

Un debate teórico entre Gramsci y Foucault, contrahegemonía y agencia a través de la Teoría del Discurso y de la Genealogía: el caso de las luchas indígenas en el Estado de Chiapas

SIMONE LAMBIASE*

RESUMEN

En el presente artículo se desarrollará un análisis de dos de las corrientes postpositivistas de las Relaciones Internacionales: el posestructuralismo y el modelo neogramsciano a través de la Teoría Crítica. Para entender las dos visiones de la realidad de las Relaciones Internacionales, el foco principal se pondrá en los antecedentes onto-epistemológicos que caracterizan el cuarto debate entre las tendencias positivistas y postpositivistas.

En efecto, desde el inicio del debate, el campo académico se ha dividido en dos líneas diferentes que plantean enfoques distintos para responder a la misma pregunta: ¿cómo entendemos la realidad? En este sentido, las investigaciones relacionadas con el mundo internacional plantearon algunas preguntas heurísticas como: a) ¿Qué método debemos utilizar en relación con el objeto de estudio?; b) ¿Es el método el que nos da el objeto de análisis o, por el contrario, es el objeto el que nos da el método? En definitiva, el problema que se suscita tiene que ver con dilucidar si el método científico puede dar respuesta a estas preguntas, o si, entendiendo que la realidad social no puede ser universalizada —hipótesis de las corrientes postpositivistas— el objeto de estudio no debe ser influenciado por el observador.

Dicho esto, y una vez expuesta la base teórica, el objetivo principal de este trabajo se trasladará al interés que han suscitado términos como “contrahegemonía” y “agencia” en filósofos como Antonio Gramsci y Michel Foucault. Para ello, por un lado, se analizará la estructura filosófica de Gramsci, basada en la existencia de un “bloque hegemónico” entendido como la creación de una ideología que se incrusta en la sociedad. Por otro lado, siguiendo a Foucault, se asentará la red de saberes entendida como arquitectura de la realidad. Así, se relacionarán estas dos grandes corrientes ontológicas, haciendo una aplicación concreta a un caso de estudio: el régimen de derecho indígena —como se desarrolló en el Estado de Chiapas (México)— a través de la llamada Teoría del Discurso de Laclau y Mouffe y de la Genealogía de matriz foucaultiana.

PALABRAS CLAVE

Posestructuralismo; Modelo Neogramsciano; Teoría del discurso; Genealogía; Régimen de derecho indígena.



TITLE

A theoretical debate between Gramsci and Foucault, counter-hegemony and agency via Discourse theory and Genealogy: the case of indigenous fights in the State of Chiapas

EXTENDED ABSTRACT

The present article seeks to analyse some of the theoretical assumptions that gave birth to the fourth debate of International Relations (IR) between positivist and post-positivist trends. The specific focus will be put on two on the major onto-epistemological fields that are Post-Structuralism and Neo-Gramscian model via Critical Theory. In this sense, these two perspectives —respectively represented by Michel Foucault and Antonio Gramsci— have taken distance from dominant and empirical understanding of reality while shedding light on other features such as the construction of ideas and ideologies that gave rise to a specific and not universalized reality. To put it better, while positivists have tried to explain international reality via empirical analysis through the scientific method, these philosophers followed a different path in which one cannot

DOI:

<https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2022.51.003>

Formato de citación recomendado:

LAMBIASE, Simone (2022). “Un debate teórico entre Gramsci y Foucault, contrahegemonía y agencia a través de la Teoría del Discurso y de la Genealogía: el caso de las luchas indígenas en el Estado de Chiapas”, *Relaciones Internacionales*, n° 51, pp. 53-70.

* Simone
LAMBIASE,
 Universidad de
 Turín.
 simone.
 lambiasel39@edu.
 unito.it

Recibido:
 09/03/2021
Aceptado:
 14/02/2022

assume the object in analysis as a natural object. Hence, the tradition called in question is the one that goes from Galilei and Descartes on and that both Neo-Realism and Neo-liberalism have tried to follow. Here the question is: is it possible, in a field such as International Relations, to live of objectivation? Is it possible, as per the scientific method, to find a response that is valid for everyone and universally reproducible by anyone? Or rather, is this really possible in the International Relations world where along with the phenomena live a huge variety of social elements?

Once this stated, we will move inside the post-positivist arena, focusing on the main concepts that fortified the theories of the two philosophers that are “counter-hegemony” and “agency”. In this respect, we will see how Gramscian “counter-hegemony” works in opposition to a “dominant hegemonic bloc” with the aim to show that if power wants to be opposed it is important to firstly understand where it resides. Indeed, following Gramsci’s theories and his concept of “war of position”, to fight and change a hegemonic bloc, one has to understand the assemblage of cultural beliefs and ideologies that allow his existence. To do that, in this article we will go deeply in these cultural beliefs via the post-structuralist theories of Michel Foucault who gave rise to concepts such as “networks”, “nodes” and “knowledges” that stand as key words in order to understand embedded discourses of power and in which “agency” can be found. The goal here is to go at the roots of the creation of an idea before creating alternative ones. Indeed, it will be clear how Foucault tries to understand the creation of particular actors and discourses that is once the relations that creates actors and discourses have been decoded (ergo the knowledges), the change—or “agency”—and the creation of alternative intelligences and alternative ideas can be made possible.

At this point, merging these two theoretical approaches will mean finding a methodology that will be able to account for aspects of the international realities. To do that, we will take two perspectives that can account for past and present such as “Discourse Theory” and “Genealogy”. The first, that has been created by Laclau and Mouffe following the Gramscian dichotomy hegemony-counter-hegemony and the second used by the same Foucault in his main writings such as *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (1961) or *The Archaeology of Knowledge* (1969). The aim will be that of working both in diachrony and in synchrony, that is through “Genealogy” we will evidence the main “knowledges” that created a reality around a specific discourse of power in specific periods of time; while through “Discourse Theory” we will assess the present fight between counter-hegemonic and hegemonic blocs via the main concepts stated by Laclau and Mouffe such as “antagonism”, “empty signifiers”, “nodal points” and “hegemony”. This is based on the fact that a present fight can be led only if we understand how a discourse of power has consolidated through time. All this following Foucault’s words as guidelines: “What I wanted to show [with the *Archaeology of Knowledge*] is that men do things when they speak, in the same way that they do things when they create an object. The discourse can be created, once it is created it exists, once it exists, it subsists, once it subsists, it works and once it works it transforms, it has effects” (Foucault, 1969).

In this respect, the theoretical background will be structured around a specific case study: the indigenous right regime—as it developed in the State of Chiapas (Mexico). Here, “the Genealogy” will allow us to better understand the concept of “the indigenous” following a line in three different historical period of Mexico: a) The Spanish Colonization that goes from the discovery of the New World in 1492 to the Mexican Revolution in 1910; b) The post-Revolutionary Period where it begins a sort of institutionalization of indigenous peoples thanks to the congress in Pátzcuaro of 1940 and the foundation of the Interamerican Indigenous Institute (INI); c) The neo-liberal period that lived along with the internationalization of indigenous’ identity and that began in 1982 with the official adoption of neoliberalism as the main policy of Mexico up to the birth of the Zapatista Army of National Liberation (EZLN) in 1994.

Hence, once “Genealogy” is stated we will jump to the contemporary period during which Mexico implemented the North American Free Trade Agreement (NAFTA) with USA and Canada that revisited the article 27 of Mexican constitution for which indigenous landholdings had to be protected from sale and privatization. Here the analysis will be conducted on existing literature through a qualitative analysis of the data extrapolated via “Discourse Theory”. At this point, we will compare counter-hegemonic and hegemonic discourses of Subcomandante Marcos and President Salinas de Gortari. Hence, it will be clear how the two opponents, via the concepts of “democracy” and “modernization”, have tried to give a new meaning to the signifier “indigenous” and how the discursive fight of EZLN has tried to reach as main goal the rebuilding of the word “indigenous”, making it enter in the San Andrés Accords of 1996 as a term that had to include all those native subjects who had right to have rights.

KEYWORDS

Post-structuralism; Neo-Gramscian model; Discourse Theory; Genealogy; Indigenous right regime.



