad, la política nunca llegará a menos que derivado de ellos se reivindique la posición de la propia comunidad en el orden policial. Ahora bien, el objetivo ideal del acto político debería sin duda ser sin duda un proyecto de emancipación a gran escala, es decir, cambiar radicalmente el orden policial existente; sin embargo, la urgencia de los problemas reales de las masas oprimidas, la misma violencia estructural de que son objeto, dificulta sobremanera un proyecto de tales dimensiones aunque tampoco demerita ciertos intentos, la medida estará en determinar si los que buscan hacerse oír tienen el objetivo a largo plazo de generar un cambio considerable o si lo hacen para integrarse en mejores condiciones al propio orden.

Chantal Mouffe al referirse a las consecuencias de lo anterior, señala:

Todo orden es político y está basado en alguna forma de exclusión. Siempre existen otras posibilidades que han sido reprimidas y que pueden reactivarse. Las prácticas articuladoras a través de las cuales se establece un determinado orden y se fija el sentido de las instituciones sociales son 'prácticas hegemónicas'. Todo orden hegemónico es susceptible de ser desafiado por prácticas contrahegemónicas, es decir, prácticas que van a intentar desarticular el orden existente para instaurar otra forma de hegemonía.¹⁹⁷

Es decir que todo orden social tiene un origen político instituido en prácticas contrahegemónicas que, como dijera Benjamin, a través de un constante bombardeo de violencia conservadora se mantiene y eventualmente llega a naturalizarse¹⁹⁸, aunque no por ello deja de ser contingente puesto que pudo haber adoptado una forma distinta y, por otro lado, siempre se puede subvertir.

¹⁹⁷ Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, op. cit., p. 25.

¹⁹⁸ Véase: Benjamin, Walter, op. cit.

Ahora bien, hice ya referencia a la postura de Rancière respecto de la relación entre política y democracia. El filósofo francés señala que históricamente han existido títulos que autorizan a unos para gobernar a otros, ya sea por orden de filiación, de posesión de bienes materiales o de algún otro tipo de capital simbólico (como el de los ancianos o los sabios); sin embargo, en la democracia no hay uno semejante más que aquél que otorga el azar puesto que, si los ricos no sólo gobiernan a los pobres sino también a los sabios, a los ignorantes, a los fuertes y a los débiles, el título para gobernar sólo puede basarse en la ausencia del mismo, es decir, en no tener más poder para gobernar que para ser gobernado.¹⁹⁹ En este sentido:

Esto es lo primero que quiere decir democracia. La democracia no es ni un tipo de constitución ni una forma de sociedad. El poder del pueblo no es el de la población reunida, el de su mayoría o el de las clases trabajadoras. Es simplemente el poder propio de los que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados. De este poder no es posible desembarazarse denunciando la tiranía de las mayorías, la estupidez del gran animal o la frivolidad de los individuos consumidores. Porque entonces de lo que hay que desembarazarse es de la política misma.²⁰⁰

La política encuentra pues su relación con la democracia en cuanto que se identifica con lucha constante por hacer efectiva esa ausencia de título para gobernar, o en otros términos, por hacer efectiva la igualdad de la palabra. Así:

La democracia [...] no es un conjunto de instituciones o un tipo de régimen entre otros sino una manera de ser de lo político. La democracia no es el régimen parlamentario o el Estado de derecho. Tampoco es un estado de lo social, el reino del individualismo o el de las masas. La democracia es, en general, el modo de subjetivación de la política –si por política se entiende otra

¹⁹⁹ Véase: Rancière, Jacques, *El odio a la democracia*, op. cit., pp. 58-74.

²⁰⁰ *Ibidem*, pp. 70-71.

cosa que la organización de los cuerpos como comunidad y la gestión de los lugares, poderes y funciones-. Más precisamente, la democracia es el nombre de una interrupción singular de ese orden de distribución de los cuerpos en comunidad que se ha propuesto conceptualizar con el empleo de la noción de policía.²⁰¹

Si esto es así, es posible afirmar que la esencia incluso de las revoluciones democráticas burguesas ha sido política en la medida en que se reivindica la *egaliberté* (piénsese en la Revolución Francesa o la independencia de los Estados Unidos de América), pero la consecuencia histórica de dichas revoluciones sería, muy por el contrario, decididamente antipolítica y antidemocrática.

La identidad entre acto político y articulación hegemónica que tuvo como consecuencia la noción de democracia liberal fue contingente y en definitiva no está libre de que otros poderes sociales le disputen la hegemonía; sin embargo, hoy ha alcanzado un grado tal de sedimentación social que incluso se habla de que con ella hemos llegado al fin de la historia²⁰², y la despoltización actual puede verse reflejada por ejemplo en la tesis que sostiene Ulrich Beck respecto a que si algo se puede considerar el motor actual de la historia son los efectos colaterales de la sociedad del riesgo y no las luchas políticas, de tal manera que la modernización de occidente es inmanente a la evolución no planificada del propio capitalismo.²⁰³

La consecuencia de lo anterior es que lo que vulgarmente podría llamar la “corrección política en boga”, dicta que vivimos en una etapa histórica post-

²⁰¹ Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, op. cit. pp. 125-126.

²⁰² Véase: Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, traducción de Pedro Elias, México, Planeta, 1992.

²⁰³ Véase: Beck, Ulrich, “La reinención de la política. Hacia una teoría de la modernización reflexiva”, en Beck, Ulrich et al., *Modernización reflexiva: política, tradición, y estética en el orden social moderno*, 2ª reimpresión, traducción de Jesús Alborés, Madrid, España, Alianza, 2001, pp. 13-74.

ideológica, es decir, que hemos superado los conflictos partisanos entre izquierda y derecha y debemos rendirnos al imperio de lo que Rawls denomina el pluralismo razonable, de tal manera que “la lucha por la hegemonía ideológico-política es, por tanto, siempre una lucha por la apropiación de aquellos conceptos que son vividos ‘espontáneamente’ como ‘apolíticos’.”²⁰⁴

En el caso del pluralismo, por ejemplo, como señalé anteriormente es para Rawls el problema central que se plantea hoy el liberalismo político, pensar cómo lograr una articulación de distintas concepciones del bien de tal manera que se pueda garantizar una convivencia social estable y productiva. No es casual que el pluralismo se entienda hoy como el elemento clave y distintivo de la democracia liberal, sólo hay que recordar el hecho de que el comunismo ofrecía una alternativa prometedora a los amplios sectores sociales excluidos y oprimidos por el sistema clasista dominante, de tal manera que una apertura progresiva fue necesaria con la finalidad de que diversas concepciones del bien y estilos de vida pudieran florecer, liberados ya de la historia augurada por el marxismo ortodoxo y arrojados ahora con las libertades y derechos propios de la democracia liberal. Chantal Mouffe lo expresa en las siguientes palabras:

Los sociólogos afirman que hemos ingresado en una ‘segunda modernidad’ en la que individuos liberados de los vínculos colectivos pueden ahora dedicarse a cultivar una diversidad de estilos de vida, exentos de ataduras anticuadas. [...] Los conflictos partisanos pertenecen al pasado, y el consenso puede ahora obtenerse a través del diálogo. Gracias a la globalización y a la universalización de la democracia liberal, podemos anticipar un futuro cosmopolita que traiga paz, prosperidad y la implementación de los derechos humanos en todo el mundo.²⁰⁵

²⁰⁴ Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia. Seis reflexiones marginales*, op. cit., p. 11.

²⁰⁵ Mouffe Chantal, *En torno a lo político*, op. cit., p. 9.

Esto nos conduce a otra característica fundamental de la democracia liberal, es decir, su carácter consensual, que es el vástago más amado de la era post-ideológica. Ya señalé brevemente cómo en la teoría de Rawls el consenso traslapado en torno a una concepción política de justicia por parte de las doctrinas comprensivas razonables es la base de la sociedad democrática, y en el fragmento citado de Mouffe se puede observar cómo el consenso implica en el discurso hegemónico dejar de lado toda ideología, lo que se puede ver reflejado en la propia teoría rawlsiana cuando apunta que ninguna doctrina comprensiva razonable puede ser la base del consenso y por tanto la concepción política de justicia debe ser, aunque compatible, independiente de todas ellas.

El consenso, señala Rancière, se compone de la articulación entre un régimen de opinión y un régimen de derecho. Por lo que ve al primero, el filósofo francés hace hincapié en que la democracia liberal “tiene por principio hacer desaparecer la apariencia perturbada y perturbadora del pueblo y su cuenta siempre falsa, detrás de procedimientos de presentificación exhaustiva del pueblo y sus partes y de armonización de la cuenta de las partes y la imagen del todo. Su utopía es la de una cuenta ininterrumpida que presentifica el total de la ‘opinión pública’ como idéntica al cuerpo del pueblo.”²⁰⁶

Es decir, se trata de construir una representación del pueblo a través por ejemplo de las encuestas o las estadísticas, y que dicha representación aparentemente sea idéntica a la comunidad misma de tal manera que el pueblo se encuentra siempre presente, es siempre contable y nunca más impar. El efecto de esta presencia constante de la representación del pueblo es que la opinión que corresponde a cada sector queda moldeada y establecida de tal manera que cada cual opine y se conduzca según el lugar que le corresponde,

²⁰⁶ Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, op. cit., p. 130.

que se ocupe de lo que le atañe de acuerdo a su posición y nada más. Se habla pues de la forma en que se establece el orden policial.

Así, la pluralidad sólo existe en la medida en que hay personas de uno u otro sexo, de tal o cual profesión, edad, situación económica, etcétera, cada uno “precargado” con la opinión que le corresponde. Si esto es verdad, la única conclusión posible es que no existe una pluralidad real sino una especie de lógica trascendente a la manera de sentido común que nunca varía de manera sustancial. Este es el trasfondo, las condiciones de posibilidad del consenso, ideología por antonomasia de los actuales Estados contemporáneos.

En un profundo análisis filosófico respecto del régimen de opinión y sus consecuencias para la política, Alan Badiou hace una crítica al postulado (con fuerte inspiración kantiana) de que “la política es entonces, con respecto a una fenomenalidad sin objeto o al orden de ‘lo que adviene’, el ejercicio público de un juicio.”²⁰⁷

De acuerdo con esta tesis la política correspondería al régimen de la opinión pública frente a lo que adviene y por lo tanto estaría enteramente separada de la verdad. En este sentido, la política tendría como esencia la discusión desde una posición cómoda que relegaría la toma de decisiones que condujeran a acciones políticas, y se daría “en un juicio público en que se enuncia si *esto* –que no es un objeto, sino un aparecer, un tener-lugar- me agrada o me desagrada. Y la política se ejerce en la discusión de tales juicios. Lo que la remite, en definitiva, a la pluralidad pública de las opiniones, pluralidad de la que se sabe que el parlamentarismo pretende articular al Estado por medio de la pluralidad de los partidos.”²⁰⁸

²⁰⁷ Badiou, Alain, “Contra la ‘filosofía política’”, en *Compendio de metapolítica*, traducción de Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires, Argentina, Prometeo Libros, 2009, p. 19.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 21.

Esta noción de política, que según los términos de Rancière a los que me sujeto corresponde al orden policial, es por tanto la justificación del consenso. En este sentido, Badiou afirma que “lo que hay que sostener es que toda opinión está en realidad *encuadrada* por un modo de la política, por una política. La pluralidad real es la de las políticas, la pluralidad de las opiniones no es sino el referente de una política particular (el parlamentarismo).”²⁰⁹

El orden policial ha tendido sistemáticamente a eliminar a la política en lo que a sus dos dimensiones se refiere: en tanto constitutiva de un orden social y en tanto posibilidad de emergencia del antagonismo, y esta situación ha sido posible gracias a que la esencia del consenso en el modelo parlamentarista de la democracia liberal implica que las partes están preconstituídas de tal manera que la supuesta diversidad tenga un común denominador, el cual influye tanto en la formación de las opiniones como en las reglas que habrán de determinar su discusión y recibe por nombre de sentido común.

Esta lógica, que como dije tiene una fuerte inspiración kantiana, puede verse claramente en la teoría de Rawls, cuya idea del consenso traslapado es entre doctrinas comprensivas razonables que aunque ponderen distintas concepciones del bien, nunca son contrarias a la lógica del capital: contribuyen a crear estructuras de reciprocidad que son la base del sistema justo de cooperación social, y fuera de esta lógica, de esta razonabilidad específica, el resto de las concepciones del bien son irrazonables, consideradas ideológicas, salvajes, fundamentalistas, etcétera y deben por tanto ser excluidas.

Como una crítica a lo anterior Mouffe señala:

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 26.

Decir que los antiliberales no son <<razonables>> es una forma de afirmar que este tipo de puntos de vista no pueden ser admitidos como legítimos en el marco de un régimen liberal democrático. Esto es ciertamente lo que ocurre, pero la razón de esta exclusión no es de tipo moral. La causa hay que buscarla en el hecho de que principios antagónicos de legitimidad no pueden coexistir en el seno de una misma asociación política sin poner en cuestión la realidad política del Estado.²¹⁰

En efecto, uno de los argumentos que sostienen la ponderación del consenso, y que es de tipo moral, es el que se basa en la preeminencia de la paz sobre la guerra, es decir, que es preferible generar los espacios donde puedan reinar los argumentos razonables a través de los cuales se conciliarán las diferencias antes de entrar en apasionadas discusiones que sólo generan confrontación por no ser razonables sino ideológicas. Pero como señala Ranciére:

Para que las partes discutan en vez de combatirse, hace falta en primer lugar que existan como partes, con la posibilidad de elegir entre dos maneras de elegir su parte. Antes de ser la preferencia dada a la paz sobre la guerra, el consenso es un régimen determinado de lo sensible. Es el régimen en que se presupone que las partes ya están dadas, su comunidad constituida y la cuenta de su palabra es idéntica a su ejecución lingüística.²¹¹

Así, el consenso se convierte en una simulación sofisticada, tal y como lo señala Slavoj Žižek:

[...] It is a well known fact that the close-the-door button in most elevators is a totally dysfunctional placebo which is placed there just to give individuals the impression that they are somehow participating, contributing to the speed of the elevator journey. When we push this button the door closes in exactly the same

²¹⁰ Mouffe, Chantal, *La paradoja democrática*, op. cit., p. 42.

²¹¹ Ranciére, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, op. cit., pp. 129-130.

time as when we just press the floor button without speeding up the process by pressing also the close-the-door button. This extreme and clear case of fake participation is, I claim, an appropriate metaphor (for) the participation of individuals in our post-modern political process.²¹²

En efecto, todo lo que sucede con el nombre de política en la democracia liberal no es más que un placebo. Piénsese por ejemplo en el acto de votar, que con sólo tachar una boleta produce una especie de saciedad a la conciencia y el agrado de sentir que se participa en la vida democrática de la comunidad, cuando en realidad, como señala Bourdieu, no se trata más que de la lógica de la agregación:

La lógica de la *agregación*, que está en el centro del pensamiento estadístico y también económico, supone unas condiciones de validez que implican al mismo tiempo unos límites. Se impone siempre que los grupos se reducen al estado de *agregados*, a un conjunto de elementos yuxtapuestos, agregados, aglomerados, que coexisten, al igual que los individuos presentes en un momento dado en la sala de espera de una estación de tren, como *partes extra partes*, como los granos de un montón de arena, sin comunicarse ni cooperar a la manera de miembros de un grupo movilizad o a la vista de una acción política o de otro tipo.²¹³

El acto de votar implica la congregación de una serie de individuos que no han atravesado en conjunto por un proceso de formación política que lleve sus opiniones al campo de la acción, prueba fehaciente de que aunque el *demos* parece estar constantemente expuesto a través de su representación en

²¹² Žižek, Slavoj, *Human rights and its discontents*, conferencia dictada el 16 de noviembre de 1999, Olin Auditorium, Bard College, disponible en, <http://www.egs.edu/faculty/slavoj-zizek/articles/human-rights-and-its-discontents/>, consultado el 20 de noviembre del 2010.

²¹³ Bourdieu, Pierre, "El misterio del ministerio. De las voluntades particulares a la <<voluntad general>>" en Wacquant, Loïc (coord.), *El misterio del ministerio: Pierre Bourdieu y la política democrática*, traducción de Joaquín Rodríguez, España, Gedisa, 2005, p. 74.

estadísticas o encuestas, ha sido en realidad convertido “en los granos de un montón de arena”.

Por otra parte, Žižek ha desarrollado con el nombre de post-política posmoderna lo que a mi parecer es el complemento teórico de la noción de orden policial, ello en función de que si éste pone el énfasis en la distribución de discursos y lugares a los individuos, la post-política posmoderna lo pone en la relación del orden policial con la democracia liberal y el capitalismo global.

El autor afirma que la post-política posmoderna se trata de una “política descafeinada” puesto que, aunque conserva la palabra “política”, elimina sus efectos secundarios: el cambio radical del orden existente. Es decir, no sólo reprime a la política sino que la excluye de tajo, de tal manera que lo único que queda es la simple administración, lo cual es entendible si consideramos que al desterrar las ideologías del campo de la política y considerarlas más bien una expresión de intolerancia, los gobiernos no se asumen absolutamente como de derecha o de izquierda sino que, en el marco de lo posible que es determinado por la economía capitalista globalizada, aceptan gustosos la “tercera vía” del consenso donde sólo administran las condiciones de emergencia y los efectos del capitalismo con ayuda (fundamental) de los tecnócratas. Žižek señala:

En la post-política el conflicto entre las visiones ideológicas globales, encarnadas por los distintos partidos que compiten por el poder, queda sustituido por la colaboración entre los tecnócratas ilustrados (economistas, expertos en opinión pública...) y los liberales multiculturalistas: mediante la negociación de los intereses se alcanza un acuerdo que adquiere la forma del consenso más o menos universal. De esta manera, la post-política subraya la necesidad de abandonar las viejas divisiones ideológicas y de resolver las nuevas problemáticas con ayuda de la necesaria competencia del experto y deliberando libremente tomando en cuenta las peticiones y exigencias puntuales de la gente [...]. En este sentido, los promotores [...] suelen subrayar

la pertinencia de prescindir de los prejuicios y aplicar las buenas ideas, vengan de donde vengan (ideológicamente). Pero, ¿cuáles son esas 'buenas ideas'? La respuesta es obvia: las que funcionan. Estamos ante el foso que separa el verdadero acto político de la 'gestión de las cuestiones sociales dentro del marco de las actuales relaciones socio-políticas': el verdadero acto político (la intervención) no es simplemente cualquier cosa que funcione en el contexto de las relaciones existentes, sino precisamente aquello que modifica el contexto que determina el funcionamiento de las cosas. Sostener que las buenas ideas son 'las que funcionan' significa aceptar de antemano la constelación (el capitalismo global) que establece qué puede funcionar (por ejemplo, gastar demasiado en educación o sanidad 'no funciona', porque se entorpecen las condiciones de la ganancia capitalista). Todo esto puede expresarse recurriendo a la conocida definición de política como 'arte de lo posible': la verdadera política es exactamente lo contrario: es el arte de lo imposible, es cambiar los parámetros de lo que se considera 'posible' en la constelación existente en el momento.²¹⁴

Bajo esta lógica, cualquier lucha que pretenda la transformación radical de lo existente será acusada por los regímenes democráticos liberales de totalitario y/o de fundamentalista, pero es posible ver con claridad cómo opera la lógica de la agregación en una forma quizá mucho más cercana a la noción de biopolítica.

