

**Política, historia
y alteridad
para una filosofía
de la autonomía**

Política, historia y alteridad para una filosofía de la autonomía

Rocío Salcido Serrano



CUCSH

CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Este libro se dictaminó por pares académicos lo que garantiza su pertinencia y calidad. Obra publicada con el apoyo del Programa a la mejora en las condiciones de producción SNI (PROSNI)

Primera edición: 2019

D.R. © 2019, UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Coordinación Editorial

Juan Manuel, núm. 130

Zona Centro

44100 Guadalajara, Jalisco, México

Consulte nuestro catálogo en <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/>

ISBN: 978-607-547-662-9

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico



La prohibición del pensamiento
se ha manifestado
como el único modo de prohibir los actos.

CORNELIUS CASTORIADIS
El mundo fragmentado

Índice

Palabras iniciales	11
Prefacio	13
La dignidad del arte	16
Introducción	17
1. Consideraciones acerca de la crítica	24
Sobre las condiciones de reflexión	25
2. Entonces ¿Sí al régimen democrático?	33
No sin la participación en el poder	44
A propósito de una noción de poder democrático	46
3. La experiencia zapatista, rizoma de una filosofía de la política	49
Un lugar para el encuentro filosofía-política	50
La paradoja: el hacer potencial	55
Aportes de una experiencia de alteridad	65
De la des-subjetivación de los pueblos	69
A modo de cierre	80
Referencias	83

Palabras iniciales

Emulando a G. Fraisse, diré que si fuera filósofa de la política renegaría de ciertas ideas en las que el pensamiento ha quedado enclaustrado, en particular una costosa para la contemporaneidad: las sociedades con Estado son modernas y tan justas como puede ser; denunciaría furibunda la traición a los valores de igualdad, libertad y fraternidad que se dice han cimentado un violento siglo veinte, cuando con la sangre de miles se edifica el nuevo siglo; empeñaría mis minúsculos esfuerzos en asegurarme que por fin comprendiéramos que un régimen solo es democrático a partir de actualizarse cada vez que la sociedad así lo requiera y convenga. Solo entonces entenderíamos que las luchas de los desfavorecidos por un régimen liberal y capitalista han sido la expresión del deseo de hacer efectiva la democracia y la autonomía, y que la lucha de los pueblos indios es parte de la historia de quienes se han interesado en transformar su sociedad, *esta* sociedad. Luego entonces podríamos preguntarnos si libertad no significa autonomía y con ello si no ha llegado el tiempo de los pueblos indios.

Prefacio

Este libro es consecuencia de explorar el desafío que significa hacer política en favor de la autonomía, su referencia fundamental es el zapatismo, a quienes seguramente se recupera con torpeza en las siguientes páginas. Recientemente los pueblos indios organizados en torno de la propuesta de hacer efectiva la autodeterminación de las comunidades y pueblos originarios han lanzado el reto de hacer política, teniendo en la autonomía uno de los principios fundamentales, bajo la figura de una colectividad deliberante para repensarnos como sociedad con la expectativa de tener presente y futuro, para redimir a quienes han sido las víctimas de un inmisericorde sistema político y económico. Así han puesto en la mesa de debate no solo la cuestión de la legitimidad del Estado, ha ido profundo para cuestionar el sentido de mantener una organización sociopolítica contraria al interés primordial de reproducción de la vida.

De nuestra parte compartimos esas lecturas donde el estadocentrismo ha sido, desde el siglo pasado, la tara para pensar la política, en lo filosófico nos ha conducido al extravío reflexivo al entretrejer tres nociones hasta confundirlas como si fueran una sola: poder, Estado e institución, cuando no lo son, para encerrar la cuestión política en lo relativo al ejercicio de la función pública y la disputa por encabezar el régimen. En cambio, la política, como hacer humano forjador de instituciones, nunca podrá ser abarcada por lo político, a pesar de ello, éste es el asidero de la filosofía política.

En consonancia, la enseñanza de la filosofía ha sido uno de los instrumentos de socialización de semejante equívoco. Y al seguir sobre esa línea, la puesta en cuestión de la pertinencia de ese otro quehacer humano extraordinario, como lo ha sido la filosofía, se convierte en una exigencia desde el marco de la acción política lucida; es por ello que los aportes filosóficos es uno de los pendientes a recuperar en la narrativa colectiva, no como pensamiento privilegiado en la comprensión de cuanto se rela-

ciona con la forja de la sociedad en su dimensión política, sino en tanto reflexión y producto del pensamiento político de la pluralidad de sujetos, puesto que esa configuración de experiencias y reflexiones son parte constituyente del imaginario político.

Volviendo al punto del extravío, la fuerza de la categoría Estado surge de la insistencia por mantener en sus linderos la comprensión de lo que es vivir en una sociedad organizada, bajo un orden heterónimo capaz de estabilizar la convivencia entre sujetos e instituciones, a partir de la imposición de códigos de comportamiento en función de lo que se espera de las personas consideradas en su condición de ciudadanos. Y esto no es sino el olvido de la política. Por ello con este ensayo pretende participar de la discusión acerca del problema político contemporáneo y es, de ahí que se trató de un esfuerzo por mostrar que la reflexión filosófica no se da en condiciones privilegiadas ni tiene denominación de origen; nuestro argumento es el impulso de renovación del pensar político que ha significado la experiencia de la autonomía poniendo en evidencia que es cuestión de disposición, acción e imaginación.

El deseo para la sociedad que somos, para los sujetos que encarnamos, es que un día aprendamos lo mejor de las culturas indígenas, de su cosmovisión, de su modo de organización para sobrellevar la lucha política, pero también para relacionarnos y reproducir la vida toda: las comunidades, las personas, la naturaleza; para que quienes somos aprendamos a tratarnos a partir de valores que no impliquen racismo y sexismo, unos en los que las personas, las culturas y los modos de ser y de pensar no resulten un objeto y medio para la satisfacción propia de los pocos. No hay en esto ni esencialismos, ni idealizaciones, ni romantización de los pueblos y culturas indígenas; si hay un intento de situar el alcance de la experiencia zapatista, de lo que los pueblos y comunidades le han obsequiado a la sociedad mexicana como experiencia crítica y constructora de una alternativa sociopolítica valiosa no solo para sí mismos: una experiencia de efectiva democracia encarnada por sujetos, mujeres y hombres contradictorios, vulnerables, falibles, dispuestos a no cesar ni ceder en el interés de hacer surgir el deseo por la autonomía.

Entonces, el filosofar tiene como fuente las experiencias y procesos sociales, siendo las dinámicas sociales en cuanto entramados de significación lo que requiere de reflexión. Se discute con las ideas, pero no son estas las que requieren ser pensadas sino lo que está siendo: la realidad forjada por el hacer de los sujetos, y este es el ámbito de acción filosófica. A la realidad hay que prestarle atención para alcanzar a captar algo de esa silenciosa transformación radical en gestación desde hace ya décadas.

Semejante ejercicio tiene como justificación que el proyecto de sociedad que conocimos como Estado-nación y sociedad moderna ha quedado rebasado, y lo han desfondado a punta de convertirlo en coartada para el despojo hasta del sentido más primigenio de igualdad y de dignidad. Esperemos que pase la moda de la pluralidad y el multiculturalismo, entonces, por su propio peso, notaremos el efectivo cambio respecto del lugar y valor de las culturas indígenas como referente constitutivo de lo que estamos siendo. Mientras tanto, empecemos por hacer propia la lección de reflexividad de los pueblos y comunidades indios zapatistas, su enseñanza de compartir, involucrar y construir.

La coyuntura en la que nos encontramos ilustra bien lo que está en juego: el replanteamiento de la relación entre sujetos, de éstos con las instituciones y, en el mediano plazo, la redefinición del proyecto de sociedad y, la efectiva disputa por encabezarlo y el replanteamiento del poder político. En el largo plazo, una nueva institucionalidad ha de surgir de los esfuerzos transformadores. La condición para todo ello: despojarnos de la cultura autoritaria y de la tendencia a rechazar a las otras culturas, las de los pueblos indios, por el hecho de ser distintas; porque no hay privilegio en el mestizaje ni en la occidentalización. Porque no basta con cambiar los modos de hacer si éstos se cimentan en una cultura autoritaria, nuevos modos de hacer gobierno bajo la misma ley estadocentrista no significa, ni significará, cambio de régimen.

La dignidad del arte

...

Cuando me viene el desánimo, me hace bien recordar una lección de dignidad del arte que recibí hace años, en un teatro de Asís, en Italia. Habíamos ido con Helena a ver un espectáculo de pantomima, y no había nadie. Ella y yo éramos los únicos espectadores. Cuando se apagó la luz, se nos sumaron el acomodador y la boletería. Y, sin embargo, los actores, más numerosos que el público, trabajaron aquella noche como si estuvieran viviendo la gloria de un estreno a sala repleta. Hicieron su tarea entregándose enteros, con todo, con alma y vida; y fue una maravilla.

Nuestros aplausos retumbaron en la soledad de la sala. Nosotros aplaudimos hasta despellejarnos las manos.

EDUARDO GALEANO,
El libro de los abrazos

Introducción

En los últimos sesenta años se ha propiciado un cambio en la política que no alcanzamos a atisbar la dirección que tomará, ese viraje queda manifiesto en la exigencia de democracia que puso en crisis al sistema político y su vocación despolitizadora, es de esta manera como ha de nombrarse la cultura política clientelar y corporativa sobre la que se cimentó el funcionamiento del régimen mexicano, favoreciendo la sobrepolitización de los liderazgos en detrimento de la posibilidad de la representación. Esa necesaria transformación germinada en el choque con las jóvenes generaciones que vieron alejarse el horizonte de bienestar, además del recrudescimiento del control político, ha llevado su tiempo para echar raíces.

En las décadas posteriores, distintos sujetos han diversificado los procesos sociales y políticos que ha, supuesto la defensa del trabajo, la exigencia de la libertad de organización, la lucha y defensa de la tierra, la conservación del patrimonio cultural e histórico, la lucha por el reconocimiento de las mujeres y de los pueblos; engendrando condiciones para el surgimiento de la crítica profunda de una institución política secuestrada por la disputa del poder. No obstante, al menos en el último cuarto de siglo, además de la denuncia de la ausencia de democracia en la vida política, la crítica al sistema y régimen mexicano, se profundizó el antagonismo entre los sujetos sociales y la clase política.

En conjunto, la vida política mexicana se escindió entre el discurso y la práctica, la institucionalidad, copada por los distintos intereses de grupo habría devenido en instrumento para unos cuantos, de tal manera que cada vez se hacía más difícil modificar esa institucionalidad. En este marco, el planteamiento es que si hasta los años 1930 en México se vivía la institucionalización de la revolución disponiendo los cimientos del corporativismo político y social, para en las siguientes dos décadas transitar con cierta seguridad, para en los cuatro lustros posteriores explotar la

tensión frente al autoritarismo; desde entonces la demanda es y ha sido la de siempre: democracia, con una sucesión de movilizaciones y confrontaciones de estudiantes, trabajadores, campesinos, pueblos indios, mujeres y hombres, enfrentando también un ferreo y desigual combate con quienes se rehúsan a la transformación de las instituciones. Para en las siguientes dos décadas arribar al encubrimiento de la crisis de esa institucionalidad con el discurso de la renovación liberal, hasta culminar con la crisis del régimen político durante el penúltimo gobierno priista, dando lugar a la alternancia liberal-conservadora que, con apenas dos periodos de gobierno, se desplomaría. En este tiempo la constitución del régimen mexicano tendría como resultado una combinación de democracia formal, elites y autoritarismo, sostenida por la diada poder-Estado.

En esas condiciones antidemocráticas es absurdo pensar que el problema político se resuelve con la alternancia de los partidos gobernantes, dejando a un lado la necesidad de atender que, más allá de la cultura política como modos de hacer y pensar, lo que existe es una institución de hecho sobre la que el conjunto de nuestra vida institucional se tornó posible; cuestión que no logra ser explicitada a cabalidad. Esto marca la necesidad de la renovación de las ideas filosóficas, lamentablemente, se persiste en continuar la discusión en el sentido de la disputa y gestión o administración del poder político y la cuestión de Estado.

A pesar de que el lenguaje político es de cuño liberal, ello no significa la imposibilidad de dar cabida a otros argumentos y otras narrativas, específicamente cuanto puede germinar de las formas de organización y toma de decisiones basadas en una deliberación colectiva que encontramos en las comunidades y pueblos indios. En cambio, en la vida de las urbes modernas es atomizada por la prevalencia de un sentido de individualidad: las personas como objetivo, su libertad, sus derechos, sus deseos, sus intereses... ¿de la individualidad abstracta cómo habría de surgir esa forma de colectividad que es la sociedad? ¿de un conjuntar alienante a esas individualidades? Con base en las perspectivas liberales de la política, que han hegemonizado, y cuyas contradicciones e incoherencias se han camuflajeado con los argumentos de la teoría política, se ha sustentado que ser sociedad es la sumatoria o convergencia de individuos a partir de su reconocimiento constitucional como sujetos de derecho. Este entendimiento es el cimiento de la democracia como régimen de la representación abstracta de esas individualidades.

Por otro lado, consideramos que la política, esa mediación posibilitadora de la vida en sociedad, es algo mucho más basto que cuanto refiere una forma de gobierno. Las dimensiones histórica y social de la política

han quedado veladas en la filosofía, el nuestro es un esfuerzo por desandar este camino. Y eso nos coloca ante la pregunta por una filosofía en la que lo universal y lo particular logren ser expresados con nitidez: ¿Es posible una filosofía de la política? ¿es posible una filosofía contemporánea que no tienda a la ocultación de la singularidad de las experiencias políticas? Semejante pretensión depende de la reconsideración de lo filosófico respecto de la cuestión política.

Estas y otras preguntas deben ser planteadas nuevamente porque a partir de la segunda mitad del siglo xx se entró a un proceso desinstitucionalizador de lo político. Las experiencias de ciudadanía y autonomía han hecho entrar en crisis las categorías y conceptos con los cuales se comprendía el poder y el Estado. Y el paso siguiente es la renovación de la filosofía, de lo contrario ¿de qué manera se recuperarían esas experiencias y procesos? La nuestra es la perspectiva de la autonomía, la cual supone la crítica y la propuesta, también la recuperación del conflicto como distintivo, pues donde hay conflicto emerge la política como actividad de sujetos, actividad cimentada en la tensión que surge entre ser parte de una sociedad y querer que ésta sea algo distinto a su historia; este es el caso del hacer zapatista, quienes con cada explicitación de su distinción irrumpen en un espacio hasta entonces reservado a los sujetos de la clase política, con su experiencia densifican y no solo participan del proceso político mexicano, con un cuestionamiento fundamental: ¿el tendido de instituciones es capaz de resonar la exigencia de efectiva democracia? Hasta el momento la respuesta parece ser un rotundo **no, estas instituciones, tan nuestras y tan lejanas no son capaces de atender la exigencia de devenir en un régimen democrático.** Por tanto, decimos que una filosofía de la política donde se recupere la singularidad del proceso político mexicano supone volver a plantear la cuestión política.

En este sentido, una filosofía política mexicana significa una reflexión acerca de la emergencia de la autonomía en el discurso y la práctica del sujeto que antagoniza con la concreción del pensamiento liberal. Esta filosofía ha de consistir en la recuperación de la experiencia zapatista en la que surge una afinidad respecto de la significación de la autonomía, cuyo alcance y sentido ha de ser rastreado en las experiencias que le han dado vida. Tarea nada sencilla, llevarla a cabo supone una labor de larga data. Valga este ensayo como tentativa de una perspectiva que se pretende elucidante respecto del aporte zapatista y de la actualización de la autonomía como experiencia mexicana.

Por otro lado, escribir de filosofía, de filosofía de la política en México, es como una operación de desaprendizaje y aprendizaje. Hay que

desaprender la filosofía moderna, con la que en el siglo xx se ha pensado cuanto se relaciona con la forma de organización sociopolítica. Hay que aprender de la experiencia de los sujetos sociales, de los procesos desencadenados con su hacer, porque no es otra la fuente del filosofar además de la disposición de quien filosofa. Solo entonces, después de múltiples intentos, estaremos en condiciones de hacernos una idea de la estructura política y las modificaciones sufridas durante el siglo pasado. Esta es mi convicción, tenemos una bicéfala idea de las instituciones que nos rigen, la acuñada por las discusiones teórico-conceptuales y la efectiva que podemos inferir de nuestro proceso político, sociocultural, económico. Pendiente tenemos comprender en sus singularidades las instituciones que han sido forjadas en poco más de dos siglos. Una de nuestras tareas, es contribuir a entendernos y forma parte del esfuerzo no solo de pensar y dar cuenta de lo que ha sido, sino también de lo que puede darse como sociedad mexicana.

No sobra decir, nuestro pensamiento filosófico aún es precario como especificidad, explica poco, comprende menos, replica argumentos e hipótesis. Nuestro pensamiento, para adquirir fuerza, tendría que surgir de cuanta experiencia empuja la transformación del orden de cosas dadas, esas que se menosprecian, ante las que se hacen oídos sordos o de plano se silencian; eso haría de aquel, un pensamiento concreto, vivo, pertinente, oportuno.

Participar del debate sobre la política y el potencial de la autonomía como efectiva alternativa es la motivación de este ensayo, a partir de proponernos la actualización de la filosofía. Es lo que hace de este ensayo una manera de enfrentar y contestar a esa necesidad de un pensamiento vivo, ávido de lucidez; su genealogía está referida en la experiencia docente, en las aulas, donde una y otra vez, reaparece el problema de cómo entender el filosofar; en el trabajo de reflexión epistémica, una y otra vez, surge la crítica a la abstracción, más cuando se torna inoportuna, ingenua, impertinente. Más allá del ámbito académico, el constante reproche a los productos teóricos. La filosofía, como modo de mirar, tiene algo que hacer en esta nuestra sociedad, una donde, por cierto, la hostilidad y la soberbia del pensamiento de claustro ha menospreciado.

La pretensión es participar de una discusión necesaria acerca de la institución política, su naturaleza como régimen democrático y sus condiciones de posibilidad, y una oportunidad para la filosofía resulta una oportunidad de atender la estrecha relación entre historia, política y sujetos; procuremos un atento mirar la experiencia sociopolítica de los pueblos y comunidades indígenas, la suya es una larga y persistente lucha porque su existencia no sea negada.

Así pues, el problema político contemporáneo lejos está de ser expresado como reconstrucción del régimen y del Estado, su legitimidad y normas. La cuestión es de hondo calado pues es relativo a las propuestas de proyectos de sociedad para dar lugar a una nueva idea de institución política. Repensar la forma Estado no es el desafío, sino debatir acerca de las alternativas a una institución que engendra contradicciones cuyas consecuencias son funestas para el tejido social. Entonces, lo que sigue es un argumento acerca de la necesidad de otra institución política, *cuál* es parte de un debate tanto político como filosófico que en México y en América Latina ha sido puesto sobre la mesa de manera contundente por los pueblos indios a través de mostrar la incapacidad o los obstáculos para reconocerles como sujetos colectivos, por tanto, para hacer efectiva la democracia como actualización del régimen de acuerdo con las exigencias de la composición social.

Frente al diagnóstico del estancamiento de la filosofía, el trabajo de Cornelius Castoriadis resultó clave para encontrar sentido cuando la circunstancia apuntaba al sinsentido de la reproducción de las ideas, lo mismo que la reflexión antropológica de Pierre Clastres quien muestra la resistencia de comunidades a devenir en sociedades con Estado-poder jerárquico. Este ensayo ha sido marcado por una sacudida filosófica, provocada por la necesidad de comprender las dinámicas sociopolíticas mexicanas, específicamente las encarnadas por el zapatismo y sus efectos, la necesidad de la crítica no solo al sistema político sino al régimen; con el descubrimiento de la autonomía en Cornelius Castoriadis y el poder en Pierre Clastres; se experimentó esa sacudida como la remoción de un obstáculo para entender el filosofar como parte de ser en el mundo. El acercamiento a la experiencia zapatista con una intención filosófica resultó estimulante, cuando las ideas empezaban a parecer gastadas se tomaron prestados sus anteojos filosofantes y las ideas adquirieron una confusa nitidez vivificante, no se rejuvenecieron, sino que lo anquilosado del pensamiento filosófico cobró más peso y la avidez por filosofar se fortaleció. Fue entonces que se pudo establecer una relación nueva, menos museística y más reflexiva, con la historia filosófica. Esos anteojos zapatistas le prestaron al entendimiento, mi entendimiento, una cualidad que aún no puedo nombrar, pero se percibe como una potencia de ese *pensamiento haciéndose* por parte de los sujetos sociales. Quizá me confundo y lo que pienso en realidad me ha sido prestado, de ser así agradeceré el préstamo y seguiré esforzándome por comprender nuestra condición mexicana.

El efecto que tuvo la emergencia del zapatismo, hace ya un cuarto de siglo, tan terriblemente crítico a las imposturas intelectuales, con

su colectiva reflexión, demandan de una seria labor de pensamiento. La constelación de significados que encarnan y la condensación de experiencias que constituyen no solo han cuestionado al Estado mexicano, poniendo en evidencia la prejuiciosa y racista sociedad que somos, lo han hecho también con la academia, esa tan preciada de sí, con su jactancioso comportamiento se ha visto torpe y desvergonzada ante las críticas.