Introducción

En la disciplina de las Relaciones Internacionales, el llamado cuarto debate introdujo nuevos retos en cuanto a la forma de concebir la dimensión de lo internacional a través de reflexiones más profundas sobre la ontología y la epistemología. Este debate separa en campos opuestos los enfoques considerados positivistas, como el neoliberalismo y el neorrealismo, frente a los considerados postpositivistas, a saber, el constructivismo, el posestructuralismo, el feminismo, la teoría crítica, la hermenéutica y los estudios poscoloniales. Como se ha dicho, el debate se centra en el papel de la onto-epistemología. Por un lado, los positivistas tratan de arrojar luz sobre el análisis basado principalmente en el empirismo. En este caso, según uno de sus teóricos, el filósofo David Hume, sólo se pueden afirmar y reportar como conocimiento aquellos fenómenos que se conocen gracias a la experiencia y a la observación directa (Smith, 1996, p. 14). Sin embargo, ante esta afirmación, en el otro lado, los planteamientos postpositivistas responden poniendo en entredicho las limitaciones de este relato metodológico. En este caso, la oposición se basa en que en la disciplina de las Relaciones Internacionales los campos positivistas, dejando de lado la parte social de los fenómenos, quieren comportarse como ciencias naturales, utilizando el método científico como su principal guía analítica. Para esta corriente, el camino es siempre el mismo: producción de ideas, anticipaciones estadísticas, creación de hipótesis y sometimiento de esas hipótesis a un análisis cuantitativo. Luego, una vez que el experimento las confirma, el investigador asume sus teorías como verdades universales, como leyes naturales. Ahora bien, está claro que la ciencia, desde Galileo, Hume y Descartes, se nutre de la objetivación: lo que estudia es un objeto frente a sus teorías, tiene que ser válido para todos y universalmente reproducible por cualquiera, llegando siempre al mismo resultado (Husserl, como se citó en Carr, 1970, p. 39). Pero ¿es esto realmente posible en el mundo de las Relaciones Internacionales, donde junto a los fenómenos objetivos conviven una enorme variedad de elementos sociales?

Así, muchos han sido los teóricos que, desde una perspectiva filosófica, han tratado de poner en cuestión este enfoque de conocimiento. Uno de esos teóricos que marcó una suerte de camino alternativo fue sin duda Edmund Husserl, que planteó una nueva forma de entender la realidad con su concepción de *intencionalidad*, de manera que la estructura del pensamiento es la que presenta siempre una conciencia simbólica de la cosa (McIntyre y Woodruff Smith, 1989, p. 1) hasta llegar al concepto de *ser en el mundo* de Martin Heidegger donde es el “ser-ahí” (*Dasein*) que, visto ya como una “condición de arrojado” (*Geworfenheit*) en el mundo, viene y se constituye a partir de una relación preestablecida con las cosas o con los seres del mundo (Vattimo, 1980, p. 34).

Por lo tanto, en este camino en el que la relación sujeto-objeto está completamente trastocada, el enfoque posestructuralista y el neogramsciano, a través de la Teoría Crítica —que utilizo como mis principales perspectivas para observar el mundo— serán extraídos y utilizados como fundamentos teóricos para el desarrollo de este artículo. Precisamente, estos enfoques postpositivistas son tomados en consideración debido a que han surgido recientemente como nuevas perspectivas en el campo académico de las Relaciones Internacionales. En este sentido, ambos marcos teóricos han sido utilizados para poner el foco en fenómenos específicos de las relaciones de poder. En efecto, Gramsci y sus teorías han sido utilizados principalmente por los seguidores de la Teoría Crítica, encabezados por Robert Cox, con el fin de dar cuenta de cómo la hegemonía y el bloque histórico dominante se han incrustado en la sociedad occidental (Cox,

2013, 2016) mientras que Foucault y sus teorías han sido utilizados por los posestructuralistas al objeto de arrojar luz sobre el poder y las dinámicas del discurso dominante (Fraser, 2003; Kendall, 2004; Kendall y Wickham, 2006).

I. Contrahegemonía y agencia a través de la Teoría del Discurso y la Genealogía

Dicho esto, y una vez consideradas la hegemonía y el poder en oposición a las tendencias positivistas, el posestructuralismo y el enfoque neogramsciano, a través de la Teoría Crítica, también han puesto relativamente el foco en la otra cara de la moneda, representada por conceptos como “contrahegemonía”, “contrapoder” o “agencia”. Sin embargo, se ha hablado poco de ello, ya que el enfoque principal de la literatura —tanto en las Relaciones Internacionales como en Ciencias Políticas— es siempre relativo a los conceptos de “hegemonía” y “poder”, dejando de lado cómo podría funcionar o entenderse la “contrahegemonía”¹.

Por esta razón, el presente artículo quiere mostrar cómo “contrahegemonía” o “agencia” pueden y deben ser vistas también como uno de los aspectos fundamentales para entender las dinámicas internacionales y políticas. Aquí, tomamos como caso de estudio el marco político construido en torno al concepto de “pueblos indígenas”, tratando de fortalecerlo en relación con el pueblo de Chiapas. En este sentido, este trabajo se basa en la estructura principal de los conceptos de “contrahegemonía” y “agencia”, viendo cómo han sido considerados en el ámbito internacional y político a través de relatos metodológicos específicos como la *Teoría del Discurso* de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, en línea con la contrahegemonía gramsciana, y la *Genealogía*, que proviene del posestructuralismo de matriz foucaultiana (ver apartado 4).

2. Antonio Gramsci: La “contrahegemonía” como cambio estructural

La última parte del presente artículo (véase el apartado 4.2) está relacionada con la noción de cambio ideológico y con las teorías del filósofo italiano Antonio Gramsci, que dedicó la mayor parte de su vida al análisis de lo que él llama *contrahegemonía*. Según Gramsci, de hecho, hablar de cambio ideológico significa hablar de *contrahegemonía*, lugar en el que encontramos su actitud positiva hacia la agencia humana que debería enfocarse principalmente en la consecución de una sociedad nueva y bien organizada. En este sentido, es evidente que a través de su tesis no se puede evitar, para ver cómo es posible el cambio, las nociones de *guerra de movimiento* y *guerra de posición*. En efecto, la principal distinción entre ambos conceptos se refiere al tipo de *bloque histórico hegemónico dominante*² que hay que sustituir, y a su cohesión con determinados aspectos de la sociedad en la que está arraigado. Por ejemplo, Gramsci sostiene que, en el caso de la *guerra de movimiento*, este cambio de estructura sólo podría ser posible cuando el poder hegemónico no llegue a cristalizarse totalmente en la sociedad. Sin embargo, como recuerda Gramsci, en otras sociedades, como las occidentales, los bloques hegemónicos eran mucho más compactos y, sobre todo, estaban insertos en sociedades más desarrolladas y bien cohesionadas. En este caso,

¹ En este sentido, muchos artículos se han dedicado a su opuesto que es la “hegemonía” como en los casos de Laclau y Mouffe (1985), Van Apeldoorn (2003), Worth (2015), etcétera.

