

Notas críticas sobre los movimientos sociales. Una perspectiva gramsciana

Rossana Reguillo*

La clave estaría entre la distinción entre "individuos" y "sujeto". Los individuos son soportes consumidores como dice Vázquez Montalbán, los sujetos son pueblo según García Calvo, son pues construcciones históricas... entiendo que los sujetos son fractales, no son individuos sino que están fracturados en actos, en "analizadores" diversos. Y según las redes sociales en que se encuadren van para un lado u otro, o sea según tiempos-eventos concretos, según espacios vitales... nos interesa más la "pulverización" del sujeto que el sujeto mismo. Más nos interesa la construcción de subjetividades emancipadoras que los propios soportes-sujeto.

Tomás Rodríguez Villasante

REGRESAR LO ANDADO

Hoy día puede parecer ya un lugar común plantear que somos habitados por una cultura desechable: modas que se van y regresan; cambios vertiginosos que tironean nuestra atención difícilmente centrada en una noticia, en un invento, en una catástrofe, que hoy es ya "antigua"; sectas y promesas de un futuro inmediato que nos salen al paso al doblar la esquina; modas académicas que anuncian haberlo superado todo. Habitamos un presente que parece girar en una espiral continua, sin pasado, sin futuro, sólo lo nuevo importa.

*Profesora-investigadora de la Unidad Académica en Comunicación, División de Ciencias Sociales, ITESO, Guadalajara, Estudiante del doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS, U. de G.

Ante estas tendencias amnésicas vale la pena — pensamos— intentar un ejercicio de recuperación de pensamientos y visiones que, cargados de memoria, han potenciado el pensamiento de Gramsci, que desde el pasado trabajó con pasión, no sólo desde y para su presente, sino para un mañana que parece habernos alcanzado. Hemos querido rescatar la vigencia del pensamiento gramsciano a través de algunos de sus estudiosos y discutir con otros autores, “más allá de Gramsci con Gramsci”, una problemática que por presente y urgente, demanda ser pensada con memoria creativa y visión de futuro: los movimientos sociales.

Lo que denominamos perspectiva gramsciana es, entonces, un modo de mirar, de dar forma a un objeto polivalente y difícil de asir. Un intento de repensar lo andado, porque como el mismo Gramsci dijo en su “juicio sobre las filosofías pasadas”:

Juzgar todo el pasado filosófico como un delirio y una locura no sólo es un error antihistórico, porque contiene la pretensión anacrónica de que en el pasado se debía pensar como hoy [...] Si este modo de juzgar el pasado es un error teórico, una desviación de la filosofía de la praxis, ¿podrá tener algún significado educativo, será inspirador de energías? No lo parece, porque el problema se reduciría a presumir de ser algo solamente porque se ha nacido en el presente y no en uno de los siglos pasados. Pero en cada época ha habido un pasado y una contemporaneidad, y ser “contemporáneo” es un título bueno solamente para las bromas. (Gramsci, 1975:3;149).

Abundan evidencias para documentar el pesimismo. Sin embargo, estas páginas intentan consignar la esperanza, ya que nada es estático y el movimiento mismo imprime con su fuerza la posibilidad de un cambio en la subjetividad.

TERRITORIOS GRAMSCIANOS

En el ámbito de las ciencias sociales se ha reconocido la aportación gramsciana al desbloqueo, desde el marxismo, de la cuestión cultural y su contribución al estudio de las culturas populares (Martín Barbero, 1987).

Es importante enfatizar, por mucho que parezca una obviedad, que el interés de Gramsci es ante todo político. Su preocupación central es la de conocer “el espesor cultural” del pueblo, condición que posibilitaría elevarlo a una concepción del mundo integral y crítica, es decir, la filosofía de la praxis.

Jorge González (1990) ha señalado que hay tres condiciones a tomar en cuenta para comprender la obra de Gramsci, a saber:

1. Su carácter de militante político interesado en la construcción de una nueva sociedad socialista.
2. La derrota del movimiento obrero italiano que no pudo convertirse y presentarse como alternativa hegemónica al conjunto de las clases dominadas.
3. La conformación de la sociedad italiana de su época, altamente desarrollada e industrializada en el norte y con un ínfimo grado de desarrollo en el sur. Por un lado grandes masas campesinas católicas tradicionales y por otro la incipiente formación de una cultura obrera que proviniendo del campo mostraba particularidades y probabilidades de organización. (González, 1990:51,52)

Interesa en la reconstrucción del pensamiento de Gramsci, siguiendo a Díaz Salazar (1991), partir del concepto de sociedad civil, ya que como se ha señalado, Gramsci trataba de entender la transformación ideológica de las masas. De ahí la necesidad de estu-

diar las estructuras mentales, las formas de conciencia social y las visiones del mundo, es decir, la ideología.