Respecto de la emergencia de la biopolítica Michel Foucault afirma:

Podemos pues decir que, tras una primera toma de poder sobre el cuerpo que se efectuó según la individualización, tenemos una segunda toma de poder que procede en el sentido de la masificación. Se efectúa no en dirección al hombre-cuerpo, sino en dirección al hombre especie. Después de la anatomía política del cuerpo humano instaurada en el setecientos, a fines del siglo se ve aparecer

²¹⁴ Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia. Seis reflexiones marginales*, op. cit., p. 31-33

algo que ya no es una anátomo-política del cuerpo humano, sino algo que yo llamaría una biopolítica de la especie humana.²¹⁵

Este proceso de toma de poder respecto del hombre como especie implica un minucioso estudio de problemas biológicos colectivos con la finalidad de establecer medias que permitan la regulación de la vida humana y ello, combinado con el previo desarrollo del disciplinamiento de los cuerpos humanos (en tanto individuos), conduce a una óptima administración propia de la post-política posmoderna que se ejerce primero a través del desarrollo de la estadística y después del desarrollo de distintos saberes (por ejemplo, la medicina o la psiquiatría que son la especialidad de Foucault) que conducen a la normalización, es decir, a la conformación del orden policial y del régimen de las opiniones lo que genera las condiciones propicias para el libre tránsito de la lógica del capital.

Y a esta gestión del orden policial sólo queda añadirle un elemento cuya función es propiamente conservarlo y legitimarlo: el derecho, que al identificarse como el origen de la comunidad (a la manera del contrato social) tiene la capacidad de suprimir apariencia (en el sentido de aparecer) de la cuenta errónea del orden policial. Rancière lo expresa en los siguientes términos:

Pero el reino *del* derecho es siempre el reino de *un* derecho, es decir de un régimen de unidad de todos los sentidos del derecho, postulado como régimen de identidad con la comunidad. Actualmente, la identidad entre democracia y Estado de derecho sirve para producir un régimen de identidad de la comunidad consigo misma, para hacer que se desvanezca la política bajo un concepto del derecho que la identifica con el espíritu de la comunidad.²¹⁶

²¹⁵ Foucault, Michel, *Genealogía del racismo*, op. cit., p. 196.

²¹⁶ Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, op. cit., p. 137

Se trata de lo siguiente, producto de la voluntad popular son el Estado y por ende el derecho que éste produce, es decir, existe una identidad entre aquélla y las decisiones gestonarias del Estado (entre ellas el propio derecho), de tal manera que la política como lo que subvierte el orden establecido no tiene lugar en esta lógica puesto que, como señala Rousseau, los miembros nunca pretenderían dañar al cuerpo.

Así, el hoy tan ponderado control constitucional no se refiere tanto al imperio de los jueces como a mantener la representación de la comunidad (en el entendido de que entre ambas hay una relación de identidad absoluta) que supone el propio derecho, con lo que se elimina el litigio político respecto de la situación misma de la interlocución. En otras palabras, el derecho gestiona un tipo particular de emergencia de las partes (una representación de la comunidad) estructurado en función de su noción implícita de igualdad (que le viene por cierto de la Declaración de los Derechos del Hombre que a su vez lo retoma de Platón): dar cosas semejantes a los seres semejantes y cosas desemejantes a los seres desemejantes.

En este sentido, el derecho mide la cuota de igualdad de cada parte de la sociedad en la producción desmedida de derechos especiales con lo que supuestamente garantiza su emergencia, la cuenta de su palabra, pero que en realidad corresponde al espíritu reformista propio de la violencia conservadora puesto que está determinada por las coordenadas del régimen policial y por tanto siempre bajo la lógica de lo posible, aunque con ello el Estado gana en legitimación porque aparece siempre como respetuoso de la pluralidad.

Exponiendo un claro ejemplo de lo anterior, el profesor Orlando Aragón en un análisis del tratamiento que las constituciones mexicanas han dado a los indígenas sostiene, respecto de la última etapa materializada en las reformas a los artículos segundo y cuarto constitucionales, lo siguiente:

El balance [...] todavía es riesgoso hacerlo, bajo una mirada de historiador, si se me permite la expresión 'la monea todavía está en el aire'. No obstante, bajo otra perspectiva más contemporánea se pueden advertir señales cada vez más claras de que el Estado neoliberal mexicano ha trivializado las demandas de las organizaciones indígenas que pudieron ser constitucionalizadas en las reformas de los artículos 4º y 2º; las ha hecho suyas hasta donde la lógica de la dominación le permite y ha desactivado su potencial emancipatorio.²¹⁷

El autor señala, en concordancia con lo que aquí he planteado, que el derecho no ha sido capaz en la práctica de eliminar por sí mismo la discriminación de que históricamente ha sido objeto el indígena porque quizá a fin de cuentas ese ni siquiera sea el objetivo de las múltiples reformas que en la materia se han hecho. Siguiendo a Žižek, sostiene que el indígena que ha sido reconocido por el sistema jurídico mexicano es "el indígena permitido", en el sentido de que el reconocimiento se concede a la versión folklórica del 'otro', a la que encaja en el engranaje del sistema de dominación, pero al 'otro' real se le acusa de fundamentalista y se le proscribe."²¹⁸

Queda por último la cuestión de las exigencias del mercado mundial, que al ser mostrado como una complejidad inconmensurable justifica que los propios Estados sean sólo gestores de sus demandas y de los efectos locales. Rancière lo expresa en los siguientes términos:

Aquello de que el Estado se desprende al hacerse verificar incesantemente, aquello que reconoce continuamente a los individuos y a los grupos en derechos siempre nuevos, lo recupera en legitimación. Y el poder del derecho

²¹⁷ Aragón Andrade, Orlando, "Los pueblos indígenas ante las constituciones del Estado mexicano. Un ensayo crítico", en Hernández Díaz, Jaime y Pérez Pintor, Héctor (coords.), *Reflexiones jurídicas en la historia constitucional mexicana: una perspectiva bicentenaria*, Morelia, Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, p. 163.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 164.

se identifica cada vez más con esta espiral de sobrelegitimación del Estado sabio, en la equivalencia creciente de la producción de relaciones de derecho y la gestión de los equilibrios comerciales, en el aplazamiento constante del derecho y la realidad cuyo término último es lisa y llana identificación de la 'forma' democrática con la práctica gerencial de sometimiento a la necesidad comercial. En el límite, la prueba del derecho del poder estatal se identifica con la prueba de que éste no hace otra cosa que lo único posible, otra cosa que lo que ordena la estricta necesidad en el contexto de la intrincación creciente de las economías en el seno del mercado mundial.²¹⁹

Así, el problema no radica en que la aparente explosión demográfica de individuos indolentes y hedonistas sino que la lógica del consenso lleva a éstos a asumirse a sí mismos como un todo acabado, una especie de microcosmos que es reflejo de la igualdad sin posibilidad de subjetivación política propia de la democracia liberal. No se trata entonces de un problema con causas socioeconómicas sino de un problema esencialmente político.

Aún cabe decir que este impedimento estructural de subjetivación política es la forma actual de la exclusión: si no hay posibilidad de antagonismo sólo queda el otro salvaje, inadaptado, el número rojo de las estadísticas pero nunca un sujeto político dotado del *logos*, y hasta en los procesos de exclusión el derecho tiene un papel importante.

Según Giorgio Agamben el Estado de excepción, que es una práctica esencial del Estado moderno, es el dispositivo mediante el cual el derecho aprehende a la vida para que el poder disponga de ella mediante la suspensión del propio derecho y el desvanecimiento de la línea que divide lo público de lo privado.²²⁰ Así, "el totalitarismo moderno puede ser definido [...] como la

²¹⁹ Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía... op. cit.*, p. 142.

²²⁰ Véase: Agamben, Giorgio, *El Estado de excepción. Homo sacer, II, I*, 1ª ed., 2ª reimp., traducción de Flavia Costa e Ivanna Costa, Argentina, Adriana Hidalgo editora, S.A., p. 24.

instauración, a través del Estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político²²¹, de tal manera que “cancela radicalmente todo estatuto jurídico de un individuo, produciendo así un ser jurídicamente innominable e inclasificable.”²²²

Este proceso puede ser complementado con la explicación del racismo como mecanismo de Estado que hace Michel Foucault. El Estado retiene para sí el poder soberano sobre la vida y la muerte, que en el contexto biopolítico de la regulación de la especie se traduce en un hacer vivir o dejar morir, y para justificar el dejar morir echa mano del racismo para que a través de éste se establezca una relación entre la muerte de los inferiores, de los degenerados, de los inadaptados, y la mejora de mi propia vida; con esta muerte el autor se refiere sólo al simple homicidio, sino más bien a la desaparición sistemática de los individuos en el ámbito político o al ejercicio de una violencia estructural que acerque a éstos a la muerte. De esta manera, no se trata sólo de la superioridad de una raza sobre otra sino que inicia con una purga de la propia raza para mejorarla.²²³

Así, los excluidos objeto de este racismo son por ejemplo las masas inmigrantes a quienes se hacen grandes esfuerzos por desaparecer, por purgar de las sociedades primermundistas a las que molestan y restan trabajo, seguridad, tranquilidad, educación, vida, y que el propio derecho se encarga de criminalizar y garantizar el poder soberano de dejar morir.

²²¹ *Ibidem*, p. 25.

²²² *Ibidem*, p. 27.

²²³ Véase: Foucault, Michel, *Genealogía del racismo*, op. cit., pp. 206-208.

Es indiscutible que el racismo en cuanto mecanismo de Estado se constituye en una verdadera ideología puesto que contribuye a estructurar la realidad al presentarse a sí mismo como necesario e inminente, aún y cuando el término en sí sea políticamente incorrecto. Fiel a su rechazo a la noción de ideología, Foucault señala:

Creo –en todo caso- que hay algo más profundo que una vieja tradición o una nueva ideología. Lo que hace la especificidad del racismo moderno no está ligado con mentalidades, con ideologías, con mentiras del poder, sino más bien con la técnica del poder, con la tecnología del poder. Se trata de algo que se aleja cada vez más de la guerra de las razas y de esa forma de inteligibilidad histórica que corre por ella, para ponernos dentro de un mecanismo que permita al biopoder ejercerse. El racismo está pues ligado con el funcionamiento de un Estado que está obligado a valerse de la raza para ejercer su poder soberano. El funcionamiento, a través del biopoder, del viejo poder soberano del derecho de muerte, implica el funcionamiento, la instauración y la activación del racismo. Y creo que éste radica efectivamente aquí.²²⁴

Es evidente que el racismo se constituye en una tecnología del poder, pero si no se naturalizara como parte de la dinámica social se experimentaría como una auténtica guerra de razas, cosa que no sucede. El racismo es pues también una articulación discursiva que como tecnología de poder tiene efectos ideológicos: constituye una sutura que se presenta como definitiva en lo social de tal manera que la asociación entre el rechazo a los “indeseables” (categoría en la que se puede agrupar a los inadaptados, los inmigrantes, los degenerados, etcétera), la idea de que por alguna razón constituyen un mal social y la idea de que esa es justificación suficiente para que deban ser controlados (desde reprimidos hasta aniquilados o desactivados), no sólo dota de sentido ciertas “realidades” sino que oculta un complejo entramado de

²²⁴ *Ibidem*, p. 209.

relaciones de dominación que implica la violencia estructural de que estos grupos pueden ser objeto en primer término.

Efectivamente cuando me refiero a los efectos ideológicos del racismo me estoy refiriendo a algo muy distinto de la noción de ideología como simple falsa conciencia que Foucault rechaza, pero otra razón por la que el racismo difícilmente se piensa como operador ideológico es porque hoy tiene un nombre distinto: multiculturalismo. Al respecto, Žižek señala:

Y, desde luego, la forma ideal de la ideología de este capitalismo global es la del multiculturalismo, esa actitud que -desde una zona de posición global vacía- trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como 'nativos', cuya mayoría debe ser estudiada y 'respetada' cuidadosamente [...] El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores particulares de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado punto vado de universalidad, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad.²²⁵

Esta forma de racismo que es el multiculturalismo liberal es la forma moderna de la tolerancia, lo cual es paradójico hasta el absurdo puesto que para reprimir la realidad abrupta y traumática del Otro sólo es capaz de excusar "al Otro folclórico; privado de su sustancia [...], pero denuncia a cualquier Otro 'real' por su 'fundamentalismo', dado que el núcleo de la Otredad está en la relación de su goce: el 'Otro real' es por definición 'patriarcal', 'violento', jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras."²²⁶

²²⁵ Žižek, Slavoj, "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", *op. cit.*, p. 172.

²²⁶ *Ibidem*, p. 157.

En la misma dirección cuestiona la disyuntiva presente en los seguidores del multiculturalismo liberal sobre el grado de tolerancia hacia la Otredad, expresado en el dilema de que se puede ser fácilmente intolerante cuando la conducta del Otro les parece aberrante o fuera de los “cánones mínimos de la humanidad”, o se puede pasar por alto tremendas injusticias en nombre del relativismo de los derechos humanos. Al respecto el filósofo esloveno nos dice:

No existe, en otras palabras, una justa medida entre el ‘demasiado’ y el ‘demasiado poco’. Cuando el multiculturalista responde a nuestras críticas con desesperación: ‘Cualquier cosa que haga es equivocada: o soy demasiado tolerante con las injusticias que padece el Otro, o le impongo mis valores. Entonces, ¿qué quieres que haga?’, debemos responderle: ‘¡Nada! ¡Mientras sigas aferrado a tus falsos presupuestos, no puedes efectivamente hacer nada!’. El multiculturalista liberal no consigue comprender que cada una de las dos culturas activas en esta ‘comunicación’ es prisionera de un antagonismo íntimo que le impide llegar a ser plenamente ‘sí misma’, que la única comunicación auténtica es la de ‘la solidaridad en la lucha común’, cuando descubro que el atolladero en el que estoy es también el atolladero en el que está el Otro.²²⁷

Así, el límite del multiculturalismo está dado por el propio acto político. No se trata de que acepte al otro sin más, sino de aceptarlo como un interlocutor legítimo, de darle la posibilidad de dejar de ser actor social preconstituído y convertirse en sujeto político.

²²⁷ Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia. Seis reflexiones marginales*, op. cit., p. 61.

CAPÍTULO IV
BREVE CRONOLOGÍA DE LA SUBVERSIÓN DE LO POSIBLE. EL
MOVIMIENTO DE LA COMUNIDAD INDÍGENA DE SAN FRANCISCO
CHERÁN Y SU CONTEXTO.

Hacer un recuento detallado de la historia moderna de la democracia electoral en nuestro país implicaría remontarse cuando menos a las postrimerías del periodo que abarca la Revolución Mexicana. La razón de ello es que como señalé en el capítulo primero constituye un ejemplo de violencia fundadora, es decir, inauguró una nueva forma estatal que desde entonces ha estado ininterrumpidamente (al menos en teoría) adscrita al discurso de la democracia liberal (el cual desde luego se ha ido transformando con el tiempo).

Siguiendo la lógica benjamineana de la violencia, si la Revolución Mexicana es una erupción de violencia fundadora todo lo que ha acontecido desde entonces podría meterse en el saco de violencia conservadora, pues ciertamente la historia ha dado cuenta de las transformaciones del Estado mexicano moderno (y por lo tanto de su sistema electoral) hasta el día de hoy, pero en términos estrictos no se trata más que de reformas que no han significado transformaciones sustanciales. Sin embargo, la importancia de analizar más a detalle la violencia conservadora que se ha ejercido desde entonces, radica en que es una forma ideal de entender globalmente cómo se han ido construyendo el Estado y la democracia liberal en México.

Usualmente la violencia conservadora se estudia o desde las formas que el Estado va adoptando para mantener su hegemonía, o desde las formas de resistencia que algún(os) grupo(s) opone(n) a ello. Al respecto, Philip Corrigan y Derek Sayer sostienen en su obra *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, que para estudiar las formas de dominación instituidas a través del Estado es indispensable tener en cuenta cómo éstas se definen en

función de una influencia recíproca (derivada de una lucha constante), con las formas de resistencia de lo que los autores denominan “culturas de oposición”, y que por lo tanto dichas formas de dominación sólo se pueden entender históricamente.²²⁸

Sayer sostiene que su trabajo con Corrigan parte en buena medida de la postura teórica de Philip Abrams respecto del Estado, y explica:

Lo que Abrams argumenta es que ‘el estado’ no existe. Y si no existe, no podemos ni debemos tomarlo como objeto de estudio. En vez de ello, lo que sugiere Abrams es que el estado es una *afirmación* que en su mismo nombre intenta proporcionar unidad, coherencia, estructura e intencionalidad a lo que en la práctica generalmente son intentos de dominación deshilvanados y fragmentados. En este sentido, ‘el estado’ es un proyecto ideológico (más que un agente que *tenga* tales proyectos). [...] Abrams distingue entre la práctica de la política –él la llama sujeción políticamente organizada- y la *idea* del estado, y dice que la idea del estado es una ‘tergiversación colectiva’. El estado no es la realidad detrás de la máscara de la práctica política; el estado es la máscara. Si ello es así, Corrigan y yo argumentaríamos que es necesario poner mucha atención a la manera en que el estado se construye y se sostiene.²²⁹

Lo que sugiere esta teoría es que lo que existe es una serie de prácticas cotidianas que reproducen las estructuras de dominación imperantes, y que sólo se sirven de una idea llamada Estado para mantenerse. Es decir, el Estado no es un proyecto acabado que esté conscientemente moviendo los hilos de la

²²⁸ Véase: Corrigan, Philip y Sayer Derek, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.