² La unión de estado y sociedad en una estructura sólida, ya sea dominante o emergente, fue definida por Antonio Gramsci como un bloque histórico (Cox, 2016, p. 143).



la sociedad civil burguesa apoyaba la hegemonía del estado, por lo que implementar una *guerra de movimiento* hubiera provocado seguramente un fracaso que, a su vez, no hubiera permitido el cambio. Dicho de otro modo, el estado podría haber sido derrotado, pero en esta situación la *contrahegemonía* habría tenido que hacer frente a una gran parte de la sociedad civil en la que la hegemonía dominante se había enquistado profundamente en el nivel ideológico (Gramsci, como se citó en Cox, 2016, p. 141). Por lo tanto, en las sociedades en las que el poder gubernamental está fuertemente incrustado —hoy poder transnacional dominante para la perspectiva neogramsciana— la implementación de un cambio estructural es un fenómeno que tiene que pasar por una *guerra de posición*, por la que un movimiento contrahegemónico intenta incrementar —a través de la persuasión y el lenguaje—, el volumen de personas que comparten sus ideas contra el bloque hegemónico. Esto se debe a que el cambio debe consolidarse primero dentro de la sociedad civil antes de atacar al poder hegemónico; es decir, crear *instituciones alternativas* e *inteligencias alternativas* para obstruir la hegemonía dominante y su sociedad desde dentro (Cox, 2016, p. 141). Profundizando, y dejando de lado el contexto en el que Gramsci expuso su tesis (a principios del siglo XX), en nuestro mundo moderno y globalizado, el neogramscianismo se centra en una visión en la que la soberanía estatal está dominada por un sistema económico transnacional. Aquí, los actores principales, las empresas multinacionales y las instituciones financieras, se han convertido en un bloque histórico transnacional que ahora implica una hegemonía universal. Por ello, en el apartado 4.2, se ha elegido la lucha del subcomandante Marcos como lucha discursiva contra el presidente Salina de Gortari, quien fue, a mediados de los noventa, el máximo representante de este nuevo bloque histórico transnacional donde una prueba podría ser la aplicación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) que abrió a México, y sobre todo a los pueblos indígenas, a una nueva forma globalizada de explotación y dominación.

Por otra parte, volviendo a los planteamientos teóricos de Gramsci, y para entender el cambio en el bloque histórico, hay que recuperar también el concepto de *inteligencias alternativas*. En este sentido, el filósofo italiano se aleja ligeramente del marxismo para añadir a las teorías materialistas nuevas intuiciones teóricas. Así, no sólo las condiciones económicas y materiales sirven para dar lugar a la agencia humana y a las *inteligencias alternativas*, sino que éstas se relacionan al mismo tiempo con el nivel de creencias e ideas que a su vez formaban parte de la *superestructura* marxista. Por lo tanto, Gramsci rebaja la *superestructura* al nivel de la *estructura*, dando a ambas la misma fuerza de influencia sobre la agencia humana.

Por lo tanto, si para el marxismo la ideología, como elemento de la *superestructura*, se basa en falsas creencias como la religión o la creencia en la nación, para Gramsci es importante entender cómo estas creencias pueden ser tangibles y a la vez llevar consigo efectos reales. Entonces es aquí donde la agencia se vuelve esencial y revolucionaria, esto es, *contrahegemónica*: precisamente cuando estas creencias sean sustituidas por otras, será posible acabar con la estructura dominante actual mediante una *guerra de posición*. Básicamente, para llegar a la ideología y ver cómo se consolida en las identidades humanas, debemos entender cómo las ideas toman forma a partir de una batalla previa, así como el papel que los intelectuales han tenido en la construcción de las mismas (Bradani, 2009, p. 7). De hecho, entender el papel de los intelectuales (*comunidades epistémicas*) para implementar la *contrahegemonía* es el nivel de comprensión más profundo en el que Gramsci fundamenta sus reflexiones. Este punto es crucial para otros teóricos porque es el principal aspecto que debería haberse considerado para determinar adecuadamente dónde reside

el poder para después atacarlo y cambiarlo. En esta línea, veremos las teorías de Michel Foucault como apoyo a las gramscianas. En definitiva, en el siguiente apartado veremos cómo Foucault trata de encontrar, adentrándose en las profundidades de la relación entre los seres y la sociedad, todas aquellas redes y saberes que sustentan un régimen de verdad: el *bloque histórico hegemónico dominante* gramsciano.

2.1 Michel Foucault: la “agencia” como cambio, la comprensión de los saberes y las redes

El trabajo de Michel Foucault es bastante diferente, porque apunta a las raíces de la creación de una idea antes de crear otras alternativas. En este sentido, Foucault trata de entender la creación de actores y discursos particulares, es decir, una vez descodificadas las relaciones que crean los actores y los discursos (ergo los *saberes*), se puede hacer posible el cambio y la creación de inteligencias alternativas e ideas alternativas (la *guerra de posición* planteada por Gramsci). De hecho, al igual que para él y otros postestructuralistas, como sostiene Kendall, lo que realmente importa en el análisis de la realidad social es comprender cómo se ha llegado a la afirmación de una determinada idea, centrándose en su relación con la realidad y la verdad. Por lo tanto, esto debe hacerse no sólo para entender, como para Gramsci, el papel que los intelectuales o las comunidades epistémicas han tenido en las formaciones de estas ideas performativas, sino para comprender cómo se extiende el poder dentro de las prácticas cotidianas y los regímenes de verdad, que a su vez han sido influenciados por múltiples factores, ya sean *saberes, redes* o *nodos*³ (Kendall, 2004, p. 60); para el filósofo francés es vital entender cómo este poder es el dueño de la formación de las ideas dominantes incluso dentro de las *comunidades epistémicas*, tanto durante los siglos pasados como en la actualidad, como muestra a través de la *Genealogía* en su obra *Historia de la locura en la época clásica* (1961). De la misma manera, lo que Foucault quiere enfocar es el *saber* relacionado con la creación de nuevas verdades hegemónicas. En efecto, si para Gramsci la *superestructura* (normas, religión, creencias, ideas) importa tanto como la *estructura* en la formación de la hegemonía dominante, para Foucault y según su *Arqueología del saber* (1969), lo que merece atención en el análisis de la realidad es la creación de una idea y qué discurso de poder la hizo posible. Además, retomando las ideas de Kendall, interesantes porque nos confrontan con la evolución de las teorías de Foucault en el mundo posfordista actual, para llegar a la comprensión de cómo se ha consolidado una determinada idea dentro de un grupo de individuos, el análisis de la realidad necesita desplazarse tanto sobre las *redes* como sobre los “actores humanos y no humanos”. Así, para interpretar la realidad y luego cambiarla, es necesario considerar, además de los actores humanos, los factores no humanos que intervienen en los procesos hacia la consolidación del poder, todo ello visto como un discurso dominante. De hecho, entender qué actores participan en la regularización/desregulación tanto de la estructura social como de sus individuos significa, en primer lugar, comprender los procesos que subyacen a los vínculos entre los flujos globales de personas, materiales, dinero, animales, residuos, etcétera (*redes*); y evidentemente, los flujos globales posibilitados por “los saberes dominantes compartidos que incluyen todos los textos, discursos, materiales, instituciones, formas de actuar y formas de problematizar que se asocian en un único paquete” (Kendall, 2004, p. 63), como veremos durante y después de la conquista

³ Saberes: son los flujos dentro de una red específica (por ejemplo, la relación entre el colonialismo británico y Australia (véase la nota siguiente); Redes: son los procesos que crean los vínculos entre los flujos globales de personas, materiales, dinero, animales, desechos, etcétera; Nodos: son los puntos fijos de las redes, como las empresas transnacionales (por ejemplo, Coca-Cola, McDonald's, etcétera) que, tomadas singularmente, tienen su propia red de personas, animales, residuos, dinero, máquinas, etcétera (Kendall, 2004, pp. 59-73).



de América en 1492 (ver apartado 4.1). Además, una vez comprendidas estas relaciones, entre *saberes y redes*, es posible ver, en segunda instancia, dónde se sitúa arbitrariamente el poder y qué actores lo dominan. Así pues, si se quiere cambiar la *estructura* y aplicar la *contrahegemonía*, primero hay que entender dónde reside realmente el poder.

2.2 Fundamentos teóricos: la unión de Gramsci y Foucault

A este nivel, nuestra base teórica intenta analizar los fenómenos del mundo internacional siguiendo un enfoque no dominante que pueda abarcar tanto las tesis de Gramsci como las de Foucault. Esta elección proviene de la idea de fusionar dos relatos que siempre se han dado por separado en el campo postpositivistas, con el objetivo de fundir pasado y presente. En efecto, la novedad será la de hacer emerger una única teoría sobre “contrahegemonía” y “agencia” que pueda hacer relevantes tanto la sincronía lingüística como la diacronía lingüística (de Saussure, 2005, p. 98) como elementos principales para comprender cualquier realidad contrahegemónica.