Mientras que en Marx, ideología es equiparable a "falsa conciencia" (Marx y Engels, 1973), en Gramsci ésta aparece como "concepción del mundo" que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las actividades de vida individuales y colectivas.

Pensando a Gramsci como un estratega político, importan los bloqueos o desbloqueos que la ideología provoca en el comportamiento político de las masas. Ideología, según este planteamiento, no es sólo "visión" es también "acción" o siguiendo la terminología gramsciana "praxis". Hay en este sentido una dimensión productiva de las ideologías, en tanto "hace cosas", poseen fuerza material. Gramsci dirá que las ideologías configuran instituciones, comportamientos y representaciones de la realidad y agrupan, cohesionan y generan voluntad colectiva.

Son pues las "visiones del mundo", las que orientan la acción y ésta no responde exclusivamente a convicciones racionales; en este sentido hay una ruptura con los determinismos economicistas y racionales de la acción humana.

Estas visiones del mundo se objetivan en lo que Gramsci llamó "materiales ideológicos" (Díaz Salazar, 1991), como la prensa, la escuela, los medios de comunicación e instituciones que configuran a la opinión pública. Esta objetivación ideológica no sólo refuerza las visiones del mundo sino contribuye a legitimar los intereses de diferentes grupos.

Rompiendo pues con los determinismos, a Gramsci le interesan las dimensiones ideológicas, culturales y políticas del cambio social. En tal sentido Gramsci se moverá en el plano de las superestructuras. Ya que la "infraestructura condiciona", mientras que la superestructura "representa la iniciativa social" (*ibid.*).

Gramsci visualiza en dos planos la superestructura: la sociedad civil y la sociedad política o Estado. Así pues, mientras que para Marx la sociedad civil está en la infraestructura, en el planteamiento gramsciano ésta se encuentra en la superestructura.

Habría que enfatizar que sociedad política y sociedad civil no son independientes, ya que "el Estado hunde sus raíces en la sociedad civil y ésta constituye su trama privada" (*ibid.*). Esta mutua dependencia no excluye el conflicto ni la lucha entre ambos planos ya que sus relaciones dependen de relaciones de fuerza entre diversas clases sociales. Hay una tensión entre las aspiraciones de los ciudadanos y las formas de ejercicio del poder por parte del Estado. Es decir, "hay un conflicto esencial" (*ibid.*, 224).

En esta concepción ampliada del Estado, es "la trama privada", la sociedad civil que dirige mediante el consenso, a través de la *hegemonía*, que no es un síndrome ni una enfermedad, sino la condición misma de existencia del orden social. Así, para Gramsci "es la ascendencia cultural de la clase dominante la que garantiza esencialmente la estabilidad del orden capitalista" (*ibid.*).

De ahí que, en tanto su interés por la transformación social, Gramsci plantee "que la clase obrera sólo triunfará si logra que su lucha se extienda más allá de la esfera económica y supere sus tendencias corporativas" (*ibid.*), lo que implica conquistar el consenso, el acuerdo. De ese modo, un grupo social debe ser dirigente antes que dominante.

Necesariamente esta posibilidad pasa por el poder-saber articular diversos intereses y perspectivas en torno a un fin común y fundamentalmente, añadiríamos, a la posibilidad de hacer aparecer como real este fin o fines comunes.

Una concepción de poder, similar a la desarrollada por Foucault (1979), en el sentido de su difuminación

en muchos centros de la sociedad, lleva a Gramsci a interesarse por entender los mecanismos a través de los cuales una clase social se convierte en dirigente y dominante. Mecanismos que posibilitan hacer aparecer como legítima la violencia de clase. A este respecto una nota parece particularmente importante: "las ideas y opiniones no nacen espontáneamente, tienen centros de formación, irradiación, difusión y persuasión" (Díaz Salazar, 1991).

Entonces hay que captar cuáles son los puntos "neurálgicos" que sostienen el sistema, obviamente para conquistarlos. La dificultad que Gramsci preve es que estos mecanismos son producto de largos procesos de infiltraciones capilares en la sociedad (*ibid.*, pp. 50-51).

Estos procesos de sedimentación histórica que van conformando las maneras de vivir, sentir y pensar de las sociedades, son un hecho innegable y el aporte estriba precisamente en su señalamiento como un elemento que complejiza la transformación social. Así, no se tratará exclusivamente de transformar la infraestructura, sino de reconocer la imbricación de ésta con las superestructuras.