Existe una tercer marca, ocasionada por el encuentro con la obra de Hugo Zemelman (1931-2013), a él le debo la sacudida epistemológica, las discusiones sobre la episteme, lo metodológico, la exigencia de generar un conocimiento pertinente para América Latina, sus problemas y cuestiones fundamentales. Según mi experiencia, si no aprendí a pensar, por lo menos entendí que es un problema sobre el que debemos trabajar arduamente. También con él entendí la relevancia del hacer docente, que su función es crítica cuando se apuesta por la educación como herramienta formativa, por ello es riesgosa, poderosa y debe ser llevada a cabo con un profundo compromiso con la sociedad *por ser*.

Este ensayo pretende mostrar que llevar a la escritura cualquier reflexión, entre ellas la filosófica, solo tiene sentido si se abriga la esperanza de que la historia *por ser* sea de un signo diferente al pasado y presente capitalista, liberal y autoritario; nuestra razón fundamental es que se requiere ser distinto porque no vivimos placenteramente, no es grato ser explotado, despreciado, devalorado, objetualizado, no debemos admitir la racionalización y justificación del dominio de algunos sobre la pluralidad de sujetos y de la naturaleza y cuanto de ella necesitamos para sostener y reproducir nuestra vida.

Este ensayo (de filosofía de la política) es desarrollado en cuatro momentos. El primero dedicado a dar cuenta de aquellos aspectos sobre los que se debiera trabajar para desestructurar una cultura política que no ha sido reconocida como fundante o constitutiva en el proceso político mexicano; aquí dos referencias discursivas son básicas, una histórica entrevista a Porfirio Díaz de James Creelman y el análisis del historiador Daniel Cosío Villegas, pues ambas piezas están cruzadas por una visión de la política como actividad especializada, propia de cierto estrato social. Con ello establecemos que no es el régimen de democracia representativa, puesto que, si bien se habla de democracia como una cuestión central, se ha planteado en clave liberal y lo experimentado es el autoritarismo enmascarado como virtud.

Por otro parte, también consideramos que, de acuerdo con la plural sociedad que efectivamente somos, se requiere un tipo de régimen distinto. Por ello, sostenemos que la democracia si ha de buscarse como

institución política, no puede ser sino en el preciso sentido de la participación en el poder del mayor número posible de sujetos posible, no solo ocasionalmente sino en las cuestiones sustantivas. En esto partimos de la idea de que es recíprocamente proporcional el interés y compromiso en el crecimiento sociocultural (no solo económico) a la participación en las decisiones consustanciales a ese crecimiento, por lo que no resulta aceptable ni conveniente una idea política caracterizada por la exclusión de las mayorías; cuestión que se aborda en el segundo momento. Y porque no hay democracia que merezca llamarse así sino aquella que cuenta con el asentimiento efectivo y no solo supuesto o dado por hecho, como es la manera en que se ha racionalizado y justificado la democracia representativa. Estos aspectos en relación con la noción central de poder son tratados en el tercer momento.

El cuarto momento consiste en un acercamiento a lo que el zapatismo ha significado como fuente del cuestionamiento y estímulo a la actualización no solo del debate, va más allá, al proponernos la forma de hacer política de la autonomía como dispositivo para llevar la discusión al proyecto de sociedad y la representación de ésta como un todo político. En este aspecto, nos mantenemos en la cuestión de la crítica y la presentación de la alternativa que nos obsequian.

Nuestra tesis es crítica: la política y el poder deben ser discutidos con criterios diferentes a los contenidos tradicionales como lo son los liberales; la autonomía es uno de esos criterios con el cual volver a tratar significado del poder como base de las formas institucionales, así podríamos volver a pensar la política como actividad de sujetos responsables de sí y de la colectividad; solo en esa circunstancia podría hablarse de la posibilidad de instituir un régimen democrático. En nuestra experiencia mexicana, encontramos que el zapatismo es una referencia fundamental, no solo por la crítica frontal y hacer efectivo el derecho a disentir, sino por poner en evidencia el autoritarismo y el carácter excluyente del tejido institucional, colocar ante nuestro enceguecido mirar un espejo replicante que nos dice: ¡podemos ser mejor que eso!

1. Consideraciones acerca de la crítica

A partir de la emergencia de la crítica radical a la sociedad de la democracia representativa y sus procesos enfocados a la transición partidaria, en 1994, una potencia elucidante del proceso político mexicano propició llegar a la conclusión de la imperiosa necesidad de una filosofía de la política. En consecuencia, nuestro objetivo es participar de ese ejercicio dando lugar a una reflexión acerca del significado de la política en sentido de la autonomía o acerca de la restitución a los sujetos, sean singulares o colectivos, del dominio sobre sí mismos. Si bien en los años inmediatos posteriores al alzamiento zapatista no estaba del todo claro en aquel momento que una subjetividad de la autonomía se gestaba, en la actualidad no hay lugar al equívoco: se requiere de una organización de la sociedad distinta a la que hemos conocido y esto no es posible sin una ruptura profunda con la concepción de los sujetos en sentido político. Esto exige el surgimiento de una filosofía en la que los sujetos y la acción creadora de la que son capaces sea uno de sus núcleos.

Las transformaciones en la sociedad mexicana de las últimas décadas deberían ser reflexionadas como algo más que la crisis de las formas instituidas, por tanto, la filosofía también debe actualizarse para estar en condiciones de enfrentar la tarea de elucidar lo que está surgiendo. De lo contrario seguiremos repitiendo argumentos, de tal manera que la filosofía vuelva a ser generadora de un horizonte de sentido, y deje de funcionar como un dispositivo del dominio para el anexionismo intelectual a través de la repetición de las ideas. Aún más, de comprender el contexto en que ha surgido esa subjetividad de la autonomía no habría problema en reconocer la ruptura que se ha gestado en el seno de la sociedad mexicana respecto del entramado de instituciones rectoras.

En cuestión política si bien no hay ni puede existir ciencia y la crítica es un momento importante de la reflexión al permitir advertir las inconsistencias, contradicciones e incoherencias del proceder en el marco de las instituciones formales, pero es insuficiente, en ese sentido estamos de acuerdo con el historiador Cosío Villegas (1973) para quien un buen escritor político aporta una imagen de la sociedad futura; entonces, de algún modo, deben darse elementos de las formas sociales posibles de instituirse. De igual manera, suponemos que una reflexión de carácter

filosófico ha de contener si elementos especulativos, pero también históricos y, claro, políticos, para que no surja de ese ejercicio una metafísica o una utopía. Entonces, una reflexión de la política siempre es relativa a la experiencia de ciertos procesos, de tal o cual cultura y sociedad; de otro modo, sería una generalización de elementos, más importante aún, no considerarlo así conlleva atribuir características propias de una especificidad a una singularidad distinta, por tanto, no habría en ello comprensión sino el préstamo de la investidura de sentido.

Sobre las condiciones de reflexión

Ninguna reflexión coherente es posible ni resulta honesta y contribuye a fortalecer el lugar social de la filosofía de la política si no se toma posición respecto de lo que ha sido y está siendo la sociedad en cuestión. En el caso de México, consideremos que se arrastra una cultura política autoritaria y esta no sólo es relativa al modo en que se ha ejercido el poder político; en tanto se le considere el producto de la burocratización de la política, expresada ésta en el tejido social como sujeción al poder e interiorizada como discurso autorizado y subordinante, al punto de propiciar la parálisis del juicio propio hasta su neutralización. De tal manera que se termina asintiendo ante una relación subordinante, a un vínculo de obediencia, habiéndose instaurando así la base fundamental para un régimen democrático representativo, cuyo autoritarismo se enmascara de virtudes: legalidad, orden, libertad, disposición a ayudar, ecuanimidad de juicio, rectitud. Pero serán el autoritarismo y la jerarquía las cuestiones centrales a enfrentar en la reflexión sobre la necesidad de la transformación de las instituciones, tras la apertura democrática sucedida en la década de los años 1990 con las reformas políticas.

La experiencia en casi tres décadas ratifica que, a pesar de la renovación de los instrumentos político-electorales, persisten las prácticas antidemocráticas. De igual manera, no se encuentran estudios profundos acerca del proceso político mexicano, sean filosóficos, sociológicos o antropológicos, ni de la cultura política. Entonces, cuando se trata de la necesidad de la transformación social, pensamos que el autoritarismo y la jerarquía constituyen la centralidad de la crítica política y la autonomía y la reflexividad son los propio respecto de la creación; en el primer caso porque es lo que se enfrenta al pretender una comprensión acerca de lo que ha sido el proceso de conformación de la institución política en el transcurso del siglo pasado, en el segundo caso, tomamos como referencia fundamental la densidad de la experiencia del movimiento zapatista, al

plantear tanto la crítica como la transformación social en cuanto imperativo de la política.

Estas cuestiones fundamentales ya han sido abordadas en *Resistencia anticapitalista, ruptura epistémica y autonomía como proyecto* (Salcido, 2015), donde señalamos que tras la crisis del régimen se ha entrado en una des-subjetivación de las formas liberal-capitalistas implicada como condición de una re-subjetivación en sentido de la autonomía, abriéndose así un horizonte para la desestructuración de las relaciones sociales tendientes a instituir jerarquías. Consecuencia de ello es la necesidad de una filosofía de la política, si con esta se elucida la condición política de la sociedad mexicana, pues se decanta la problemática de la transformación social en la complejidad que es dejar de ser-hacer de cierta manera y emprender la ardua labor de volver a pensar el tendido institucional; al conjunto de estos quehaceres podemos llamarle movimiento revolucionario contemporáneo, irreductible, siempre, al hacer de algún o algunos sujetos específicos.

El régimen político vigente en México, y los regímenes latinoamericanos, se encuentran en esa misma circunstancia de desinstitucionalización, de ello dan cuenta las innumerables movilizaciones en contra de las políticas de los distintos gobiernos a lo largo de América Latina.¹ Entonces podemos preguntarnos ¿el actual régimen político mexicano es antidemocrático? De ser afirmativa la respuesta entonces habría que abandonar las concepciones que en el transcurso de siglo han expresado las distintas apuestas políticas, esas que son la manifestación conceptual y argumentativa de la instauración del régimen y sus renovaciones;² abandono necesario

¹ La explosión de los movimientos objetores de los regímenes en América Latina ya ha sido referida en otro momento donde fueron retomados algunos casos emblemáticos como factor de cuestionamiento de la labor filosófica (Salcido, 2014).

² Respecto de la deriva del régimen y el sistema político mexicano puede consultarse *Una historia contemporánea de México* en su tomo primero dedicado a las transformaciones y permanencias de estas instituciones (Bizberg y Meyer, coords., 2003), también *Liberalismo autoritario. Las contradicciones del sistema político mexicano* (Meyer, 1995), *Fin de régimen y democracia incipiente* (Meyer, 1998) y *El Estado en busca del ciudadano. Un ensayo sobre el proceso político mexicano* (Meyer, 2005). En el mismo sentido estarían como precedente de José Revueltas (1958) *México. Una democracia bárbara*, Cosío Villegas (1973), *El sistema político mexicano*, de Arnaldo Córdova (1975) *La formación del poder político en México*, así como *El Estado y los partidos políticos en México* (González, 2002), *La democracia en México* (González, 2004), y en una valoración como la que aquí se pretende de filosofía de la política *Estado plural, pluralidad de culturas* (Villoro, 1998), *El sistema presidencial mexicano. Evolución y perspectivas* (Hurtado, 2001), *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea* (Rabotnikof, 2005), *El príncipe mexicano. Subalternidad, historia y Estado* (Roux, 2005), *México, una democracia vulnerada* (Alonso y Aziz, 2009) entre otros.

en vista de que se permanece en la lógica de la instrumentalización de la democracia en función de la jerarquía, a través de las formalidades electorales de construcción de la representación ciudadana, donde ni siquiera se habla de la necesidad de superar la estructuración diferenciada de la sociedad en función de la distinción subordinante entre estratos sociales, mucho menos se habla de la necesidad de superar las relaciones sociales de explotación o de desarticular los dispositivos de alienación; obviamente tampoco se cuestionan los valores políticos liberales sobre los cuales se han edificado las instituciones políticas contemporáneas.

En este sentido, tendría que reconocerse que la filosofía política ha significado la justificación y crítica de un pensamiento que no cuestiona la pertinencia de la organización de una sociedad con base en un criterio diferenciador que deriva en la interacción jerarquía-subalternidad entre los estratos y sujetos sociales, bajo la regencia de un estrato que ha privilegiado la reproducción autoritaria del poder, o dicho con la jerga teórica: han opuesto la razón de Estado al imperativo de democratización del régimen. Tenemos pues que enfrentar el problema del privilegio de la lógica de la delegación de la deliberación política, que ha provocado la profundización de la exclusión de los sujetos sociales de la esfera público-política y la negación de su dimensión política.

Si tales afirmaciones pueden parecer excesivas habría que voltear a ver la pobre condición política de la sociedad mexicana, cuyos sujetos parecen tener que estar a la defensiva incluso de sus instituciones, cuando hay que luchar y manifestarse para tratar de obligar a cumplir con las tareas de la función pública. Incluso si tratamos de definir lo que es el régimen mexicano, las palabras suenan huecas: un sistema democrático, representativo y popular, con división del poder público-político en ejecutivo, legislativo y judicial en todo caso la pregunta obligada es ¿de qué manera, en el despliegue del proceso de institucionalización mexicano, se derivó en un régimen autoritario? En los estudios especializados no encuentro elementos con la cual dar una respuesta, quizá debamos adentrarnos más en una mirada histórico-antropológica con los cuales dar cuenta de la cultura política, para entonces tener elementos para elucidar nuestro devenir autoritario. El horizonte comprensivo que suscribo es que la institucionalización del proyecto de revolución de 1910 y el constituyente de 1917 en manos de herederos de prácticas sociopolíticas porfirianas engendró el germen autoritario, si seguimos el análisis historiográfico de Guerra (1988: 429), quien sostiene que “se impone toda una visión liberal de la sociedad y del hombre a través de las palabras clave del vocabulario político [y es el] modo de acción de las

élites la que pasa a las nuevas generaciones con la fuerza de un dogma, cuyos fundamentos sería sacrílego poner en duda”.³

Así pues, las ideas liberales como sustento del nuevo régimen contienen ya ese germen autoritario, pues el proyecto de sociedad quedaba definido en función de esa comprensión, donde los grupos políticos y económicos surgían atados al interés de encabezar la transformación de la sociedad mexicana, bajo la percepción de ser poseedores de la ciencia política. Por tanto, entre el interés de grupo por dirigir el destino colectivo y el compromiso de democracia se habría una brecha, por lo que el Estado se constituiría como régimen de jerarquía entre los intereses políticos y las necesidades de los grupos sociales. De tal manera que el proceso político abierto con la Revolución de principios del siglo pasado y el constituyente de 1917 significó decantarse entre emprender la efectiva democratización del régimen o instaurar las instituciones que no habían visto luz desde el proceso de Reforma de mediados del siglo XIX, tales como el Sistema Político, mismo que quedaría expresado como un sistema de partidos y organizaciones políticas y económicas (Salcido, 2015: 244-254).

En consecuencia, tendríamos que observar la implicación negativa para el surgimiento de un régimen democrático mexicano. En ese escenario provisto por las decisiones de las élites liberales y demás grupos políticos, resultó un contrasentido hablar de la institucionalización del proyecto de una sociedad representativa de la pluralidad de sujetos sociales; todavía más cuando, en las décadas posteriores, las organizaciones y grupos de izquierda también suscribirían el horizonte de un régimen republicano y representativo. Así pues, quienes han integrado la clase política, por demás cuestionable, se muestran incapaces de renunciar a la aspiración de dirigir el destino colectivo, de tomar las decisiones sustantivas en nombre de no solo “los representados” sino la totalidad de la sociedad mexicana.

³ Una representación historiográfica del porfiriato en el sentido de significar un germen de autoritarismo y sentido profundo de jerarquía lo podemos encontrar en el análisis del francés François-Xavier Guerra (1988), *México: del antiguo régimen a la revolución* obra de dos volúmenes en el que se muestra que el referente fundamental ha sido la constitución, que los principales sujetos políticos eran quienes hacían converger en sí la cultura, la fortuna y la religión, que los vínculos políticos derivaban de la socialidad tradicional (parentesco, amistades, clientelismo), acompañado del uso de la fuerza, no obstante, se pretendía encarnar un discurso moderno y se fundaron las instituciones para la transmisión del dogma liberal, como el sistema educativo (Guerra, 1988: 426 y ss.), en palabras de Guillermo Prieto (cit. en Guerra, 1988: 429): “La escuela [es] [...] es el embrión de la nación entera, como el lugar de ensayo de las funciones políticas y sociales, como el gran laboratorio del patriotismo y de las virtudes cívicas. Para nosotros, en la escuela, se nace a la patria, se respira la patria”.

Sostener semejante discurso significa aceptar la posibilidad de que las élites y grupos privilegiados están en la disposición de subordinar sus intereses en aras de lograr un equilibrio político respecto de quienes son considerados como subalternos. Y aun cuando fuera el caso, la condición necesaria es la ruptura con esa visión jerárquica de las relaciones entre los estratos y grupos sociales, incluso entre las personas.

En cambio, con la estabilización del régimen en las décadas posteriores lo que se logró fue el afianzamiento de esa visión que supone la exclusión de la esfera público-política de los más, también se mantuvo el sistema educativo como dispositivo socializador de los nuevos sujetos. La clase política en México resultaba ganadora del proceso de institucionalización de la revolución y estabilización del régimen, si con su proceder se generaban condiciones para la fragmentación y el antagonismo social no sería una cuestión por la cual preocuparse; después de todo lo que contaba era haber iniciado el camino a la modernización de una sociedad a la que no se le había tomado en cuenta. La idea de que el desarrollo económico de un sector de la sociedad mexicana era la condición del crecimiento sociocultural del conjunto supone que ese segmento social podría y, más importante aún, querría echarse a costas semejante responsabilidad, resulta absurda cuando prevalecen valores no democráticos; no obstante tiene un fuerte respaldo conceptual e ideológico en la perspectiva liberal y en el entramado de significaciones políticas y sociales propias de una sociedad excluyente, como lo es una sociedad racista, sexista y machista como la nuestra.

Entonces, el proyecto de sociedad mexicana quedaría renovado en la figura de una nación en proceso de modernización, la actividad de la clase política y los grupos económicos podrían empujar el crecimiento cultural mientras se ponderarán los intereses del Estado, al menos esa era la creencia. La cuestión es que éstos han sido los intereses de esos grupos privilegiados, que gustan llamar poderes fácticos, cuando son tales como consecuencia de la sistemática exclusión del resto de los grupos sociales, ni cabría esperar la disposición a desprenderse de los beneficios generados para que fueran repartidos entre quienes menos tienen.

Pero las cuestiones políticas están lejos de ser agotadas por las disputas entre grupos por hegemonizar en el ejercicio del poder público-político. Hay necesidad no de repensar sino de volver plantear la cuestión política sustantiva en la cual ocuparnos, junto con la relativa al poder político, de acuerdo con la experiencia fraguada en el convulso siglo pasado, hay necesidad de insistir en regresar a reflexionar acerca del lugar y papel que tiene la noción de proyecto de sociedad, es oportuno y necesario no

solo hacer la crítica de los *corpus* teórico-conceptuales del campo político sino a partir de la constelación de significados manifiestos en el quehacer sociopolítico de la pluralidad de sujetos.

Solo entonces podríamos percatarnos del traslape entre constitucionalismo y política, entre la forma jurídica del pacto sociopolítico signado en 1917 y el contenido específico del proyecto de sociedad y las relaciones de subordinación jerárquica que supone un régimen representativo y popular con división del poder político, puesto que “[s]on las relaciones concretas que se instituyen entre individuos y grupos... las que traducen la estructura real de una sociedad” (Castoriadis, 2005: 40). Es en este sentido que hablamos de la necesidad de desinvertirnos de la subjetividad liberal a través de la crítica para estar en condiciones de volver a plantear la cuestión política en el marco del proceso mexicano.

Por ejemplo, entonces entenderíamos que la lucha por la igualdad no es excluyente de la lucha por la libertad, que no basta con que se hable de ambas en la carta magna para suponer que tales nociones terminarán siendo introyectadas por los sujetos concretos. Faltaría un aspecto fundamental: dar cuenta de la dimensión sociológica, esto es, de los dispositivos sociales y políticos implementados para que tal cosa llegue a suceder; aún más, faltaría un análisis de la manera en que éstos logran moldear una subjetividad liberal. Ante ello es insuficiente el discurso público, porque solo es el revestimiento de los grupos en el poder que ocupan el lugar de primer agente político.

Ese grupo o grupos que hacen las veces de agente son quienes integran la clase política mexicana junto con las agrupaciones que ostentan el poder económico. Entre unos y otros ostentan la potestad sobre las decisiones que afectarán a la colectividad mexicana. Con esto no afirmo que se integre una organización política, simplemente se alude a la concordancia de comportamientos y acciones entre unos y otros para dominar o hegemocratizar en el negociar y convenir en que termina convertida la deliberación política; fórmula legitimada *a posteriori* de manera sexenal. Entonces, la función de la clase política radica en representar sus propios intereses a través de sus alianzas con los grupos de poder económico, puesto que el poder se usa para dar lugar a sus privilegios de estrato social dirigente. Por tanto, la naturaleza del sistema político mexicano consiste en el incremento y consolidación de la prevalencia en las tareas de dirección.