3. La teoría del discurso de Laclau y Mouffe a través de las directrices de Gramsci

En primer lugar, en lo que respecta al análisis sincrónico, las directrices vendrán dadas por la llamada Teoría del Discurso lanzada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985), siguiendo las principales teorías de Gramsci sobre la formación de una idea como construcción social contrahegemónica de una *guerra de posición*. En este sentido, esta perspectiva sostiene que los acontecimientos políticos traen consigo un significado específico y este significado siempre está dado por un contexto histórico de reglas (Laclau y Mouffe, 1985, p. 190). Por lo tanto, una vez afirmado esto, podremos dar por sentado que las cosas y los acontecimientos, en este caso los políticos, son siempre considerados como *significantes vacíos* sin significado natural, pues su significado depende de un sistema arbitrario de normas discursivas. Así, siguiendo esta lógica, está claro que la lucha contrahegemónica ha de entenderse como una batalla por la afirmación de un sentido común compartido. Precisamente, la Teoría del Discurso parte de una división clara entre lo que se llama “la política” y lo que se llama “lo político”. En el primer caso, “la política” representa todo lo relacionado con el orden principal que encuentra sus raíces en las instituciones, mientras que “lo político” es ese campo previo en el que dicho orden ha de transcurrir por medio del *antagonismo* (Mouffe, como se citó en Heredia Ríos, 2016, p. 287). En concreto:

“‘lo político’ se refiere a esa dimensión del antagonismo que puede tomar muchas formas y puede emerger en diversas relaciones sociales, una dimensión que nunca puede ser erradicada; mientras que ‘la política’ se refiere al conjunto de prácticas, discursos e instituciones que buscan establecer un cierto orden y organizar la convivencia humana en condiciones siempre conflictivas porque afectadas por la dimensión de ‘lo político’” (Mouffe, 2016).

Por lo tanto, para analizar los acontecimientos políticos hay que tener en cuenta que la indagación debe realizarse dentro de “lo político”, que es el lugar en el que comienza la lucha

discursiva. Una vez dicho esto, dentro de “lo político” se pueden plantear diferentes niveles de análisis como son: *antagonismo*, *significantes vacíos*, *puntos Nodales* y *hegemonía*. Así, el objetivo de la aplicación de esta teoría es entender cómo y por qué los actores políticos e internacionales utilizan el lenguaje en un contexto concreto con el fin último de alcanzar la hegemonía. En este sentido, el discurso viene a ser el elemento central para conseguir la performatividad del lenguaje que, como consecuencia, busca moldear la realidad. Por ende, y volviendo a los elementos principales de la teoría, hay que subrayar que el primer paso a analizar es el *antagonismo*. De ahí que el punto de partida para entender “lo político” sea asumir el *antagonismo* como un estado inevitable de cada individuo (Mouffe, 2016). Además, una vez detectado el *antagonismo*, el siguiente nivel se refiere a la consolidación de un determinado significado vinculado a un signo lingüístico “X”. Así, siguiendo este relato teórico que proviene del estructuralismo de Ferdinand de Saussure, se asume que las palabras son signos basados en un significante y un significado y que su relación es completamente arbitraria, es decir, el significante está siempre vacío y necesita de alguien o algo para ser llenado (de Saussure, 2005, p. 75). Así, una vez comprobado esto, es crucial entender la noción de *punto nodal* en el que, siguiendo a Laclau, un conjunto de significantes ha sido asimilado por el más fuerte que a su vez emerge en relación a una lucha discursiva previa ganada contra un “otro” sobre el que constituyó su identidad. Finalmente, una vez llenado el *significante vacío* se establece la *hegemonía*, esto es, tras la realización de lo que llamamos *antagonismo*, *significantes vacíos* y *puntos nodales* (Heredia Ríos, 2016, p. 296).

3.1 La Genealogía de Michel Foucault

Por otro lado, en lo que respecta a la *Genealogía*, el propósito metodológico aquí será el de seguir las líneas teóricas posestructuralistas foucaultianas, para las cuales es importante comprender la esencia de la llamada *episteme*. Asimismo, la *episteme* para Foucault representa aquellos códigos que se perciben como la estructura principal de una cultura —como regímenes de verdad— que modifican nuestra percepción de las cosas, nuestras experiencias y nuestros pensamientos. Por lo tanto, trabajar con la *episteme* significa encontrar una base histórica sobre la cual ciertas formas de pensar y ciertas disciplinas se han convertido en dominantes (Foucault, 2016, p. 11). El objetivo de la *Genealogía*, como ya explicó Foucault, es hacer la descripción de la estructura y el funcionamiento de un determinado discurso de poder sobre un tema concreto. Mejor dicho, el objetivo es el de arrojar luz sobre lo que hace el hombre cuando habla y por qué lo hace de esa manera en un periodo concreto. Hacerlo nos permitirá, entonces, tomar distancia de una historia clásica por la que se tiende a describir lo que las personas han pensado, lo que han descubierto y qué verdad epistemológica y positivista han seguido (Foucault, 1969).

Por lo tanto, este enfoque no se sostendrá ni en la hipótesis de que el discurso crea directamente la realidad ni de que la realidad de forma al discurso, sino que se tratará de entender cómo algo del exterior (las *redes* en palabras de Kendall) puede convertirse en algo sobre lo que el discurso se consolida y se convierte en “verdadero” o “normal”. Según Foucault, el discurso quiere presentarse como *discurso-objeto*, a través de la comprensión de los elementos que le son externos (Foucault, 1969). Así pues, no mostraremos cómo se llega a la verdad a través de un discurso, sino cómo, a partir de una red de cosas históricamente enunciadas, puede surgir un régimen de verdad:



“Es importante entonces llegar a la comprensión de cómo desde la parte exterior de las cosas se puede llegar a una unión de reglas que sostienen, desde la parte interior, una práctica discursiva [que a su vez da forma a la realidad y a la normalidad]” (Foucault, 2006).

En cuanto a la metodología, el recorrido genealógico consistirá en un análisis histórico de las fuentes que se centraron en los principales *saberes* y *redes* y que dejaron emerger una verdad específica sobre los “pueblos indígenas” en tanto que concepto semántico. Aquí la perspectiva es completamente existencial y posestructuralista y por eso elegimos utilizar el punto de vista de Enrique Dussel (1994) para describir esta evolución a través de los siglos. En efecto, las fuentes que emplearemos provienen de una perspectiva ontológica que dejará emerger la esencia del ser indígena desde la escisión entre el bien y el mal hasta su ineficiencia productiva dentro del mundo capitalista de finales del siglo XX.

4. Los pueblos indígenas de Chiapas como paradigma de lucha contrahegemónica

Empezar por Foucault significa profundizar en la genealogía del término “indígena” pero, antes de hacerlo, hay que subrayar cómo, dentro del mundo académico internacional sobre la situación indígena en México, han sido escasas las publicaciones que han seguido su herramienta metodológica⁴. De ahí que el trabajo se haya hecho personalmente con vistas a explicar la evolución epistémica del concepto de “indígena” desde el descubrimiento-conquista del Nuevo Mundo hasta los Acuerdos de San Andrés de 1996, pasando por la Revolución Mexicana de 1910.

La razón por la que hemos elegido estos períodos tiene que ver principalmente con el hecho de que la conquista del Nuevo Mundo puede ser vista como el primer acontecimiento en el que los occidentales han estado en contacto con los pueblos indígenas o, expresado con las palabras de Dussel, con el “otro” (Dussel, 1994, p. 41). Además, elegimos estos tres períodos porque nos parecen los más relevantes para mostrar el cambio en los hechos epistémicos y en la esfera semántica del concepto “indígena”. De hecho, estos períodos son aquellos en los que el debate ontológico es más fuerte (véase el Debate de Valladolid en el apartado 4.1) y en los que podemos ver claramente una lucha binaria entre el bien y el mal. En estos contextos históricos se manifiesta la intencionalidad occidental, recordando a Husserl, sobre los pueblos indígenas, que se basa evidentemente en una fuerte ley de no contradicción por la que A es A y nada más, así como al mismo tiempo surge su contraparte que intenta invertirla. En efecto, sólo tomando la primera diferencia ontológica entre el ser y el no ser de Parménides, podemos ver cómo había una línea que separaba a los occidentales y católicos (el ser) de los indígenas (el no ser) (Dussel, 1994, p. 37). A partir de esta distinción, ya explicada por Dussel, justificamos nuestra elección de partir desde 1492 cuando, en línea con sus palabras, se ha producido el paso histórico hacia la modernidad debido al contacto con el “otro”. En este sentido, la conquista de América trazó una línea perfecta que permitió a los occidentales expandirse hacia el Atlántico, creando un contacto con ese “otro” donde su propia *geworfenheit* de europeo les permitió considerar al indígena como un ente entre entes, como un objeto entre otros objetos (Dussel, 1994, p. 36).