²²⁹ Sayer, Derek, “Formas cotidianas de formación del estado: algunos comentarios disidentes acerca de la ‘hegemonía’”, en Joseph, Gilbert M. y Nugent, Daniel (comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, traducción de Rafael Vargas, Paloma Villegas y Ramón Vera, México, Ediciones Era, 2002, colección Problemas de México, pp. 231-232.

dominación, sino sólo una forma ideológica que se encarga de producir una cierta realidad que contribuye a mantener las estructuras de dominación.

Complemento de lo anterior es que esa idea del Estado se experimenta cotidianamente a través de los rituales. Sayer señala:

Los individuos viven en la mentira que es 'el estado', y viven a través de sus representaciones. Sus creencias no están ni aquí ni allá. Lo que se les pide es solamente –pero precisamente– representaciones. Como los actores [...] simplemente tienen que comportarse como si fuesen los personajes que personifican. En *The Great Arch* argumentamos que los rituales son una dimensión crucial de ese poder que se representa a sí mismo como 'el estado' y a nosotros como miembros de un 'cuerpo político'. Creyentes o no, los participantes, por sus mismas acciones, afirman el poder de lo que es santificado.²³⁰

La razón por la que quise hacer referencia al trabajo de Corrigan y Sayer es que suscribo su posición respecto a que, aplicado a lo que aquí me atañe, la forma ideal de entender el panorama actual de la democracia liberal mexicana iniciaría con un estudio histórico que diera cuenta de los momentos clave en la lucha entre formas de dominación mantenidas a través de la idea del Estado y las culturas de oposición.

Sin embargo, el objetivo de este capítulo no es estudiar propiamente a la democracia liberal mexicana sino únicamente plantear el panorama en el cual surge el movimiento de la comunidad indígena de Cherán para, en atención a ello, cumplir con el objetivo general que es determinar si dicho movimiento puede ser considerado un acto político. Así que, con la postura de Corrigan y Sayer, admito que el planteamiento que aquí haré es sesgado pero la

²³⁰ *Ibidem*, p. 235.

justificación a ello son los objetivos que me he planteado, tanto el especial como el general, y el hecho innegable de que un análisis puntual de la democracia liberal mexicana implicaría en sí mismo otra investigación.

Por otro lado, he querido señalar la inspiración teórica de los autores en Abrams puesto que, si bien yo coincido en que el Estado no termina nunca de construirse completamente y por lo tanto no es en sí mismo monolítico, según lo que expuse en el capítulo primero ello no es óbice para estar en condiciones de hablar de un proyecto hegemónico que encuentra una forma de materialización y legitimación a través del Estado. Esta idea incluso está reforzada por el hincapié que Corrigan y Sayer hacen en la importancia de los rituales puesto que finalmente éstos, instituidos por el Estado, contribuyen a materializar la articulación hegemónica de la ideología.

Los autores renuncian a la noción de hegemonía como organización del consentimiento a través de la ideología dado que, como en el caso de Foucault, pretenden marcar su diferencia respecto de la noción marxista de ideología asegurando que no se puede atribuir al Estado la inculcación generalizada de una falsa conciencia ya que, ni el primero existe en la forma como lo concebía Marx, ni las formas de dominación se basan en el engaño a través de ideas falsas.

Visto desde esta perspectiva desde luego que resulta infértil abundar en una crítica a la hegemonía y la ideología, pero por el contrario, como ya he señalado, mucho se pierde con este abandono si la hegemonía ideológica se entiende como una articulación que dota de sentido, que construye lo que se experimenta cotidianamente como la realidad. En este entendido, considero que Corrigan y Sayer se están refiriendo, sin quererlo y hasta negándolo, a la importancia de la materialización de la ideología y por tanto a un proyecto hegemónico del Estado que aún sin ser acabado y dejando espacios de

resistencia (pues tampoco alcanza a ser omnipresente), mantiene formas de dominación.

Así que, siguiendo lo expuesto en el capítulo primero, partiré aquí de lo que considero es la expresión más visible de una articulación hegemónica de la ideología en el contexto de la democracia liberal mexicana que determinó en buena medida su estado actual: la denominada “guerra sucia” del 2006.

Uno de los más importantes parte aguas en la historia de la democracia liberal mexicana es sin duda alguna la conformación ciudadana del Instituto Federal Electoral (IFE) tras las reformas en materia electoral de 1996. Valga recordar que anteriormente el IFE tenía una fuerte influencia del poder ejecutivo (ya que el presidente de su Concejo General era el Secretario de Gobernación) e incluso presencia del poder legislativo, pero con la reforma al artículo 41 constitucional y la creación del Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales se reforzó la autonomía del IFE.

Es bien sabido que dicha reforma fue el corolario del conflicto suscitado en las elecciones presidenciales de 1988, cuando por primera vez se ponía en duda el triunfo del entonces candidato del partido que había gobernado a México desde 1929: me refiero desde luego a Carlos Salinas de Gortari, candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI), a quien se abanderó como Presidente de la República pese a que en las urnas presuntamente había ganado Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano, candidato de la coalición denominada Frente Democrático Nacional integrada por partidos y agrupaciones políticas de izquierda.

La importancia de esta “ciudadanización” del IFE radica en que gracias a ello se constituyó como un órgano electoral considerado imparcial y por tanto garante de elecciones transparentes. Esto fue corroborado con la primer

alternancia en el poder en el año 2000, cuando se declaró ganador de las elecciones presidenciales al candidato del Partido Acción Nacional Vicente Fox Quesada.

Hasta ese momento se consideraba que la democracia liberal mexicana por fin había entrado en una etapa de consolidación puesto que había superado el oscuro periodo del presidencialismo y del sistema monopartidista que imperaba en la práctica. Sin embargo, nuestro flamante órgano electoral muy pronto se enfrentaría a una serie de problemas de no poca monta:

Empezaron a agudizarse las partes no deseadas, los efectos perversos del modelo que dejó la reforma de 1996 en materia de financiamiento y acceso a los medios masivos. La fiscalización se volvió uno de los problemas más importantes y complejos a los que se tuvo que enfrentar el IFE a partir del año 2000. No sólo porque las reglas para hacerlo eran insuficientes, sino porque la estructura de intereses y madejas burocráticas eran demasiado fuertes y resistentes para someterse a la regulación del instituto.²³¹

En un intento por hacer más equitativos los procesos electorales, la reforma de 1996 contemplaba un nuevo mecanismo de distribución de los recursos para el financiamiento de las campañas que garantizara a la oposición oportunidades reales para contender. El problema fue que no se contemplaron las medidas legales para hacer una adecuada fiscalización de los recursos públicos y privados que se invertían, tal y como quedó demostrado con los casos conocidos como “Pemexgate” y “Amigos de Fox”²³².

²³¹ Aziz Nassif, Alberto y Alonso Jorge, *México. Una democracia vulnerada*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa, 2009, p. 169.

²³² El “Pemexgate” fue el nombre popular dado al desvío de fondos del sindicato de Petróleos Mexicanos a favor de la campaña del priísta Francisco Labastida, mientras que “Amigos de Fox” se refería a una asociación civil con este nombre que recaudó 91 millones de pesos no declarados para la campaña del panista Vicente Fox, ambos con motivo de las elecciones presidenciales del año 2000.

Al final ambos asuntos concluyeron con multas millonarias a los partidos de la Revolución Institucional y Acción Nacional, lo que para muchos fue una muestra de la autonomía de IFE puesto que en épocas pasadas sería impensable siquiera una sanción pecuniaria al partido dominante, que ciertamente durante la investigación no escatimó en presión política para que el caso simplemente se cerrara. Aún así no deja de ser lamentable que si se había demostrado que el propio Presidente de la República había ganado las elecciones violando la ley electoral, y que se habían desviado millones de pesos de un sindicato poniendo al descubierto una corruptela de abolengo, no se aprovechara la situación para que esta vez al menos hubiera consecuencias graves para clase política.

Lo que sí sucedió fue que PRI y PAN pactaron una nueva composición del Concejo General del IFE, de tal manera que el segundo cedió al primero la mayoría de los concejeros en virtud de un pacto político en el que el PRI a cambio de dichos puestos apoyaría las reformas estructurales propuestas por el PAN, cosa nunca se concretó.

El efecto de estos arreglos políticos, que sólo fueron el inicio del declive de la credibilidad del IFE, fue una considerable abstención en las elecciones intermedias del 2003 pues únicamente emitió su voto el 41.68%²³³ de la lista nominal, mientras que en las elecciones presidenciales del 2000 la participación había sido del 63.97%.²³⁴

Pero la verdadera tragedia de la democracia liberal mexicana inició antes de la sucesión presidencial, en 2004, cuando el Presidente Fox

²³³ Fuente: Instituto Federal Electoral, disponible en http://www.ife.org.mx/documentos/RESELEC/estadisticas2003/diputados_rp/nacional/GPart.pdf, consultada el 18 de enero del 2013.

²³⁴ Fuente: Instituto Federal Electoral, disponible en <http://www.ife.org.mx/documentos/RESELEC/esta2000/gcprepcn.htm>, consultada el 18 de enero del 2013.

deliberadamente intervino en el terreno político que se perfilaba para las elecciones de 2006 con la intención de que la máxima magistratura continuara otro sexenio en poder del PAN.

A finales del 2004 Vicente Fox solicitó a través de la Procuraduría General de la República (PGR) que el Congreso de la Unión desafiorara a AMLO, entonces Jefe de Gobierno del Distrito Federal, virtual candidato del Partido de la Revolución Democrática (PRD) con amplia posibilidad de convertirse en el próximo Presidente. El supuesto motivo del desafuero fue que AMLO no había acatado la orden de un tribunal federal que ordenaba la devolución de un predio (“El Encino”), que se había expropiado inconstitucionalmente durante la administración de Rosario Robles en la Capital.

AMLO revocó la expropiación pero antes de que devolviera el terreno los dueños se ampararon por la dilación, momento en el cual la PGR solicitó el desafuero para poder procesarlo por desacato. El candidato perredista acusó desde el principio al Presidente Fox de hacer un complot en su contra puesto que de perder el fuero y ser procesado podría perder sus derechos políticos, con lo que se lograría impedir que contendiera por la presidencia de la República.

Finalmente AMLO fue desafiado en agosto del 2004, por lo que convocó a la “marcha contra el desafuero” que culminó con un mitin en el Zócalo donde dio a conocer su proyecto alternativo de nación. Ahí, lo expuso en veinte puntos que consideraba indispensables si se pretendía que el proyecto fuera acorde con los intereses populares pero progresista y realista. El tabasqueño puntualizó:

[...] la importancia de recuperar lo mejor de nuestra experiencia histórica (Morelos, Juárez, Cárdenas); aprovechar la globalización en lugar de padecerla; utilizar los recursos energéticos para la industrialización; reactivar la economía a través del sector de la construcción; fortalecer el sistema de seguridad social; aplicar en todo el país la pensión para personas de la tercera edad; rescatar el campo; hacer cumplir los acuerdos de San Andrés, reconociendo el derecho de la autonomía indígena; atender el problema de la inseguridad pública desde su origen y destinar más recursos a la cultura, entre otros.²³⁵

Ya su gestión en el Distrito Federal daba cuenta de algunas de esas medidas (por ejemplo la pensión a las personas de la tercera edad), por lo que era ampliamente conocida la tendencia de AMLO hacia el Estado social (que no socialista), lo que lo perfilaba como un contendiente poco deseable para el sector político, empresarial, internacional, entre otros.

La cuestión es que se registraron movilizaciones masivas en apoyo de AMLO por los evidentes retrocesos democráticos que el desafuero representaba ya que era todas luces un asunto al que se le podía poner cualquier otro calificativo menos el de jurídico. La presión fue tal que en abril del 2005 Vicente Fox anunció que se cerraría el caso, aunque dos años después declarararía para la prensa al respecto: “tuve que retirarme y perdí. Pero 18 meses después me desquité cuando ganó mi candidato (Felipe Calderón).”²³⁶

Casi al mismo tiempo que el desafuero se asestaba otro fuerte golpe a AMLO con la aparición de los llamados “videoescándalos”. Se trataba de videos que daban constancia de corruptelas y fraudes hechos primero por el Secretario de finanzas del DF, Gustavo Ponce, y después por el diputado perredista de la

²³⁵ “López Obrador, por pacto social y cambio verdadero”, *La Jornada*, 30 de agosto del 2004, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2004/08/30/005n3pol.php?origen=index.ht>, consultada el 18 de Enero de 2013. Ahí también se puede consultar el discurso íntegro que pronunció AMLO.

²³⁶ “Fox: perdí ante AMLO pero me desquité”, *El Universal*, 13 de febrero del 2007, disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/148377.html>, consultada el 18 de enero del 2013.

Asamblea Legislativa del Distrito Federal René Bejarano (en otro momento operador político de AMLO), caso en donde se encontraban involucrados Rosario Robles y los entonces delegados de Tlalpan y Gustavo A. Madero.²³⁷

Cabe señalar que ya desde entonces los medios masivos de comunicación empezaban a jugar un papel importante, prueba de ello es que justamente el primer “videoescándalo” fue inicialmente difundido en el noticiero de Joaquín López-Dóriga y el segundo en el programa matutino conducido por Víctor Trujillo, ambos transmitidos por Televisa.

En ese entonces, cuando AMLO gritaba a diestra y siniestra que todo esto se trataba de un complot del gobierno federal e incluso del ex presidente Carlos Salinas de Gortari, las críticas no se hicieron esperar por parte de la clase política pues era evidente el carácter ilícito de las conductas de estas personas tan cercanas a él. Pero desde luego esto no probaba que AMLO estuviera involucrado directamente y por lo tanto no había prueba en contra de su probidad; en lo que sí tenía razón era en denunciar que se trataba de una “guerra sucia” en su contra.

Las campañas presidenciales iniciaron oficialmente con AMLO como candidato de la coalición “Por el bien de todos” (PRD-Convergencia-Partido del Trabajo), Felipe Calderón por el PAN, Roberto Madrazo por la coalición “Alianza por México” (PRI-Partido Verde), Patricia Mercado por el Partido Alternativa Socialdemócrata y Campesina y Roberto Campa por el Partido Nueva Alianza.

Pese a los “videoescándalos” y al proceso de desafuero, AMLO punteó la mayor parte del tiempo de campaña en la mayoría de las encuestas²³⁸, lo que

²³⁷ Para una cronología de los “videoescándalos” véase: *El Universal*, 18 de agosto del 2006, disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/369627.html>, consultada el 18 de enero del 2013.

era constatable con los mítines masivos en muchos lugares de la República pese a la austera aparición del candidato en medios por tiempo contratado. Entonces, esta situación dio lugar a una intensificación por parte principalmente del PAN de la llamada “guerra sucia”.

Alberto Aziz Nassif y Jorge Alonso señalan:

A finales de marzo se inicia una nueva etapa de la campaña electoral que cubre abril y mayo. En esta fase intermedia de la campaña hay varios ingredientes importantes que mueven las intenciones del voto. En primer lugar viene un cambio de la estrategia panista, se inicia lo que se conoció como ‘guerra sucia’, la propaganda de *spots* por medio de radio y televisión en contra del candidato perredista. Se exhibe a AMLO como un personaje ‘intolerante’ con el presidente Fox y al mismo tiempo, muy cercano al polémico presidente de Venezuela, Hugo Chávez. El tema de ‘López Obrador es un peligro para México’, fue muy efectivo. En el mismo tenor el PRI también rediseña su campaña contra AMLO. Se establece así la estrategia del ‘pegarle al puntero’. El otro componente es la reacción del perredista. En esta parte se cometen errores importantes, entre los que destacan el no haber contraatacado rápidamente y por el contrario, haberse ubicado como el radical y el peligroso. En ese momento AMLO empezó a bajar en las preferencias electorales por primera vez desde el desafuero de 2005.²³⁹

En un inicio, la “guerra sucia” en la campaña electoral fue promovida por el PAN y el Consejo Coordinador Empresarial (CCE)²⁴⁰, quienes lanzaron una serie de

²³⁸ Los resultados de las principales encuestas realizadas durante el proceso pueden consultarse en: http://www.ife.org.mx/documentos/proceso_2005-2006/encuestas_2006/se_resultados.htm, consultada el 18 de enero del 2013.

²³⁹ Aziz Nassif, Alberto y Alonso Jorge, *México. Una democracia vulnerada*, op. cit., p. 245.

²⁴⁰ “El Consejo Coordinador Empresarial fue fundado en 1976, como una respuesta del sector productivo nacional a la creciente intervención del gobierno en la economía y la aplicación de medidas claramente populistas. Nuestro objetivo es coordinar las políticas y acciones de los organismos empresariales, e identificar posiciones estratégicas con soluciones específicas, que contribuyan a diseñar políticas públicas para elevar el crecimiento económico y el nivel de competitividad, tanto de las empresas como del país. Como representante e interlocutor del empresariado mexicano, el CCE trabaja para impulsar el libre mercado, la democracia plena, la responsabilidad social y la equidad de oportunidades para la población.

spots donde se presentaba a AMLO como un potencial dictador al estilo de Hitler o Mussolini; sus propuestas se tachaban de populistas y de sólo ser posibles vía endeudamiento; se le presentaba como una amenaza a la supuesta estabilidad económica del país, y; se le acusaba de tener conductas intolerantes y antidemocráticas.

Posteriormente el propio AMLO participó de esta “fiesta democrática” sacando a colación el caso del rescate del Fondo Bancario de Protección al Ahorro (FOBAPROA) en el que presuntamente Calderón, entonces presidente nacional del PAN, acordó con el PRI hacer pública una deuda privada. También sacó a la luz un caso de corrupción y nepotismo donde se veía involucrado Diego Hildebrando Zavala, cuñado de Calderón.