En ese entramado, los sujetos sociales en su mayoría estamos sujetos a la decisión de ese sustrato social dirigente-negociador por lo que, para hacer política, es necesario crear los propios espacios; de modo que terminan politizándose parcelas del tejido social y termina sucediendo a

contrapelo de las condiciones institucionales, pues en éstas no se dispone de espacios para la emergencia de sujetos políticos, esos que al parecer no participan ni disponen de su propia actividad, puesto que se encuentra ocupado vendiendo su tiempo, su fuerza e incluso su vida a cambio de un salario (Castoriadis, 2005: 41).

Por tanto, diremos que la clase política y económica en México, tras su disputa por hegemonizar en el ejercicio del poder político, es la que decide sobre la manera en que se dispondrá el producto del trabajo de los sujetos sociales. Esto es posible porque en conjunto quienes ejercen el poder político y el poder económico deliberan acerca de las formas de trabajo y lo que ellas conllevan, las que son requeridas, las que dejan de serlo, las nuevas, lo que impacta en el sistema educativo, con especial énfasis lo relativo al subsistema de educación pública, en tanto instrumento clave en la socialización de las nuevas generaciones.

La subordinación es la condición necesaria para el funcionamiento del régimen político mexicano, mientras persista esa élite político-económica podrá sostener la representación que de sí ha edificado como agente del desarrollo sociocultural, económico y político de la sociedad mexicana; de otra manera las deliberaciones acerca del camino a seguir no podrían ser privativas de unos cuantos. Tal dinámica no puede ser entendida como efectiva democracia y tampoco es política la disputa por la hegemonía en el ejercicio del poder público-político. Sencillamente porque política y democracia se encuentra en el asentimiento patente acerca de la forma de régimen, pero también por la participación en la deliberación acerca del proyecto de nación.

Entonces si pensamos que el principal objetivo de la política es la mejoría en la capacidad de consumo de los sujetos sociales, ésta como realización del proyecto de sociedad moderna, seguiremos errando y se seguirá presentando como política ese ejercicio autoritario del poder público-político, puesto que firmar leyes, reformar la constitución, emitir reglamentos, no allanan el camino para devenir sujeto del propio proceso, tampoco genera condiciones para apropiarse de esa actividad que sólo encarnada en la singularidad permite hablar de democracia; por el contrario, aumentan los obstáculos para la incursión de los sujetos sociales en el espacio público-político. Tal objetivo no puede ser sino la política misma en tanto se aspire a tener un régimen de efectiva democracia.

Mientras al espacio sociopolítico no se le reconozca la implicación política, el espacio público-político mantendrá como rasgo constitutivo la jerarquía y su despliegue continuará siendo autoritario. Y en tanto la transformación social sea el objetivo de la política, significa la apertura al

cuestionamiento del régimen representativo y popular como ausencia de democracia; también supone que la disposición de la colectividad a enfrentar el problema de la instauración de una forma de autoridad distinta.

El sentido de esta transformación sería la organización de la sociedad mexicana haciendo del dominio de esta una responsabilidad de la colectividad, para dejar de ser de un estrato específico, menos aun cuando los contrapesos institucionales no han sido tales, pues ante quien se rinde cuentas es al propio grupo de interés. Pensar la sociedad como posible de ser organizada y ordenada de manera distinta a la imposición de orden y de una estructura vertical decidida por ese estrato específico. Es imperativo abandonar la idea de que el crecimiento sociocultural depende solo de unos cuantos a quienes se les atribuye la capacidad de leer y traducir una voluntad general; semejante idea la hemos experimentado como el privilegio de unos que ha ido, en detrimento de los diferenciados estratos sociales y a costa de su propio crecimiento cultural y político.

La transformación sustantiva de la sociedad mexicana es una cuestión de largo aliento, aquí solo se busca acentuar algunas de sus condiciones, en específico la posibilidad de enfrentar de manera colectiva la deliberación acerca del tipo de sociedad que se quiere ser y la manera de lograrlo.⁴ Y que proceso transformador depende de la eliminación toda forma de distinción jerarquizante entre sujetos. En este sentido emerge uno de los problemas sociopolíticos más serios: de qué manera situar el poder político en el seno de la sociedad, pues tal no puede darse por mandato constitucional, ni obligación moral, para que suceda se requiere que la colectividad devenga en sujeto político. El hecho mismo de tal decisión ya es una deliberación colectiva derivada no solo de un acto de voluntad sino de entender como necesario el cambio sustantivo de la sociedad.

⁴ La posibilidad de un proyecto de sociedad con capacidad de cohesionar a los sujetos antes que de aglutinamiento de individuos está en la experiencia de llegar a ello de manera colectiva, de otro modo persistirá la idea de la imposición de la idea de unos al resto (tal cosa supone un valor cualitativo diferenciado entre los sujetos que conforman esa sociedad); negándose así el principio de igualdad primigenia entre los sujetos.

2. Entonces ¿Sí al régimen democrático?

En el debate contemporáneo una de las nociones centrales es la democracia. Sin embargo, su sentido colectivo terminó desplazado por el de representación, con Castoriadis (2005: 130) nos preguntamos ¿en qué radica el fundamento de la representación política?, ¿hay alguna filosofía que nos señale de qué manera es posible que una persona sea capaz de expresar la voluntad de una generosa pluralidad de sujetos? En tanto representación signifique la aceptación en interés de cada uno, jamás del representante y el grupo del que es parte, de delegar el poder de deliberación; porque en eso consiste nuestro régimen representativo y popular y, para eso se instituyó un sistema político partidario. Irónicamente, al menos en filosofía, la posibilidad de esa representación no se convirtió en la cuestión nodal, si lo fueron la razón de Estado, la soberanía, las formas de gobierno, los modos de legitimación, prescindiendo de la participación en el poder de quienes no forman parte de esos grupos socioeconómicos que integran la clase política mexicana que, junto con las voces expertas e intelectuales, flanquean la discusión, quedando excluidos los demás sujetos. Esto resultaría menos grave si, al menos, se hiciera a partir del acatamiento de la norma o de los urgentes y fundamentales problemas que conducen al estancamiento sociocultural, pero no es así.

Baste mirar el análisis de González Casanova (2004): 184 para quien la consideración de las posibilidades de la democracia en México sería relativa a la polémica surgida entre “las dos ideologías en pugna —el marxismo y el liberalismo— que hoy están en el sustrato de toda discusión... (pues) [e]n México las dos filosofías más opuestas de nuestro tiempo señalan hoy un único y mismo camino: el desarrollo de la democracia”, al menos así lo valoraba en los años 1960. No obstante, la experiencia de la segunda mitad del siglo xx no ha sido suficiente para sacudir el campo de la filosofía y la sociología, la cuestión problemática sigue planteándose como un asunto de desarrollo, si, pero ¿a partir de qué procesos?, ¿los institucionales? Nuestra respuesta es no, pues las referencias tendrían que estar alejadas de esas esas tres nociones que han atravesado la institucionalización del régimen mexicano: autoritarismo, jerarquía y representación. Por el contrario, estamos de acuerdo con Castoriadis (1997: 267) en que hablar de democracia es hablar de política y cuanto concierne a

las formas contemporáneas se trata de una grosera reducción, además de velar los graves alcances que ha traído.

Cualquier efectiva transformación requiere de implementar dispositivos y mecanismos para poner a discusión que se trata de explicitar las instituciones de poder, cuestión irreductible al problema de los procedimientos y normas reguladoras de la disputa del poder, a ello subyace la forja de una cultura política en la que la igualdad de los sujetos, pues no se trata de imponer un código de comportamiento político, sino de convenir lo deseable para una sociedad. En filosofía política suele hablarse de la naturaleza del orden, de su fundamento como precedente a ese convenio sociopolítico, establecen los comienzos como una cuestión hipotética y a partir de ahí se supone una relación contractual, y tal cosa es una manera de mistificar el cimiento de la institución política porque no hay más referente que el aportado en términos conceptuales bajo el absurdo de la exigencia de subordinación ciudadana, cuando lo requerido es un soporte histórico-antropológico y político. Puesto que, como bien advierte Castoriadis (2006: 177) no se cuenta ni es posible una ciencia de lo que resulta bueno para una sociedad, cuando la deliberación a cerca de las cuestiones comunes por parte de los sujetos es relativa a lo que se considera mejor para el crecimiento cultural y no solo económico, además de que siempre habrá la necesidad de actualizarlo. Esta deliberación en su dimensión colectiva es la sustancia de la democracia en tanto régimen político.

En vista de que, siguiendo con Castoriadis (2006: 178), la democracia como régimen se soporta en la “opinión bien considerada” o *dóxa*, puesto que todos estamos en condiciones de hacernos una opinión acerca de lo conveniente y lo deseable para nuestra sociedad, y tal cosa no puede ser consecuencia de una planificación ni de una proyección teórica. Pero si se trata de contar con la disposición de los sujetos para suscribir el proyecto de sociedad, con la voluntad de participar en la realización de los fines que surjan de esa deliberación, entonces “[e]l punto esencial es que en democracia no tenemos ciencia de la cosa política y del bien común, tenemos las opiniones de la gente; estas opiniones se confrontan, se discuten, se argumentan, y luego, finalmente, el pueblo, la colectividad se determina y zanja con su voto” (Castoriadis, 2006: 178), tal cosa es lo relativo al desenvolvimiento de la interrogación acerca del tipo de sociedad que se habrá de aspirar a ser, es la pregunta acerca del sentido del proyecto de sociedad.

Y la ausencia de condiciones institucionales y los dispositivos para fomentar la cultura democrática entre los sujetos sociales es uno de los

rasgos del régimen mexicano en su historicidad, por el contrario, tenemos experiencias fundantes del discurso y el intertexto, tan importante como la negación de la igualdad política y de la opinión de las personas, presuponiendo la ausencia de un desarrollo cultural adecuado, el ejemplo histórico estaría en la comprensión política de una figura como Porfirio Díaz quien, en el umbral de su retiro político tras casi tres décadas de gobierno, sostenía que era

un error suponer que el futuro de la democracia en México ha sido puesto en peligro por la prolongada permanencia en el poder de un solo presidente... Puedo decir con toda sinceridad que el servicio no ha corrompido mis ideales políticos y que creo que **la democracia es el único justo principio de gobierno, aun cuando llevarla al terreno de la práctica sea posible sólo en pueblos altamente desarrollados** (Díaz, 2016: 14).⁵

Esta democracia como único principio justo de gobierno sería implementada por Díaz durante 27 años con mano dura y asesina siempre en nombre de una paz controlada, como relata en la misma entrevista, se hacía castigar al ladrón con la vida, si no lo atrapaban alguna otra persona que tuviera responsabilidad en el resguardo de lo robado o en la vigilancia sería castigada por “permitirlo”, y justifica la dureza y crueldad como una necesidad “para la vida y el progreso de la nación. Si hubo crueldad, los resultados la han justificado con creces... Fue mejor derramar un poco sangre, para que mucha sangre se salvara. La que se derramo fue sangre mala; la que se salvó, buena” (Díaz, 2016: 22). Aún más importante, Díaz confunde sus ideales y principios con los de la colectividad, y ese revestimiento es un rasgo antidemocrático que persiste en el pensamiento político.

Incluso, encontramos en el discurso de un autocomplaciente Díaz el juicio sobre el atraso cultural:

Aquí en México nos hemos hallado en diferentes condiciones (a las de los países desarrollados). **Recibí este gobierno** de manos de un ejército victorioso, **en un momento en que el país estaba**

⁵ Entrevista de James Creelman a Porfirio Díaz concedida en septiembre de 1907 y publicada en español bajo el título Presidente Díaz, héroe de las Américas, en español en *El Imparcial*, 3 y 4 de marzo de 1908, y el original en inglés en Pearson's Magazine, revista británica. Aquí se ha recuperado la traducción del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Las negritas son propias.

dividido y el pueblo impreparado para ejercer los supremos principios del gobierno democrático. Arrojar de repente a las masas la responsabilidad total del gobierno habría producido resultados que podían haber desacreditado totalmente la causa del gobierno libre (Díaz, 2016: 17).

Preparar a una sociedad para hacerse cargo de sí misma es parte de las tareas de un gobierno democrático, y no habría el problema de la denuncia si no se tratara del encubrimiento vano de la usurpación del papel de los sujetos políticos. Entonces, siguiendo a Castoriadis (2006: 177), no solo hay una prevalencia teórica acerca de la democracia, sino que Díaz se asume como poseedor de ésta, lo que significa que la condición en que estarían los sujetos sociales es en la de subordinación y el proceso político consistiría en la búsqueda del poseedor de esa teoría política para pedirle que nos gobernara, pero ni tal búsqueda aconteció, pues Díaz se hizo del gobierno y en el imaginario porfirista lo político era un medio para la cuestión económica:

Hemos preservado la forma republicana y democrática de gobierno. Hemos defendido y guardado intacta la teoría. Sin embargo, hemos adoptado también una política patriarcal en la actual administración de los asuntos de la nación, guiando y restringiendo las tendencias populares, con fe ciega en la idea de que una paz forzada permitiría la educación, que la industria y el comercio se desarrollarían y fueran todos los elementos de estabilización y unidad entre gente de natural inteligente, afectuos[a] y dócil. He esperado pacientemente porque llegue el día en que el pueblo de la República Mexicana esté preparado para escoger y cambiar sus gobernantes en cada elección, sin... interferir con el progreso del país... (Díaz, 2016: 17).

Se ha resguardado la teoría política patriarcal como un guiar, restringir, pacificar, educar; cierto, pero la prioridad era, y ha sido desde entonces, crecer económicamente, suponiendo que el desarrollo material conlleva el crecimiento y florecimiento cultural. El régimen de Díaz es la negación de la democracia y la inoculación de su posibilidad al ponderar que dependía del crecimiento económico con base en el desarrollo industrial, a través de implementar un sistema educativo orientado a la formación de los ciudadanos mexicanos para estar en condiciones de asumir la responsabilidad por la forma de su gobierno; él mismo reconoce que los modelos de democracia son forma y lo sustantivo es el resultado de la interacción

entre sujetos e instituciones: “las teorías abstractas de la democracia y la efectiva aplicación son a veces, por su propia naturaleza, diferentes. Esto es, cuando se busca más la substancia que la mera forma” (Díaz, 2016: 26).

Desde entonces, las autoridades y grupos políticos desplazaron a la colectividad de la deliberación sobre lo mejor para ella, la razón es conocida: se requiere cierto nivel de comprensión acerca de lo conveniente y el gobierno y los sujetos sociales en su pluralidad no la tienen, como dejó verlo el propio Díaz al enfocar su gobierno en lo educativo y económico al propósito de hacer surgir un estrato social intermedio que sería el que empujaría el desarrollo de la sociedad mexicana, ante sugerencia de Creelman, diría Díaz (2016: 10):

Creelman: Es una creencia extendida la de que es imposible, para las instituciones verdaderamente democráticas, nacer y subsistir en un país que no tiene clase media.

Díaz: México tiene hoy una clase media, pero no la tenía antes. La clase media es aquí, como en todas partes, el elemento activo de la sociedad.

Díaz: [l]os ricos están demasiado preocupados por sus riquezas y dignidades... Pero, por otra parte, los pobres son a su vez tan ignorantes que no tienen poder alguno... Es a la clase media a la que principalmente atañe la política y el mejoramiento general.

Y el desplazamiento de la colectividad como sujeto político se reitera al desconocer el arraigo de la democracia como valor en el tejido social, sostenía Díaz que temía por ello, al mismo tiempo es capaz de reconocer que un régimen democrático es aquel en el que sus sujetos se limitan, reconocen compromisos para consigo mismos y para con los demás:

Mucho me temo que los principios de la democracia no han sido plantados profundamente en nuestro pueblo. Pero la nación ha crecido y ama la libertad. **Nuestra mayor dificultad la ha constituido el hecho de que el pueblo no se preocupa lo bastante acerca de los asuntos públicos como para formar una democracia.** El mexicano, por regla general, piensa mucho en sus propios derechos y está siempre dispuesto a asegurarlos. Pero no piensa mucho en los derechos de los demás. Piensa en sus propios privilegios, pero no en sus deberes. **La base de un gobierno democrático la constituye el poder de controlarse y hacerlo le es dado solamente a aquellos quienes conocen los derechos de sus vecinos** (2016: 11, las negritas son propias).

Y entre los más subordinados, para Díaz, se encuentran los pueblos indios, sobre quienes tampoco manifestó interés por su formación de acuerdo con su proyecto educativo modernizante, sino que se dio a la tarea de que surgiera un estrato social de trabajadores asalariados, educados y con expectativas de ascenso en la escala social, puesto que aún en tiempos recientes habían sido las comunidades y pueblos indígenas sistemáticamente excluidas de los beneficios de la sociedad del progreso, de los productos del desarrollo; en su momento observaba el autoritario presidente en retiro con un inefable juicio:

Los indios, que son más de la mitad de nuestra población, se ocupan poco de la política. Están acostumbrados a guiarse por aquellos que poseen autoridad, en vez de pensar por sí mismos. Es ésta una tendencia que heredaron de los españoles, quienes les enseñaron a abstenerse de intervenir en los asuntos públicos y a confiar ciegamente en que el gobierno los guíe. Sin embargo, yo creo firmemente que los principios de la democracia han crecido y seguirán creciendo en México (Díaz, 2016: 11).

A pesar de constituir la mayoría de la población, las comunidades y pueblos indios en la mentalidad racista no es posible sumarlos al proyecto del poder y el progreso. Si bien se señala la exclusión colonial, también puede hacerse lo propio de los regímenes subsecuentes, desde la naciente República hasta el prolongado gobierno porfirista para reproducirse después del proceso revolucionario, aunque cambiaría la exclusión por una dinámica de integracionismo, subordinación o exclusión de los pueblos indios, ratificándose el rasgo racista de la mestiza cultura mexicana que encarnamos.

No veo la necesidad de aportar más datos, contamos con el argumento de hecho, los pueblos y comunidades han tenido que enfrentar una larga lucha por ser reconocidos como tales, sujetos colectivos de sus derechos, con sus modos de pensar, de hacer, de organizarse, enfrentando la cerrazón cultural e ideológica, retratada en las figuras sociales porfiristas como *acostumbrados a ser guiados por quien tiene autoridad, ni piensan por sí mismos*, por tanto, son parte de esa masa impreparada para hacerse cargo de su gobierno.

Con esta recuperación lo que quiero señalar es que las instituciones de gobierno edificadas en el transcurso de dos siglos no han conformado un régimen democrático, referido con la figura de *monarquía absoluta sexenal y hereditaria en línea transversal* (Cosío, 1973: 31). Si ha habido una negociación por tener mecanismos reguladores de la disputa por el

poder y que la cultura política mexicana ha sido del tipo paternalista y autoritaria, y aunque haya sucesión presidencial y un discurso constitucionalista de división de poder, ha habido oligarquías electivas con base en ciertas prácticas clientelares y corporativas aderezadas de relaciones públicas, bajo ninguna circunstancia se sigue de ello que se ha forjado un régimen democrático. Lo que de democrático pueda haber en el régimen mexicano es producto de las luchas sociales por quitarse de encima la potestad de la clase política.

Ahora, esto no quiere decir, que no haya responsabilidad por parte de los sujetos sociales en la persistencia de una autoridad y clase política como depositarias de la capacidad de deliberación, ¿por qué se replica el esquema? esa es una cuestión que debemos abordar, ¿por qué la amnesia ante los comportamientos de aquellos a quienes se ha votado? Estudios concienzudos sobre la forja de la cultura política ayudarían a comprender los comportamientos en los espacios políticos; por lo pronto, apuntemos que no puede esperarse de las personas un comportamiento político *ad hoc* a la exigencia de los postulados constitucionales cuando no se han promovido. No podemos esperar comportamientos democráticos, es decir, comprometidos, reflexivos, proactivos, cuando se ha fomentado la subordinación.

La prevalencia de una concepción idealizada y de especialista de los juicios y comportamientos políticos la encontramos aún presente en la actualidad. Resulta significativo que de la descendencia de esa clase media porfiriana surjan visiones semejantes, dando cuenta de ello el discurso de una autoridad académica bien reconocida por sus estudios sobre la realidad política mexicana, me refiero al análisis del sistema político de Daniel Cosío Villegas (1973) el que, junto con los de José Revueltas (1958), Arnaldo Córdova (1975) y Pablo González Casanova (2002 y 2004), son de los pocos intentos de reflexión sistematizada acerca de las instituciones políticas los cuales intentan ir un poco más allá de la descripción explicativa.

Cosío Villegas hace un balance negativo sobre la existencia de escritores políticos, sostiene que México parece ser “tierra poco propicia para el gran pensador y el gran escritor político, hecho extraño a primera vista porque la nación inicia su vida independiente a la sombra de brillantes escritores políticos” (1973: 12), pero durante el proceso de reforma no se produjeron, ni durante el porfiriato se logra ir más allá de lo periodístico controlado, tampoco sucede con la revolución ni después, y es tajante “no ha existido en México la investigación sistemática de los problemas políticos nacionales o locales, y ni siquiera el examen serio y ordenado de ellos” (Cosío, 1973: 12).

Entre las razones esbozadas por Cosío Villegas (1973: 13 y 14) es que quienes pudieron hacerlo prefirieron la acción en detrimento de la escritura, en el momento en que pudo fomentarse (durante el porfiriato) la crítica fue adormecida y se practicó la política a puerta cerrada. En las décadas posteriores a la revolución los intelectuales se enfocaron en hacer lo propio respecto del estancamiento cultural y la educación, pero “la mayor calamidad de todas es la forma peculiar como se hace política en México. Alguna vez fue abierta, digamos durante los años que precedieron al Congreso Constituyente de 1856...” (Cosío, 1973: 15), durante la revolución volvió a ser abierta pero ruidosa al grado de llegar a la violencia armada, para ser sustituida por la “organización y disciplina dentro del Partido, y en general dentro del grupo gobernante... desde entonces la política mexicana, sobre todo cuanto a lo que los politólogos gustan llamar el *decision-making process*, se convierte en un misterio poco menos que impenetrable” (Cosío, 1973: 16 y 17).