⁴ Por ejemplo, uno de los trabajos en torno al tema es el de Jiménez del Val (2020) aunque provenga de otro terreno académico.

4.1 La evolución genealógica del término “indígena” en México

En la época de la colonización, que se inicia con la conquista del Nuevo Mundo en 1492, las líneas semánticas y discursivas del concepto “indígena” comenzaron a ser trazadas por diferentes *saberes*, *redes* y *nodos* que, en general, se pueden resumir en tres ámbitos: geográfico, representado por Cristóbal Colón; militar y político, con Hernán Cortés; y religioso, con una conversión espiritual donde un gran número de cronistas, en su mayoría frailes, llegaron al (para ellos) nuevo mundo. Evidentemente, para que todos estos *saberes* pudieran cristalizar en un nuevo régimen de verdades, los primeros y más fuertes valores epistémicos a aplicar fueron los de origen religioso. En este sentido, el gran debate onto-epistemológico que tuvo lugar, como sugiere Dussel, estuvo representado por el conjunto de intelectuales espirituales que intentaron dar sentido a la palabra “indígena”. En concreto, el núcleo de este debate tuvo lugar en 1550 en Valladolid entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda.

El *Debate de Valladolid* fue el nombre de la discusión ontológica que tuvo lugar en el Colegio de San Gregorio de Valladolid y que vio en el antagonismo discursivo dos formas de concebir la conquista y la esencia de las poblaciones nativas de América (Dussel, 1994, p. 187). Inicialmente, el debate exigido por el emperador Carlos V buscaba entender si la guerra española contra los nativos y por la ocupación de sus tierras era legítima según el derecho natural (*ius naturale*). Sin embargo, el debate revestía de una relevancia filosófica y no sólo legislativa o política: ¿tenían la misma naturaleza que los europeos? Y si no la tenían, ¿qué había que hacer con ellos? ¿Eran también hijos de Dios? A estas preguntas, Dussel responde mediante una perspectiva fenomenológica que toma los principales conceptos de Husserl y Heidegger. Así, para el filósofo mexicano, la mirada de la conciencia intencionalmente eurocéntrica se abrió al nuevo mundo desde diferentes perspectivas. Ginés de Sepúlveda, el primer actor del debate es descrito por Dussel como el proponente del mito de la modernidad⁵, mientras que Bartolomé de las Casas, su antagonista discursivo, es descrito como el primer opositor de la modernidad (1994, p. 71).

Sepúlveda era moderno en el sentido literal del concepto porque argumentaba desde una mirada llena de eurocentrismo, desde la creencia de la superioridad de los españoles. Su conciencia intencional dirá entonces que eran hombres y no animales, que tenían una especie de razón, pero que vivían en un estado primitivo, como niños que necesitaban ser ayudados y llevados a la civilización. Por lo tanto, la conquista de sus tierras no violaría el *ius naturale* y esta conquista debía ser considerada como un sinónimo de liberación de la que el europeo no era culpable. En este sentido, Dussel dice que el mito de la modernidad representa una enorme contradicción de significados donde “la víctima inocente se transforma en culpable y el culpable es considerado inocente” (1994, p. 56). Por otro lado, Bartolomé de las Casas fue el primer opositor de la modernidad al utilizar un fuerte contraargumento hacia esta. En su libro *Materiales para una política de la liberación* (2007), Dussel presenta a las Casas no sólo como símbolo de una lucha ontológica contra la conquista española, sino también como el primer filósofo político defensor de los derechos humanos. Además, dice que el proyecto de las Casas era “modernizar” al indígena sin destruir su “Otridad”, dejar que la modernidad se extendiera, pero sin legitimar su mito

⁵ Con el paso de la Edad Media a la modernidad, el Mediterráneo empezó a ser considerado el centro del mundo. Antes, debido a la presencia árabe y al mundo asiático, Europa no podía expandirse hacia el este. En consecuencia, Europa, con España y Portugal, comenzó a expandirse hacia el oeste gracias a los nuevos caminos descubiertos por Colón. Así, debido a este nuevo escenario geopolítico, Europa se convertiría en el nuevo corazón de la historia mundial, permitiendo el nacimiento del llamado “mito de la modernidad” (Camelo Perdomo, 2017, p. 100).



(Dussel, 2007, p. 12). Con ello, Las Casas se colocó del lado del otro, al respetar ese *lebenswelt* (mundo de la vida) del indígena, mientras criticaba la modernidad en tanto que concepto basado en la violencia:

“La divina providencia ha establecido, para todo el mundo y para todos los tiempos, el mismo y único modo de enseñar a los hombres la verdadera religión, a saber, la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad” (Las Casas en Dussel, 1994, p. 79).

Sin embargo, durante el periodo posrevolucionario, después de la independencia de México de España (1821) y a lo largo del siglo XIX, se viene a demostrar que, a pesar del paradigma de la asimilación y de la orientación a favor de una política de segregación⁶ en la línea conceptual de Juan Ginés de Sepúlveda, algo se empezó a mover en relación con la lucha de resignificación para tratar de acabar con la discriminación y la desigualdad. Se impulsaba ahora la necesidad de reformular un significado semántico con nueva intencionalidad, tratando de romper la relación noético-noemática husserliana que naturalizaba al indígena como un ser irracional. Y eso solo era posible creando nuevas *redes y saberes*. Aquí nos referimos al inicio de la Revolución Mexicana en 1910 que, por su parte, fue de grande inspiración por los argumentos contrahegemónicos indígenas. Estos argumentos provenían principalmente del programa del Partido Liberal Mexicano (PLM) y del periódico *Regeneración* de los hermanos Flores Magón quienes, con sus ideologías anarcocomunistas, propusieron un esquema alternativo a la visión de nación moderna de Porfirio Díaz, incluyendo la protección de la raza e historia indígena, específicamente de los zapotecas, nahuas, yaquis y totonacas (Quiñonez, 2008, p. 165). De hecho, se implementó una nueva percepción del mundo indígena: en ese momento, el impacto del PLM estaba relacionado principalmente con las nuevas ideologías. Los activistas del PLM eran autodidactas y estaban influenciados por una educación relativamente buena que miraba a una conexión entre el análisis científico y el romántico y que se presentaba con fuerza en sus textos y en sus acciones políticas. Asimismo, su ideología ponía gran énfasis en el misticismo indígena y en su historia centenaria, al defender las tradiciones nativas y la veneración de la tierra. Así, en lugar de adoptar algunos de los valores asociados al positivismo, como la agresividad o el individualismo racional, utilizaron otros como la cooperación, la intersubjetividad y la armonía social como fundamento del comunismo indígena ancestral (Quiñonez, 2008, p. 166).

Además, el Plan de Ayala de 1911 para una nueva visión de la reforma agraria, o los Manifiestos en náhuatl de 1918 escritos por Emiliano Zapata y dirigidos a los tlaxcaltecas de la División Arenas, crearon nuevos *saberes* discursivos que situaron a los indígenas en la misma lucha que la de los campesinos explotados, viéndolos como ciudadanos que reclamaban sus tierras y no ya como esclavos (Kubli-García, 2006, p. 279). En concreto, los dos manifiestos de Zapata en náhuatl fueron el medio a través del cual finalmente se produjo un diálogo entre personas igualmente interesadas —a pesar de sus diferencias— en la misma defensa de los derechos de su propia tierra (León-Portilla, 1996, p. 51). Así, después de la Revolución Mexicana, comenzó a

⁶ Como se puede constatar en el famoso texto *Política Indiana* escrito por el jurista Solórzano Pereira en 1647 en el que se justificaba una política de fuerte segregación (Martínez de Bringas, 2003, p. 40).

cristalizarse una nueva visión de los pueblos indígenas y, con el Congreso de Pátzcuaro en 1940⁷, se formuló un nuevo concepto semántico sobre una solemne declaración de principios; entre los principales:

“El problema de los pueblos indígenas de América es de interés público. Es de carácter continental y está relacionado con los objetivos declarados de solidaridad entre todos los pueblos y gobiernos del mundo” (...) “Todas las medidas o disposiciones adoptadas para garantizar los derechos y proteger a los grupos indígenas deben basarse en el respeto de los valores positivos de su personalidad histórica y cultural” (Pineda Camacho, 2012, p. 22).