Llegó un momento en que el fuego cruzado era lo único que se veía, escuchaba o leía en los medios masivos de comunicación puesto que otros tantos actores contrataron *spots* en contra de AMLO, algunos conocidos como el caso de Jumex o Sabritas, y otros no tanto como es el caso de la publicación *La Neta. Mirando por el cristal de la defensa popular*, que denigraba notoriamente la imagen del candidato de la coalición “Por el bien de todos”. Igualmente en la impugnación posterior a la elección se denunció la inducción al voto en empresas como Grupo INFRA, Dulces de la Rosa o Coppel.²⁴¹

Actualmente, integran el CCE 7 asociados (CONCAMIN, CONCANACO, COPARMEX, AMIS, CMHN, CNA y ABM) y 5 invitados permanentes (CANACO, CANACINTRA, AMIB, COMCE y ANTAD). Además, fortalecemos nuestra labor con la colaboración de instituciones profesionales como el Centro de Estudios Económicos del Sector Privado (CEESP), la Comisión de Estudios del Sector Privado para el Desarrollo Sustentable (CESPEDES) y la Fundación del Empresariado en México, A.C. (FUNDEMEX).” *Consejo Coordinador Empresarial*, <http://www.cce.org.mx/acerca-de/>, consultado el 18 de enero de 2013.

²⁴¹ Véase: Dictamen Relativo al Cómputo Final de la Elección de Presidente de los Estados Unidos Mexicanos, Declaración de Validez de la Elección y de Presidente Electo, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 5 de septiembre de 2006, disponible en <http://www.te.gob.mx/documentacion/publicaciones/informes/dictamen.pdf>, consultado el 18 de enero de 2013, pp. 136, 137, 139.

Cabe mencionar que todo esto era ilegal puesto que contravenía el principio constitucional de acceso equitativo de los partidos políticos a todos los elementos para llevar a cabo acciones que les son propias, consagrado en el artículo 41 constitucional. De igual forma, contravenía lo dispuesto por el artículo 48 del Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales (COFIPE), respecto a la prohibición expresa a terceros para que contraten propaganda en radio y televisión a favor o en contra de partidos políticos y/o candidatos.

Pese a ello el IFE brilló por su ausencia pues, bajo el argumento de respetar la libertad de expresión, fue el EPJF quien tuvo que mediar la situación. A manera de corolario, el IFE había contratado a la empresa IBOPE para que hiciera el monitoreo de la publicidad pagada a fin de tener un referente para fiscalizar las campañas, sin embargo:

[...] a pesar de la utilidad para la fiscalización, el monitoreo generó múltiples cuestionamientos. IBOPE, como empresa mercantil dedicada a explotar la información de los monitoreos, impuso condiciones al IFE que resultaron muy preocupantes desde la perspectiva ciudadana, pues los derechos de propiedad del monitoreo y sus bases de datos estuvieron totalmente a favor de IBOPE y no del IFE. Nadie, ni el Consejo General del IFE, tenía acceso a las tablas de datos. La información de los monitoreos se volvió inutilizable e inaccesible. El contrato sólo permitía que tanto el IFE como el público en general se asomaran a algunos resultados agregados, mediante un sistema de consulta totalmente restrictivo.²⁴²

En 2007 el Presidente de la empresa IBOPE aseguró que se había monitoreado un total de 757,545 *spots* (aproximadamente 2 millones de horas de grabación), en un monitoreo aplicado a 20 ciudades determinadas por el IFE entre el 19 de

²⁴² Aziz Nassif, Alberto y Alonso Jorge, *México. Una democracia vulnerada*, op. cit., pp. 174-175.

enero y el 28 de junio de 2006. Señaló que la información completa había sido entregada al IFE y que en el contrato, que por cierto fue de 46 millones de pesos, se especificaba que sólo se monitorearían *spots* con clara identificación partidista, por lo que todos aquellos que pagó el CCE no se tomaron en cuenta.²⁴³

Lo cierto es que la información completa nunca se transparentó puesto que incluso el TEPJF en el Dictamen Relativo al Cómputo Final de la Elección de Presidente de los Estados Unidos Mexicanos, Declaración de Validez de la Elección y de Presidente Electo, cuando resuelve respecto de la propaganda negativa del CCE lo hace a través de indicios puesto que no cuenta con ningún otro elemento. Lo que da lugar a sospecha es que, aunque de una fuente no identificada, el TEPJF señala que dos de los *spots* pagados por el CCE fueron transmitidos por Televisa, empresa con la que IBOPE tenía también contratos comerciales.²⁴⁴

Finalmente el día de las elecciones llegó pero al finalizar ese 2 de julio del 2006 no había manera de saber con plena certeza quién había ganado, lo que ocasionó que los dos candidatos punteros, Calderón y AMLO, se proclamaran ganadores ante la incompetencia del IFE. Para el 6 de julio se había hecho el cómputo de las todas las actas de los distritos del país y se declaró ganador a Calderón por una diferencia sobre AMLO de 0.58% pero con claro olor a fraude.

Desde luego la elección fue impugnada por la coalición “Por el bien de todos”, misma que fue acompañada por movilizaciones nacionales y un plantón

²⁴³ “Obra del IFE, la falta de fiscalización en la *guerra sucia* contra AMLO: Ibope”, *La Jornada*, 26 de mayo del 2007, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2007/05/26/index.php?section=politica&article=008n1pol>, consultada el 18 de enero del 2013.

²⁴⁴ Véase: Dictamen Relativo al Cómputo Final de la Elección de Presidente de los Estados Unidos Mexicanos, Declaración de Validez de la Elección y de Presidente Electo, *op. cit.*, p. 84.

sobre la avenida Reforma de la Ciudad de México que se prolongó por 48 días, y que fue aprovechado por todos los detractores de AMLO para confirmar la idea de que era una persona intolerante, demente e irrespetuosa de las instituciones.

El TEPJF declaró válida la elección y respecto de la “guerra sucia” señaló que:

Los efectos negativos de una campaña de esta naturaleza difícilmente pueden ser medidos de manera precisa, pues no existen referentes o elementos objetivos que permitan arribar a una conclusión definitiva, inobjetable y uniforme, de la relación causa-efecto entre la propaganda negativa y el sentido concreto de la votación emitida en una elección. Sin embargo, existen distintos factores que en su conjunto pueden evidenciar si una determinada propaganda puede o no generar la afectación a la libertad del ciudadano para emitir su voto.²⁴⁵

Tomando en cuenta esta consideración, el TEPJF argumenta que la envergadura de un proceso electoral presidencial hace que todos los candidatos se encuentren en el ojo del huracán, y que por lo tanto cualquier cosa que digan o hagan puede ser usada por sus adversarios o por la opinión pública para cuestionarlos. En este sentido incluso sugiere que podría resultar razonable que la ciudadanía no apoyara con su voto a AMLO dadas ciertas conductas como el no haber asistido al primer debate, o haber sido irrespetuoso con ciertas instituciones o funcionarios públicos, y que eso pudo haber influido incluso más que los *spots* de la “guerra sucia”. Posteriormente sostiene:

Cualquiera de esos factores pudo haber incidido tanto positiva como negativamente en la preferencia electoral del candidato de las coalición Por el

²⁴⁵ Dictamen Relativo al Cómputo Final de la Elección de Presidente de los Estados Unidos Mexicanos, Declaración de Validez de la Elección y de Presidente Electo, *op. cit.*, p. 66.

Bien de Todos, de modo que ante la inexistencia de elementos objetivos e idóneos que pongan en evidencia, que la difusión de los spots valorados constituyó un elemento negativo que afectara la libre voluntad de los electores, por inducirlos a votar en determinado sentido, es inconcuso que no existen bases para sostener que se han violado el principio de libertad del voto.

Con independencia de lo anterior, el artículo 3, párrafo 2, última parte, del Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales sirve de fundamento para invocar principios generales de derecho. Uno de estos principios proviene de la doctrina de los actos propios, conforme a la cual, nadie puede ir en contra de sus propios actos. Según esta doctrina, es inadmisibles que una de las partes sustente su postura respecto a determinado punto, invocando cuestiones contrarias a sus propias afirmaciones, o bien, que asuma un comportamiento que la coloque en oposición a la conducta adoptada en un principio por ella.

Esto es, no es admisible que alguien fundamente una reclamación sustentada en determinada conducta en que se dice incurrió el oponente, cuando el propio impetrante adoptó idéntico comportamiento.

Al aplicar este principio a la alegación sobre el uso de propaganda negra que aduce uno de los participantes en los comicios presidenciales, esta sala superior considera, que es inadmisibles que un partido político o coalición invoque la propaganda negra que dice fue utilizada en su contra por otros contendientes, como sustento de su pretensión de nulidad de la elección, si el propio impetrante empleó también esa clase de propaganda en contra de sus contrincantes.²⁴⁶

Incluso en el TEPJF también afirma que cuando declaró ilegales algunos de los *spots* de la “guerra sucia”, la promoción de su resolución fue suficientemente amplia como para que el electorado no los tomara en cuenta al momento de tomar su decisión en las urnas, por lo que si bien reconoce que pudo haber afectación producida por la publicidad negativa la autoridad electoral consideró que fue, con toda seguridad, mínima.

²⁴⁶ *Ibidem*, pp. 80-81.

La conclusión de esta tragicomedia llegó dos años después, en 2008: AMLO se quedó sin la presidencia; Televisa y el CCE fueron encontrados culpables de haber violado la legislación electoral ya que estaban impedidos para vender-contratar tiempo en televisión que estuviera relacionado con las campañas electorales, y; tanto Vicente Fox como Felipe Calderón fueron encontrados responsables de haber violado la legislación electoral y la “tregua navideña” del 2005.

Ciertamente irrisorio resulta el hecho de que el IFE no podía sancionar ni al CCE ni a Televisa puesto que legislación vigente al momento no le daba las facultades para sancionar a particulares; le impuso al PAN una multa de alrededor de 234,000 pesos por la violación que hizo Calderón a la “tregua navideña”, y; respecto de Vicente Fox, por ser funcionario federal debía ser el Congreso quien determinara lo procedente.²⁴⁷ Al respecto, ya el TEPJF en su dictamen de validez de la elección había revisado todas las declaraciones que el entonces Presidente había realizado a favor del candidato de su partido, pero determinó, al igual que con los *spots* de la “guerra sucia”, que no había elementos para medir el impacto de las declaraciones y que si acaso había uno éste sería también mínimo.²⁴⁸

Son muchas las irregularidades del proceso electoral que con el tiempo fueron saliendo a la luz: la mayoría de las actas presentaban irregularidades, en algunas urnas había votos de más y en otras había votos de menos, había personas que no aparecían en las listas nominales sin razón aparente y un largo etcétera.

²⁴⁷ “El CCE y Televisa, culpables de la *guerra sucia* contra la coalición Por el Bien de Todos”, *La Jornada*, jueves 15 de mayo del 2008, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2008/05/15/index.php?section=politica&article=015n1pol>, consultada el 18 de enero del 2013.

²⁴⁸ Véase: Dictamen Relativo al Cómputo Final de la Elección de Presidente de los Estados Unidos Mexicanos, Declaración de Validez de la Elección y de Presidente Electo... *op. cit.*, pp. 158-202

A la par, muchas son también las conclusiones que se pueden obtener al respecto. Tanto la posición del IFE ante los primeros *spots* de la “guerra sucia” como los argumentos presentados por el TEPJF para demeritar su efecto en los ciudadanos, carecen a todas luces de sustento jurídico y hasta lógico pues no es posible que se permita armar una campaña nacional que afirme de una persona que “es un peligro para México”, llamarle a eso libertad de expresión y después concluir que no se puede saber si ello influye de manera determinante en el electorado pero que con toda seguridad influye muy poco.

Desde luego que esta situación generó una terrible polarización en la sociedad pues se alimentó en varios sectores sociales un rechazo hacia AMLO y sus simpatizantes a quienes se tachaba de intolerantes y sectarios; las autoridades supuestamente encargadas de mantener el estado de derecho demostraron su falta de autonomía para tomar las decisiones necesarias, y; actores como el CCE, el Presidente Fox, el PAN o Calderón ni siquiera se molestaron en disimular que la candidatura de AMLO era perjudicial para sus intereses económicos (o los que representaban).

Con los años, para muchos este proceso electoral pasará a la historia como esencialmente antidemocrático pues se evidenció que las prácticas autoritarias, fraudulentas y corruptas de siempre volvían triunfantes para aplastar al retoño de democracia liberal que vivía México. Sin embargo, atendiendo al marco teórico expuesto en los capítulos precedentes, la democracia liberal, el orden policial que impone y su postpolítica sólo se consolidaron.

El objetivo de “la guerra sucia” era influir en el electorado para tratar de bajar los número de AMLO en las encuestas y ganar votos para el candidato panista, cosa que de hecho se logró aunque no con la contundencia que quizá

se hubiera esperado. Pero lo que considero verdaderamente interesante es tomarlo como un claro ejemplo de cómo se construye la opinión pública y el propio orden policial: la posición política apropiada de las clases media y alta era estar en contra del candidato de la coalición “Por el bien de todos” porque era un peligro para nuestra ya de por sí endeble economía y (como mera añadidura) para la subsistencia de la democracia liberal.

Primero, lo que hizo esta propaganda negra fue justificar el derecho soberano de dejar morir simbólicamente dentro del orden policial a AMLO y sus seguidores a través del racismo como tecnología de poder. Las consignas en su contra lo dejan ver con bastante claridad: constituía esa parte de la sociedad mexicana que debía de purgarse para mejorar la propia raza, en términos de Foucault; para asegurar la supervivencia de los que eventualmente tendrían que pagar los platos rotos por la demencia de un posible presidente. Por poner un ejemplo, una de las cosas que se planteaban en los *spots* era que el proyecto alternativo de nación implicaría una deuda impagable, polémicas relaciones internacionales que podían desembocar en un bloqueo similar al cubano y eventualmente una dictadura también parecida, por eso era un peligro para México y debía ser desactivado.

En segundo lugar está el complemento netamente ideológico del multiculturalismo liberal, puesto que se dejó bien claro el límite a la tolerancia de la pluralidad. Paradójicamente la “guerra sucia” es democrática porque se hace en ejercicio de la libertad de expresión, pero ser moderadamente anticapitalista (los zapatistas son, por ejemplo, más radicales al respecto) y tener pretensiones de gobernar al país es inadmisibles porque va en contra de las pretensiones de los individuos libres e iguales que conforman la colectividad, entonces, no entra en los límites de lo que Rawls llama pluralismo razonable.

Un tercer punto importante es hacer notar que distintos órganos del Estado mexicano, como el TEPJF y en menor medida el IFE, se limitaron a prestar su capital simbólico para legitimar, a través del derecho, en última instancia no sólo los intereses particulares y mezquinos de los agremiados del CCE (que no es poca cosa pues representa prácticamente a todas las empresas importantes de México), sino de manera general a la dinámica del mercado global como algo deseable. En este sentido es evidente que el papel del Estado, si bien puede ser sólo el de un operador, no por ello es prescindible.

El cuarto punto que me parece importante es más bien un efecto de lo anterior. Por una parte la idea del consenso quedó más afianzada que nunca puesto que se logró que la opinión pública viera como una posición intolerante y radical todo proyecto a gran escala que se saliera de los límites marcados por la dinámica del capital global. Es decir, la tendencia hoy es que el Estado se entrometa lo menos posible en la economía (premisa del libre mercado), por lo que un número significativo de medidas que se puedan relacionar con el Estado de bienestar son tomadas por populismo y asociadas inmediatamente con sistemas de organización política y social tendientes al totalitarismo, restrictivas de derechos y libertades, antidemocrática, etcétera.

Hay pues una verdadera cadena de equivalencias entre el espacio óptimo para el desarrollo de la democracia liberal que incluye un Estado de derecho “sólido”, garantías para la consecución de los fines individuales, el modelo económico y una forma particular de lo que corrientemente se entiende por política, y este último es el quinto punto que creo necesario resaltar, el fortalecimiento de la post-política.

Después de las elecciones de 2006 quedó suficientemente claro que la posición políticamente correcta es anteponer el consenso al antagonismo, el pacto entre las fuerzas políticas sobre posiciones radicales que impidan el

diálogo, o en otras palabras, que las cosas se mantengan en la normalidad para evitar polarizaciones antidemocráticas.

El corolario de lo anterior es el énfasis que se pone en la necesidad de aceptar la sujeción del destino de la sociedad a la inconmensurabilidad y hasta inexorabilidad de la dinámica económica mundial, por lo que habrá que confiar en los tecnócratas expertos quienes no sólo recomendarán acertadamente las decisiones económicas que haya que tomar para lograr el tan ansiado desarrollo, sino que como una especie de bono extra, mantendrán las condiciones para que la democracia liberal subsista.

Si la “guerra sucia” tiene algo de ideológico no es que sea una mentira al estilo de falsa conciencia que se pretenda imponer a la sociedad por un ente superior porque ¡es cierto! Así funciona la democracia liberal. Por una parte, dentro de sus parámetros AMLO era un peligro como en todo momento lo son aquéllos que tengan la iniciativa de cambiarla esencialmente, y; por otra, no hay un ente superior porque ni siquiera se trata de mantener los intereses de unos cuantos, sino más bien de mantener la dinámica misma a partir de la cual esos cuantos estructuran sus intereses.

La trascendencia de la “guerra sucia” contra AMLO radica en que es una articulación de hegemonía ideológica porque a partir de ella se reestructuró el campo sociosimbólico común para fijar los límites de lo posible. La sutura que se hizo en 2006, y que hoy se presenta como absoluta, anuncia que siquiera imaginar una forma de organización política y social diferente no es más que una vulgar utopía, y eso lo mantiene en la mente hasta el propio AMLO: no me parece casual que la estrategia de su candidatura en 2012 estuviera centrada en mostrarlo como una persona abierta al consenso y al diálogo con sus ya históricos opositores (el sector empresarial, por ejemplo).

Con lo anterior no quiero decir que este proyecto hegemónico sea total, que abarque todos los ámbitos de lo social, pues desde luego no es así. Lo que trato de enfatizar es que, si Corrigan y Sayer están en lo correcto y tanto las formas de dominación instituidas a través del Estado como las culturas de oposición se definen en función de una influencia recíproca, hay una diferencia notable entre hacerlo dentro de los límites de lo posible o no.