La apertura del ensayo sobre el sistema político mexicano de Cosío Villegas es ilustrativa de esa concepción de la política excluyente:

Pocos serán los mexicanos más o menos “leídos y escribidos” que no tengan opiniones sobre la política y los políticos de su país. Deberían, sin embargo, llamarse “impresiones” y no opiniones, pues son marcadamente subjetivas, es decir, hijas del temperamento de quien las emite o, cuando mucho, de su visión personal y del círculo de sus relaciones inmediatas... **Rara vez esas “opiniones” son hijas del estudio o siquiera de una reflexión cautelosa** que rehúye la generalización extremosa que divide al mundo... Cerca de esas “impresiones” está la opinión “rebuscada”, es decir, aquella cuyo autor quiere darle el sustento de algún hecho, y que por no encontrarlo acaba por enunciarla condicional (1973: 11).

Dice Cosío Villegas que son impresiones y no opiniones aquellas surgidas del diálogo cercano ¿acaso solo son opiniones las académicas? Y no se detiene ahí, un escritor reflexivo de la política debería ofrecer un lienzo del régimen y/o un bosquejo de la futura sociedad, ni siquiera la labor intelectual de los hermanos Magón le merece la condición de pensamiento, a quienes percibe como “agitadores incendiarios” (Cf. Cosío, 1973: 13); Cosío Villegas supone que aclarar el fenómeno político implica fundamentar empíricamente una explicación al respecto, lo que llevaría descubrir las causas de éste, en cambio, cuando no se logra ese esclarecimiento racional se hacen suposiciones y se fantasea, se inventan supuestos, hasta el extremo de la especulación fantasiosa (Cf. Cosío, 1973: 18 y 19), afirma sentencioso.

Entonces, llegados a este punto, dos cuestiones sobresalen en la perspectiva de Cosío Villegas: ha habido estabilidad política y el progreso económico sin que en México se haya recurrido o a la dictadura o a la democracia, surgiendo una forma “impura” de ésta, aun cuando la constitución de 1917 significará la organización política democrática, no obstante “el poder para decidir no reside en los órganos formales de gobierno” (Cosío, 1973: 20-21), haciendo de la presidencia el núcleo de ese poder, junto con el sistema de partidos.

Es claro que en la perspectiva de Cosío Villegas (1973: 21), la democracia se realiza con la existencia de “órganos formales de gobierno prescritos por la Constitución, digamos los cuerpos legislativos y municipales”, y la independencia relativa a la división de poderes y la existencia de alternativas partidarias. Desde nuestro punto de vista esto significa el desplazamiento de un régimen democrático por una oligarquía partidaria y electoral, y ésta no puede bajo ninguna circunstancia sustituir la decisión fundamental de la colectividad, así como tampoco dispone como condición la participación de la pluralidad de sujetos en esa deliberación “en la medida en que cada uno tiene, tanto como los demás, la posibilidad efectiva de influir en lo que ocurre” (Castoriadis, 2006: 179).

Participar del poder desde la singularidad de cada sujeto, no ha sido posible en la vida de las instituciones formales de México, hacer política de acuerdo con las reglas de hecho y las formales ha significado nuclearse en instancias de organización con liderazgos fuertes y subordinantes, los cuales tienden a ser incorporados a la clase política, y eso es cooptación y su implicación es la neutralización de la potencia crítica de la lucha reivindicativa de la necesaria transformación social; de ahí la caracterización del sistema político mexicano como corporativista y clientelar, manifestación de la incapacidad institucional para «lidiar con la gente» en el día a día de la batalla que es hegemonizar en las decisiones de índole política.

En relación con la pregunta de si se suscribe el régimen democrático, la respuesta es sí, más no en el sentido de una forma de gobierno y un sistema político basado en la representación; no solo porque hasta ahora únicamente contamos con la racionalización de la delegación (o despojo) de la capacidad de decisión de cada sujeto para conformar una voluntad general que sería expresada en la forma-Estado y especificada,⁶ en el

⁶ De nuestra parte ya abordamos la cuestión en dos ocasiones tanto en la crítica como dando cuenta de una alternativa emergente (Salcido, 2014 y 2015) señalando la estrecha relación filosofía, epistemología y política. La discusión sobre la concepción contemporánea del Estado a partir de las formas de legitimación, la dimensión y el constitucionalismo como

mejor de los casos, por los partidos políticos. Lo que nos coloca ante una de las fuentes de contradicción respecto del espíritu democrático: la imposibilidad de la representación en cuestión política. Al respecto no contamos con una teoría ni una filosofía que explique cómo es posible que la voluntad y el deseo de alguien pueda ser expresado en las intervenciones, de los auto-ungidos representantes de la voluntad general, por ejemplo, en el espacio legislativo. Filosóficamente hablando se trataría de responder a la pregunta cómo es posible que alguien que no es el sujeto, que tampoco le conoce y ni siquiera le ha escuchado, pueda saber qué quiere, o de qué manera es posible que algunos puedan expresar la heterogeneidad de voluntades y deseos de la pluralidad de sujetos.

El ejercicio de la democracia representativa se basa en esa delegación de las capacidades y momentos de reflexión y toma de decisión respecto de las cuestiones políticas; posibilidad basada en una representación y concepción jerarquizante de la organización de la colectividad, en una concepción de la sociedad en la cual los valores, prácticas y saberes de un fragmento de ésta resultan ponderados como determinantes en el ordenamiento social y, por ende, para zanjar el proyecto sociedad. La experiencia mexicana ha significado la imposición de los valores liberales como rectores de la sociedad que encarnamos.

El proceso político mexicano ha significado la superposición de la visión y concepción liberal como proyecto de nación, a partir del constituyente de la Reforma y sus subsecuentes actualizaciones, la primera renovación sería con la llegada al poder de Porfirio Díaz, la segunda con el constituyente de 1916-1917 que culminó en una carta magna y su adecuación al establecerse un pacto nacionalista y popular excluyente a través del control de las organizaciones políticas, que en las décadas posteriores se agudizarían (Bizberg, 2003: 315-316), al grado de darse una nueva reforma de Estado para afianzar ese pacto corporativo, generando un disciplinamiento subordinante de las organizaciones políticas, instituyendo el clientelismo político, a la par la liberalización de corte económico se daba sin que hubiera un debate profundo y menos una posibilidad de disputa. Será entonces que comenzaría una etapa de movilizaciones que caracterizará la segunda mitad del siglo xx mexicano, dándose la emergencia de una crítica frontal al régimen que no cesará hasta la actualidad.

fundamento en el marco de las sociedades capitalistas tiene en la pluma de Antonio Negri uno de sus referentes, específicamente en *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad* y en *La forma-Estado*.

Estas reformas se considera que posibilitan la gobernabilidad democrática a partir de equilibrar la relación gobernantes-gobernados (Valencia, 2008), por lo que podemos concluir que nos dicen que transformar las relaciones de mando-obediencia conlleva transformar la relación entre Estado y sociedad, más la relación de reciprocidad política está aún lejos de ser comprendida y supone la socialización de los individuos a través de la modelación de la psique,⁷ que cimienta la necesaria y efectiva transformación de la sociedad, en otros momentos identificado su proceso con el nombre de revolución, que en poco o nada queda expresada en la modificación constitucional, jurídica, administrativa, como modificación de los procedimientos institucionales (Cf. Valencia, 2008: 15 y 16) y, por ende, de la legitimidad de la relación Estado-Sociedad como sujeción de la segunda al primero.

La democracia en cuanto régimen político no es relativa a la delegación de esa capacidad y los momentos de deliberación y decisión, que corresponden a la colectividad como sujeto de su proceso de institucionalización, a lo que llamaremos autopoiesis, autoconstitución de una sociedad como delimitación de sí misma como pueblo, del poder y de los modos de participar de éste (Castoriadis, 2006: 179), y ello no se resuelve con el sexenal voto que puede ejercerse para elegir a quienes decidirán sobre cuestiones que afecta al conjunto de la sociedad, aunque sea en su nombre.

En la lógica de la democracia formal y electoral, el sistema político resulta central como mediación de la representación política, sumando la posesión de cierto conocimiento y la destreza en el uso de la legalidad como rasgo del sujeto representante, de esta manera se justifica la desposesión de la reflexividad y capacidad de deliberación en cuestiones de lo común.

Lo que se muestra en el discurso político y sus análisis para el caso de México es que prevalece el horizonte de un sujeto privilegiado para la política, la clase media escolarizada con pretensiones de ascenso, quienes se convertirían en factor determinante, según se infiere, del desarrollo socioeconómico; se pondera de ese estrato social la condición

⁷ De acuerdo con Cornelius Castoriadis (2013) la relación sobre la que habría de trabajarse para el surgimiento de una sociedad democrática es la de la psique y la sociedad, no como se ha pensado en la filosofía política que el conflicto surge de la polaridad individuos/sociedad, puesto que el trabajo de las instituciones en su implicación sociocultural es hacer surgir individuos que encarnen el deseo de democrática, capaces de desplegar prácticas sociales y políticas de carácter democrático.

de ilustrado, informado, juicioso; mas no significa sino el mismo despojo de la capacidad de deliberación y decisión que supone y exige un régimen democrático. Cuestión de la que enseguida nos ocuparemos.

Por lo pronto diremos que un régimen representativo no es ni puede ser democrático, si democracia es relativa a algo más sustancial que la regulación de la disputa por el poder y la vigilancia del ejercicio de éste, esto es, a la participación de los sujetos sociales en la vida pública. También partimos de considerar que toda sociedad para ser tal requiere de instituciones propias para afrontar tal exigencia, el problema surge cuando se propone una y esta impone coercitivamente, bajo la modalidad que fuera, pues la imposición significa la negación de la condición política de los sujetos sociales. Lo que excluye la posibilidad de un régimen democrático. Otra cuestión es clave, el régimen mexicano actual debe cambiar, porque en él no hay mucho que se pueda hacer, pues para que la gente se interese en política tendría que darse una diferencia de peso cuando se abstiene de votar y cuando lo hace.

Puesto que la democracia es instituir a partir de la participación de los sujetos en el poder para decir respecto del tipo de sociedad que se quiere, se desea y se conviene. Pero tal, supone que haya sujetos que consideren valioso luchar, y no por legislar para que haya un discurso con el que se diga que su sociedad es democrática, sino porque se abra la discusión acerca del proyecto de sociedad, que es deliberar acerca de lo que se quiere ser y de las instituciones adecuadas para ello. El problema que deberíamos tratar como sujetos políticos es el del desinterés por los asuntos que nos atañen como colectividad. Aún más, encuentro que en el caso mexicano la experiencia de los pueblos indios en su lucha por ser reconocidos como sujetos de derechos colectivos y no individuales es un referente fundamental, ahí hay un potente germen democrático, porque sus formas organizativas como comunidad suponen, de algún modo, la autonomía, y, al mismo tiempo, comprometen a los demás en su conquista. Y en la perspectiva en que nos situamos, la democracia como régimen tiene como base estructurante la autonomía individual y social, en esto seguimos a Cornelius Castoriadis (1997).

No sin la participación en el poder

En este segundo momento la relación política-autonomía tiene como clave el poder en sentido de una genealogía colectiva, en su desglose se observan dos raíces desde las cuales recuperar un lugar para la filosofía sociopolítica. Ese lugar no es nuevo, es el de la elaboración de un pensamiento lúcido

acerca de nuestra realidad, en tanto toda filosofía ha surgido de un compromiso no solo con la crítica a lo que es, sino como un debate respecto de lo que puede ser; claro, siempre expresado en una voz singular, más nunca esa voz ha sido ni puede ser unipersonal, conlleva la colectividad, porque su posibilidad surge del tejido social, de las tensiones en las relaciones entre sujetos, de la necesaria interacción con el tendido institucional.

Aquí institución se entiende en dos niveles: institución general, que sería el constructo sociohistórico u organización de una sociedad y es englobado en la categoría cultura; por otro lado, institución como conjunto de dispositivos orientados a generar la cohesión de la sociedad. Por cultura entenderemos esa totalidad constituida por las formas implícitas y explícitas con las cuales se socializa a los individuos en el transcurso de su vida y que lo llevan a ser parte de esa sociedad, esas formas son las que regulan los comportamientos, entre ellas se cuentan las costumbres, las prácticas de todo tipo, las normas, los valores y creencias, los códigos; cuanto cabe en modos de ser, modos de hacer, modos de pensar. Y que respecto del constructo y configuración de una cultura política de la sociedad mexicana encontramos un vacío, cuya ausencia resulta ser un factor crucial para la desmemoria en cuestiones del proceder institucional.⁸ Y porque es la cultura el insumo en la socialización de los individuos no solo es necesario conocer el pasado de ésta, también las nuevas formas deben atenderse en tanto es uno de los presupuestos de una transformación efectiva de cualquier sociedad (*Cf.* Castoriadis, 2000a: 201-202), entonces la creación cultural, la transformación social y el proyecto de sociedad son problemas correlativos de la cuestión política. En este sentido, en el ámbito de las instituciones, en particular la estatal, la relación con el poder es central; en tal marco de referencia es habitual la noción de poder como un ejercicio coercitivo de las funciones de autoridad que en la definición weberiana de poder político se contiene: ejercicio legítimo de la violencia a través de las funciones de la administración pública, y se hace en nombre de la imposición de un orden racional. Cabe señalar que este siempre es una imposición, por eso el problema de su rasgo democrático surge de su genealogía y gestión. De ello hablaremos enseguida.

⁸ De manera general ya exploramos la cuestión para concluir que la elaboración de memoria respecto del pasado mediato en México resulta en un factor de importancia sustancial que debe de dar, su relevancia toma el carácter de urgente ante las nuevas heridas que se abren con la oleada de desapariciones, secuestros, asesinatos, masacres y feminicidios que se dan como fenómeno casi consuetudinario en el país. Parece que la violencia descarnada se ha instalado como rasgo de nuestra contemporaneidad.

Por lo pronto nos preguntamos cuáles son las condiciones para repensar el poder, su relación con la obediencia y el mando. Desde nuestra circunstancia se dibuja un horizonte en las prácticas de los pueblos indios y en la actualización de sus elaboraciones discursivas. Por lo que seguimos el planteamiento de P. Clastres (1978) acerca del poder en la conformación política de las colectividades “premodernas”, nos dice que se trata de una resolución fuera de toda subordinación jerárquica, sin que haya propiamente una relación de mando-obediencia, lo que se ha caracterizado como prepolítico, porque no es evidente la correlación coerción-subordinación, en ello lo que hay es ignorancia o incultura, o por lo menos la generalización de la relación de jerarquía entre sujetos, bajo la forma mando-obediencia (Clastres, 1978: 10), hasta transitar a la de privilegio en función de la identificación entre hegemonía y proyecto de sociedad.

Entonces ¿en qué condiciones resulta posible pensar el poder político como gestión colectiva? Esta interrogante conduce a la cuestión de la relación poder-institución y la figura de liderazgo. Asumimos que poder en sentido democrático remite a dos aspectos imposibles desde la lógica de la coerción: la impotencia y la incapacidad de imponer mandatos, en términos de Clastres (1978: 12), se trata del poder impotente y el liderazgo sin autoridad, solo así podemos hablar de un poder no coercitivo. Un presupuesto emerge aquí: el poder en su dimensión política es una necesidad de la vida social-cultural, más no lo es de la dimensión individual, así como de la reducida existencia de diferenciación social. La respuesta ha sido planteada: en tanto no sea un criterio de distinción social jerarquizante y el poder no sea coercitivo, habrá la posibilidad de una gestión colectiva del poder.

A propósito de una noción de poder democrático

Nos hacemos parte de la necesidad de algo más que una revisión conceptual de esa noción que ha eclipsado la reflexión acerca de la relación política y poder, en el sentido de un replanteamiento del poder político acorde con el proyecto de sociedad ya que remite a una relación social concreta, la que instituye y vuelve real la estructura de la sociedad (Clastres, 1978), puesto que lidiamos con la interiorización de la voz de autoridad como necesaria sujeción, propiciando la subordinación del juicio propio, al grado de su neutralización, obteniéndose así la relación de subordinación y, por tanto de obediencia requerida para legitimar la exclusión del espacio público-político de los portadores de mera *doxas*, aun en aquellos casos

que se le enmascara de virtud no deja de ser el despojo o negación de la capacidad de liberación en favor de unos pocos.

En nuestro caso se cuenta con una densa experiencia, una rica historia de luchas sociales, y a partir de ahí habría que comenzar a replantearse los mecanismos de creación de formas instituidas. Y este es un largo y paciente trabajo para los sujetos sociales y, gravoso para la clase política. El propósito inmediato sería el reconocimiento del carácter autoritario de nuestra cultura política, cuyo fundamento es la comprensión jerárquica de la sociedad; el mediato y de largo aliento es volver a hacer la institución a partir de restituir a los sujetos el dominio de sí mismos, la responsabilidad sobre el presente y futuro como colectividad.

En juego está la cultura y la vida, su articulación en función de la configuración propia de nuestra sociedad. Cuando se habla de política, de imposición de orden, la lucha política radical y transformadora significa la desestructuración de la constitución social como la conocemos y la autonomía es uno de los gritos de batalla, parafraseando a Clastres (1978), aspirando a destruir la jerárquica organización sociopolítica, ya que la autonomía supone la supresión de ésta en la sociedad como división entre el poder y el no-poder, porque este poder es además de político, imposición unilateral en relación con el trabajo, la producción, el consumo, los niños, las mujeres, los ancianos, la naturaleza, etcétera (Castoriadis, 2000a: 196). Ese ejercicio violento ha sido el dispositivo con el que se despoja a los sujetos de la capacidad de juicio político, del valor de la opinión común; emergiendo con este mecanismo el carácter autoritario de la democracia representativa, investido de virtudes democráticas, tales como la tolerancia, responsabilidad, honestidad, solidaridad, igualdad, libertad, autoridad.

Con Clastres (1978: 10 y 16) y Castoriadis (2000) planteamos que es posible la realización del poder por modos diversos, la relación mando-obediencia no es la única expresión de una vida social armónica, pues aquella es la capacidad de conducir a alguien a hacer lo que no necesariamente haría o hubiera hecho por sí solo, lo que ha significado la institucionalización de la división asimétrica y antagónica entre los sujetos como relación política (Castoriadis, 2000: 51). De tal manera que la gestión del poder de este modo se resuelve como coerción; sin embargo, una mirada antropológica lleva a advertir que la sustancia del poder en su resolución coercitiva y subordinante no es del todo evidente (Clastres, 1978: 12). Aunque suele darse por sentado es una visión eurocéntrica, como sostiene Pierre Clastres, así lo evidencian los estudios en que se analizan las culturas a partir de un modelo donde la idea misma

de poder como fue formulada en la civilización occidental es la unidad de medida (1978: 15).

En cambio, en sentido democrático se trata del poder como dependiente, de la impotencia ante el grupo, esto es, en tanto dependencia de la voluntad grupal y se asigna a la figura de liderazgo, éste no como fuente de mandato sino de acatamiento de tareas, por ejemplo, la de mediar en situaciones de antagonismo, el prestigio y el don de la palabra (Clastres, 1978). En ello identifica Clastres el fundamento del poder no coercitivo, de tal modo que reconoce en el consentimiento de la colectividad la base de esa figura de autoridad para mediar en los efectos y consecuencias de la desigualdad y asimetría que surgen en la interacción a partir de la singularidad de los sujetos.

De este modo, el poder político no coercitivo es democrático porque articula mediando a partir del intercambio entre desiguales; el principio básico es la reciprocidad porque la única necesidad que importa es la de la cohesión social, ya que esta es la plataforma para la reproducción de la vida. Y no es otro el objetivo de la política, generar las instituciones que realizaran ese poder político. Pero, solo es posible realizarlo en tanto los sujetos se interesen en las cuestiones comunes; esta es una cuestión crucial a enfrentar.

3. La experiencia zapatista, rizoma de una filosofía de la política

Con el zapatismo se abrió un proceso de repolitización del espacio público-político desde el tejido social y empujado por esta experiencia de potencial rizomático⁹ puesto que el hacer política a través de iniciativas organizativas afecta e incide en el hacer político mismo. También porque la propuesta de generar los propios espacios y proyectos políticos, que ha caracterizado la historia del zapatismo, impactan los dominios social y privado. Entonces, se trata de un rizoma porque todo incide en todo, sin desaparecer los ámbitos específicos de los que surge y a los que afecta, y tal condición se da por la reciprocidad que supone la pretensión de autonomía que encarnan en el zapatismo. Esa forma rizomática tiene uno de sus núcleos en la ausencia de un centro constituido por un sujeto y un proyecto privilegiados y el discurso correspondiente.

Aquí retomamos la idea de lo rizomático como una ramificación horizontal descentrada como alegoría del hacer autónomo zapatista, pues se afecta por influencia recíproca a todo aquel sujeto con disposición a la crítica y la transformación social; y donde la afinidad será un aspecto crítico a partir del que se establecen vínculos sociopolíticos y, en ocasiones, productivos. Entonces, en perspectiva de la autonomía, es posible desde cualquier punto de partida hacer política, por más sencillo o minúsculo que parezca, pues se encontrarán en algún momento con otros comienzos o se adherirán a procesos ya desplegados, éstos que harían la función de nodo articulador de iniciativas, proyectos y sujetos, para constituir pliegues del movimiento de autonomía.