Siguiendo este camino, en un tercer periodo a mediados del siglo XX y después de la Segunda Guerra Mundial, la comunidad internacional comenzó a prestar atención a la situación de marginación de los pueblos indígenas en el mundo y en México, pasando de los “derechos de las minorías” a los “derechos de los pueblos”. En efecto, la doctrina liberal proveniente de la Ilustración y la Revolución Francesa consideró sujetos de derecho a los individuos. Como producto del *ius naturale*, los derechos individuales se asociaban a los individuos como tales, como seres que tenían capacidad e intelecto, al otorgarles el libre albedrío para decidir sobre su propia conducta con los demás. Pero no es lo mismo si se reivindican derechos de grupos socioculturales diferentes: la historia ha demostrado que esta actitud puede crear discriminación y, a su vez, la discriminación violaría los derechos humanos. De ahí que, junto a los derechos humanos individuales, deban contemplarse los derechos de las minorías.

El reconocimiento de estos derechos comenzó a ganar espacio después de la Segunda Guerra Mundial, como resultado de las fuertes reivindicaciones promovidas por grupos que constituían minorías sociales (pueblos indígenas, mujeres, migrantes, etcétera). Sin embargo, el reconocimiento de los derechos de esas minorías pronto demostró no ser una garantía para los pueblos indígenas, especialmente en aquellos estados en los que, a pesar de ser mayoría, eran tratados como minoría. Fue entonces cuando se empezó a hablar de derechos colectivos, diferentes a los de los estados y a los de los individuos, permitiendo así la creación de un nuevo sujeto de derecho: los pueblos indígenas (López Bárcenas, 2006, p. 21). Ahora el objetivo principal era integrar a aquellos pueblos que se consideraban atrasados y necesitados de protección. Y fue dentro de este paradigma donde se produjeron la mayoría de las interacciones con los pueblos indígenas, como el primer Tratado Internacional adoptado en este ámbito: El Convenio número ciento siete de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1957). En esta línea, la situación comenzó a cambiar con la adopción del Convenio número ciento sesenta y nueve de la OIT en 1989 y, a partir de este momento, los pueblos indígenas han pasado de ser considerados como poblaciones a marginar, asimilar o proteger, a ser considerados como pueblos distintos, con derechos que merecen ser reconocidos y garantizados, tanto a nivel nacional como internacional.

De todos modos, como consecuencia de lo anterior, el gobierno de México hizo algunas

⁷ Fue el primer congreso interamericano indígena en el que se firmó una declaración de principios por parte de los estados participantes (Pineda Camacho, 2012, p. 22).



reformas en el artículo cuatro de la Constitución Federal a fin de reconocer la presencia de los pueblos indígenas, así como sus derechos. Sin embargo, en el decreto del 28 de enero de 1992, lo que se implementó fue una especie de norma que solo declaraba el carácter pluricultural de la nación mexicana (López Bárcenas, 2006, p. 71). De hecho, esta norma solo fue vista como un reconocimiento de la pluralidad cultural de la nación que únicamente consideraba a los pueblos indígenas como sujetos de derecho de manera indirecta. Así, también aquí la negación de los derechos políticos y económicos fue vista como el elemento central que continuó con el aislamiento y la marginación de las comunidades indígenas (López Bárcenas, 2006, p. 71). Es por ello que, pasando a los siguientes capítulos, el objetivo principal será entender cómo, a la luz del mencionado pasado, se ha llevado a cabo el nacimiento y la lucha contrahegemónica del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) contra el nuevo antagonista moderno: el gobierno neoliberal de México del presidente Salinas de Gortari. En resumen, el análisis se hará a través de la Teoría del Discurso de Laclau y Mouffe para entender el antagonismo que finalmente llevó a alcanzar internamente los Acuerdos de San Andrés⁸ para el Estado de Chiapas.

4.2 Teoría del discurso: la lucha del subcomandante Marcos

La construcción genealógica nos ha permitido desarrollar una evolución diacrónica de *redes y saberes* para articular este último capítulo en torno al concepto de “indígena” en el que se plantea la lucha discursiva en sincronía. Los *saberes* anteriores hasta hoy han permitido, entre otras cosas, que diferentes regímenes de verdad reclamen lo que Gramsci llama “hegemonía cultural”. Sin embargo, los discursos que vamos a mostrar en este apartado son los del subcomandante Marcos contra los del presidente Salinas de Gortari, previos a los Acuerdos de San Andrés estipulados con el presidente Zedillo en 1996. En este punto, siguiendo a Gramsci y utilizando a Laclau y Mouffe, hay que recordar, según el apartado dos, que Gramsci situó la cuestión de la “hegemonía cultural” en la voluntad de la población, especialmente de los intelectuales (aquí el Subcomandante Marcos), vistos como aquellos que facilitan el cambio ideológico, al impulsar la *contrahegemonía* a través de una guerra de posición. En este sentido, Gramsci sostiene que la hegemonía radica en el campo de la cultura, en las ideas e ideologías de las clases sociales, incluidas las subalternas; por eso los intelectuales o actores del cambio tienen “la capacidad de constituir un nuevo bloque histórico con una voluntad compartida que puede influir en el marco político y social de una nación” (Montessori, 2014, p. 296). Evidentemente, para este cambio es esencial el uso del lenguaje, un espacio dialógico para Laclau y Mouffe que permitiría este cambio estructural e ideológico.

Por ello, en este apartado se ha puesto el foco en los *puntos nodales* y en los *significantes vacíos* a rellenar para apoyar la lucha contrahegemónica planteada por Gramsci, al tiempo que se da sentido, en el escenario de “lo político” y el *antagonismo*, a la palabra “indígena” a través de los conceptos de “democracia” y “modernización”. Por lo tanto, rellenar un *significante vacío* con un significado dado será la principal operación hegemónica a realizar (Laclau, 1996, p. 44). Dicho esto, en el artículo de Montessori (2014)⁹, donde tomamos los datos descritos a través de la Teoría del Discurso de Laclau y Mouffe, se consideran dos estrategias discursivas. Por un lado, encontramos

⁸ Los Acuerdos de San Andrés son acuerdos estipulados entre el EZLN y el gobierno mexicano del presidente Ernesto Zedillo. Estos acuerdos se oficializaron el dieciséis de febrero de 1996 en San Andrés Larráinzar (Chiapas) y debían garantizar la autodeterminación en términos de consejos locales autónomos y derechos adecuados a la población indígena de México (López Monjardín, 1999, p. 129).