Así, no pretendo demeritar que hay sectores a los que nunca atrapó “la guerra sucia” contra AMLO, que hay proyectos impulsados por distintos movimientos sociales que cuestionan el modelo económico y sus consecuencias o que son sumamente críticos del sistema electoral mexicano. A pesar de ello, es evidente que son todavía pocos los que saben que se pueden proponer muchas ideas de reformas para hacer tolerable nuestra realidad pero que ninguna la cambiará, y ahí es donde radica la fuerza de la hegemonía de la ideología.

Con el objetivo de contextualizar el surgimiento del movimiento de la comunidad indígena de San Francisco Cherán, Michoacán, me parece que junto a la “guerra sucia” hay que mencionar otra cuestión importante: lo relativo a la acción del crimen organizado en la entidad.

El 11 de diciembre del 2006 el entonces presidente Felipe Calderón anunció la aplicación del operativo conjunto Michoacán. El objetivo era terminar con los plantíos ilícitos, efectuar cateos, órdenes de aprehensión y dismantelar los lugares en los que se vendía droga, esto mediante la coordinación de las secretarías de la Defensa Nacional, Gobernación, Seguridad Pública, Marina y la PGR.

A partir de entonces Michoacán, y pronto muchas otras entidades federativas, fueron ocupadas por militares, marinos y policía federal que si bien

lograron causar bajas a los distintos cárteles, lo cierto es que ni la inseguridad ni la violencia (subjetiva) pudieron ser frenadas. El siguiente fragmento de una nota publicada en el periódico *EL Universal*, es bastante ilustrativo al respecto:

Michoacán cerró 2010 con amenazas, marchas y bloqueos de parte de la organización criminal La Familia Michoacana y sus bases de apoyo, tras la muerte de su principal líder Nazario Moreno Gómez, El Chayo, y abrió 2011 con ataques a militares en Apatzingán y más muertos; el último cayó abatido el pasado 7 de enero. Se trató del director de Seguridad Pública del municipio de Taretan, Francisco Aparicio Méndez. Le metieron 60 disparos de arma de fuego delante de sus hijos.

[...]

Todo comenzó en 2006 con las escenas de narcoterror en el bar Sol y Sombra de Uruapan, donde la delincuencia organizada dejó cinco cabezas, aunque la cresta de la curva de violencia fue el 15 de septiembre de 2008, cuando arrojaron tres granadas en la plaza principal de Morelia durante la celebración del grito de Independencia. El saldo fue de ocho muertos y 131 heridos. La Familia Michoacana se deslindó de los hechos.

Pero la delincuencia organizada asestaba golpes en todos los sectores gubernamentales y sin distinción de partido. Tres alcaldes fueron asesinados. Marcelo Ibarra Villa, del municipio de Villamadero, en junio de 2008. Octavio Manuel Carrillo, de Vista Hermosa, en febrero de 2009. Y el más reciente, Gustavo Sánchez, alcalde de Tancítaro, en septiembre de 2010.²⁴⁹

Pero aquí todavía falta la otra cara de la moneda. A las ejecuciones, extorsiones, secuestros, tráfico de personas, drogas y mercancías del crimen organizado, se sumaron las detenciones arbitrarias, cateos ilegales, tortura,

²⁴⁹ "Michoacán, 'de rodillas' ante el crimen organizado", *El Universal*, 12 de enero del 2011, disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/183014.html>, consultada el 18 de enero del 2013.

abusos de autoridad y en general violaciones sistemáticas de derechos humanos hechas por los cuerpos militares y policiacos.²⁵⁰

En su momento se dijo que si el operativo conjunto Michoacán inició en esta entidad federativa fue porque Felipe Calderón es oriundo de Morelia, su capital, y que como primer medida de su gobierno emprendería una lucha para erradicar al crimen organizado, de largo arraigo sobre todo en la región de Tierra Caliente.²⁵¹

Ahora bien, la comunidad indígena de San Francisco Cherán se encuentra en la región denominada Meseta Purépecha en el Estado de Michoacán; su territorio está constituido principalmente por bosques, de lo que se desprende que su principal actividad económica ha estado históricamente relacionada con la explotación de la madera, y es la única comunidad indígena en la entidad que además es cabecera municipal²⁵², aspectos que la colocan entre las más grandes e importantes de la región.

Dadas sus características, Cherán era una de las principales plazas del crimen organizado que hasta antes de abril del 2011 estaba controlada por el cártel denominado “los caballeros templarios”, por lo que las actividades ilícitas de este grupo delictivo eran vividas cotidianamente. Pero aunado a los cobros de piso, tráfico de mercancías ilegales, homicidios, etcétera, el elemento clave

²⁵⁰ Al respecto, pueden consultarse las estadísticas de quejas presentadas ante la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Michoacán por dichos ilícitos en su página de internet <http://cedhmichoacan.org.mx/index.php>.

²⁵¹ Respecto de la situación particular de violencia en la región de tierra caliente en Michoacán véase: Maldonado Aranda, Salvador, *Los márgenes del Estado mexicano: territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2010.

²⁵² El artículo 5 de la Ley Orgánica Municipal del Estado de Michoacán de Ocampo señala: “Los Municipios se dividirán en cabecera municipal, tenencias y encargaturas del orden y comprenderán: Las ciudades, villas, poblados, colonias, ejidos, comunidades, congregaciones, rancherías, caseríos, fincas rurales y demás centros de población que se encuentren asentados dentro de los límites de cada Municipio, determinados en esta Ley.” De lo anterior se desprende que la cabecera municipal es una delimitación territorial interna del municipio al igual que las tenencias y encargaturas del orden, pero se diferencia de éstas porque la cabecera es también sede del Ayuntamiento de cada municipio.

aquí es que el crimen organizado se convirtió en el principal operador de la tala clandestina de los bosques en la región.

El asedio a los territorios de los pueblos y comunidades indígenas es un fenómeno global pues el neoliberalismo trajo consigo el inicio de la era de la globalización, cuyos rasgos característicos en el campo económico son ampliamente conocidos y se distinguen por la primacía del mercado global y “la emergencia de una división internacional del trabajo, basada en la globalización de la producción por parte de las empresas transnacionales (ETN), que son hoy más que nunca los agentes clave de la nueva economía mundial.”²⁵³

Es sobre todo esto último, la emergencia de las ETN, lo que más impactó en las condiciones de vida de las comunidades indígenas a la luz del nuevo milenio, pues aún sin superar los estragos de décadas de una cruenta acción por parte del Estado que buscaba el exterminio de sus culturas ahora, a raíz de las nuevas políticas neoliberales de desarrollo, sus territorios que con frecuencia son ricos en recursos naturales en suelo y subsuelo, se convirtieron en el blanco preferido de las ETN. En este sentido, Orlando Aragón señala que:

En muchas ocasiones las etnias se refugiaron en zonas aisladas huyendo de la sociedad nacional y sus formas de vida; sin embargo, al momento de producirse esta nueva ola de expansión del capitalismo, muchos grupos étnicos ya no tenían a dónde retroceder, así que sus alternativas eran luchar o desaparecer. En este contexto, los pueblos indígenas se vieron obligados a luchar para defender el último reducto (en muchos de los casos) que les quedaba. Tenemos pues, que esta nueva etapa de acumulación capitalista provocó el resurgimiento

²⁵³ Santos, Boaventura de Sousa, “La globalización, los Estados-nación y el campo jurídico: ¿de la diáspora jurídica a la ecúmene jurídica?”, en *Sociología Jurídica Crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Bogotá, Colombia, ILSA, 2009, 260.

indígena, puesto que amenaza con despojarlos de sus tierras, lo que destruiría su comunidad, su equilibrio, es decir, su mundo.²⁵⁴

Esto es pues una realidad global, pero en el caso de la Meseta Purépecha no es una ETN (directamente) sino el crimen organizado el que, en este contexto de diversidad de ámbitos económicos en los que interviene, trafica ahora también con la madera que presuntamente llega a manos de importantes empresas en el ramo.²⁵⁵ Es decir, los indígenas son despojados de sus territorios y, además, con lujo de violencia y ante la completa pasividad del Estado.

Aplicando lo que bien señala el profesor Aragón, para esta comunidad indígena como para muchas en el mundo perder sus tierras les estaba significando perder su mundo y su equilibrio, pero junto con ello, estaban perdiendo también la vida.

Según refieren los pobladores de la comunidad en el año 2007 los efectos de la tala clandestina del bosque y de la acción del crimen organizado comenzaron a permear cada vez más en la sociedad cheranense, al grado de que los camiones cargados de madera bajaban del monte y atravesaban el pueblo a cualquier hora del día custodiados por hombres fuertemente armados. Inició pues, junto con la administración municipal entrante (de extracción priísta), según la percepción de los (las) comuneros (as), una situación de inseguridad tanto para las personas como para sus tierras que pronto se hizo insostenible.

²⁵⁴ Aragón Andrade, Orlando, *Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México: la reforma del artículo 4o constitucional de 1992*, Morelia, Michoacán, UMSNH, División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales: UMSNH, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 82.

²⁵⁵ Aunque no es el caso de Cherán, la tala tiene también por objetivo la conversión del bosque en tierras de monocultivo, generalmente de aguacate.

Derivado del hartazgo de la gente frente a la acción de talamontes y crimen organizado tolerada e incluso solapada por las autoridades municipales, estatales y federales, y después de un enfrentamiento directo con talamontes iniciado por mujeres, niños y jóvenes el día 15 de abril del 2011, los pobladores decidieron cerrar la comunidad y garantizarse a sí mismos la seguridad pública que el Estado no les brindó, para lo cual echaron mano de sus formas tradicionales de organización en cuanto comunidad indígena: dado que el cabildo municipal se pronunció en contra del movimiento fue depuesto y en su lugar se formó una Coordinación General que junto con una serie de comisiones especiales se encargaban de todos los aspectos propios del municipio; se instalaron barricadas en cada una de las entradas al pueblo para controlar entradas y salidas, cuestión de suma importancia dado el clima de inseguridad producido por el crimen organizado; se distribuyeron por los cuatro barrios en los que se subdivide la comunidad²⁵⁶ una serie de fogatas donde la gente se reunía todos los días para reflexionar lo que acontecía en la comunidad, compartir los alimentos y velar, y; se conformó una ronda comunitaria por un grupo de hombres que se dedican a vigilar el orden en las calles del pueblo y en las barricadas.

En este contexto es que la comunidad llega al proceso electoral para elegir presidentes municipales, diputados locales y gobernador en la entidad (previo a la jornada electoral que habría de celebrarse el 13 de noviembre del mismo año), y dada la falta de respuesta del Gobierno del Estado a su demanda de seguridad y de castigo a quienes por años han devastado sus bosques, los han extorsionado e incluso matado, la comunidad concluye que no existen las condiciones para celebrar comicios en el municipio ya que ellos mismos identifican a personas aliadas a la vez al crimen organizado y a los partidos políticos, por lo que inician otra lucha, ahora en el campo legal, para

²⁵⁶ JARHUKUTINI Barrio 1°; KETSIKUA Barrio 2°; KARAKUA Barrio 3°; P'ARHIKUTINI Barrio 4°.

demandar que se les reconozca su derecho en cuanto comunidad indígena a organizarse políticamente mediante sus usos y costumbres.

En este tenor, la comunidad presentó ante el Instituto Electoral de Michoacán (IEM)²⁵⁷ un documento en fecha 06 de junio del 2011²⁵⁸ mediante el cual se le informa el acuerdo tomado en asamblea general de no participar ni permitir el proceso electoral en el municipio; posteriormente en fecha 26 de agosto²⁵⁹ se presentó un segundo escrito donde se solicita se respete su derecho, en cuanto comunidad indígena, a decidir y elegir el nombramiento de sus autoridades.

Como respuesta a estos documentos el Concejo General del Instituto Electoral de Michoacán emitió en fecha 09 de septiembre el acuerdo no. CG-38/2011²⁶⁰, donde argumenta que no tiene facultades explícitamente otorgadas por la ley de la materia para ejercer control constitucional como el que supone la aplicación del artículo 1º de la Constitución Federal en materia de Derechos Humanos, y por tanto, de reconocer a la comunidad su derecho a la libre determinación tal y como lo garantizan diversos instrumentos internacionales.

El 15 de septiembre del 2011 la comunidad presentó un Juicio para la Protección de los Derechos Político-Electorales del Ciudadano (JDC) ante la Sala Regional del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación con sede en Toluca, Estado de México, en contra del acuerdo del IEM, donde solicita se le reconozca su derecho a la libre determinación y con ello a elegir a sus autoridades locales y regirse conforme a sus usos y costumbres.

²⁵⁷ Se marcó copia del escrito al Congreso del Estado y al Gobernador pero dichas representaciones no dieron contestación alguna.

²⁵⁸ Instituto Electoral de Michoacán, Expediente relacionado con la elección en el Municipio de Cherán, Tomo I, Michoacán, foja 000015.

²⁵⁹ *Ibidem*, foja 000145.

²⁶⁰ *Ibidem*, fojas 000279-000295.

El caso fue atraído por la Sala Superior del mismo tribunal que en fecha 02 de noviembre del mismo año emitió sentencia^º donde reconoce a la comunidad su derecho a la libre determinación en atención al artículo 2º de la Constitución Federal, así como a lo estipulado por el Convenio 169 de la OIT, la Declaración, el Pacto Internacional de derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, mismos que son aplicables en atención al nuevo texto del artículo primero constitucional²⁶¹; igualmente se ordenó la suspensión del proceso electoral. Dicha sentencia señala en su considerando noveno:

En virtud de que, acorde con lo establecido en los artículos 41, 115 y 122 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos uno de los principios rectores de toda elección democrática consiste en que la misma sea vigilada y sus resultados sean validados por una autoridad constitucionalmente autónoma, el Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán, en su calidad de máxima autoridad electoral en la entidad, [...] de manera inmediata, deberá:

a) Disponer las medidas necesarias, suficientes y que resulten razonables para que, de acuerdo a una conciliación pertinente, consultas requeridas directamente a los miembros de la comunidad indígena de Cherán y resoluciones correspondientes se determine:

1) Si la mayoría de los integrantes de la comunidad indígena de Cherán está de acuerdo en celebrar elecciones por el sistema de usos y costumbres;

^º En adelante me referiré a esta resolución como “sentencia de la Sala Superior”.

²⁶¹ El artículo 1º señala: En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta Constitución establece.

Las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta Constitución y con los tratados internacionales de la materia favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia.

Todas las autoridades, en el ámbito de sus competencias, tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. En consecuencia, el Estado deberá prevenir, investigar, sancionar y reparar las violaciones a los derechos humanos, en los términos que establezca la ley.

...

2) Toda vez que no existen condiciones para celebrar las elecciones el próximo trece de noviembre, deberá determinar si es posible realizar comicios por usos y costumbres en el Municipio de Cherán en diversa fecha, a efecto de que los ciudadanos que resulten elegidos entren en posesión del cargo y tomen la protesta de ley correspondiente.

Si existen condiciones de realizar comicios por usos y costumbres en el Municipio de Cherán, a efecto de que los ciudadanos que resulten elegidos entren en posesión del cargo y tomen la protesta de ley correspondiente.

b) De estimar que existen las condiciones necesarias para celebrar los comicios, deberá:

1) Someter al Congreso los resultados de la consulta, a efecto de que dicha autoridad emita el decreto correspondiente, en el cual, en su caso, determinará la fecha de la elección y de toma de posesión.

2) Emitida la resolución del Congreso deberá disponer las consultas, así como las medidas conducentes y adecuadas, para que se establezcan todas las condiciones de diálogo y consenso que sean necesarias para llevar a cabo, en su caso, las elecciones por usos y costumbres.

c) En la realización de las consultas y la adopción de las medidas correspondientes se deberán atender a los principios establecidos tanto en el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes como en la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y conforme a los cuales, las consultas a los pueblos indígenas en las cuestiones que les afectan deben realizarse en observancia de los principios siguientes:

1. Endógeno [...]; 2. Libre [...]; 3. Pacífico [...]; 4. Informado [...]; 5. Democrático [...]; 6. Equitativo [...]; 7. Socialmente responsable; 8. Autogestionado [...].

En el supuesto que para el primero de enero de dos mil doce no se haya definido o determinado a la autoridad municipal de Cherán, el Instituto Electoral de Michoacán deberá informar al Congreso del Estado para que en ejercicio de sus facultades para la debida integración del ayuntamiento del Municipio de Cherán, conforme a lo establecido en el artículo 44, fracción XX, de la Constitución local, designe a los miembros del órgano municipal provisional, para lo cual deberá respetar el derecho de consulta de la comunidad.

· La elección de los integrantes del Ayuntamiento del Municipio de Cherán sólo podrá celebrarse hasta que las autoridades den pleno cumplimiento a lo establecido en la presente ejecutoria.²⁶²

Con la finalidad de atender el proceso de consulta la comunidad nombró una comisión de comuneros y comuneras para que trabajaran junto con el IEM en la organización del proceso, que estuvo acompañada en todo momento por el equipo de abogados que elaboramos el escrito de demanda del JDC (Mtro. Orlando Aragón Andrade, Lic. David Daniel Romero Robles y Lic. Erika Bárcena Arévalo) y que colaboramos además en el proceso de consulta con la redacción de diversos documentos presentados ante el IEM, donde se plasmaban tanto las decisiones de la comunidad como los elementos teórico-jurídicos correspondientes.

Así, la comisión de la comunidad presentó en fecha 18 de noviembre el primer documento ante el IEM²⁶³ donde se establecía una propuesta para el proceso de consulta; sin embargo, la primera reunión de trabajo con el Instituto fue hasta el día 24 del mismo mes puesto que, aunque la sentencia fue notificada a la comunidad desde el 03 de noviembre, se tomó la determinación de esperar a que pasara el proceso electoral para que el IEM estuviera en condiciones óptimas de atender la ejecución de la misma.