Proponemos, entonces, que el zapatismo articula y genera una pluralidad de singularidades que desbordan el núcleo zapatista mismo, conformando un heterogéneo movimiento asistemático y sin programa, sujeto a la lógica de lo incierto, tendiente a las rupturas y bifurcaciones.

⁹ Aquí retomamos el uso que Gilles Deleuze y Félix Guattari hacen de la noción de *rizoma* en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*: “Nosotros no hablamos de otra cosa: las multiplicidades, las líneas, estratos y segmentaridades, líneas de fuga e intensidades, los agenciamientos maquínicos y sus diferentes tipos...”, porque un rizoma está siempre entre las cosas y ese sitio es por el cual éstas adquieren velocidad y designa un movimiento transversal que las jala no a un centro sino a moverse (Deleuze y Guattari, 2004: 10).

Un lugar para el encuentro filosofía-política

Una de las raíces desde la cual generar un lugar para la filosofía de la política en México es el pensamiento y la experiencia más radical respecto de la crítica a la institución, como lo ha sido el zapatismo que han potenciado la incursión en el espacio público-político y su repolitización bajo la premisa de la capacidad para devenir sujetos políticos, así como su potencia creadora se hace manifiesta en la forma de iniciativas sociopolíticas (Salcido, 2015). Otra de esas raíces es la experimentación de prácticas sociopolíticas con pretensiones de autonomía y el debate acerca de su significado, de más larga data en el campo filosófico.

Ahora, en la actualidad se trata de una noción de una potencia crítica con la que se ha puesto en evidencia al régimen mexicano en inherente autoritarismo y el hecho de que no será efectivamente democrático en tanto se excluya a la mayoría de los sujetos sociales de la deliberación acerca de las cuestiones sustantivas, y ello exige de la renovación del proyecto de sociedad, porque, como dicen las y los zapatistas, eso de ser autoridad es cosa de mandar obedeciendo, y en el entramado institucional no hay posibilidad o cabida para un poder impotente y una autoridad subordinada.

Y ese acercamiento al zapatismo ha sido el sustrato para una filosofía de la política en sentido de la autonomía, ponderando que, desde hace poco más de dos décadas y media, tiene lugar en México un proceso de desinstitucionalización del sistema político. Solo con el tiempo veremos si también supone una transformación del régimen político, por lo pronto está presente el cuestionamiento del sentido de un régimen pseudo-democrático y para nada representativo. Esa desinstitucionalización y cuestionamiento han surgido ante la indisposición a posibilitar el establecimiento de dispositivos orientados a generar las condiciones materiales y no solo jurídicas para devenir en una sociedad sustancialmente democrática.

En este marco, la pertinencia de una filosofía de la política tiene en la crítica una de sus raíces en tanto advertimos dos aspectos entrelazados que han constituido el entramado institucional: la propuesta liberal que engendra contradicciones funestas con base en el doble discurso de la igualdad abstracta y el correlato de la libertad; el completo es un constructo identitario jurídico y moral, antes que uno histórico-antropológico, identificado con la noción ordenadora de ciudadanía y aterrizado en el estrato social medio. Cuestión que abordamos en el primer momento de este intempestivo ensayo.

De modo que participamos de ese difuso trabajo que es la reinven-
ción del imaginario político con una escritura arrebatada pero motivada
por el interés de que surja una filosofía de la política, no para justificar
un régimen, puesto que la filosofía nada puede fundamentar (Castoriadis,
1993: 74), sino con la cual mostrar que la transformación de la sociedad
supone la transformación de las personas, de otra manera no es posible
hacer surgir una forma de sociedad nueva. Una sociedad distinta tendría
que ser la aspiración que dirija la actividad política, haciendo de ello la
finalidad máxima, esto es hacer surgir algo distinto a lo que ha sido la
institución social, y el Estado como expresión de ella, porque el mundo
ha cambiado, en México se ha cambiado, entonces, requerimos de un
pensamiento pertinente a lo que estamos siendo.

Aún más, porque nuestra sociedad está en crisis, porque no fue he-
cha para soportar las consecuencias de las decisiones que la clase política
mexicana ha tomado en nombre, suele decirse, del pueblo. De ahí que
resulte altamente “probable que la casa se derrumbe. Mal para los de arri-
ba, peor para los de abajo”, así que “el pensamiento colectivo [ha pasado],
de buscar la forma de mantener en pie la choza, al cuestionamiento de
su existencia” (Subcomandante Insurgente Galeano, en adelante SupGa-
leano, en Comisión Sexta del EZLN, 2015: 9). Ese cuestionamiento se ha
hecho manifiesto en el caso del zapatismo desde la declaración de guerra
con el alzamiento en armas en 1994, en la forma de diálogo en busca de
acuerdo con las mesas diálogo de 1996, y se ha reiterado en las múltiples
iniciativas político-organizativas y encuentros con la sociedad civil que
se han sucedido, hasta hasta las más recientes, CompArte por la Huma-
nidad, ConCiencias por la Humanidad, los seminarios-semilleros; todas
ellas iniciativas políticas y de organización.

De igual manera aquí tratamos de comprender que la labor filo-
sófica apunta a pensar lo que se da como experiencia social, lo que se
manifiesta en el hacer de los sujetos, porque *lo que es* no puede aprehen-
derse de otra manera sino por el pensamiento, y de su captación en éste
depende la representación-explicación de la realidad, de este modo es que
nos hacemos eco del proyecto de una filosofía de la política como un
“pensar-querer otra institución de la sociedad” (Castoriadis, 1993: 76),
por lo que su referente es la reflexividad y la fuente de ésta es la voluntad
y actividad de la colectividad a la que se dirige el pensamiento, como se
 nombra en el zapatismo: “Recuerdan eso de la opción entre mirar el árbol
o el bosque? Bueno, pues los zapatistas, las zapatistas miramos la raíz. Ya
antes lo hemos dicho, pero ahora lo recuerdo: nuestra rebeldía es nuestro

“NO” al sistema. Nuestra resistencia es nuestro “SI” a otra cosa es posible” (SupGaleano, 2015: 221).

Esa expectativa de transformación, sin duda motiva por el imperativo de desaprender los modos de ser racistas y sexistas, por la urgencia de enfrentar el riesgo en que se ha convertido ser mujer en México, ser migrante o ser indígena. La violencia en contra de las mujeres por el hecho de ser mujeres es uno de los problemas, entre otros tantos,¹⁰ por los que atravesamos sin tener herramientas eficaces para la tarea de desterrar del tejido social la idea de que las mujeres somos un ser-para-los-otros.¹¹ La discriminación racista en contra de los pueblos y las comunidades indígenas, con quienes tenemos una deuda histórica, es otro de los problemas que enfrentamos sin tener la sensibilidad y empatía como para reconocernos en ellos; tampoco tenemos aún las herramientas para replantearnos como sociedad, tendremos que pedirles prestadas las suyas.

Lo que ponemos en juego es el lugar de la filosofía, su sentido y razón de ser, por momentos, a pesar de ciertas prácticas, frente a la posibilidad de su destierro por anorexia, ante la pérdida de la avidez por elucidar nuestro modo de hacer mundo, de forjar la historia.

Entonces, la labor de crear figuras de lo pensable es colectivo, evidentemente su producto pertenece a la colectividad, porque es la fuente de acciones, experiencias, acontecimientos y procesos sobre los que toda forma de conocimiento versa; también porque su razón de ser radica en dar cuenta de ello. De modo que, a partir de esa raíz zapatista y autonomista, nos adentramos en esa labor acerca de la política, esta gestada por el hacer instituyente de esa pluralidad de singularidades que configuran el movimiento zapatista, quienes con sus iniciativas han arrojado al tejido

¹⁰ Ya abordamos y planteamos nuestra posición respecto de la violencia en contra de las mujeres (Salcido, 2018), que en los años recientes tuvo un desquite terrorífico sin presentarse indicios de su disminución, ni se han encontrado mecanismos adecuados para su contención, aún más, tampoco hay claridad sobre la profundidad del problema y lo que acarrea para el tejido social.

¹¹ Quizá las mujeres mestizas tendríamos que hacer como hicieran las compañeras zapatistas hace poco más de dos décadas y media, condicionar nuestro vivir juntos si, y solo si, cambia la relación entre los sexos. Vale la pena recordar que las compañeras zapatistas participaron en el movimiento guerrillero tras meses de consulta y acuerdo sobre la ley revolucionaria de las mujeres, la que se convirtió es una de sus principales herramientas para comenzar a cambiar el modo de ser en las comunidades. Sirva pues de lección de que es a través de la reciprocidad y el apoyo y la comprensión mutua que se crea comunidad y se trabajar juntos.

social un potente detonador, abriéndose una posibilidad para el arraigo del proyecto de autonomía.

Ahora, en relación con el significado de la autonomía (Salcido, 2015: 172-218), relativo a las formaciones sociales a las que dan lugar los sujetos, no puede ser determinado en función de su definición: darse a sí mismo la norma; en el planteamiento zapatista, la autonomía es básica para el reconocimiento de los pueblos indios como sujetos que se han dado su forma de gobierno y el modo de elegir a sus autoridades, la función jurídica: reparar faltas y resolver conflictos internos; la función social: decidir su modo de organización; la función económica: decidir la organización de los trabajos que lleven a la satisfacción de sus necesidades y el disfrute de sus recursos, la función cultural: garantizar la conservación y socialización de sus culturas (Centro de Documentación sobre Zapatismo, ¿Qué son los acuerdos de San Andrés?, 1996); darse a sí mismo la norma supone que cuanto regirá su hacer colectivo e individual tendrá que emanar de una deliberación y acuerdos entre quienes conforman la comunidad, incluyendo la decisión sobre el modo en que hayan decidido deliberar.

Dar cuenta de ese hacer implica recrear la genealogía de la autonomía, pero la filosofía (de la) política ¿está en condiciones de dar cuenta de ello? interrogante crítica, pues cuando se lanza algo así ante un creciente deterioro del tejido social, su alcance apenas logra vislumbrarse y apreciarse. En el contexto y las condiciones adversas para la reproducción de la vida que en México estamos viviendo, tal experiencia ha permitido poner a prueba las certezas conceptuales acerca de la política, esa donde se dice que la verdadera democracia solo puede ser un régimen de autonomía singular y colectiva (Castoriadis, 2000).

Aún más, la reciente renovación del gobierno mexicano tras la elección presidencial del año pasado reitera la enseñanza de que en las cuestiones de pensar y hacer política la tarea es ardua. Un cambio de personal con prácticas políticas y discursos diferentes está lejos de significar la transformación del régimen.¹² Entonces, para estar en condiciones de

¹² Con la manera de nombrar el gobierno ganador del proceso electoral se pone en evidencia que un cambio de partido político en el poder no significa transformación de un régimen, se han dado el rimbombante nombre de Cuarta Transformación, aludiendo a los anteriores procesos políticos que perfilaron el régimen mexicano: la Independencia, el Reforma y la Revolución, con este cuarto momento sexenal se aspira a erradicar la corrupción y los privilegios de la clase política, a diferencia de esos momentos clave de nuestra historia política, ahora no se está debatiendo, tampoco proponiendo ni siquiera un nuevo contrato social, mucho menos el replanteamiento del régimen.

pensar la transformación sustantiva, aunque sea como posibilidad, surge la necesidad de desaprender la relación entre poder político, Estado y régimen como determinante del orden social. En esto la academia como institución cultural y educativa, si se aspira a devenir en efectiva autoridad pública, tiene un compromiso y responsabilidad, al asignársele la labor de empujar el progreso en el conocimiento,¹³ esa imponente y abrumadora tarea que por décadas ha desbordado a la comunidad, la ha mostrado como rebasada por sus intereses de gremio.

Es la academia como institución también un espacio para devenir sujeto, antes que los establecimientos en los que se concurre para llevar a cabo las tareas propias del gremio,¹⁴ puesto que la universidad, poco a poco, va dejando de referir un espacio público en el convergen la pluralidad de conocimientos y al que se puede acudir interesado en procesos formativos a través de la apropiación de esos conocimientos. La academia no como cuerpo docente dedicado a profesar, en el claustro, la enseñanza disciplinar a los estudiantes, sino en tanto posibilitador, por así decirlo, del contacto con la historia del pensamiento, las experiencias de investigación y reflexión, a quienes se interesan en la formación para el ejercicio de una profesión. La academia no como élite situada en el privilegio de la *expertis* teórica, sino en tanto comunidad de sujetos, donde el interés es la comprensión de los procesos a partir de los cuales la sociedad se realiza, para dar cuenta del camino que se sigue.

Como parte de la academia, el horizonte asumido es la de una filosofía de la política y de lo social en sentido de la autonomía, bajo la premisa de que la primera es una reflexión acerca del devenir institución de la sociedad, aspecto eludido en el análisis de los sistemas políticos formales e inabarcable en el estudio de los grupos que se dicen dirigentes de un país y su disputa del poder; que en la actualidad se muestran

¹³ No es de interés en este momento discutir sobre el significado de *progreso en el conocimiento*, sé que el término está cargado de expectativas, constructos ideológicos y epistemológicos; su uso aquí es meramente ilustrativo de la razón de ser del trabajo asignado a las profesiones intelectuales que encarnan quienes se dedican al trabajo de pensar ejerciendo la filosofía, la historia, la sociología, la antropología; las humanidades y ciencias sociales son de especial interés por tratarse de ámbitos del conocimiento dedicados a trabajar en las actividades humana que hacen posible la vida en sociedad.

¹⁴ En tanto las universidades han quedado sujetas a un estrato burocrático dedicado a su administración en función de las directrices de la política pública nacional e internacional, originándose una escisión entre la comunidad docente, de investigación y el estudiantado. La relación academia-universidad debe ser revisada para estar en condiciones de advertir la finalidad de una y otra.

incapaces de reconocer lo que está en juego: la posibilidad de la vida en estricto sentido.

Persuadida de los límites conceptuales de la filosofía, repensar la cuestión política tiene como condición de posibilidad la recuperación de la experiencia instituyente en donde ésta se haga manifiesta, este es el caso del zapatismo. Pensarnos capaces de querer la autonomía para sí y para los otros, nos sitúa ante un desafío que exige la renuncia a las dispensas de clase, en vista de que conformamos una sociedad que gusta de las jerarquías, que hace de los prejuicios sociales criterios para reconocer a los otros. Por lo pronto, el lugar de la filosofía como profesión es el de un sujeto en formación que requiere desaprender el vicio de instrumentalizar las herramientas conceptuales; nuestro argumento ha sido hasta aquí que en cuestión política tal cosa es un imperativo inaplazable en aras de recuperar la lucidez para estar en condiciones de comprender nuestro proceso político sin las gafas oscuras de la precomprensión liberal.

La paradoja: el hacer potencial

De qué manera abordar la cuestión política si se enfrenta la determinación de una representación verticalista, jerárquica de las relaciones entre los sujetos, esta es la cuestión. La política como actividad enfocada a la forja formas sociales, cuya necesidad emana del hecho de que las personas, con todo y socialización, no dejan de ser fuente de alteridad; de ahí que también comprender que devenir autónomos es clave para el ejercicio intelectual. Ese triángulo formado entre política, autonomía y alteridad es el núcleo de la dimensión instituyente, en lo referente a la relación sociopolítica entre sujetos e instituciones; solo a partir de estas podemos entender el movimiento creador que lleva a las transformaciones de carácter histórico.

Abordar las preguntas acerca del tipo de sociedad supone adentrarse en la densidad de los procesos desplegados por la labor de los sujetos sociales y la heterogeneidad de proyectos que encarnan. También conlleva dar cuenta de una experiencia respecto del significado de la institución general de la sociedad que, por un lado, se presenta discursivamente democrática pero, por el otro, se ha caracterizado por la exclusión de la mayoría del ejercicio del poder que supone la toma de decisiones sustantivas.¹⁵ La muestra de ello es el fallido ejercicio de llevar los acuerdos del

¹⁵ La cuestión de la democracia es una gastada discusión, empobrecida, a la sazón de restringirla al debate sobre los modos de legitimidad del poder político detentado desde

diálogo de paz, realizado en 1996, entre el gobierno mexicano y la delegación zapatista, puesto que unos son los acuerdos y otra la ley promulgada.

Los diálogos de paz que tuvieron lugar entre 1995 y 1997, entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (en adelante EZLN) y el gobierno federal, y se dispuso en 5 mesas, de las cuales solo tuvo lugar la primera sobre derechos y cultura indígena, se discutieron las propuestas que conformarían los Acuerdos de San Andrés que en conjunto significaría generar el marco jurídico para el reconocimiento de los pueblos como sujetos de derechos colectivos y la libre determinación de la pluralidad de pueblos y culturas indígenas, que es otra manera de nombrar la autonomía, incluyendo lo relativo a sus territorios y recursos. Siendo este último uno de los puntos eliminados del documento de reforma constitucional presentado, faltando al sentido más elemental de la democracia que es respetar lo acordado, más cuando fueron signados por las partes.¹⁶

Toda actividad política como esfuerzo colectivo tenderá a la lucidez, los sujetos en cuestión estarán en condiciones de asumir la responsabilidad, por tanto, dispuestos a enfrentar las consecuencias, pero ese diálogo siempre depende de una discusión entre sujetos plenamente reconocidos, donde confronten perspectivas; solo así es posible hacer surgir una efectiva política como obra de la colectividad. Tal hubiese sido el caso de lograrse a plenitud los acuerdos de San Andrés, en cambio, terminó legislándose que los pueblos y comunidades son entidades de interés público.¹⁷ En tanto genuina experiencia de reflexión compartida se gestaba

la función de gobierno, entre otros puntos, sin llegar a explorar las condiciones en que es posible (o no) la representación política. Éste es el único problema a partir del cual podría actualizarse la perspectiva de la democracia procedimental.

¹⁶ En la valoración de la abogada Bárbara Zamora, a pesar de la traición a lo acordado, el cambio jurídico en cuestión de derechos y cultura indígena, favorable a los pueblos va más allá el propio territorio chiapaneco, lo que han dejado los acuerdos se refleja en la constitución de modo que los abogados pueden respaldarse en ello “para defender a las comunidades indígenas en conflictos de tierras y reconocimiento de sus derechos, para que se tomen en cuenta sus costumbres y especificidades culturales, lo que se traduce en que se dé validez jurídica a las cuestiones orales y tradicionales de las comunidades, dejando de exigir un respaldo documental y registral que no son propios de ellos”, incluyendo el hecho del protocolo sobre la actuación de juzgadores en caso de que haya indígenas involucrados elaborado por la Suprema Corte de Justicia, lo que fue posible por la lucha del EZLN (Zamora, 2016).

¹⁷ Véase Iniciativa de Reformas Constitucionales en materia de Derechos y Cultura Indígena presentada por la Comisión de Concordia y Pacificación (1996), en Centro de Documentación Zapatista. Recuperado de <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=404&cat=6>.

esa dimensión siempre negada en lo político, manifiesta en el querer ser parte de *esta* sociedad, así las comunidades y pueblos alzados en armas han afirmado su pertenencia. Y en cuestión de autonomía este es el interés, pocas ocasiones vista como fuente de alternativas, como fuente de institucionalidad. La autonomía no es la propuesta de un régimen político, es el fundamento de un régimen efectivamente democrático; desde mi punto de vista, esta es la lección que representa el zapatismo.

En cuanto los sujetos se hacen parte de la formulación que los regirá, de los compromisos que asumirán, se constituye uno de los signos de lo *por ser*, despliegue de lo instituyente por mor de ese hacer autodeterminante, en cuanto se impulsa la capacidad de desbordar los límites de lo dado medido, para dar lugar a relaciones sociales de nuevo cuño. Así lo habían planteado los zapatistas en los compromisos suscritos en los Acuerdos de San Andrés Sacamch'en de los Pobres, una relación a partir del reconocimiento de la condición de sujetos de derechos colectivos en función de su territorio, los recursos naturales y los modos de organización. Y es este ejercicio el que demanda la renovación de la filosofía (de la) política; de otro modo nos mantendremos en el horizonte de una sociedad jerárquica, aduciendo argumentos como que los pueblos acapararían los recursos, cuando en realidad se evita decir que se expulsará a los acaparadores y usurpadores. De igual manera, ninguna sociedad podrá cambiar en tanto suplante la cohesión social con la homogeneización de los modos de pensar y de hacer para dar lugar a un sujeto circunscrito y dominado por la dimensión económica.

Una sociedad en la que se privilegia la dimensión económica por encima de la cultura no podrá cambiar, esa ha sido la historia de los últimos dos siglos. Y la nuestra no es la posición de que deba ni pueda cambiar de tajo, si se sostiene que, en tanto persista una organización de la sociedad basada en la asimetría y el antagonismo, será menos que improbable un forjar junto a los demás como participación, compromiso y vinculación respecto de las cuestiones comunes, ni tampoco la aceptación de la coexistencia organizada y de tareas colectivas, donde las decisiones fuera tomadas en común y llevadas a cabo de igual manera por quienes participaron en la formación de las agrupaciones, empresas u organizaciones (Cf. Castoriadis, 2000a: 28).