⁹ Para más información sobre estudios similares véase Raiter y Muñoz (1996); García Agustín (2006); Ansotegui (2018); Darling (2019).

lo que Salinas de Gortari rearticula como el futuro de México en términos de nacionalismo cívico y democracia liberal en torno a un concepto central: la *modernización* del estado y la sociedad mexicana. Por otro lado, encontramos cómo el EZLN rearticula el futuro del país en términos de nacionalismo étnico de base indígena y *democracia* radical. “Futuro”, aquí, se enuncia como sinónimo de lucha contrahegemónica para alcanzar la cristalización de un bloque cultural hegemónico y dominante que debía conducir a los Acuerdos de San Andrés para el pueblo de Chiapas (Montessori, 2014, p. 295). En efecto, en el corpus extrapolado para los datos de Salinas de Gortari (la toma de posesión de 1988, el primer y el tercer informe de gobierno, respectivamente 1989 y 1992)¹⁰ el significante “modernización”, en términos de frecuencias absolutas, aparece un número elevado de veces, y automáticamente excluye al mundo indígena, vaciando de manera indirecta la construcción semántica de la palabra “indígena” que desde De Las Casas hasta el INI se ha intentado cumplir en busca de la igualdad. “Modernización” comienza a significar estrategia económica neoliberal¹¹ en la que los pueblos indígenas son vistos como personas que no pueden dar, en un mercado globalizado y moderno, ningún beneficio en términos de producción. En este sentido: 1) En la Jornada de Inauguración, “modernización” aparece once veces y generalmente va acompañada de sintagmas verbales que indican progreso como en “avanzamos”, “dar impulso” o “lograr”. Así, la modernización de México parece ineludible. 2) En el primer informe de gobierno, “modernización” aparece veinticuatro veces y se propone como un cambio estratégico, como un camino a seguir relacionado con la maquinaria neoliberal: siderurgia, aviación, trabajadores del campo, fuerzas armadas, sector financiero, etcétera. 3) En el tercer informe del gobierno, el término aparece catorce veces y suele estar relacionado con los sectores en los que ya se ha implantado: fuerzas armadas, educación, agricultura, ciencia, tecnología, sector financiero, etcétera (Montessori, 2014, pp. 308-310).

Veamos ahora el término “democracia” en la narrativa del EZLN. Aquí el corpus¹² ha sido extrapolado de las cuatro declaraciones de la Selva Lacandona¹³, respectivamente en enero de 1994, junio de 1994, enero de 1995 y enero de 1996 (Montessori, 2014, p. 297). 1) En la declaración de enero de 1994, el término “democracia” aparece una vez, mientras que en la de julio de 1994 aparece veintidós veces, de las cuales diez en relación con una *transacción* que aún no se ha realizado; mientras que en otras ocasiones se utiliza asociado a términos como “libertad” o “justicia” (dando lugar al tríptico “democracia-libertad-justicia”). Así, el valor que adquiere “democracia” es el de una ruptura radical con el bloque neoliberal dominante porque como decía el Sub “Democracia significa mandar obedeciendo por oposición a mandar”. Una asociación que marca un camino hacia un futuro de justicia e igualdad de derechos democráticos para los pueblos indígenas, así como lo declaró en enero de 1995 y 1996, al asociar la palabra “democracia” a un proceso creativo para el pueblo de Chiapas contra la opresión u obstrucción relacionada con el gobierno. Por ejemplo, “No nos dejan” aparece dos veces, “no quieren” aparece doce veces, “impiden” aparece diecisiete veces (Montessori, 2014, p. 310).

¹⁰ Para ver el corpus completo de discursos, véase el Apéndice uno (Montessori, 2014, pp. 315-317).

¹¹ Hay que recordar que en 1994 se confirmó la agenda neoliberal del presidente Salinas de Gortari gracias a la implementación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) con EEUU y Canadá que revisó el artículo veintisiete de la constitución mexicana por el cual se protegía la tenencia de la tierra indígena de la venta o privatización (Kelly, 1994, p. 570).

¹² Para ver el corpus completo de discursos, véase el Apéndice dos (Montessori, 2014, pp. 317-318).

¹³ Estas declaraciones han sido el principal medio del EZLN a través del cual el movimiento permitió conocer sus propuestas políticas.



A partir de estos datos, se sugiere que el término “democracia” operó cualitativamente como un *significante vacío* en el sentido puro de Laclau y Mouffe. De hecho, define su inexistencia en el presente y también carece de un significado concreto porque se ve como una transacción hacia el futuro, como una proyección, como una demanda contrahegemónica: algo por lo que los pueblos indígenas todavía tenían que luchar para declarar su condición de personas que tienen derecho a tener derechos. Al final, para el caso de la “modernización”, en la narrativa de Salinas de Gortari, los resultados son muy diferentes. La “modernización” se logró y ya se cristalizó como un bloque hegemónico en los sectores más amplios de la sociedad. En resumen, a partir de este análisis, se puede sugerir que la “modernización” debe ser considerada, de acuerdo con Montessori, un *punto nodal* casi hegemónico y la “democracia” un *significante vacío* en una lucha contrahegemónica en vías de ser llenada hacia una hegemonía cultural más fuerte, es decir, hacia los Acuerdos de San Andrés de 1996 en los que finalmente se pudo estipular que los pueblos indígenas se vean reconocidos:

- “a) El derecho a utilizar, promover y desarrollar sus lenguas y culturas, así como sus costumbres y tradiciones, tanto políticas como sociales, económicas, religiosas y culturales.
- b) El derecho a practicar, ejercer y desarrollar sus formas específicas de organización política, económica y social.
- c) El derecho a que se respeten sus formas propias y autónomas de gobierno, en las comunidades y municipios en que se establezcan.
- d) El derecho al uso y disfrute de los recursos naturales de sus territorios, tal como se define en los artículos 13.2 y catorce del Convenio ciento sesenta y nueve de la OIT” (Acuerdos de San Andrés, 1996, p. 18).

Además, las condiciones de los pueblos indígenas en México a través de estos acuerdos representaron una especie de internacionalización de la lucha indígena, porque la existencia del EZLN ayudó a poner el foco en los indígenas como seres humanos en general. Así, los zapatistas comenzaron a “internacionalizar” sus esfuerzos, haciendo un uso efectivo de los medios de comunicación y del ciberespacio de internet para construir una fuerte solidaridad con otras naciones y pueblos, así como con organizaciones feministas, activistas laborales, trabajadores agrícolas, grupos estudiantiles, organizaciones políticas progresistas y otros grupos ecologistas de todo el mundo. En 1997, el EZLN inició la creación de la *Acción Global de los Pueblos* contra el libre comercio y desarrolló una red de organizaciones relacionadas con los movimientos obreros de Brasil (*Movimento Sem Terra*), grupos antiautoritarios europeos como *Reclaim the Street* (RTS), *Ya Basta!* en Italia, comunidades indígenas como *Movement for the Survival of Ogoni People* (MOSOP) en Nigeria, *Karanataka State Farmers’ Association* en India, y otras organizaciones ecologistas que perseguían como objetivo principal la oposición a la globalización y al neoliberalismo (Fukurai y Krooth, 2021, p. 253). Así, con este mayor consenso internacional, el nacimiento y evolución de las luchas del EZLN permitió trasladar el campo de batalla indígena de las cuestiones domésticas al ámbito internacional, a la vez que permitieron levantar la voz para alcanzar la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP) de 2007, ratificada y adoptada sin oposición por México. La UNDRIP, aunque no fuera jurídicamente vinculante, estableció a nivel mundial la necesidad del consentimiento libre, previo e informado y exigió el respeto internacional

de los derechos de los indígenas a su tierra ancestral, su cultura, su identidad, su autodeterminación y la aplicación de las normas jurídicas internacionales en las negociaciones y acuerdos (Fukurai y Krooth, 2021, p. 248). Para concluir, y volviendo a las herramientas metodológicas del análisis del discurso que nos llevaron a las luchas del EZLN, cabe destacar como Gramsci y Laclau demuestran ser útiles para estudiar los procesos de cambio político e ideológico. En todo caso, son necesarias futuras investigaciones empíricas sobre una base de datos internacional más amplia y discursos más contemporáneos para explorar los resultados contemplados en el presente trabajo.