En la primera reunión de trabajo se discutió sobre los lineamientos generales de la consulta. En este tenor y atendiendo a los principios que la rigen el IEM solicitó a la comunidad un documento donde se estableciera una

²⁶² Sentencia emitida en fecha 02 de noviembre del 2011 por la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación dentro del Juicio para la Protección de los Derechos Político-Electorales del Ciudadano con número de expediente SUP-JDC-9167/2011, disponible en <http://portal.te.gob.mx/colecciones/sentencias/html/SUP/2011/JDC/SUP-JDC-09167-2011.htm>, consultado el 08 de agosto del 2012.

²⁶³ Instituto Electoral de Michoacán, Expediente relacionado con la elección en el municipio de Cherán, Michoacán, Tomo II, fojas 000653-000656.

especie de “listado” de usos y costumbres que tuvieran algún tipo de garantía de que efectivamente se practicaban en la comunidad para en base a ello determinar el procedimiento a seguir; se señaló por parte del IEM la necesidad de incluir en el proceso de consulta a la comunidad de Santa Cruz Tanaco²⁶⁴, y; que la consulta debía contemplar una parte en la que se proporcionara la información necesaria para obtener el *consentimiento informado* a que se alude en los distintos instrumentos internacionales.

Ante estos requerimientos la comisión de comuneros señaló en la misma reunión que presentarían un documento donde se establecieran los usos y costumbres de la comunidad que estuvieran relacionados con la organización de la consulta, pero que en atención a su derecho a la libre determinación así como a lo señalado por los artículos 1 del Convenio 169 de la OIT y 18 y 19 de la Declaración, y a la jurisprudencia emitida por la Corte Interamericana de Derechos Humanos²⁶⁵, la única garantía de que los usos y costumbres que se señalaran efectivamente se practicaban en la comunidad sería el hecho de que fueran presentados por la propia comisión en su carácter de *representantes de la comunidad*, el cual acreditarían también de acuerdo a los usos y costumbres, esto es, con originales de actas de asamblea de barrio y firmas de los asistentes a las mismas. Por lo que ve a la inclusión de la comunidad de Tanaco en el proceso, se argumentó que no era posible que la comunidad de Cherán estableciera el contacto dadas las condiciones de inseguridad, y se acordó finalmente que el IEM se encargaría de ello.

En el documento que presentó la comisión de la comunidad en fecha 26 de noviembre del 2011²⁶⁶ se propuso que tanto la fase de información como la

²⁶⁴ La comunidad de Santa Cruz Tanaco es la única tenencia del Municipio de Cherán.

²⁶⁵ Especialmente el caso Saramaka vs. Surinam, disponible en <http://www.alertanet.org/cidh-saramaka.pdf>, consultado el 08 de agosto del 2012.

²⁶⁶ Instituto Electoral de Michoacán, Expediente relacionado con la elección en el municipio de Cherán, Michoacán, Tomo II, fojas 000647-000652.

de consulta se realizaran a través de asambleas realizadas en cada uno de los cuatro barrios en que se divide la comunidad, y que las mismas se celebraran en ambos casos de manera simultánea. Para las asambleas de información se propuso a tres renombrados académicos especialistas en derechos indígenas (en el entendido de que el IEM propondría al cuarto) para que en las asambleas dieran una plática sobre las implicaciones del sistema de usos y costumbres.

Respecto a las asambleas de consulta se propuso que se elaborara en español una convocatoria que estaría firmada tanto por la comisión de la comunidad como por los integrantes del IEM, la cual se emitiría con cinco días de anticipación a la fecha fijada para las asambleas donde se especificaría fecha, hora y lugar donde se llevarían a cabo, y que sería difundida a través de los medios tradicionales como son la palabra directa, perifoneo, aparatos de sonido, radio e invitación escrita pegada en lugares públicos. Igualmente se propuso que en las asambleas, presididas por integrantes tanto de comunidad como del IEM, se formularan textualmente las siguientes preguntas:

1. Que levante la mano quien esté de acuerdo con el sistema de usos y costumbres.
2. Que levante la mano quien no esté de acuerdo con el sistema de usos y costumbres

Ante lo cual los asistentes levantarían la mano para manifestar si estaban de acuerdo o no con el sistema de usos y costumbres, haciendo el respectivo conteo inmediatamente después de formulada cada pregunta. Al término de la asamblea se redactaría el acta correspondiente.

En un primer momento la comunidad propuso que pudieran votar en las asambleas todos los habitantes de la comunidad de los trece años en adelante, puesto que a esa edad ya son considerados como aptos para adquirir

responsabilidades en la comunidad. Hay que recordar que de acuerdo a los estándares internacionales la comunidad tenía la prerrogativa de señalar a quiénes debía consultarse, derecho que se defendió ante el IEM, sin embargo éste consideró que la decisión de personas menores a 18 años podía ser fácilmente inducida y finalmente, por cuestiones de tiempo, la comunidad accedió a que únicamente participaran personas de 18 años en adelante.

El tiempo siempre fue una gran preocupación de la comunidad puesto que la sentencia de la Sala Superior establecía que el IEM debía remitir al Congreso del Estado los resultados de la consulta, y en caso de que la mayoría de los habitantes de Cherán decidieran regirse por el sistema de usos y costumbres el Congreso debería señalar la fecha para la elección de las autoridades tradicionales que regirían en el Municipio, pero también se preveía que si para el primero de enero del 2012, fecha en que entraban en funciones todos los ayuntamientos en la entidad, aún no se habían elegido, el Congreso designaría una autoridad provisional en atención a las facultades que le confiere la Constitución Local.

En atención a ello el primer calendario que propuso la comisión de la comunidad contemplaba que las asambleas de información se celebraran el 03 de diciembre; las asambleas de consulta el 10 de diciembre y que el día 12 del mismo mes se remitieran los resultados al Congreso. Una segunda propuesta de calendario fue acordada en la tercera reunión donde se contemplaba que el 02 de diciembre se emitieran de manera simultánea las convocatorias para las asambleas de información y de consulta, que las primeras se celebraran el día 08 y las segundas el día 11 del mismo mes y año, que el día 12 se celebrara reunión del Concejo General del IEM donde se informara de los resultados de la consulta y que éstos fueran presentados al Congreso del Estado el día 13.²⁶⁷

²⁶⁷ *Ibidem*, fojas 000647-000652 y 000707-000709.

Sin embargo, el día 02 de diciembre, fecha en que se tenía planeada la sesión de Concejo General del IEM donde se emitirían las convocatorias, integrantes de la coalición “Todos unidos por Cherán” conformada por los partidos de la Revolución Democrática, Revolucionario Institucional, Nueva Alianza y Convergencia, encabezados por el único candidato a presidente municipal que se había registrado, tomaron las instalaciones del IEM exigiendo que se pospusiera la fecha de la consulta y que ésta se realizara por urnas y a través de los partidos políticos. En atención a este incidente las convocatorias se emitieron el 09 de diciembre, las asambleas informativas se realizaron el 15, las de consulta el 18, los resultados se presentaron ante el Concejo General del IEM el 19 y el 20 se presentaron los resultados al Congreso, lo que significó únicamente 10 días, varios de ellos inhábiles, para que después de la consulta se organizara la designación de las autoridades en el Municipio.

El resultado de los acalorados debates entre la comisión de la comunidad y la comisión que formó el IEM para los trabajos relativos a la organización de la consulta, distribuidos en cuatro reuniones con una duración promedio de seis horas, fue el respeto de los usos y costumbres de la comunidad en el procedimiento que se seguiría.

En este tenor, se acordó que la información previa que se daría en las asambleas versaría únicamente sobre las implicaciones del sistema de usos y costumbres y no sobre lo que son los usos y costumbres puesto que ningún académico podría hablar con más autoridad que un comunero o una comunera sobre ello. Así, la información se constreñiría, básicamente, a explicar los alcances del derecho a la libre determinación según el derecho nacional e internacional.

Por otra parte, otro aspecto fundamental fue que la comunidad decidió en atención a su derecho a la libre determinación llevar a cabo la consulta y que el

IEM se limitara a dar fe y certeza del proceso. En atención a esto y a través de distintas comisiones se difundieron las convocatorias, se consiguieron los muebles e inmuebles necesarios para las asambleas y se garantizó la seguridad en la comunidad; igualmente cada barrio se encargó de organizar su propia asamblea designando comuneros y comuneras que presidieron las asambleas, que se encargaron del registro de los asistentes, de verificar que únicamente entraban personas que pertenecían al barrio y que tenían la edad requerida (puesto que no se pidió ningún tipo de identificación) y del escrutinio, y aunque estaban acompañados por personal del IEM, éste siempre se limitó a observar que todo se cumpliera conforme a lo establecido por las convocatorias.

En este proceso fueron varios los retos que la comunidad hubo de superar. En primer lugar el IEM, totalmente ajeno a los derechos y a los usos y costumbres de las comunidades indígenas, propuso en un primer momento que la consulta se rigiera por el principio del voto libre y secreto, que se hiciera un listado nominal y que los participantes presentaran credencial de elector. Una constante fue su necesidad de procedimientos, documentos y registros que les dieran certeza, pues acostumbrados a los rígidos procesos electorales querían tener el mayor control posible sobre el proceso de consulta y desconfiaban de la efectividad en este sentido de los usos y costumbres de la comunidad, pues consideraban que en caso de impugnación no contarían con elementos suficientes para probar que se había garantizado un proceso transparente; sin embargo, la postura firme que mantuvo la comisión de la comunidad aunado a las observaciones que el propio presidente de la Sala Superior le hizo a la comisión del IEM en una reunión que sostuvieron, terminó por convencerlos de que era la comunidad quien tenía la última palabra respecto de cómo debía hacerse la consulta.

Para nombrar un ejemplo de la postura que el IEM llegó a tener en este sentido, puedo mencionar la solicitud formal que éste le hizo a la comunidad para que presentara su estructura de gobierno tradicional²⁶⁸, bajo el argumento de que en la información que se daría a los habitantes debía incluirse qué autoridades se elegirían en caso de que se instaurara el sistema de usos y costumbres. Lo cierto es que la comunidad no estaba obligada a ello puesto que la propia sentencia de la Sala Superior establecía que la materia de la consulta era únicamente determinar si la mayoría de los habitantes de Cherán estaban de acuerdo con el sistema mencionado, y la comisión se mantuvo firme en este sentido.

Esto podrá parecer una minucia, pero hay que considerar que después de que se emitió la sentencia de la Sala Superior el clima político en la comunidad fue tenso. La toma de las instalaciones del IEM por parte de miembros de distintos partidos políticos no fue un evento aislado, pues éste es un grupo que ha estado presionando en mayor o menor medida después de que vieron un espacio de poder perdido y que aún no se resignan a que sea con carácter permanente; en el mismo sentido la situación de la inseguridad no mostró mejoría pues la tala clandestina, los desaparecidos y muertos han disminuido pero no cesado, es por ello que resultaba necesario no brindar más información de la estrictamente necesaria y tener el mayor control posible sobre el proceso de consulta, pues el enemigo dormía muy cerca cuando no en casa.

No obstante ello las garantías fueron dadas por la comunidad. Como ya señalé con cada comisión que se encargaba en los barrios de la organización de las asambleas tanto de información como de consulta estaba compuesta por comuneros y comuneras acompañados de personal del IEM, quienes en todo momento observaban si existía algún tipo de anomalía, por lo que el Instituto cumplió con su función de dar certeza ya que su personal tenía la facultad de

²⁶⁸ *Ibidem*, fojas 000764-000765.

suspender las asambleas en caso de que los principios de la no discriminación, de la participación libre y democrática o incluso las cuestiones de seguridad, no se cumplieran.

Igualmente las listas de asistencia fueron los documentos idóneos para probar la transparencia del proceso, pues se puso especial cuidado en crear formatos donde se estableciera el motivo, la fecha y el lugar de la asamblea, así como el nombre, edad, barrio al que pertenece y firma de cada uno de los asistentes, con lo que tanto los comisionados de la comunidad como los del IEM constataban que asistía gente de la comunidad de San Francisco Cherán y que cumplían con la edad para participar, aunado a que en cada acta de asamblea constaba cuantas personas habían asistido y en el caso de las asambleas de consulta se asentó también cuantas de personas habían participado, por lo que no era posible que levantara la mano más gente de la que se había registrado.

Con este proceso previo de organización, el día 15 de diciembre del 2011 se llevaron a cabo las asambleas informativas en cada uno de los cuatro barrios: en el barrio primero la plática fue impartida por la Dra. Ma. Del Carmen Ventura Patiño; en el segundo por la Mtra. Parastoo Anita Mesri; en el tercero por el ETNH. Ulises Julio Fierro Alonso, y; en el cuarto por el Dr. Amarac Lucas Hernández.

Finalmente, la consulta fue realizada el 18 de diciembre del 2011 con los siguientes resultados:

BARRIO	ASISTENTES	M. A FAVOR	M. EN CONTRA
PRIMERO	783	731	4
SEGUNDO	1,353	1,240	3

TERCERO	1,443	1,432	0
CUARTO	1,444	1,443	1

El proceso de consulta íntegro se llevó también en la comunidad de Santa Cruz Tanaco donde ningún habitante se manifestó a favor o en contra del sistema de usos y costumbres en la asamblea de consulta, y por el contrario expresaron su deseo de que el presupuesto que les corresponde como tenencia fuera proporcionado y fiscalizado directamente por el Gobierno del Estado a fin de deslindarse de la comunidad de San Francisco Cherán.

La consulta realizada la comunidad de Cherán fue impugnado ante la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación por el grupo de personas que en fecha 02 de diciembre habían tomado las instalaciones del IEM, quienes se consideraron discriminados y excluidos en la participación política de la consulta, aludiendo que no tuvieron conocimiento de las asambleas que se celebraron con ese motivo y que por ende los resultados de la consulta no eran válidos.

Este agravio fue considerado inoperante porque en la demanda los actores señalaron que en fechas 02 y 09 de diciembre entregaron dos documentos al IEM, donde señalaban que no había condiciones de seguridad para el desarrollo de la consulta motivo por el cual ésta debía aplazarse, documentos que efectivamente constan en el expediente y que son prueba fehaciente de que los actores tenían conocimiento de que el proceso de consulta se iba a llevar a cabo pues incluso solicitaron que la fecha en que se efectuaría fuera diferida; aunado a ello, existían todas las constancias de que las convocatorias habían sido ampliamente difundidas y de que no se había

registrado ningún disturbio o situación anómala en el desarrollo de la consulta.²⁶⁹

En cumplimiento a la sentencia de la Sala Superior el IEM envió en fecha 20 de diciembre del 2011 al Congreso del Estado los resultados de la consulta celebrada en el municipio de Cherán, y mediante escrito de fecha 21 de diciembre del mismo año²⁷⁰ los diputados Enrique Bautista Villegas y José Jesús Lucas Ángel, comisionados especiales para el caso Cherán, solicitaron por escrito se les informara el órgano de gobierno que se iba a elegir, su integración, funcionamiento y atribuciones. En esa misma fecha la comunidad respondió que se elegiría un Concejo de gobierno integrado por tres personas de cada uno de los cuatro barrios, y propuso un modelo de convocatoria para las asambleas de barrio en que se elegirían.

La sentencia de la Sala Superior indicaba que si la autoridad del municipio no podía entrar en funciones el 1 de enero del 2012 el Congreso del Estado tendría que designar, previa consulta, una autoridad provisional. Faltando diez días para que acabara el año 2011 era materialmente imposible organizar la elección de la autoridad definitiva puesto que las convocatorias tenían que ser emitidas con cinco días de anticipación a la fecha en que se llevara a cabo el proceso, y el Congreso del Estado tenía que emitir un decreto donde se designara esta fecha.

En fecha 29 de diciembre del 2011 se llevó a cabo una consulta, organizada entre la comunidad y el Congreso del Estado, para proponer una

²⁶⁹ Sentencia emitida en fecha 20 de enero del 2012 por la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación dentro del Juicio para la Protección de los Derechos Político-Electorales del Ciudadano con número de expediente SUP-JDC-61/2012, disponible en <http://portal.te.gob.mx/colecciones/sentencias/html/SUP/2012/JDC/SUP-JDC-00061-2012.htm>, consultado el 08 de agosto del 2012.

²⁷⁰ Instituto Electoral de Michoacán, Expediente relacionado con la elección en el municipio de Cherán, Michoacán, Tomo V, foja 001916.

especie de terna de las doce personas (tres de cada barrio) que integrarían la autoridad provisional, denominada Concejo Municipal, que fue formalmente designado por el legislativo estatal mediante decreto número 443 publicado en el Periódico Oficial del Estado²⁷¹. Dicho Concejo duraría en su encargo del 01 de enero al 04 de febrero del 2012.

El decreto número 442 de fecha 28 de diciembre del 2011 señala:

ARTÍCULO PRIMERO. Se establece como fecha para que las comunidades indígenas de San Francisco Cherán y Santa Cruz Tanaco, del Municipio de Cherán, Michoacán, celebren sus elecciones para elegir autoridades municipales, por el sistema de usos y costumbres, el día domingo 22 del mes de enero del año 2012.

ARTÍCULO SEGUNDO. Las autoridades electas por usos y costumbres en el Municipio de Cherán, deberán tomar posesión de sus cargos el día domingo 5 del mes de febrero del año 2012.²⁷²

En cumplimiento a dicho decreto en la señalada fecha se llevó a cabo la elección del Concejo Mayor de Gobierno Comunal, nombre dado por la propia comunidad a su autoridad definitiva, que a partir del 05 de febrero del año en curso es el representante del gobierno por usos y costumbres del municipio de Cherán.

El proceso de nombramiento del Concejo Mayor de Gobierno Comunal fue impugnado ante la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación por comuneros y comuneras de la comunidad de Santa Cruz Tanaco, quienes aducían haber sido excluidos de dicho proceso con lo que se

²⁷¹ Decreto número 443, Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo, 30 de diciembre del 2011, Tomo CLIII, Núm. 34.

²⁷² Decreto número 442, Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo, 30 de diciembre del 2011, Tomo CLIII, Núm. 34.

violaba su derecho a gobierno puesto que el Concejo es una autoridad municipal pero ellos no tuvieron oportunidad de participar en su elección.