En vista de la relevancia de la autonomía como una categoría política capaz de empujar la renovación del pensamiento y de la filosofía política, tendría que ser entonces una reflexión acerca de la necesidad y las condiciones de transformación social; esto es, si uno de los propósitos de la política es la destitución de lo que ha sido propuesto como valorable

por la sociedad instituida, tal tarea se encuentra amenazada si reconocemos, por ejemplo, que la cultura ha dejado de ser creación de obras para quedarnos con meras reproducciones culturales, luego esos productos se han convertido en la justificación de lo absurdo: el auto-desprecio, ya que la genuina obra de cultura sostiene con los valores de la sociedad en cuestión una paradójica relación: al mismo tiempo los afirma y los pone en duda (Cf. Castoriadis, 2000a: 209). Por tanto, no hay mejor obra de cultura emergente que la zapatista, en ella se afirma el valor de la democracia y, al mismo tiempo, realiza un cuestionamiento radical a la democracia representativa.¹⁸

Ya hemos dicho lo que entendemos por cultura, pero insistimos en ello: es todo aquello participable por las personas, por ejemplo, los modos de relación entre los sexos, los modos de relación entre los pueblos y comunidades indígenas y los estratos sociales mestizos. Esto es, cuanto toma la forma de procedimiento instituido y los individuos socializados reconocen como los valores y determinaciones sociales. Insistimos, cultura es “todo aquello que, en la institución de una sociedad, supera la dimensión conjuntista-identitaria (funcional-instrumental) y que los individuos de dicha sociedad consideran un “valor” en el sentido más general del término” (Castoriadis, 2000a: 201).

Así pues, en la última década del siglo pasado surgía el zapatismo como nuevo sujeto que daría un empuje sin precedentes a la cuestión de la autonomía, situándola en el centro de sus prácticas y propuestas, incluso con su mero surgimiento y su perseverancia negaría el valor de la representación política, al mismo tiempo empujaba la construcción de un contenido específico para la autonomía basado en su devenir sujeto. Es por ello que el zapatismo vino a referir la expectativa y exigencia de la transformación de la sociedad, emplazando a personas y colectivos a devenir autónomos en su pensar y hacer.¹⁹ Entonces surgió un movimiento

¹⁸ Reiteramos que el desarrollo de la línea de estudio de las condiciones de (im)posibilidad de la representación política es uno de los pendientes más significativos en los distintos campos de estudio, su contribución consistiría en abrir los horizontes reflexivos; aún más, no solo no se estudia de qué manera es posible, sino que se da por hecho. De nuestra parte sostenemos que no es posible en una democracia delegativa basada en la priorización de los procedimientos y estos no tornan democráticos a los sujetos, aún menos cuando se da en sociedades jerárquicas y excluyentes.

¹⁹ De este proceso de emplazamiento ya se ha dado cuenta a partir de mostrar la densa manera en que sujetos diferenciados se cruzan, confluyen, mientras se tornan sujetos de su proceso (Salcido, 2015).

y una propuesta política que logró ir más allá de la crítica, al grado de dar lugar al cuestionamiento de la institucionalidad mexicana; el debate ya no solo fue acerca de los fines políticos, ni de los medios, las reglas o procedimientos, sino que apuntaron al sentido mismo de la actividad política toda.

En conjunto los movimientos de resistencia de las últimas tres décadas, y en particular la rebeldía que expresa el zapatismo, permite plantear que la autonomía se ha incorporado al lenguaje político. Sin embargo, después de objetarla más con argumentos ideologizados que con razones políticas y valóricas, se observa la usurpación de su significado por parte de quienes han hecho de la política su profesión; pero nada hay de democracia y autonomía cuando la primera es reducida al establecimiento de normas reguladoras de la disputa electoral del poder y solo se desea para sí mismo y algunos,²⁰ en ello solo hay engaño, porque se presenta como avance democrático lo que es privilegio de algunos, y eso no es más que autarquía, hegemonía o predominio. Esta puede ser tomada como una seña de identidad de la cultura autoritaria en la que de los otros solo se espera sujeción y obediencia.

Entonces, no hay lugar para la autonomía ahí donde la jerarquía y el privilegio son los criterios para colocar a los sujetos en determinado sitio y función del orden social. Por lo pronto, aceptemos que la autonomía tiene lugar cuando se realiza cada vez en los sujetos, que surge de quienes plantean un orden distinto, una concepción de la sociedad distinta a suma de potentes individualidades, que puede surgir donde se relacionan sujetos, en tanto modos de hacer y pretensiones distintas se encarnan; surge de entre quienes no hegemonizan. En ello reside parte del significado actualizado de la autonomía y en el horizonte de la transformación radical de la sociedad.

Porque para darse la autonomía tienen que surgir instituciones que la fomenten como valor, en el caso zapatista, a través de sus persistentes discursos, los encuentros con la sociedad civil organizada y el hecho de renunciar a la toma del poder. Pues tendría que haber sujetos que deseen

²⁰ Cuando los sujetos sociales desfavorecidos y afectados por la estructura política hacen efectivo el derecho de darse sus modos de organización y demás es autonomía, pero se ha dado por decir que las organizaciones sociales, partidos políticos y cualquier otra instancia que suscriba la democracia delegativa, la idea de las relaciones sociales como vínculos de dominio, entre otros, no pueden argumentar autonomía cuando lo que se busca es deshacerse del peso de la palabra del otro, el desfavorecido que se le opone. No existe tal cosa como la autonomía del dominante o de quien lucha por la hegemonía.

ser autónomos, que no piensen de sí mismos que ejercerían mejor el poder, su sentido autonómico se diluye cuando es impuesta.²¹ La imposición de la concepción de la política como enfrentamiento y competición entre adversarios, supone que se comparte el objetivo del poder y aspira a la superioridad, esto es, la imposición de la unanimidad ha sido responsable de la crisis de las instituciones, “son los responsables de que la máquina haya enloquecido y acerque, cada minuto, el minuto final de la civilización como es conocida hasta ahora” (SupMarcos, 2013, Ellos y nosotros. VI. Las miradas. Mirar para imponer o mirar para escuchar). Y no incurrir en la imposición del proyecto ha sido una constante zapatista, quienes sostienen el “rechazo a todo intento de hegemonía, es decir, a todo vanguardismo, sea que nos toque en la delantera o que nos alineen, como a lo largo de estos siglos, en la retaguardia” (SupMarcos, 2013, Ellos y nosotros. VI. Las miradas. Mirar para imponer o mirar para escuchar); es lo que han sostenido, en cada evento en que han participado, con todo y tratarse de los anfitriones, participan en condición de iguales, sus iniciativas tampoco han sido una forma de seleccionar nuevos cuadros, ni han convocado para conformar una organización, cuando lo llegaron a hacer, como en el caso del Frente Zapatista de Liberación Nacional, no formaban parte de la estructura organizativa, porque

convocar no es unir. No pretendemos unir bajo una dirección, ni zapatista ni de cualquier otra filiación. No buscamos cooptar, reclutar, suplantar, aparentar, simular, engañar, dirigir, subordinar, usar. El destino es el mismo, pero la diferencia, la heterogeneidad, la autonomía de los modos de caminar, son la riqueza de la Sexta, son su fuerza. Ofrecemos y ofreceremos respeto, y demandamos y demandaremos respeto. A la Sexta un@ se adhiere sin más requisito que el «no» que nos convoca y el compromiso de construir los «sí» necesarios (Subcomandante Insurgente Marcos, 2013, *Ellos y nosotros. V. La Sexta*).

Siendo la fuente de la iniciativa, no la dirigen, su participación tiene lugar como un sujeto más, con una posición propio, pero no privilegiada:

²¹ Sobre esta paradoja de la autonomía, la filosofía de la política podría decir algo, pero se requiere una ruptura con las determinaciones conceptuales, en particular la de Estado y la de poder; cuestión en la que se ha sido insistente ante su innegable relevancia.

Somos quienes somos, y hay otros@ que son quienes son, y hay otra para quien todavía no tenemos palabra para nombrarlo y, sin embargo, es quien es. Cuando decimos «nosotros» no estamos absorbiendo, y así subordinando, identidades, sino resaltando los puentes que hay entre los diferentes dolores y las distintas rebeldías. Somos iguales porque somos diferentes (SupMarcos, 2013, Ellos y nosotros. VI. Las miradas. Mirar para imponer o mirar para escuchar).

Y continúan señalando que la fortaleza es la heterogeneidad, el acercamiento y tendido de puentes porque de esa pluralidad donde se intercambian experiencias, potencias, capacidades, ha de surgir lo nuevo:

Si con la Sexta buscamos a nuestros semejantes en dolores y luchas, sin importar los calendarios y las geografías que nos distancien, es porque sabemos que al Mandón no se le vence con un solo pensamiento, una sola fuerza, una sola directiva (por muy revolucionaria, consecuente, radical, ingeniosa, poderosa y demás osas que esa directiva sea).

Es enseñanza de nuestros muertos, que la diversidad y la diferencia no son debilidad para el abajo, sino fuerza para parir las cenizas del viejo, el mundo nuevo que queremos, que necesitamos, que merecemos (SupMarcos, 2013, Ellos y nosotros. VI. Las miradas. Mirar para imponer o mirar para escuchar).

Las prácticas sociopolíticas con pretensiones de autonomía suponen ya una reflexividad deliberativa, de modo que el zapatismo hace surgir una constelación significativa para la des-subjetivación de lo liberal-capitalista, ésta como condición del arduo trabajo que ha supuesto no solo poner en evidencia la cultura autoritaria, al mostrar que hay que luchar hasta por ser reconocidos como comunidad con cultura propia y como sujetos políticos.

Esa lucha encuentra en la propia constitución del régimen un obstáculo. Aquí partimos de considerar que la sociedad en su dimensión política, esto es, como Estado mexicano se define, según queda sancionado en el artículo 40 de la carta magna como una “República representativa, democrática, laica, federal, compuesta de Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior; pero unidos en una federación”, quienes han encarnado ese régimen son los responsables del enloquecimiento de la maquinaria política. En México se instituyó un régimen presidencialista porque se acentúan la detentación del poder político en

la figura del jefe de gobierno, que coincide con la de jefe de Estado; en el sistema político también ha sido preeminente la figura presidencial, pero se complementa con el sistema de partidos y las cámaras de legislación (senadores y diputados), conformado de modo tal que su funcionamiento deriva en la expulsión de la colectividad de la esfera público-política. Las consecuencias, con el tiempo, terminarían erosionando el tejido social, sostén de las actividades productivas.

Entonces, una subjetividad de carácter autonomista habría de forjarse a través del antagonizar con el proyecto de la sociedad del progreso, ese cuyo despliegue, con base en la expansión económica, había hecho de México una sociedad subalterna, subdesarrollada, representada con el despojo de las formas de vida y la precarización sociocultural. Tenemos aquí los factores para pensar y hacer política en sentido de la autonomía y, por tanto, para el surgimiento de un sujeto antagonico. Aún más, tenemos la emergencia de la alteridad política, ésta manifiesta en el discurso y las formas organizativas tendientes a la ruptura con la idea de representación y el cuestionamiento de los fines y medios de la política.

Un trabajo filosófico acerca de la autonomía ha exigido romper con la aspiración a la universalidad de lo que sería *ser autónomo*, puesto que el sujeto es una constelación de personas, colectivos, experiencias, procesos, que aspiran a la autonomía colectiva. En este sentido se refiere una resubjetivación derivada de antagonizar con lo que se es, un sujeto formado en la cultura liberal-capitalista.

Pero ¿qué está significando *autonomía*? De entrada, una modalidad de relación con el poder como rechazo a la jerarquía, en cualquier sentido, al privilegio, como muestran las referencias precedentes a lo que los zapatistas son en la relación con otros colectivos y personas. Pero no debe confundirse con un nuevo comunismo, de lo que sí trata es de la colectivización de la deliberación, de la acción política, de la producción, de la responsabilidad por la comunidad; de ello derivan las condiciones para hacerse cargo de las implicaciones o consecuencias de la decisión sobre los asuntos en cuestión.

Pareciera que el aspecto crítico es la cultura, la cultura política, sin embargo, la experiencia mexicana de la autonomía ha aportado a la renovación de la política, un tanto también al de la filosofía; entonces, ¿cómo es posible que desde la marginalidad de la sociedad del progreso surgieran los insumos potenciadores de una práctica radical de la autonomía? Precisamente por esa situación de exclusión, su reconocimiento y la comprensión de que no se es lo que desde la definición de la formalidad política se considera tal, y vendrán hombres y mujeres a demandar la redefinición de

la organización y el ordenamiento político. Ese ejercicio se hace al poner en la mesa de debate la necesidad de transformación social, para estar en condiciones de replantearse el tipo de sociedad *por ser* correlativo a un proyecto al que se atribuye la capacidad de cohesionar el tejido social; pero también porque vuelve a plantearse la política como actividad humana, actividad de sujetos, actividad que se corresponde con la *opinión*²² de éstos.²³ La política es cuestión de opinión en función de un proyecto suscrito, y su valor radica en que surge de la experiencia del mundo, de experimentar de manera muy concreta las consecuencias de las decisiones políticas sustantivas, también deriva del hecho de que esas personas han sido formadas por los dispositivos provistos por esta sociedad, de modo que esa singular visión y valoración de los asuntos en cuestión ha sido moldeada por *esa* sociedad.

Esto nos lleva a una discusión conocida pero equívocamente planteada: la relación entre Estado y Sociedad, para decir que el Estado es la expresión política de la institución global de la sociedad, es la heteronomía,²⁴ esa ley en sentido de dispensa de la que se participa y, por ello, retribuye, razón por la que se está en la disposición de someterse a ella en tanto resulte tan adecuada como sea posible a los fines que en colectivo se han dado las personas; así permite afirmar la experiencia asamblearia tzeltal en el Municipio Autónomo Francisco Villa (Fernández, 2014: 211):

Justicia estamos ejerciendo en la comunidad dependiendo de la gravedad de los problemas. Impartiendo la justicia a través

²² Utilizaremos el término opinión en el sentido de la *doxa*, ese vocablo griego con el que se nombra el conocimiento surgido de experimentar el mundo y de hacer una valoración respecto de las cosas del mundo, y tal cosa no es posible sino haciéndose partícipe de su devenir.

²³ En un intento por solventar la crisis de los regímenes de democracia representativa, la ciudadanización de la política fue investida de dos discursos de autoridad, el de la profesionalización y, con ello, la expertis. Instalándose la idea de que para hacer política se requiere de poseer determinada episteme. Y este no es sino un movimiento que conlleva una manera más de volver a excluir a las personas de participar en los asuntos comunes.

²⁴ De acuerdo con Castoriadis (1993: 82), toda sociedad en tanto instituida oculta su origen representándola como fundada por algo fuera de sí misma, a las personas se les presenta en dos formas, que no depende de su hacer la existencia de la institución en tanto no puede ser la fuente de la ley, para ser tal ha de ser dada por alguna entidad extrasocial. Esta autoocultación del origen históricossocial de la institución será, entonces, una característica clave de la heteronomía.

de la vida y costumbre de la comunidad y se ase a través de la Reconciliación en diálogo para poder encontrar la solución si los problemas no tan grave se soluciona a través de perdón...

—Justicia (es) sobre cómo arreglar los problemas en una buena solución pacífica. Analizar e investigar los problemas, ver hasta dónde se pone una multa. Él, el problemático, tiene que pagar la multa en forma de trabajo colectivo, no en dinero. En el gobierno encarcelan mucho tiempo y cobran dinero.

—Es necesario saber que hay caso en que hay que castigarlo y otros en que hay que orientarlo.

—Justicia acá en Autónomo... va a estar viendo cómo es el problema.

Esa manera de impartir justicia a través de solucionar con base en un acuerdo entre las partes, que no afecte más a ninguna, de modo que puedan reconciliarse, es la posibilitadora de la organización social a través de la armonización de la convivencia laboriosa y transformación de las personas en justas, sensatas y comprometidas.

En cambio, ¿cómo puede ser justo algo que ignora la singularidad del caso?, ¿de qué manera deriva en justicia para la persona afectada si se infiere que lo que tiene valor es la norma? En tanto hablemos de democracia, representación, autoritarismo, delegación de la toma de decisiones, poder político como atributo o propiedad, justicia como imposición de una verdad legal sobre hechos y comportamientos, siempre exterior a la subjetividad que están siendo, no hay posibilidad de aceptarle como régimen democrático. Esto es, el Estado como entidad distinta y exterior a la sociedad, la ley positiva como digna de ser acatada por encima de la integridad personal ¿cómo ahí puede surgir la autodeterminación? Resulta insostenible que en esas condiciones pueda surgir la autonomía y que fuese un régimen efectivamente democrático, si tal significa la “autoinstitución explícita y lúcida, tanto como se pueda de las instituciones sociales que dependen de la actividad colectiva” (Castoriadis, 1997: 272), así como “lo propio de la política (consistiría) en querer, partiendo de sí misma, hacerse algo diferente de lo que es” (Castoriadis, 1993: 76).

Entonces, la política es constituida por la pluralidad de sujetos, por ello se le entiende como concerniente a las personas, las organizaciones y colectivos, valorados como iguales y haciendo efectiva y extensiva esa igualdad, así se realiza la transformación de las instituciones, en la medida que se aspira a convertirse en “una sociedad tan libre y tan justa como sea posible” (Castoriadis, 1997: 272) y este movimiento “depende de la actividad consciente y explícita de la colectividad” (Castoriadis, 1997: 272).

Entonces la paradoja de la actividad política surge de pretenderse autónomo en condiciones donde no hay, ni se quiere, la autonomía; al mismo tiempo el hecho de plantearse su posibilidad ya nos habla del lugar que está teniendo. Por tanto, en política no todo está dicho ni hecho.

Aportes de una experiencia de alteridad

El zapatismo, al poner sobre la mesa de debate la necesidad de encontrar una salida ante una realidad institucional que insistía en negarles como pueblos y comunidades indígenas, se convirtió en un incesante esfuerzo por mostrar que esa negación no era exclusiva del mundo indígena, la brutalidad que conlleva el proyecto de sociedad liberal-capitalista para los pueblos y para todas aquellas personas no cobijadas por las prerrogativas de la hegemonía cultural. La crítica resultaba más que justificada, puesto que gobernar devenía en un ininterrumpido ejercicio oligárquico, ante el que no había justificación verosímil, pues significaba sustentar el privilegio de unos para mandar. En cambio, el zapatismo, mientras se van haciendo autónomos, potencia las condiciones para la irrupción de la autonomía como forma de hacer política.

La alternativa emancipatoria de la autonomía emanaba de entre los intersticios de la explotación, el despojo y el empobrecimiento del pensamiento, esa es la condición en apariencia paradójica, pues después de todo la necesidad de cambio surge de quien experimenta la exclusión, por ello incubaría en geografías distintas, como el México de la selva, las zonas serranas del sureste y el campo, alejado del confort de las ciudades, de las metrópolis, esas cosmopolita ciudades, rebosantes de intelectualidad y de militantes, rodeadas de las comodidades que el progreso es capaz de proveer.

En esto consideramos que, haciendo hincapié en la singularidad de los sujetos, los proyectos de implicación transformadora logran extenderse con el suficiente sigilo como para sobrellevar las vicisitudes ante las oleadas del autoritarismo institucional. Y uno de los rasgos más contundentes es que explicita la confusión elemental en la concepción de la política, la de la función de las instituciones como transmisoras y hacedoras de la heteronomía, no obstante, tal no es ni puede ser el fundamento del poder político, no en el caso de un régimen democrático, como dejamos apuntado en los dos apartados anteriores a este tercero.

Estar en condiciones de vislumbrar semejante transformación exige de un giro subjetivo capaz de neutralizar significaciones de profunda

preeminencia como las cristianas,²⁵ pues resulta insuficiente una comprensión clara de las contradicciones generadas por el capitalismo, el Estado y la democracia delegativa, en tanto las ideas políticas y sociales siguen subordinadas a las significaciones económicas, la tendencia ha sido desplazar la responsabilidad en lo otro, si es de lo político, a lo económico, si es de éste a la política, si es de legitimidad a la economía. Lograr instalar en la mentalidad de nuestra época que lo económico nunca será un valor capaz de dotar de significado nuestra existencia, ¡eso sí que sería progreso cultural!

Será con el zapatismo que la distinción jerarquizante se cuestione, a través de encarnar modalidades de hacer política que han puesto en evidencia que desde el sistema político y los espacios de representación política solo son capaces de reconocerse aquellas prácticas reproductoras de los modos delegativos, sin margen para la singularidad de modos organizativos de los pueblos indios.²⁶ Existe un obstáculo para reconocer, en nuestros comportamientos, prácticas y discursos, el sexismo, clasismo y racismo constitutivo, que bien podría entenderse como uno de los éxitos de la socialización modernizante al producir individuos alfabetizados funcionales; sin embargo, con ello solo se encubre algo más grave: la ausencia de reflexividad, factor clave en una apropiación y reproducción, lo dispuesto por la sociedad.

En cambio, reflexionando acerca de las condiciones y posibilidades del proyecto de autonomía, que acaparó la atención y emergió con una intensidad que se descubriría con el tiempo, el zapatismo y su despliegue en iniciativas, con las que se ha emplazado a la sociedad civil a devenir en sujetos autónomos,²⁷ es en sí mismo el cuestionamiento sustantivo de la

²⁵ Respecto del alcance de las significaciones cristianas seguimos a León Rozitchner (1997) con la tesis de que el cristianismo generó las condiciones propicias para el predominio del capitalismo, pues debió trabajarse sobre la subjetividad de modo tal que la materialidad del cuerpo adquiriera un significado propicio para su cosificación.