Conclusiones

El objetivo principal de este trabajo ha sido el de poner luz sobre dos modelos teóricos de las Relaciones Internacionales: el posestructuralismo y el neogramscianismo. A través del cuarto debate ha sido posible ver las diferencias onto-epistemológicas entre los enfoques positivistas y los postpositivistas. Haciendo esto, se han podido profundizar en las visiones principales de Antonio Gramsci y Michel Foucault a través de conceptos sinónimos como “contrahegemonía” y “agencia”, al tiempo que se ha explorado sobre la importancia de los aspectos ontológicos en torno a la creación de una idea que, a su vez, puede potenciarse y presentarse como un discurso de poder y realidad. Una vez expuestos los antecedentes onto-epistemológicos y postpositivistas, se han podido trazar dos caminos que nos han permitido avanzar hacia su aplicación sobre un fenómeno específico de la realidad: el mundo indígena en el Estado de Chiapas, México. Estos dos caminos se han separado de la siguiente manera: a) analizar la literatura actual que ha seguido la Teoría del Discurso y la Genealogía para destacar un objeto de investigación preciso que hemos encasillado bajo el término de “contrahegemonía” o “agencia”; b) A partir de este análisis, se ha podido ver cómo se ha utilizado la Teoría del Discurso para entender cómo la “contrahegemonía” puede llegar sincrónicamente a la hegemonía, a través de una lucha arbitraria por los significados. En cambio, el enfoque genealógico se ha utilizado para marcar un camino diacrónico hacia el reconocimiento de la identidad indígena, desde el Debate de Valladolid hasta los Acuerdos de San Andrés. En cualquier caso, la Genealogía, siguiendo los planteamientos ontológicos foucaultianos, se presenta como una buena herramienta cualitativa a aplicar en futuras investigaciones para mostrar cómo los *saberes* y el poder dominante han creado discursos en torno a significantes vacíos; mostrando, al mismo tiempo, cómo ha podido funcionar la “contrahegemonía” y el “contrapoder”. Todo ello centrándose en cómo, en diferentes periodos de tiempo, esos discursos se han convertido o no en el bloque hegemónico. De ahí que saber dónde se ha situado arbitrariamente el poder pueda ayudar a entender dónde se sitúa ahora. Y, una vez que sepamos dónde reside, entonces podremos realmente combatirlo y cambiarlo, tal y como sugiere la Teoría del Discurso. En definitiva, la fusión de las dos teorías puede permitir un enfoque más amplio sobre la realidad y una mejor comprensión de las relaciones de poder que vienen del pasado y llegan hasta nuestros días. ●

Referencias

- Ansotegui, E. (2018). The zapatista discourse after Marcos: from fiction to reality or vice-versa. *Kamchatka Revista de análisis cultural*, 12.
- Bradani, D. (2009). The Rise of the Competitiveness Discourse: a Neo-Gramscian Analysis. *Bruges Political Research Papers*, 10, 3-29.
- Camelo Perdomo, D.F. (2017). Enrique Dussel y el mito de la modernidad. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 116,



- 97-115.
- Carr, D. (1979). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Northwestern University Press.
- Comisión Bicameral de Concordia y Pacificación del Congreso de la Unión (1996). *Compromisos para Chiapas del Gobierno del Estado y Federal y el EZLN*, pp. 1-4.
- Cox, R.W. (2013). Fuerzas sociales, estados y órdenes mundiales: Más allá de la Teoría de Relaciones Internacionales. *Relaciones Internacionales*, (24), 99-116.
- Cox, R.W. (2016). Gramsci, hegemonía y relaciones internacionales: Un ensayo sobre el método. *Relaciones Internacionales*, (31), 137-203.
- Darling, V.I. (2019). La singularidad política del Zapatismo. *Política y Sociedad*, 56 (1), 235-251.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Plural Editores.
- Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Plaza y Valdés Editores.
- Foucault, M. (1961). *Folie et Déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*. Librairie Plon.
- Foucault, M. (1969). *L'Archéologie du Savoir*. Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (02.05.1969). *Michel Foucault. L'archéologie du savoir*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=HZTWxzDESRU> (16.12.2020).
- Foucault, M. (28.11.1971). *Debate Noam Chomsky & Michel Foucault - On human nature*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=3wfNI2L0Gf8> (07.10.2020).
- Foucault, M. (2016). *Le parole e le cose, un'archeologia delle scienze umane*. First BUR Saggi edition.
- Fraser, N. (2003). *From Discipline to Flexibilization? Rereading Foucault in the Shadow of Globalization*. *Constellations*.
- Fukurai, H. y Krooth, R. (2021). *Original Nation Approaches to Inter-national Law: The Quest for the Rights of Indigenous Peoples and Nature in the Age of Anthropocene*. Palgrave MacMillan.
- García Agustín, O. (2006). Indígenas y globalización: los discursos de Evo Morales y del subcomandante Marcos. *Interlingüística*, 17, 388-397.
- Gómez Quiñonez, J. (2008). Sin frontera, sin cuartel. Los anarco-comunistas del PLM, 1900-1930. *Tzintzun, Revista de Estudios Históricos*, 47.
- Gramsci, A. (1999). *Selection from the prison notebooks*. The Electric Book Company.
- Heredia Ríos, E.A. (2016). La Teoría del discurso de Laclau y su aplicación al significante "la paz". *Analecta política*, 6 (11), 283-303.
- Howarth, D., Stavrakakis, Y. y Norval, A. (2000). *Discourse Theory and Political Analysis: Identities, Hegemonies and Social Change*. Manchester University Press.
- Jiménez Del Val, N. (2020). A conceptual genealogy of "the indigenous" in Mexican visual culture. *Revista de Estudios Globales y Arte Contemporáneo*, 7 (1), 55-90.
- Kelly, J.J. (1994). Article 27 and Mexican Land Reform: The Legacy of Zapata's Dream. *Notre Dame Law School*, (25), 541-570.
- Kendall, G. (2004). Global Networks, International Networks, Actor Networks. En Larner, W. y Walters, W. (Eds.). *Global Governmentality* (pp. 59-75). Routledge.
- Kendall, G. y Wickham, G. (2006). *Problems with the Critical Posture? Foucault and Critical Discourse Analysis*. Centre for Social Change Research en Queensland University of Technology.
- Kubli-García, F. (2006). *Pasado, presente y futuro de los derechos indígenas en México*. En González Martín, N. (Coord). *Estudios jurídicos en homenaje a Marta Morineau* (pp. 275-286). Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- Laclau, E. (1996). *Emancipation(s)*. Verso.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist strategy, Towards a Radical Democratic Politics*. Verso.
- León-Portilla, M. (1996). *Los manifiestos en náhuatl de Emiliano Zapata*. Instituto de Investigaciones Históricas y Gobierno del Estado de Morelos.
- López Bárcenas, F. (2006). *Autonomía y derechos indígenas en México*. Cuadernos Deusto de Derechos Humanos.
- López Monjardín, A. (1999). Los acuerdos de San Andrés y los gobiernos autónomos en Chiapas. *Espiral Estudios sobre Estado y Sociedad*, 14 (V), 127-145.
- Martínez De Bringas, A. (2003). *Los pueblos indígenas y el discurso de los derechos*. Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Deusto.
- McIntyre, R. y Woodruff Smith, D. (1989). *Theory of Intentionality*. Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America.
- Montesano Montessori, N. (2014). Un análisis discursivo comparativo entre las narrativas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y las del ex presidente Salinas de Gortari (México). *Sociolinguistic Studies*, (7), 293-320.
- Mouffe, C. (2000). Deliberative democracy or agonistic pluralism. *Institute for Advanced Studies*, 72, pp. 1-17.
- Mouffe, C. (2016). *Democratic Politics and Conflict: An Agonistic Approach*. *Michigan Publishing*, (9), pp. 1-8.
- Pineda Camacho, R. (2012). El Congreso Indigenista de Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas. *Baukara 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, 10-28.
- Raiter, A.G. y Muñoz, I.I. (1996). El discurso zapatista, ¿un discurso posmoderno? *Discurso*, 39-59.
- Saussure, F. de (2005). *Cours de Linguistique Générale*. Edition Arbre d'Or.
- Smith, S. (1996). *Positivism and beyond*. University College of Wales.



- Van Apeldoorn, B. (2003). *Theoretical perspective Social forces and the struggle over European order*. Routledge.
- Vattimo, G. (1980). *Introduzione a Heidegger*. Editori Laterza.
- Worth, O. (2015). *Rethinking Hegemony*. Palgrave.

RELACIONES INTERNACIONALES

Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica
Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI)
Universidad Autónoma de Madrid, España
<https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales>
ISSN 1699 - 3950

 facebook.com/RelacionesInternacionales

 twitter.com/RRInternacional



FECYT-388/2022
Fecha de certificación: 01/06/2022
Válido hasta: 02 de julio de 2023