La Sala Superior emitió sentencia²⁷³ donde consideró que los agravios eran infundados toda vez que en la primer consulta ordenada por la propia Sala la comunidad de Tanaco había decidido no participar en el gobierno por usos y costumbres, e incluso solicitó que su presupuesto en cuanto tenencia le fuera entregado y fiscalizado directamente por el Gobierno del Estado. Aunado a ello, el día que fue electo el Concejo Mayor de Gobierno Comunal en Tanaco se eligió un Concejo de Administración, con lo que la propia comunidad ejercía su derecho a la libre determinación.

²⁷³ Sentencia emitida en fecha 08 de febrero del 2012 por la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación dentro del Juicio para la Protección de los Derechos Político-Electorales del Ciudadano con número de expediente SUP-JDC-167/2012, disponible en <http://portal.te.gob.mx/colecciones/sentencias/html/SUP/2012/JDC/SUP-JDC-00167-2012.htm>, consultado el 08 de agosto del 2012.

CONCLUSIONES

¿ES EL MOVIMIENTO DE LA COMUNIDAD INDÍGENA DE SAN FRANCISCO CHERÁN UN ACTO POLÍTICO?

En un artículo de opinión publicado un día después de que en la comunidad de Cherán se eligiera al Concejo Mayor de Gobierno Comunal, el profesor Orlando Aragón señalaba respecto del movimiento:

El legado principal que en este año que inicia nos regala la comunidad de Cherán a todos los michoacanos y mexicanos es más bien la invitación a seguir sus pasos, a construir una sociedad en que la interculturalidad no se limite a un acto folclórico, a otorgar verdadera iniciativa política a los pueblos indígenas, a aprender de ellos; pero sobre todo, a desafiar lo que por todos los medios se nos repite que es “imposible”, a no conformarnos con la miseria política en la que vivimos, a reinventarla para nuestro bien.²⁷⁴

Aquí están justamente las ideas que quiero recalcar en estas conclusiones. Es una realidad que los pueblos y comunidades indígenas son de los grupos que más han soportado los efectos del multiculturalismo liberal dado el carácter místico y ancestral que se supone en torno a sus culturas particulares. Por un lado, son innumerables los ejemplos de lucro con esta idea: los pueblos mágicos, las declaratorias de patrimonio cultural de la humanidad de que son objeto sus prácticas y tradiciones (por ejemplo su comida, su música o sus fiestas), el desarrollo del turismo cultural, el mercado de las artesanías y un largo etcétera, que se basa en la idea del indígena como un ser de tradiciones encantadoras que cuando se ponen en práctica nos remontan a todos siglos atrás a un tiempo en que la vida era distinta, basada en una relación especial

²⁷⁴ Aragón Andrade, Orlando, “Cherán o la esperanza de la política en México”, *La Jornada*, 23 de enero del 2012, disponible en <http://www.lajornadamichoacan.com.mx/2012/01/23/cheran-o-la-esperanza-de-la-politica-en-mexico/>, consultada el 29 de enero del 2013.

con la naturaleza y con el universo y estructurada conforme a valores distintos y enigmáticos como el honor o la garra.

Por otra parte, los indígenas han luchado porque se les reconozca como iguales en sociedades que históricamente los han discriminado o incluso tratado de erradicar. En este sentido, lucharon por sobrevivir al Estado-nación y sus ideas de homogeneización y después, con el advenimiento de la ponderada pluralidad de la democracia liberal, lucharon por hacerla efectiva en su favor hasta conseguir que las constituciones nacionales y los tratados internacionales les reconocieran derechos tan importantes como el de la libre determinación; finalmente, hoy siguen luchando porque los mismos se respeten.

Este proceso continuo de lucha por la reivindicación es el efecto de dos cuestiones que ya han sido explicadas en los capítulos anteriores: la primera es la falacia de la pluralidad fundada en la tolerancia del multiculturalismo liberal, pues el indígena está bien mientras emerja como un actor social que encuentra su debido lugar en el mercado mundial, tanto en el de las mercancías como en el de los derechos, pero es objeto de un fuerte racismo cuando se inconforma constantemente.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, el reconocimiento de los indígenas (como por lo demás de cualquier otro grupo especial) a través de la concesión de derechos especiales está marcado por la misma lógica del multiculturalismo liberal y de la política del consenso: se espera que los indígenas, pese a los derechos que se les conceden en los ordenamientos jurídicos, adopten la opinión y se ocupen de los asuntos que les corresponden sin perturbar el orden policial.

Cuando se dice que frente a alguna manifestación de inconformidad social se instalan mesas de negociación para que “racionalmente” los

inconformes y el Estado (actores clásicos aunque no únicos o necesarios en los conflictos sociales) lleguen a algún acuerdo para darle solución a la problemática que aqueja a los primeros, usualmente esto se refiere a la discusión de opiniones. Pero ya quedó apuntado éstas no son radicalmente distintas sino que están predeterminadas de tal manera que cada parte se limita a decir “lo que se supone que tiene que decir”, y que eventualmente redundará en algún tipo de compromiso sancionado por el derecho.

Desafortunadamente lo que el derecho no es capaz de captar, quizá porque va en contra de su propia naturaleza en cuanto violencia conservadora, es que cuando un movimiento indígena demanda la protección y conservación de su cultura, a través por ejemplo del derecho a la libre determinación, no se trata sólo de un problema cuya solución está simplemente retrasada porque el ordenamiento jurídico aun no lo contempla. La cuestión radica en que se trata de una demanda radical de constituirse como un interlocutor legítimo que no está en espera de reproducir o de que se le asigne el discurso y el lugar que le corresponde sino que tiene una palabra propia digna de ser oída. En el derecho pues, no cabe el acto político.

El movimiento indígena de la comunidad de Cherán está contextualizado por una serie de situaciones que pueden ser consideradas efectos secundarios del capitalismo global. Se trata de una comunidad indígena que posee un territorio rico en recursos naturales y que sufre, tanto en sus bienes como en sus personas, el acoso de un actor particular: el crimen organizado.

Las prácticas violentas (en un sentido subjetivo) del crimen que van desde el narcotráfico, la extorsión, el secuestro, el llamado “cobro de piso” y el tráfico de mercancías ilegales hasta incluso la trata de personas, han llegado a ser naturalizadas por la sociedad. Esto se debe o a distintos factores como la imposibilidad o falta de voluntad del Estado para erradicarlo, ya sea porque

como se ha visto con la política de “guerra contra el narco” sus tácticas de combate resulten mucho más violentas, o por el argumento de que al tratarse de un problema de dimensiones globales el Estado se ve imposibilitado.

Por otra parte, encontramos en el movimiento una expresión del fastidio que produce actualmente la realidad producida por la democracia liberal y su lógica de consenso y de pluralismo. La consigna que finalmente trascendió hasta materializarse fue la del rechazo a los partidos políticos, pues aunado a las divisiones internas en la comunidad derivadas de las pugnas políticas entre los partidos Revolucionario Institucional y de la Revolución Democrática (ambos predominantes en la región) que no eran de poca monta, la gota que derramó el vaso fue la evidente incursión del crimen organizado en el sistema político electoral. Como señalé, el sentir de comuneros y comuneras es que la violencia de aquél se hizo más visible ya que era tolerado e incluso solapado por la autoridad municipal.

El movimiento inició cuando mujeres, niños y jóvenes de la comunidad se enfrentaron al salir de misa contra un grupo de talamontes (conducían camiones cargados de madera robada), a quienes finalmente capturaron con el apoyo de la mayoría de los pobladores que se integraron al escuchar los cohetes con los que el primer grupo había hecho frente a los criminales y las campanas de la iglesia que se hicieron repicar para alertar a todos. Cuando los compinches de los capturados fueron a la comunidad a rescatarlos, patrullas municipales los escoltaban. Parecía pues imposible que una comunidad indígena hiciera frente tanto al poder político como al poder económico imperante en la región.

Frente a esta imposibilidad se esperaba que esta comunidad indígena, a imagen y semejanza de la mayoría de la población mexicana, fuera fiel a su posición: que cada individuo se encargara de sus propios asuntos, sobre todo si

la situación no le llegaba a afectar directamente, y que la colectividad se avocara a sus fiestas y sus tradiciones para seguir mostrándose al exterior como una pacífica comunidad indígena donde “sólo la gente que anda con los mafiosos termina descabezada”.

Sin embargo, las comuneras y los comuneros de Cherán fueron capaces de pensar lo imposible: sacar de su comunidad al crimen organizado y a los partidos políticos. Pese a todos los conflictos de la democracia liberal, los profundos males que produce a la sociedad la clase política, la deficiencia innegable del sistema electoral y la corrupción descarada, parece que ninguna cantidad de abierto repudio a este modelo lo hará caer, pero esta comunidad indígena, harta de todo esto, decidió, al desembarazarse de los partidos políticos y con ello de la propia democracia liberal, reivindicarse a sí misma como sujeto político.

Lo que hizo esta comunidad fue exigirle al Estado su derecho a la seguridad pública, a la reconstitución de sus bosques y a que se hiciera justicia a los muertos y desaparecidos, mientras que aquél pretendía dar “solución” a la problemática mediante “mesas de negociación”. Lo que no creo que el Estado considerara posible es que las y los cheranenses decidieran no aceptar esto y exigieran una verdadera interlocución.

En el momento decisivo en que a todas luces el Estado no atendería sus demandas para darles verdadera solución, comenzaron a constituirse como sujetos políticos al alejarse del discurso culturalista que le asigna el orden policial al indígena (de tradiciones milenarias, etc.), y a apropiarse más bien de discursos que supuestamente no les corresponden como el de los derechos humanos; el anticapitalista, o; el de la voluntad del pueblo para hacerse responsables, sin la histórica ayuda paternalista del gobierno, de las condiciones internas de la comunidad a nivel de seguridad, economía, justicia y

cultura. Lograron establecer redes con otros movimientos sociales y con colectivos antisistémicos; captaron la atención de medios masivos de comunicación y de medios alternativos e incluso se logró que la Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos diera seguimiento al juicio ante la Sala Superior y a la ejecución de la sentencia. Todo ello contribuyó al empoderamiento del movimiento y a obligar al Estado a oír lo que tenían que decir.

Si la hegemonía de la ideología supone una articulación discursiva que se presenta como una sutura absoluta de sentido a lo social y se materializa y reproduce a través de la repetición de ciertas prácticas y rituales, el movimiento de Cherán fue auténticamente una contrahegemonía ideológica en al menos dos sentidos: por una parte, en tanto que le disputó al orden policial existente el sentido de ser/pertenecer a una comunidad indígena a través de un proceso de fuerte formación ideológica que los constituyó como parte, como interlocutores, y; por otro lado, en tanto que cuestionaron los límites a lo posible que impone el orden policial con su actuar demostraron que éstos no son inamovibles y absolutos (una sociedad sin partidos políticos es posible). Incluso esta contrahegemonía ha repercutido en otras comunidades indígenas de la región como Urapicho y Turícuaro que han intentado emular la posición política de Cherán aunque más bien frente al crimen organizado.

En el proceso de formación del movimiento y de la propia comunidad como interlocutor legítimo, habría que hacer especial hincapié en que la mayoría de los pobladores salían diariamente a las fogatas donde la vigilia y la plática contribuyeron a fortalecer el objetivo del movimiento en contra del modelo democrático existente, sus partidos políticos y su política multicultural. Las asambleas de barrio con un quórum nutrido eran escenario de largas discusiones y deliberaciones respecto de las decisiones que se debían tomar para definir el rumbo del movimiento; no faltaron voluntarios que a pesar de

tener sus propios empleos y ocupaciones personales se hicieron cargo de las distintas tareas que debían ser realizadas en la comunidad: desde la administración de los víveres en las fogatas hasta la coordinación general del movimiento pasando por la recolección de basura y la impartición de justicia, lo que hicieron todos los días desde el 15 de abril del 2011 hasta el 04 de febrero del 2012 (periodo en que propiamente había un movimiento social puesto que a partir del 05 de febrero inició el gobierno instituido).

Por otra parte está la cuestión de que la comunidad acudiera a los tribunales estatales a demandar el derecho a la libre determinación. Sin duda alguna el derecho es poseedor en sí mismo de un poder simbólico que puede variar dependiendo de cómo se le use, de tal manera que la mejor forma de dotar o restar legitimidad a un movimiento social es reconocerle formalmente tal o cual derecho. Si la lucha continúa igual después de ello, sus integrantes serán fácilmente reducidos a un grupo de sectarios irracionales que nadie en su sano juicio apoyaría (a menos quizá que se trate de una verdadera violencia fundadora), pero por el contrario si la lucha cambia de estrategia puede llegar a aprovechar este reconocimiento para presentarse como un movimiento que en todo tiempo estuvo “apegado a derecho” y con ello ganar en legitimidad.

Ya anteriormente he apuntado que los actos políticos no caben en el simple reconocimiento de derechos, pero lo que sí puedo afirmar respecto del movimiento de Cherán es que a través de la sentencia de la Sala Superior ganó legitimidad porque su consigna de rechazo a los partidos políticos se quitó la hipoteca de irracional y anárquica para convertirse en legítima.

Pero hay en esto un matiz fundamental. El objetivo último de un movimiento social puede ser sólo ganar legitimidad para su causa en cuyo caso lo que está en juego es tener un lugar o posicionarse mejor dentro del orden policial; sin embargo, en el caso del movimiento de Cherán el objetivo, más allá

de lograr la legitimidad (lo que finalmente fue sólo la cereza del pastel), era apostar todo con tal de no regresar a la situación en que se encontraban antes del 15 de abril.

Recuerdo bien que el 13 de noviembre del 2011, fecha en que se celebraron los comicios en todo el Estado de Michoacán menos en Cherán, se había organizado en la comunidad un programa político-cultural donde el acto principal sería la presentación de los *K'eris* (nombre en purépecha de lo que hoy son los integrantes del Concejo Mayor de Gobierno Comunal), que habían sido elegido en asambleas de barrio tiempo atrás. Cuando los miembros del equipo jurídico nos enteramos de esto un día antes, tuvimos una larga reunión con integrantes de la Coordinación General y de otras comisiones donde intentamos explicarles que la sentencia de la Sala Superior era histórica, nunca antes se había reconocido un conjunto tan amplio e integral de derechos a una comunidad indígena que le permitiera una verdadera autonomía, y que presentar a los *K'eris* sería un desacato al proceso que marcaba la sentencia de hacer primero una consulta para determinar si la mayoría estaba de acuerdo en el sistema de usos y costumbres y sólo después de ello elegir a las autoridades tradicionales, es decir, que se tirarían por la borda lo ganado ante el Tribunal Electoral.

A nuestros argumentos los que estaban presentes nos redargüían que la decisión de presentar a los *K'eris* se había tomado desde semanas antes y que todo el pueblo había preparado la fiesta y los eventos en torno a ello, por lo que no podían ahora, una noche antes, decirles que todo se cancelaba. En vista de su negativa, nosotros nos ofrecimos a ir fogata por fogata a explicarle a los más comuneros posibles las razones para esperar y retomamos una idea surgida en la reunión de que en lugar de presentar a las futuras autoridades, se invitara a todos a salir a las calles en manifestación con carteles y consignas que urgieran al IEM a hacer la consulta lo más pronto posible. El día 13 de noviembre hubo

efectivamente una marcha que culminó en un mitin político masivo en la plaza principal donde se reclamaba la pronta ejecución de la Sentencia de la Sala Superior.

Este evento es el reflejo de algo que suena bien simple pero que es, creo yo, el reto más difícil de cualquier movimiento social que en su lucha contemple una estrategia legal: subordinar la acción jurídica a la acción política. Las comuneras y los comuneros de Cherán sin duda consideraban que la sentencia de la Sala Superior era un logro de dimensiones extraordinarias, incluso al poco tiempo de emitida muchas personas consiguieron el texto, lo leyeron e incluso hicieron interpretaciones del mismo, muestra de que a los propios pobladores les brindó la tranquilidad y el buen sabor de tener la certeza de que sus demandas eran legítimas.

Pero como dije antes estaban decididos a no volver al sistema de partidos políticos, por lo que independientemente de si el juicio se ganaba o se perdía en la comunidad ya se había decidido qué autoridad iba a suplantar al ayuntamiento e incluso ya había sido elegida. De igual forma, en todo el transcurso del juicio (desde el 15 de septiembre hasta el 02 de noviembre del 2011) la movilización no cesó pues siempre estaban inmersos en actividades que consolidaban a la comunidad como sujeto político.

Creo que el movimiento de la comunidad indígena de Cherán fue un acto político por todo lo que he señalado pero sobre todo por haberse cuestionado ¿por qué nos gobiernan ellos? ¿Por qué de esta forma? Parece algo fútil, pero es algo que hoy casi nadie se pregunta. Si la democracia significa la ausencia de título para gobernar y la emergencia de lo político cada vez que esta verdad se reivindica, el movimiento de Cherán es un acto político pero también democrático. No sólo lograron hacerse oír como sujetos políticos, como radicalmente iguales en tanto que su palabra cuenta y por lo tanto ellos cuentan

y se configuran como interlocutores legítimos, también demostraron con el cuestionamiento a la autoridad política y su posterior deposición que efectivamente quienes los gobernaban no tenían más potestad para gobernar que para ser gobernados.

Por último, muchos de los críticos del movimiento de Cherán indican que se trata de un hecho aislado, local, que sólo es posible porque la población ahí no rebasa los 20,000 habitantes y porque elementos culturales que les son propios como el amplio sentido de la solidaridad les facilitaron su tarea, , pero que en un contexto más amplio resulta completamente descabellado creer que es posible eliminar de un plumazo a los partidos políticos y a las instituciones políticas y sociales en las que se funda nuestra sociedad. Igualmente hay quienes le cuestionan su falta de “pureza revolucionaria” pues consideran que los cheranenses no pueden jactarse de algo que el propio Estado les dio.

Es cierto que el movimiento de Cherán fue coyuntural y contingente pues muchos elementos convergieron para hacerlo posible; no sólo la situación social de intensa violencia subjetiva que vivían en la comunidad o el fuerte arraigo de prácticas tradicionales de organización social (las comisiones, la organización interna de los barrios o la ronda comunitaria son sólo algunos ejemplos), sino que incluso sin un hecho aparentemente tan aislado como la reforma en 2011 a la Constitución Federal en materia de derechos humanos, los resultados hubieran sido diferentes.