²⁶ En el más reciente proceso electoral, los pueblos indios organizados en el Congreso Nacional Indígena, participaron con la candidatura independiente de María de Jesús Patricio, del total de firmas necesarias se lograron recabar 280mil, el 93.20% fueron validadas por la instancia electoral, a lo que se nombrará como la cuota más alta de honestidad; la implicación excluyente del mecanismo electoral y la incomprensión de la constitución heterogénea de la sociedad mexicana, quedó evidenciada con esta candidatura, ratificando que la mexicana es una democracia delegativa para ricos, para profesionales de la política. Véase Juan Villoro (24 de febrero de 2018), Prohibido votar por una indígena, *New York Times Es*. Recuperado de <https://www.nytimes.com/es/2018/02/24/opinion-villoro-marichuy/>

²⁷ Entre las múltiples iniciativas político-organizativas, algunas ya mencionadas aquí, el

institución política mexicana, éste es el aspecto a ponderar en una filosofía de la política mexicana y contemporánea.

Para el sujeto del proyecto de la autonomía, el contexto de socialización resulta tanto fuente del principio de realidad e identificación como un desafío, en cuanto reconoce que no le determina, y el posicionamiento crítico ante ella potencia el hacer con pretensiones de transformación. Sin embargo, enfrenta el problema de que esa aspiración de transformación sea compartida, que se viva como necesidad, una cuya resolución depende del hacer propio.

Entonces, los pueblos y comunidades indígenas, aun con la aculturación liberal-capitalista u occidental, encarnan una subjetividad propicia al antagonismo y la tensión crítica con la institución heterónoma, ese constructo difuso que es lo mestizo hegemónico. Son la materialización de la capacidad de acción deliberada a partir de hacer efectiva su singularidad cultural, al ponerla como fuente de valor de lo que son y puede ser en sus modos de organizar y gestionar tanto su práctica política como su hacer sociocultural.

Mi argumento es simple, si hay un sujeto que ha dado muestras más que evidentes de su disposición a cambiar, ese ha sido el zapatismo, de igual manera, el hacer zapatista, siendo un hacer que ha transformado a las comunidades y, en esa medida, a las personas, es un hacer que media alteridad, a través de la reciprocidad. Cuando se convoca a la sociedad civil, se les atiende y escucha, en el zapatismo se aprende, y eso es alterarse a sí mismos mientras se forja historia; de crear una obra colectiva, donde están presentes, de distintos modos, los otros y lo dado. La autonomía como significación fundamental del zapatismo se observa en su hacer de sujetos, en su lucha por devenir en la fuente de sus proyectos, de acuerdo con las necesidades de la comunidad.

La autonomía se torna problemática, en vista de la aspiración a cambiar los modos de hacer y pensar, ya que, en el cruce de experiencias, como lo advierte Piera Aulagnier (2003), en una relación siempre habrá afectación, que mejor si es para hacer que surja algo capaz de orientar el

ejemplo es lo que hoy se nombra como La Sexta, propuesta en 2013, a ella le preceden La Otra Campaña y la Zetzta Internacional y a estas el Frente Zapatista de Liberación Nacional con sus Comités Civiles de Diálogo. Enseguida abordo un poco más este aspecto político que es en sí mismo uno de los factores que hacen del zapatismo un claro ejemplo de la relación entre disposición a cambiar para hacer surgir formas nuevas, pues después de dos décadas y media no han caído en la desesperación de convocar a la conformación de una organización política encabezada por ellos, sino que se han mantenido en el horizonte de devenir autónomos respecto de la gestión de la producción, educación, salud y organización.

hacer sociopolítico en sentido de la autonomía. Poner sobre la mesa la experiencia adquirida para allanar el camino hacia el deseo de vida, el placer de pensar, de disfrutar, de hacer de la propia existencia una obra de autonomía, de movilizar la capacidad de elucidación en favor de la vida efectivamente colectiva (Cf. Aulagnier, 2003: 172).

Así pues, la política es una forma de lograr la alteración de sí desde el ámbito sociopolítico, a través de prestar atención al decir del otro, a las opiniones de los sujetos, en tanto palabra que interpelar. Ser capaces de atender lo que los otros dicen, comprender el sentido de su palabra, para así constituir colectividad desde su más elemental expresión que son los vínculos entre sujetos, que deviene en organización cuando se han dado propósitos y objetivos para estar juntos y hacer juntos. Parafraseando nuevamente a Piera Aulagnier (2003: 173), porque hacer política es una demanda de *hacer con*, de contribuir a la transformación social, teniendo como motivación un deseo de vida; éste, aun cuando es el correlato de la intención del sujeto, no supone su realización como ha sido prefigurada en la acción política, pero si genera efectos recíprocos que desestabilizan las disposiciones institucionales, por ejemplo, dejar a los sujetos que encarnan la episteme la tarea de deliberar sobre lo conveniente para el devenir colectivo.

Se establece en el hacer político un entramado de demandas de autonomía para sí, para los otros, en tanto horizonte de expectativa, configurando el sentido de la posibilidad de apertura a la transformación radical de la sociedad. Emergiendo un punto ciego para la ideología liberal: la dimensión colectiva del individuo, el pensar y el hacer, subyugado por la determinación de la libertad individual, por lo que si hacer política, en un primer nivel, significa dar lugar a la organización y darse metas, la autonomía “implica la cooperación en una obra común que supera a toda persona” en su singularidad (Castoriadis, 1998: 56).

Esta cooperación para la construcción de la autonomía como obra común ha sido una de las intenciones de las iniciativas político-organizativas zapatistas que queda reflejada en el conjunto de Declaraciones de la Selva Lacandona, en cuanto han posibilitado no la integración de las personas, los colectivos y organizaciones en una amplia instancia organizativa, sino en cuanto han propiciado su articulación a partir del cruce de experiencias o compartición, que tienen lugar con cada encuentro que ha sido convocado por el EZLN; disponiendo un punto para solventar la desorientación en que el movimiento de resistencia había caído a partir de impulsar la distensión de la pretensión de autonomía hacia otros sujetos.

Entonces, si las formas sociales se nos dan siempre en la forma de instituidas, con la intencionalidad zapatista surge una apertura hacia la

autonomía al cuestionar la irrevocabilidad de esas formas sociales, la de jerarquía privilegio entre grupos sociales. Al enunciar y enfocarse en realizar la aspiración a la autodeterminación, la organización para la gestión de la vida, incluyendo el reconocimiento de las contradicciones que se encarnan y las que surgen, entonces, esa intencionalidad se actualiza y cobra la forma de un proyecto político.

De modo que el sujeto zapatista es el devenir de una subjetividad indígena crítica, resultado de la apertura a la alteridad que los niega: las instituciones y la cultura mestiza con su racismo; devenir en el cual, los pueblos y comunidades indígenas han pasado de la resistencia a la rebelión, de un hacer político defensivo y de sobrevivencia, a la confrontación abierta de su exclusión y el reconocimiento del cierre ante los pueblos y cultura indígena, para transitar a la comprensión del extravío que es luchar por ser reconocidos en una institucionalidad que dispone las condiciones para el enraizamiento del racismo. Desde su concreción, la cultura de los pueblos indios, de acuerdo con Castoriadis (1979),²⁸ ha incorporado elementos de la cultura que los niega, pero también persisten elementos de lo que los hacen ser una comunidad, y han sido capaces de comprender la negación de la que han sido blanco durante cientos de años, fuera en la forma de exclusión, discriminación y explotación.

De la des-subjetivación de los pueblos

Devenir sujeto de sus propios procesos supone la des-subjetivación, tal se ha dado en el zapatismo, en los últimos treinta y cinco años, comenzando con una primer captación: el hecho de ser producto de 500 años de resistencia y haber participado en cada uno de los procesos políticos sobre los que se ha forjado la nación mexicana (Comandancia General del EZLN, 1993, Primer Declaración de la Selva Lacandona), la imagen era clara y en absoluto se excedía, la voz zapatista se pronunciaba así: somos

²⁸ En el contexto de las sociedades capitalistas, dados los procesos de subjetivación alienante desplegados, el *en sí* es un objeto sometido a la explotación, convirtiéndose en el fundamento del ser activo de cualquier individuo, diría Castoriadis (1979: 89 y 90), la supresión de la condición *en sí* como ser específico podrá acabar con la determinación de objeto sometido a la explotación; entonces, si la posibilidad de esa supresión está en los individuos mismos, porque ese ser en sí se vive como ser para otro, esto es no se reconoce a sí mismo como objeto de explotación, los pueblos indios mayas chiapanecos con la lucha por su reconocimiento como sujetos indígenas establecieron el límite de su objetualización.

a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y (de) enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, ni tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, ni paz, ni justicia para nosotros y nuestros hijos. Pero nosotros HOY DECIMOS ¡BASTA!, somos los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad (Comandancia General del EZLN, 1993, Primer Declaración de la Selva Lacandona).

Esta primer captación es la apertura al cuestionamiento de la institucionalidad que los ha colocado en condición de subalternos a la pretendida hegemonía mestiza, que se profundizaría para volver sobre sí y desplegarse hasta constituirse en sujeto de la autonomía desarrollando la propia alteridad para negar su negación: no son una expresión de la incivilidad premoderna, son un sujeto capaz de desbordar siglos de opresión.

Así pues, los pueblos indios terminaron por asumir que no cabía la posibilidad de su reconocimiento, y su emergencia como sujeto es una de las expresiones de la autonomía, pues lo hicieron sin acudir a la figura víctimas de una histórica discriminación racista, al poner un límite y tomar distancia de la negación y objetualización como carne de cañón: “Nuestro camino de fuego se abrió ante la imposibilidad de luchar pacíficamente por derechos elementales del ser humano. El más valioso de ellos es el derecho a decidir, con libertad y democracia, la forma de gobierno” (Comité Clandestino Revolucionario Indígena- Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1994, Segunda Declaración de la Selva Lacandona). La tarea que se han dado las comunidades indígenas zapatistas fue percibirse y presentarse capaces de mostrar el valor de su cultura específica y, por ello, de aportar alguna idea en la lucha por la emancipación de mujeres y hombres, puesto que en el marco de la relación política institucional no ha sido posible.

Otra consecuencia de ese primer momento en el devenir autónomo de los pueblos y comunidades indígenas queda plasmada en la Segunda Declaración de la Selva Lacandona, en la que el EZLN propone volver a plantear cuáles serían los cimientos de una nueva organización de la sociedad mexicana, a partir de discutir el poder, la libertad y la justicia, con el propósito de hacer surgir una nueva cultura política, fue entonces que

convocaron a la Convención Nacional Democrática, el discurso zapatista es claro, el sistema político mexicano

es el que ha hecho posible que en el campo mexicano subsista y se sobreponga al poder constitucional otro poder cuyas raíces posibilitan el mantenimiento del partido en el poder. Es este sistema de complicidad el que hace posible la existencia y beligerancia de cacicazgos, el poder omnipotente de los ganaderos y comerciantes y la penetración del narcotráfico... El solo ofrecimiento de los llamados Compromisos para una Paz Digna en Chiapas provocó un gran revuelo y un abierto desafío de estos sectores. El sistema político unipartidista trata de maniobrar en este reducido horizonte que su existencia como tal le impone: no puede dejar de toar a estos sectores sin atentar contra sí mismo, y no puede dejar las cosas como antes sin que aumente la beligerancia de los campesinos e indígenas. En suma: el cumplimiento de los compromisos implica, necesariamente, la muerte del sistema de partido de Estado. Por suicidio o por fusilamiento, la muerte del actual sistema político mexicano es condición necesaria, aunque no suficiente, del tránsito a la democracia en nuestro país... (Comité Clandestino Revolucionario Indígena- Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1994, Segunda Declaración de la Selva Lacandona).

Así como la destitución del sistema político había sido planteada por el zapatismo como condición del surgimiento de un régimen efectivamente democrático, acentuaba la implicación de este ejercicio:

El EZLN ha entendido que el problema de la pobreza mexicana no es sólo la falta de recursos. Más allá, se aportación fundamental es entender y plantear que cualquier esfuerzo, en algún sentido o en todos, sólo pospondrá el problema si estos esfuerzos no se dan dentro de un nuevo marco de relaciones políticas nacionales, regionales y locales: un marco de democracia, libertad y justicia... Si el poder lo ejerce la mayoría, los partidos políticos se verán obligados a confrontarse a esa mayoría y no entre sí.

Será con esa nueva cultura política que pueda forjarse no el mundo nuevo, sino la transformación de México, para que este colectivo que es pueda hacer surgir una sociedad mexicana distinta a la que hemos conocido, en la palabra zapatista se trata de hacer surgir:

un «espacio» libre y democrático de lucha política. Este «espacio» libre y democrático nacerá sobre el cadáver maloliente del sistema de partido de Estado y del presidencialismo. Nacerá una relación política nueva. Una nueva política cuya base no sea la confrontación entre organizaciones políticas entre sí, sino la confrontación de sus propuestas políticas con las distintas clases sociales, pues del apoyo real de éstas dependerá la titularidad del poder político, no si ejercicio. Dentro de esta nueva relación política, las distintas propuestas de sistema y rumbo (socialismo, capitalismo, socialdemocracia, liberalismo, democracia cristiana, etcétera) deberán convencer a la mayoría de la Nación de que su propuesta es la mejor para el país (Comité Clandestino Revolucionario Indígena- Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1994, Segunda Declaración de la Selva Lacandona).

La iniciativa política y de organización de la sociedad que lanzó el zapatismo fue la Convención Nacional como preámbulo de un difícil proceso por darse, pero también para no imponer ni su concepción de la sociedad mexicana como la imaginarían ni su proyecto político, pues observa que los sujetos, la sociedad mexicana puede y tiene el derecho a “decidir, libre y democráticamente, el rumbo que habrá de seguir. De esta antesala histórica saldrá no sólo un México más justo y mejor, también saldrá un mexicano nuevo” (Comité Clandestino Revolucionario Indígena- Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1994, Segunda Declaración de la Selva Lacandona) esa Convención y un:

Gobierno de Transición deben desembocar en una nueva Carta Magna en cuyo marco se convoque a nuevas elecciones. El dolor que este proceso significará para el país será siempre menor al daño que produzca una guerra civil. La profecía del sureste vale para todo el país, podemos aprender ya de lo ocurrido y hacer menos doloroso el parto del nuevo México (Comité Clandestino Revolucionario Indígena- Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1994, Segunda Declaración de la Selva Lacandona).

El planteamiento de la discusión política acerca del proyecto de sociedad se corresponde con el espíritu de la autonomía, muestra la reorientación de los fines de hacer política y de los modos de hacer desde entonces propuestos por un levantamiento guerrillero sin precedentes en la historia mexicana, el punto es claro, directo y contundente: si no se trabaja en los cimientos socioculturales, las formas de hacer institución tampoco cambiarán.

Semejante tarea concierne a la colectividad, y para que suceda los zapatistas han hecho su parte, a través de múltiples iniciativas para convocar a otros sujetos a implicarse en la labor de abonar nuestros procesos socioculturales y sembrar la semilla de la autonomía. Como se dijo ya, el primero de esos intentos fue el llamado a conformar el la Convención Nacional Democrática, posteriormente al Movimiento de Liberación Nacional,²⁹ después serían los encuentros intercontinentales e intergalácticos. Para que tuviera lugar la Convención Nacional Democrática se fundó el Aguascalientes, llamado así en homenaje a la Soberana Convención Revolucionaria de 1914 conformada por villistas, zapatistas y magonistas, desde entonces el EZLN sería claro, no se trataba de que las organizaciones, colectivos y personas se nuclearan bajo su tutela, sino todo lo contrario, en palabras del Comandante Tacho, si se trataba de que hicieran suya la iniciativa:

A partir de hoy, Aguascalientes ya no es del EZLN, ahora es de su propiedad de la Convención Nacional Democrática, pueden hacer aquí lo que ustedes quieren. Pueden hacer conferencias, obras de teatro, conciertos de música, juegos deportivos, más convenciones, todo lo que quieran.

Mientras se organizan para tener ya Aguascalientes, nosotros les vamos a cuidar, ya después que estén bien organizados, pues ya es de ustedes, nada más les pedimos que no vayan a andar metiendo trago o drogas aquí porque sí no estamos de acuerdo.

Entonces este es su Aguascalientes, de ustedes, es su casa, la casa de la Convención Nacional Democrática (Comandante Tacho, 1994, Primer Sesión Plenaria de la Convención Nacional Democrática. Discurso de miembros del EZLN).

Posteriormente, convocarían al Primer Encuentro Intergaláctico por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, donde alrededor de cinco mil personas trabajaron en cinco mesas de temáticas,³⁰ para llevar a cabo el

²⁹ En enero de 1995 el EZLN convocaba a toda persona, colectivo, organización y fuerza política interesados en luchas por la democratización de la vida social y política en México al Movimiento de Liberación Nacional, planteando cuatro objetivos políticos inmediatos: instauración de un gobierno de transición, la destrucción del sistema político, un nuevo constituyente y una nueva carta magna. Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1995, Segunda Declaración de la Selva Lacandona.

³⁰ Del 28 de agosto al 3 de septiembre de 1995, durante cinco días, personas de cuarenta y

multitudinario evento político-cultural se propondría cinco Aguascalientes, cuyas sedes fueron La Realidad, Oventic, La Garrucha, Morelia y Roberto Barrios, donde se dieron a la tarea de construir la infraestructura mínima: auditorios y gradas, letrinas, bañeras, clínicas y dormitorios. Estos se convertirían en 2003 en los Caracoles. También se llevaron a cabo otros eventos, entre ellos, el Foro Nacional Indígena, el Encuentro Nacional de Comités Civiles para el Diálogo Nacional, el Foro Especial para la Reforma del Estado, el Primer Encuentro Americano contra el Neoliberalismo y por la Humanidad y Primer Encuentro Intergaláctico.

Del encuentro intergaláctico surgirían las directrices de una nueva forma de hacer política ya que los zapatistas propusieron crear redes de resistencia que atravesaran y desbordaran las fronteras entre continentes, redes sin estructura, mando ni jerarquía. En enero de 1996 presentó el EZLN la Cuarta Declaración Nacional con la que convocó a la creación del Frente Zapatista de Liberación Nacional, definido como movimiento social y político y tenía como objetivo el construir una organización política no partidaria, autónoma, que no luchará por el poder, y se basaría en los siete principios zapatistas.

Así se dibujaba el modo zapatista de política como un mandar obedeciendo, frase usurpada y manoseada por quienes participan, directa e indirectamente, con o sin intención, del despojo de los pueblos y comunidades, de los desfavorecidos sujetos sociales, pero que en el zapatismo se traduce en siete principios han guiado su hacer: servir y no servirse, construir y no destruir, proponer y no imponer, representar y no suplantar, convencer y no vencer, bajar y no subir. La implicación de principios que parecieran simples, sobre todo frente a los alardes de los discursos partidarios, ha sido la puesta en crisis de la función de las dirigencias, la exhibición de la usurpación de los dolores ajenos para hacer carrera política, la tendencia a la imposición de quienes se piensan líderes.

Con estas y otras iniciativas, el zapatismo ha reiterado, sin más intención que abrir el debate nacional acerca del proyecto de sociedad, en un incesante esfuerzo por despertar a la sociedad del letargo político, que la posibilidad de una transformación de la sociedad mexicana supone la participación efectiva de ese colectivo que conformamos. Por lo que una constante tensión que se enfrenta es el no rompimiento de los

tres países discutieron en territorio zapatista acerca de la política como se le ha conocido y experimentado y la política requerida, el horror engendrado por la economía capitalista, el derecho que tienen los pueblos a sus formas de vida, el papel de los medios masivos de comunicación, el papel de la cultura, entre otras temáticas.

lazos organizativos de los sujetos y, al mismo tiempo, la potenciación de la autonomía de los grupos y de las personas. Finalmente, hacer política siempre ha sido y será *hacer con...* aspecto que más allá del sujeto indígena ha requerido la ampliación de los principios, adhiriendo a ellos valores como el de la solidaridad, horizontalidad y afinidad.

Los lazos y vínculo es otro aspecto problemático puesto que siempre está en juego la expresión singular de la alteridad, y entonces esa adhesión valórica puede tornarse un imperativo de una delimitación identitaria. Observamos que en el proyecto zapatista de autonomía social y política implica superar filiaciones ideológicas, de lo contrario percibirse como una colectividad de individuos autónomos colaborando en una obra común, que va más allá de la singularidad del sujeto (Castoriadis, 1998), se mantendrá como expectativa. En correspondencia el desafío zapatista ha sido romper con la fragmentación que esas filiaciones generan, puesto que con cada iniciativa se ha abierto a la pluralidad de sujetos y se ha interesado en hacer surgir en ellos la autoorganización, como lo muestra con un lenguaje sencillo y frontal el Comandante Tacho al entregar el Aguascalientes que construyeron para que se reunieran los convencionistas.

La política, actividad de la que surge la transformación de la colectividad, es la negación explícita del poder como dominio, y supone de los sujetos comprometerse a partir de la transformación de sí; por tanto, se trata de una de las modalidades del hacer determinada por el objetivo de autotransformación. Pero también hablamos de una actividad práctico-poiética, *un poder-ser como autotransformación* (Castoriadis, 1973: 52-53) que puede cumplirse en un proceso de elucidación respecto de la propia problemática, que el zapatismo conceptúa como crear *un mundo donde quepan muchos mundos*, hacer surgir una sociedad en cuyas instituciones “quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la ríen, que la amanescan todos” (Comité Clandestino Revolucionario Indígena Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1996, Cuarta Declaración de la Selva lacandona). Autotransformación no como fuente de resoluciones sino como un enfrentar las propias contradicciones.