Pero sinceramente lo que me parece verdaderamente valioso del movimiento de la comunidad de Cherán no es su estructura de gobierno ni sus formas profundamente colectivas para tomar las decisiones que determinan el rumbo de la comunidad, porque esto a fin de cuentas es sólo una consecuencia de atreverse a pensar y actuar políticamente si es que por política se entiende, como dijera Žižek, el arte de lo imposible.

FUENTES DE INFORMACIÓN

BIBLIOGRAFÍA.

AGAMBEN, Giorgio, *El Estado de excepción. Homo sacer, II, I*, 1ª ed., 2ª reimp., trad. de Flavia Costa e Ivanna Costa, Argentina, Adriana Hidalgo editora, s.a.

ALTHUSSER, Louis, *La revolución teórica de Marx*, traducción de Marta Harnecker, México, Siglo XXI, 1976.

_____, “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, en Žižek, Slavoj (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, 1ª edición, 1ª reimpresión, trad. De Cecilia Beltrame *et. al.*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 115-155.

ARAGÓN ANDRADE, Orlando, *Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México: la reforma del artículo 4o constitucional de 1992*, Morelia, Michoacán, UMSNH, División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales: UMSNH, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.

_____, “Los pueblos indígenas ante las constituciones del Estado mexicano. Un ensayo crítico”, en Hernández Díaz, Jaime y Pérez Pintor, Héctor (coords.), *Reflexiones jurídicas en la historia constitucional mexicana: una perspectiva bicentenaria*, Morelia, Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, pp. 135-169.

_____, “Construyendo la diversidad jurídica desde el Estado. El proceso de oficialización de las justicias indígenas en Michoacán”, *Relaciones*, Zamora, Michoacán, vol. XXXIV, núm. 35, verano 2013, en prensa.

AZIZ Nassif, Alberto y ALONSO Jorge, *México. Una democracia vulnerada*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa, 2009.

BADIOU, Alain, “Contra la ‘filosofía política’”, en *Compendio de metapolítica*, trad. de Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009, pp. 17-27.

BARTHES, Roland, *Mitologías*, 13ª edición, trad. de Héctor Schmucler, México, Siglo XXI editores, 2002.

BARRETT, Michèle, “Ideología, política, hegemonía: de Gramsci a Laclau y Mouffe”, en Žižek, Slavoj (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, 1ª edición, 1ª reimpresión, trad. De Cecilia Beltrame *et. al.*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 263-294.

BECK, Ulrich, “La reinención de la política. Hacia una teoría de la modernización reflexiva”, en Beck, Ulrich, Giddens, Anthony, Lash, Scott, *Modernización reflexiva: política, tradición, y estética en el orden social moderno*, 2ª reimpresión, trad. de Jesús Alborés, Madrid, Alianza, 2001, pp. 13-74.

BELL, Daniel, *El fin de las ideologías: sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta*, trad. de Alberto Saoner Barberis, Madrid, Centro de Publicaciones. Ministerio del Trabajo y Seguridad Social, 1992.

BENJAMIN, Walter, "Para una crítica de la violencia", en *Concepto de filosofía de la historia*, Argentina, Editorial Caronte Filosofía, 2007, pp: 113-138.

BOURDIEU, Pierre y PASSERON, Jean-Claude, "Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica", en *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, España, Popular, 2001. Disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulos/biblioteca2.php?IdDocumento=0039>, consultado el 15 de julio del 2012.

BOURDIEU, PIERRE, "Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Francia, núm. 96-97, marzo de 1993, p. 49-62, disponible en <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/forte/articulos/genesis.pdf>, consultada el 02 de agosto del 2012.

_____, "El misterio del ministerio. De las voluntades particulares a la <<voluntad general>>" en Wacquant, Loïc (coord.), *El misterio del ministerio: Pierre Bourdieu y la política democrática*, trad. de Joaquín Rodríguez, España, Gedisa, 2005, pp. 71-79.

_____, *Sobre la televisión*, 2ª edición, trad. de Thomas Kauf, España, Compactos/Anagrama, 2007.

CONSTANT, Benjamin, "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos", conferencia pronunciada en 1819 y publicada después con este título en *Curso de política constitucional*, disponible en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/5/2124/16.pdf>, consultado el 18 de mayo del 2011.

CORRIGAN, Philip y SAYER Derek, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.

CROZIER, Michel J., HUNTINGTON, Samuel P. y WATANUKI, Joji, *The crisis of democracy: report on the governability of democracies to the trilateral commission*, Nueva York, University Press, 1975, disponible en http://www.trilateral.org/download/doc/crisis_of_democracy.pdf, consultado el 15 de febrero del 2012.

DERRIDA, Jacques, "Del derecho a la justicia", conferencia dictada en la Cardozo Law School en el coloquio denominado *Deconstruction and the possibility of justice*, octubre de 1989, disponible en http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/derecho_justicia.htm, consultado el 09 de enero del 2013.

DWORKIN, Ronald, *Los derechos en serio*, trad. de Marta Guastavino, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.

EAGLETON, Terry, *Ideología. Una introducción*, trad. de Jorge Vigil Rubio, España, Paidós, 2005.

"¿Es la política sólo policía?", entrevista con Jacques Rancière, por Jean-Paul Monferran, en Rancière, Jacques, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, trad. de Javier Bassas Vila, España, Herder, 2011, pp. 73-78.

FOUCAULT, Michel, *Genealogía del racismo*, trad. de Alfredo Tzveibel, colección Caronte Ensayos, Argentina, Editorial Altamira, s.a.

- FOUCAULT, Michel, “La verdad y las formas jurídicas” en Varela, Julia y Álvarez Uría, Fernando (eds.), *Estrategias de poder*, trad. de Julia Varela y Fernando Uría Álvarez, España, Paidós, vol. II, 1999, pp. 169-281.
- FUKUYAMA, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, trad. de Pedro Elías, México, Planeta, 1992.
- GARCÍA VILLEGAS, Mauricio, *La eficacia simbólica del derecho. Examen de situaciones colombianas*, Colombia, Ediciones Unidas, 1993.
- GIMÉNEZ, Montiel, Gilberto, *Teoría y análisis de la cultura*, México, CONACULTA-ICOCULT, 2005.
- GRAMSCI, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, trad. de José Arieó, Madrid, Ediciones Nueva Visión, 1980.
- GRAY, John, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, trad. De Mónica Salomón, España, Paidós, 2001.
- HABERMAS, Jürgen, “Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism, *The Journal of Philosophy*, XCII, núm. 3, marzo, 1995, disponible en <http://www.jstor.org/discover/10.2307/2940842?uid=3738664&uid=2&uid=4&sid=21101559676881>, consultado el 15 de febrero del 2012.
- HAYEK, Friedrich A. Von, “Los principios de un orden social liberal”, *Estudios Públicos*, Chile, No. 6, 1982, p. 179-202, disponible en: http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/doc_962.html, consultado el 27 de mayo del 2011.

_____, “El ideal democrático y la contención del poder”, *Estudios Públicos*, Chile, No. 1, 1980, disponible en http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/doc_975.html, consultado el 18 de mayo del 2011.

_____, *Camino de servidumbre*, traducción de José Vergara, Madrid, Alianza, 1978.

HOBSBAWN, Eric, “Gramsci y la teoría política”, en Hobsbawn, Eric, Umberto Cerroni, Lucio Magri, Mich. Notarianni, Rossana Rossanda, Massimo Salvadori, Lucio Colletti, *El pensamiento revolucionario de Gramsci*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1978, pp. 151-173.

HORKHEIMER, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, trad. José Luis López y López de Lizaga, España, Paidós, 2000.

LACLAU, Ernesto, “Política y los límites de la modernidad”, en Buenfil, Rosa Nidia (coord.), *Debates políticos contemporáneos en los márgenes de la modernidad*, 1ª reimpresión, México, Seminario de Profundización en Análisis Políticos del Discurso, Plaza y Valdés, S.A. de C.V., pp. 55-73.

_____, “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología”, en Buenfil, Rosa Nidia (coord.), *Debates políticos contemporáneos en los márgenes de la modernidad*, 1ª reimpresión, México, Seminario de Profundización en Análisis Políticos del Discurso, Plaza y Valdés, S.A. de C.V., pp. 75-98.

_____, “¿Por qué construir al pueblo es la principal tarea de una política radical?”, en *Debates y combates: Por un nuevo horizonte de la política*, 1ª reimpresión, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2011, pp. 13-65.

- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, 3ª edición, 1ª reimpresión, trad. de Ernesto Laclau, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- LAMAITRE RIPOLL, Julieta, *El derecho como conjuro: fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*, Colombia, Siglo del Hombre Editores-Ediciones Unidas, 2009.
- LENIN, Vladimir Ilich, *¿Qué hacer?*, México, Ediciones Cultura Popular, Biblioteca Marx-Engels, num. 11, s.a.
- LUXEMBURGO, Rosa, *Reforma o revolución y otros escritos contra los revisionistas*, trad. de Juan Antonio Arete, Barcelona, Fontamara, 1975.
- MALDONADO ARANDA, Salvador, *Los márgenes del Estado mexicano: territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán, Zamora, Michoacán*, El Colegio de Michoacán, 2010.
- MARX, Carlos, “La cuestión judía”, en *Karl Marx. La cuestión judía (y otros escritos)*, España, Editorial Planeta-De Agostini, 1992, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, t. 54, pp. 21-61.
- MARX, Carlos y ENGELS, Federico, “La ideología alemana”, en *Karl Marx. La cuestión judía (y otros escritos)*, España, Editorial Planeta-De Agostini, 1992, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, t. 54, pp. 141-223.
- MOUFFE, Chantal, *La paradoja democrática*, trad. de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona, Gedisa, 2003.

_____, *En torno a lo político*, 1ª edición, 2ª reimpresión, trad. de Soledad Laclau, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.

MORGAN, Edmund S., *La invención del pueblo: el surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*, trad. de Julio Sierra, Buenos Aires, Argentina, México, siglo XXI editores, 2006.

NOZICK, Robert, *Anarquía, Estado y Utopía*, traducción de Rolando Tamayo, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

RANCIÈRE, Jacques, *El odio a la democracia*, 1ª edición, 2ª reimpresión, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, colección Nómadas, 2007.

RANCIÈRE, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 1ª edición, 2ª reimpresión, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, 2ª edición, traducción de María Dolores González, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, colección Filosofía.

_____, *Liberalismo Político*, traducción de Sergio René Madero Báez, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, colección Política y derecho.

_____, *La Justicia como equidad: una reformulación*, traducción de Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós, 2002.

RODRÍGUEZ GARAVITO, César A. y ARENAS, Luis Carlos, “Derechos indígenas, activismo transnacional y movilización legal: la lucha del pueblo U'wa en Colombia”, en Santos, Boaventura de Sousa y Rodríguez Garavito, César A. (eds.), *El derecho y la globalización desde abajo:*

Hacia una legalidad cosmopolita, España, Rubí (Barcelona), Anthropos Editorial, México, UAM-Cuajimalpa, 2007, pp. 217-239.

RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús, *La política del consenso: Una lectura de El liberalismo político de John Rawls*, Barcelona, Antropos Editorial, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

SANTOS, Boaventura de Sousa, “La globalización, los Estados-nación y el campo jurídico: ¿de la diáspora jurídica a la ecúmene jurídica?”, en *Sociología Jurídica Crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Bogotá, ILSA, 2009, pp. 256-396.

SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, trad. de Armando Alonso, México, Siglo XXI, 1989.

SAYER, Derek, “Formas cotidianas de formación del estado: algunos comentarios disidentes acerca de la ‘hegemonía’”, en Joseph, Gilbert M. y Nugent, Daniel (comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, trad. de Rafael Vargas, Paloma Villegas y Ramón Vera, México, Ediciones Era, 2002, colección Problemas de México, pp. 227-238.

SEN, Amartya, "Rawls versus Bentham: An Axiomatic Examination of the Pure Distribution Problem", *Theory and Decision*, núm. 4, 1974, disponible en <http://link.springer.com/article/10.1007%2FBF00136651?LI=true>, consultado el 15 de febrero del 2012.

SCHUMPETER, Joseph Alois, *Capitalism, Socialism and Democracy*, London, Routledge, 1976.

TROTSKY, Leon, *La revolución permanente*, trad. de Andrés Nin, Santiago de Chile, Osiris, 1933.

“Verdad y poder”, entrevista con Michael Foucault, por M. Fontana, en Varela, Julia y Álvarez Uría, Fernando (eds.), *Estrategias de poder*, trad. de Julia Varela y Fernando Uría Álvarez, España, Paidós, vol. II, 1999, pp. 41-55.

WOLKMER, Antonio Carlos, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, trad. de Felipe Cammaert, Colombia, ILSA, 2003.

YOUNG, Iris Marion, *La justicia y la política de la diferencia*, trad. De Silvina Álvarez, Madrid, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la mujer, 2000.

ZAGREBELSKY, Gustavo, *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*, 7ª edición, trad. de Marina Gascón, Madrid, Trotta, 2007.

ŽIŽEK, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, 4ª reimpresión, trad. de Isabel Vericat Núñez, México, Siglo XXI Editores, 2010.

_____, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj, *Estudios culturales, reflexiones sobre el multiculturalismo*, Argentina, Paidós, 1998, pp. 137-188

_____, *En defensa de la intolerancia*, trad. de Javier Eraso Ceballos y Antonio José Antón Fernández, Madrid, Ediciones Sequitur, 2008.

_____, “Introducción. El espectro de la ideología”, en Žižek, Slavoj (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, 1ª edición, 1ª reimpresión, trad. De

Cecilia Beltrame *et. al.*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 7-42.

_____, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Barcelona, Paidós, 2009.

_____, *Cómo leer a Lacan*, trad. de Fermín Rodríguez, Buenos Aires, Paidós, 2008.

_____, “*The Matrix* o las dos caras de la perversión”, disponible en <http://www.accpar.org/numero5/matrix.htm>, consultado el 25 de noviembre del 2012.

_____, *Human rights and its discontents*, conferencia dictada el 16 de noviembre de 1999, Olin Auditorium, Bard College, disponible en, <http://www.egs.edu/faculty/slavoj-zizek/articles/human-rights-and-its-discontents/>, consultado el 20 de noviembre del 2010.

HEMEROGRAFÍA.

Aragón Andrade, Orlando, “Cherán o la esperanza de la política en México”, *La Jornada*, 23 de enero del 2012, disponible en <http://www.lajornadamichoacan.com.mx/2012/01/23/cheran-o-la-esperanza-de-la-politica-en-mexico/>, consultada el 29 de enero del 2013.

“El CCE y Televisa, culpables de la *guerra sucia* contra la coalición Por el Bien de Todos”, *La Jornada*, jueves 15 de mayo del 2008, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2008/05/15/index.php?section=politica&article=015n1pol>, consultada el 18 de enero del 2013.

“Fox: perdí ante AMLO pero me desquité”, *El Universal*, 13 de febrero del 2007, disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/148377.html>, consultada el 18 de enero del 2013.

“López Obrador, por pacto social y cambio verdadero”, *La Jornada*, 30 de agosto del 2004, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2004/08/30/005n3pol.php?origen=index.ht>, consultada el 18 de Enero de 2013.

“Michoacán, ‘de rodillas’ ante el crimen organizado”, *El Universal*, 12 de enero del 2011, disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/183014.html>, consultada el 18 de enero del 2013.

“Obra del IFE, la falta de fiscalización en la guerra sucia contra AMLO: Ibope”, *La Jornada*, 26 de mayo del 2007, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2007/05/26/index.php?section=politica&articulo=008n1pol>, consultada el 18 de enero del 2013.

EXPEDIENTES ADMINISTRATIVOS.

Instituto Electoral de Michoacán, Expediente relacionado con la elección en el Municipio de Cherán, Michoacán Tomo I.

Instituto Electoral de Michoacán, Expediente relacionado con la elección en el municipio de Cherán, Michoacán, Tomo II.

Instituto Electoral de Michoacán, Expediente relacionado con la elección en el municipio de Cherán, Michoacán, Tomo V.

SENTENCIAS.

Dictamen Relativo al Cómputo Final de la Elección de Presidente de los Estados Unidos Mexicanos, Declaración de Validez de la Elección y de Presidente Electo, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 5 de septiembre de 2006, disponible en <http://www.te.gob.mx/documentacion/publicaciones/informes/dictamen.pdf>, consultado el 18 de enero de 2013.

Sentencia emitida en fecha 02 de noviembre del 2011 por la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación dentro del Juicio para la Protección de los Derechos Político-Electorales del Ciudadano con número de expediente SUP-JDC-9167/2011, disponible en <http://portal.te.gob.mx/colecciones/sentencias/html/SUP/2011/JDC/SUP-JDC-09167-2011.htm>, consultado el 08 de agosto del 2012.

Sentencia emitida en fecha 20 de enero del 2012 por la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación dentro del Juicio para la Protección de los Derechos Político-Electorales del Ciudadano con número de expediente SUP-JDC-61/2012, disponible en <http://portal.te.gob.mx/colecciones/sentencias/html/SUP/2012/JDC/SUP-JDC-00061-2012.htm>, consultado el 08 de agosto del 2012

Sentencia emitida en fecha 08 de febrero del 2012 por la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación dentro del Juicio para la Protección de los Derechos Político-Electorales del Ciudadano con número de expediente SUP-JDC-167/2012, disponible en <http://portal.te.gob.mx/colecciones/sentencias/html/SUP/2012/JDC/SUP-JDC-00167-2012.htm>, consultado el 08 de agosto del 2012.

Caso Saramaka vs. Surinam, disponible en <http://www.alertanet.org/cidh-saramaka.pdf>, consultado el 08 de agosto del 2012.

DECRETOS.

Decreto número 443, Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo, 30 de diciembre del 2011, Tomo CLIII, Núm. 34.

Decreto número 442, Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo, 30 de diciembre del 2011, Tomo CLIII, Núm. 34.

LEGISLACIÓN NACIONAL.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, disponible en <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>, consultada el 06 de agosto del 2012.

Ley Orgánica Municipal del Estado de Michoacán de Ocampo, disponible en http://www.congresomich.gob.mx/Modulos/mod_Biblioteca/archivos/638_bib.pdf consultada el 07 de agosto del 2012.

PÁGINAS WEB

www.ife.org.mx

www.cce.org.mx

<http://cedhmichoacan.org.mx>