La política, como actividad creadora zapatista, de transformación recíproca, de alteración de sí, es la negación del dominio como determinación de la subjetividad. Si por ésta entendemos la investidura singular de lo dispuesto por la sociedad en la forma de *corpus* cultural a partir de lo que acontece la formación de las personas. Gracias a esta actividad, la organización comunitaria de los pueblos indios ha hecho surgir formas sociopolíticas que rompen con la lógica de la competencia instrumental y de

despersonalización. La política es acción, no concreta sino de sujeto concreto, no es acción concreta porque sus productos son de mediano y largo plazo, si lo es de sujetos concretos como queda narrada con suficiencia por los propios zapatistas en miles de páginas, porque en confrontación con el mal gobierno, se afirman, sin negar sus herencias, no como un sujeto subalternizado, sino uno sujeto con las herramientas para participar en la creación de un orden nuevo, irreductible a lo que hemos conocido.

Con la emergencia del sujeto zapatista se abrió la posibilidad de hacerse cargo del propio proceso, de reconocer las contradicciones, de hacerse responsable de lo que es, se dice y hace. Por tanto, la trascendencia del zapatismo estriba en que han situado la organización como una mediación horizontal por construirse, para diferenciar entre la política que se tiene y la política requerida (Subcomandante Insurgente Marcos, 1996, Ponencia a 7 voces 7. Las políticas y las bolsas, las nuestras y las de ellos) para no hacer de la organización un fin en sí mismo, aportan horizonte a la actividad singular. Ello lo convierte en un sujeto partícipe de la colectividad al compartir el sueño de que nazca un México nuevo, porque en el zapatismo se “quiere el sentido para alguien y éste se está *haciendo*, alguien al que el sentido propuesto por la interpretación ayuda a hacerse ser y que no se hace sino en la medida en que puede dar cuenta de lo que la interpretación le proporcione” (Castoriadis, 1998: 117); entonces, se dirige al sujeto como proyecto o fuente de las preguntas críticas acerca del funcionamiento del régimen.

Este emplazamiento a la participación en la colectivización de la construcción de la sociedad a partir del debate entre proyectos políticos hace emerger, y se soporta en un querer ser de otro modo, esta fisura o grieta al dominio es manifestación de la alteridad en ciernes. El zapatismo para afrontar el desafío de su devenir autónomo se ha posicionado en el antagonismo crítico, pero también sosteniendo ese hacer en su derecho a transformar la sociedad de la que es parte, no solo esperan la destitución de la sociedad del poder, sino que desde el fracturado tejido social haya una ruptura con la pretensión de dominio como finalidad de la política.

Esa afirmación de la participación zapatista de lo mexicano, enunciada en la Segunda Declaración de la Selva Lacandona, antes citada, se hace precisamente participando de la autonomía como valor, práctica y proyecto, como significación *autonomía social e individual*, al impulsar la voluntad de ser de *esta* sociedad y de hacerla surgir (Castoriadis, 1997: 28 y 29), para de ese modo renovar su deseo y necesidad de reconocimiento institucional, hasta virar hacia la exigencia de la redefinición del ordenamiento sociopolítico; esto es, se aventuraron a devenir autónomos en un

marco autoritario, en una sociedad que gusta de los racismos encubiertos, no esperaron a la concesión del derecho a... y lo hicieron tras entender, mucho antes de lo que suponemos, la disfuncionalidad institucional, por ende, el fracaso del proyecto de la sociedad modernizada.

De modo que el sujeto zapatista, para emprender la lucha por el cumplimiento de las demandas básicas, se enfrascó en la ardua tarea de romper con la identificación de la que habían sido objeto los pueblos indios: no modernos, si vestigio de antiguos tiempos, desfasados de la temporalidad del progreso..., para afirmarse como sujetos de su proceso, como portadores de una opinión y propuesta relativa a la cuestión política, capaces de entablar un debate que no fuera simulación. Todavía más importante, se afirman como parte de *esta* sociedad y se invisten del deseo y necesidad de que el orden sociopolítico cambie sustantivamente, de una vida vivible, pero también de una vida digna; el deseo de que la relación entre los sujetos y las instituciones deje de ser objeto de maquinación, que la política deje de ser la manera de imponer la propia voluntad y devenga en actividad generadora de mediaciones, porque cuando se proponen la libertad, la justicia y la vida como principios rectores de ésta, entonces se trata de comprometerse para hacer posible la libertad de todos, no solo de unos pocos convirtiéndola en privilegio (Subcomandante Insurgente Marcos, 2007, De la política, sus finales y sus principios).

La política es un *hacer con*, un encuentro hecho de tensiones, discrepancias, diferendos del cual han de surgir acuerdos que a todos comprometen en su realización; no puede ser de otra manera, cuando está en juego el proyecto de sociedad. La suscripción de éste supone participar de la voluntad de ser y la aspiración a devenir en un cierto tipo de sociedad, construir sobre unos cimientos que no surgirán hasta que se realice el proyecto; esta es la paradoja de la política. Las y los zapatistas han afirmado de manera positiva su poder, éste en tanto capacidad para crear formas organizativas que les permitan resolver los problemas de reproducción de la vida. Y ha significado también la apertura a la discusión sobre el tipo de sociedad que se quiere ser; entonces, al afirmarse, no solo se valoran como portadores de una propuesta también emprender su transformación como sujetos, buscando que otros sujetos devengan autónomos. No obstante, una de esas tensiones queda evidenciada en el encuentro del zapatismo con la comunidad científica en el evento ConCiencias por la Humanidad, reflejadas en el discurso de bienvenida del Subcomandante Insurgente Moisés (2016):

Para nosotras, nosotros las, los zapatistas, hoy ha comenzado un nuestro largo caminar, en búsqueda a las y los otros quienes pensamos que con ell@s tenemos una gran responsabilidad de defender y salvar el mundo en que vivimos, artes de artistas, ciencias de científicos y los pueblos originarios con los abajos del mundo entero.

... nos hace pensar y nos preguntamos nosotras, nosotros zapatistas ¿A dónde nos vamos a vivir nosotr@s l@as pobres de este mundo, porque ellos, los ricos, tal vez se van a vivir en otro planeta?

¿Qué hacer ahora, ya que la estamos viendo como la está destruyendo nuestra casa?

...

En el mero abajo están mujeres y hombres, que estudian ciencia, científica, la buena ciencia. Pero llegan los malvados capitalistas las usan esa ciencia, para hacer un mal al quien descubrió esa ciencia, ¿Cuál es el mal?

...

Entonces: Creemos, pensamos, imaginamos.

Que podemos organizarnos, trabajar y luchar, defender como cimiento que somos, para que este mundo, la casa donde vivimos, no la desaparezcan esos capitalistas, ahora es la hora...

... sólo se puede con la buena ciencia científica, y el arte de artista y los guardianes de la madre naturaleza con los abajos del mundo. Tenemos esa responsabilidad.

... Está en nuestras manos nuestra sobrevivencia, o la otra construcción de un mundo nuevo.

...

No quiere decir que sólo somos los que debemos luchar, no, pero volteémonos a ver cómo están las cosas y nos damos cuenta, que todo lo que tengamos de cosas de utilidades en las casas, es cosa de ciencia de cómo nació y todas las figuras de las casas dentro de las habitaciones es por arte de artistas y donde salieron esos materiales, en la madre naturaleza donde viven los pueblos originarios. Entonces es como si fuera que somos el “germen” de eso.

Así que bienvenid@s a este encuentro, a este largo caminar de otras ciencias y que no haya descanso, que el descanso marque porque ya está construido el otro mundo nuevo y si no hay eso no habrá descanso.

Que su sabiduría de ustedes, científicas y científicos, se encuentre y se abrace con nuestra gana de aprender y conocer los mundos.

En la palabra zapatista resuena una comprensión de la realidad que enfrentamos: la potencial destrucción del mundo, al ritmo del uso de los productos de la ciencia para generar ganancia, y no para mejorar las condiciones de vida. Tres o cuatro cuestiones resaltan en la palabra sencilla de los pueblos indios: es responsabilidad de quienes habitan este mundo el salvarlo y defenderlo, para ello hay que organizarse y trabajar; la razón: porque se es el cimiento de la comunidad, de la sociedad y el mundo es nuestra casa. El objetivo: la sobrevivencia o la edificación de algo nuevo; pero ese es un camino largo que no puede hacer cada quien por su lado.

Los zapatistas han emprendido la caminata para encontrar con quién enfrentar la responsabilidad de hacerse cargo de hacer surgir una propuesta; con ello afirman su compromiso consigo mismos y nos obsequian la posibilidad de participar de la experiencia de devenir autónomos.

A modo de cierre

Nuestro actual momento sociopolítico es el de reconocer y enfrentar el problema en que se convierte el replanteamiento de la relación entre institución política e institución social, de los sujetos con sus instituciones, y no tenemos muchos elementos ni herramientas para hacerlo. Y es un problema mayúsculo, puesto que supone la destitución de la heteronomía autoritaria, y con esa concepción clasista, sexista y racista, de las relaciones entre las personas que persiste es aún más complicado resulta.

También supone abrir la discusión y el debate acerca del tipo de sociedad que se desea llegar a ser y que se puede ser llegar a ser, todo ello depende, para llevarle a buen puerto, a la actividad de la colectividad; implica tener razones para querer un régimen democrático. Porque decir que se quiere para ser libres exige tener razones para ello, pues entraña el problema de la elección como un momento de la acción y esto supone otro orden de problemas relativos a la dimensión valórica, la posibilidad de abrirse a la discusión sobre el replanteamiento de lo que se *es* como sociedad, supone la reconsideración tanto de las diferencias como de las alteridades, y en un remoto tercer lugar las identidades.

Entonces, parte de la problemática es la politización de la esfera público-política, y este es un momento que guarda una oportunidad para la autonomía como valor, esperando encuentre un nicho en las instituciones, de estas se esperaría dieran lugar a dispositivos socializadores capaces de fomentar en los sujetos el deseo de hacerse autónomos. Porque ha sido el surgimiento de la autonomía, su aparición en el debate y la práctica de sujetos singulares, lo que ha aportado al proceso político mexicano la expectativa de querer hacer de sí algo diferente a la sociedad jerárquica y excluyente. Este querer y pensar se dirige a la actualización del proyecto de sociedad, tal cosa torna digno el esfuerzo de devenir sujeto.

Y ha sido el zapatismo con quien se ha abierto la posibilidad de volver a pensar en la transformación de la sociedad como desplazamiento de

las formas de organización. Son quienes, a partir de la negación de la que han sido objeto, generan y son factor de la emergencia de la autonomía. De tal manera que encontramos en ella una manera de hacer manifiesta esa dimensión instituyente de la colectividad a través del posicionamiento y el hacer social, que conlleva la realización de sus metas y objetivos.

Por otro lado, la mediación que hace surgir la alteridad es la política en cuanto acción instituyente de sujetos que hacen suyo el deseo de establecer una relación de no sujeción alienante con la institución, para dejar de antagonizar con ella, entrar en tensión respecto de una existencia que hace de la vida miserable, y plantear como como fuente el sentido de la dignidad.

De igual manera dejamos apenas planteado un aspecto crítico sobre la alteridad, el hecho de que como tal no es pensable, sino solo, por ejemplo, haciendo abstracción de contenidos culturales, podemos inferirla a partir de lo sabido. De la alteridad podemos percatarnos porque siempre emerge como novedad en relación con lo que ha sido, y tal referente es el zapatismo, quienes en ciertas condiciones adversas y la determinación de no dejarse aplastar, nos ofrecen un espejo crítico, desde cuyo reflejo comenzamos a pensarnos distinto.

Y la política, realizada por sujetos en sentido de la autonomía, más allá del antagonismo crítico, es una de las modalidades que hace emerger lo otro como efectivamente nuevo. Ha sido de esta manera que, con la experiencia mexicana del sujeto zapatista, se ha renovado la crítica a la institución Estado-nación a partir de explicitar el racismo que le constituye, se ha empujado a la apertura de la discusión sobre el contenido del proyecto de sociedad, pero también interrumpe, estorba a la explotación, el despojo, para con ello agrietar el funcionamiento del dominio. Con ese caminar, en el zapatismo se ha aprendido a hacer de sí mismos sujetos autónomos, poniendo en el espacio público-político una alternativa de organización; es de esta manera que contribuyen a devenir autónomos a otros sujetos, y hacer surgir una colectividad autónoma.

De tal manera que todo está por hacerse. En cuestión de instituciones profundas, hay una que testimonia los cambios: el tiempo, en la actualidad, en este tormentoso mundo moderno, parece que solo existe el tiempo flecha; pero, las temporalidades de lo singular están ahí para recordarnos que no es así, porque además del tiempo de la explotación, están los tiempos del hacer social el trabajo vivo para los que no hay un reloj capaz de cronometrarlos, porque tampoco se puede hacer con la gestación de la esperanza, ni hay un reloj para medir el ritmo al que se constituye la memoria. La apuesta zapatista está ahí para testimoniar que,

solo reapropiándose el tiempo de la vida, participando de él, es posible remontar la frecuencia y el ritmo del desprecio y el olvido institucional.

Porque si afinamos la mirada es posible ver la tristeza de los pueblos indios despojados, arrojados a ciudadanos exilios, y es posible ver el terror de las mujeres, las muertas y las vivas, tras la promesa de prosperidad con su velo de esplendor. La vida, nuestra vida, exige del compromiso de hacerse partícipe. Ojalá se haya aprendido y sigamos aprendiendo de la experiencia de los pueblos indios, de su coraje para devenir sujetos, de oponerse con todos sus medios, sencillos y, por eso mismo, potentes, a ser reducidos a referencia de un pasado monumental. Ahí están expresando la experiencia de devenir sujeto, haciendo de estos tiempos propicios para abrazarse a la idea de que otro mundo es posible y necesario uno de los motores de la esperanza emancipatoria.

Así pues, la alteridad en política significa que hay una invención condicionada de lo colectivo, y puede percibirse en la tensión que surge de la tendencia a la identificación de los sujetos con el proyecto que suscriben (con la expectativa de hacer surgir una forma nueva de lo social instituido). Y en esa invención se asienta la posibilidad de una transformación social, si resulta propicia para la autonomía es una cuestión que solo se podrá asentarse conforme se despliegue la historia reciente. Aún más, este ensayo surgió de la necesidad de hacerse responsable por el propio hacer que en cuestiones filosóficas tiene una gran deuda, y si hacemos caso a F. Dostoievski en voz de los hermanos Karamazov, solo entonces podremos entender que “cada uno de nosotros es culpable ante todos, por todos y por todo”, pero lo ignoramos (s/f: 612), si no de qué otra manera se explicar que seamos capaces de infringir daño al otro.

Referencias

Fuentes

- Acuerdos de San Andrés Larraínzar (Sakamch'en de los pobres) sobre Derechos y Cultura Indígena, 1996.
- Brus Li, *Plan la Realidad-Tijuana*, agosto 9 de 2003.
- Centro de Documentación Zapatista. 1996. Iniciativa de Reformas Constitucionales en materia de Derechos y Cultura Indígena presentada por la Comisión de Concordia y Pacificación en Disponible en <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=404&cat=6>. Fecha de consulta 5 mayo de 2019.
- Centro de Documentación sobre Zapatismo. 1996. ¿Qué son los Acuerdos de San Andrés11? Resumen. Recuperado de <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=400>. Fecha de Consulta 5 mayo de 2019.
- Díaz, Porfirio.2008. *El presidente Díaz, héroe de las Américas* entrevista con James Creelman (traducción Mario Julio del Campo). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Históricas Digital, serie documental, núm. 2). Recuperado de <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/diaz/EDC004.pdf>
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Primer Declaración de la Selva Lacandona*, México, enero de 1993. Disponible en www.ezln.org. Fecha de consulta 21/04/2009.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Segunda Declaración de la Selva Lacandona*, México, junio de 1994. Disponible en www.ezln.org. Fecha de consulta 21/04/2009.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Tercera Declaración de la Selva Lacandona*, México, enero de 1995. Disponible en www.ezln.org. Fecha de consulta 21/04/2009.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*, México, enero de 1996. Disponible en www.ezln.org. Fecha de consulta 21/04/2009.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Quinta Declaración de la Selva Lacandona*, México, julio de 1998. Disponible en www.ezln.org. Fecha de consulta 21/04/2009.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, México, junio de 2005. Disponible en www.ezln.org. Fecha de consulta 21/04/2009.

- Gelman, Juan, 1996. Entrevista con Subcomandante Insurgente Marcos, “Nada que ver con las armas”. En revista *Chiapas*, núm. 3, pp. 127-137.
- Muñoz Ríos, Patricia. “Adquirir la canasta básica exige, ya no 8 horas, sino 25”, *La Jornada*, 11 de julio de 2012.
- Subcomandante Insurgente Marcos. *El mundo. Siete pensamientos en mayo de 2003*. Disponible en http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_05_b.htm. Fecha de consulta 05/05/2011.
- Subcomandante Insurgente Marcos. “Los pueblos indios dieron rumbo, destino y velocidad a nuestro sueño”, revista *Rebeldía*, núm. 62, 2008, pp. 3-11.
- Subcomandante Insurgente Marcos. *México 2003. Otro calendario, el de la resistencia*. México, Ediciones del Frente Zapatista de Liberación Nacional, 2003.
- Subcomandante Insurgente Marcos. *¡Oxímoron! (la derecha intelectual y el fascismo liberal)*, abril de 2000.
- Subcomandante Insurgente Marcos. *Un regalo y una clase política, comunicado de prensa*, 24 de marzo de 1994.
- Zamora, Bárbara (18 de febrero de 2016), Los acuerdos de San Andrés. 20 años de traición. *La Jornada*, recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2016/02/18/opinion/022a2pol#>

Bibliografía

- Bizberg, Ilán. 2003. “Auge y decadencia del corporativismo”, en I. Bizberg y L. Mayer, *Una historia contemporánea de México. Tomo 1: Transformaciones y permanencias*. México: Océano, pp. 313-366.
- Castoriadis, Cornelius, 1997. *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Eudeba
- Castoriadis, Cornelius, 2000. *Ciudadanos sin brújula*. México: Coyoacán.
- Castoriadis, Cornelius, 2000a. *La exigencia revolucionaria*. Madrid: Acuarela Libros.
- Castoriadis, Cornelius, 2005. *Escritos políticos*. Madrid: La Catarata.
- Castoriadis, Cornelius, 2006. *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires: Katz
- Castoriadis, Cornelius, 2013. *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets.
- Clastres, Pierre, 1978. *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Ávila.
- Córdova, Arnaldo. 1975. *La formación del poder político en México*. México: Era.

- Cosío, Daniel. 1973. *El sistema político mexicano. Las posibilidades de cambio*. México: Joaquín Mortiz.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 2004. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Dostoyevski, Fiódor. s/f. Los hermanos Karamasov. Recuperado de <http://www.ataun.net/BIBLIOTECAGRATUITA/Clásicos%20en%20Español/Fedor%20Dostoiwski/Los%20hermanos%20Karamazov.pdf>
- González, Pablo. 2002. *El Estado y los partidos políticos en México*. México: Era.
- González Pablo. 2004. *La democracia en México*. México: Era.
- Guerra, François-Xavier. 1993. *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*. México: FCE.
- Meyer, Lorenzo. 1995. *Liberalismo autoritario. Las contradicciones del sistema político mexicano*. México: Océano.
- Meyer, Lorenzo. 1998. *Fin de régimen y democracia incipiente. México hacia el siglo XXI*. México: Océano.
- Meyer, Lorenzo. 2005. *El Estado en busca del ciudadano. Un ensayo sobre el proceso político mexicano contemporáneo*. México: Océano.
- Negri, Antonio. 1994. *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Libertarias/Prodhufo.
- Negri, Antonio. 2003. *La forma-Estado*. Madrid: Akal.
- Revueltas, José. 1958. *México: Una democracia bárbara*. México: Era.
- Roux, Rhina, 2005. *El príncipe mexicano. Subalternidad, historia y Estado*. México: Era.
- Rozitchner, León. 1997. *La cosa y la cruz: cristianismo y capitalismo (en torno a las Confesiones de San Agustín)*. Buenos Aires: Losada.
- Salcido, Rocío. 2014. *Sujetos y praxis vital. Reflexiones sociopolíticas*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Salcido, Rocío. 2015. *Resistencia anticapitalista, ruptura epistémica y autonomía como proyecto*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Salcido, Rocío. 2018. “Hacia una crítica de la violencia contra la mujer”, en J. M. Negrete (coord.), *Memorias III Congreso Jalisciense de Filosofía 2016*. Guadalajara: Secretaría de Cultura-Gobierno de Jalisco, pp. 23-37.
- Valencia Escamilla, Laura. 2008. Reforma del Estado para la gobernabilidad democrática en México. *Política y cultura*, (29), 11-39. Recuperado en 30 de septiembre de 2019, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422008000100002&lng=es&tlng=es.
- Villoro, Luis. 1998. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras

Política, historia y alteridad para una filosofía de la autonomía

Rocío Salcido Serrano

Se terminó de imprimir en noviembre de 2019
en Grafisma editores S.A. de C.V.

Jaime Nunó 670 / Colonia Santa Teresita, Guadalajara, Jalisco.
El cuidado de la edición estuvo a cargo de los editores y la autora.
Su tiraje fue de 500 ejemplares.

Diseño de portada e interiores: Postof
Diagramación: Grafisma editores