Tratando de problematizar esta aportación gramsciana, queremos señalar dos cuestiones. Por un lado, impulsar una "nueva concepción del mundo" implica generar las condiciones en las que ésta pueda "circular", fortalecerse y legitimarse, es decir, generar consenso; por otro lado, entraña la imposibilidad, a nuestro juicio, de la existencia de una sola conciencia homogénea y uniforme como "cosmovisión unitaria para tener idéntica concepción del mundo" (*ibid.*), como quería Gramsci.

De cara al presente, ambos señalamientos cobran una especial relevancia. Por una lado, el reconocimiento de los múltiples centros de producción e irradiación de las "ideas" dominantes, como centros de poder,

podiera ser pensado en términos de la teoría de los campos desarrollada por Bourdieu:

La estructura del campo es un estado de la relación de fuerza entre los agentes o las instituciones comprometidos en la lucha o, si se prefiere, de la distribución del capital específico que, una vez acumulado en el curso de luchas anteriores, orienta las estrategias ulteriores. Esta estructura que constituye el principio de las estrategias destinadas a transformarla, se encuentra ella misma siempre en juego: las luchas cuyo lugar es el campo, tienen por objeto el monopolio de la violencia legítima (autoridad específica) característica del campo considerado, es decir, en definitiva, la conservación o la subversión de la estructura de distribución del capital específico (Bourdieu, 1987:302).

Nos encontramos ante una sociedad en la que la lucha por la hegemonía y sus centros de irradiación pasa no sólo a través de las clases sociales, sino a través de campos específicos "dueños" de un capital social objetivado en discursos, instituciones, prácticas que tienen como finalidad el impulso y la legitimación de ciertas concepciones del mundo, cuyo mantenimiento no implica sólo la lucha en el interior del campo, sino además la lucha entre los diferentes campos por la hegemonía. Así la "explicación" científica, la religiosa, la política acerca del mundo, estarán en tensión permanente. Sin embargo es necesario enfatizar que esta tensión pasa también por estrategias que implican alianzas temporales o permanentes, pactos, treguas y "enamoramientos" entre los diferentes campos, instituciones y agentes que los conforman, en la medida en que la defensa del capital acumulado y detentado se vea amenazada por la emergencia o crecimiento de un discurso que ponga en peligro la estabilidad precaria del orden social.

De ese modo, el mantenimiento de la hegemonía requiere de un constante ajuste y de la existencia de

fuertes mecanismos que regulen y garanticen su funcionamiento. A diferencia de las películas de ciencia ficción, pensamos que no existe un solo tablero maestro cuya destrucción o conquista garantiza la transformación del mundo, sino múltiples “tableros” que controlan parcelas de la realidad a través de mecanismos específicos y que es sólo mediante estos tableros, en el sentido de “condiciones” que señalábamos más arriba, que un discurso alternativo puede acceder al terreno de la lucha por la hegemonía.

Por otro lado, esta misma complejidad señala la dificultad de lograr una “idéntica concepción del mundo”, que por otra parte parece no ser solamente una perspectiva gramsciana, sino paradójicamente el fundamento mismo sobre el que reposa la globalización de la economía y la mundialización de la cultura (Ortiz, 1992). A esta idea habría que oponer la fragmentación, la apropiación diferenciada, desnivelada y desigual del mundo, es decir, situarse del lado de los actores sociales y desde ahí observar el conflicto, la resistencia, pero también la apropiación de los valores dominantes, el intercambio, el préstamo. Lo que se busca poner de manifiesto es que si bien “las ideas de las clases dominantes” son las que circulan y fluyen libremente, porque los medios de difusión de estas ideas son propiedad de estas “clases”, ello no ha impedido que “otras” ideas vayan cristalizando en maneras de ver el mundo.

Estamos pues ante un problema que se descompone en dos niveles. Por un lado, el reconocimiento de que existen centros de poder cuya función es la de garantizar un orden social y si se acepta, la necesidad de crear las condiciones (utilizando las mismas estrategias de los grupos hegemónicos) para impulsar una “nueva” concepción del mundo, o dicho en términos gramscianos, una contrahegemonía. Por otro lado, el reconocimiento de la capacidad de acción de los actores, la diversidad de estrategias que se oponen a los

mecanismos de poder. No siempre donde hay hegemonía hay contrahegemonía, pero siempre “donde hay poder hay estrategias de resistencia, contrapoderes” (Foucault, 1979).

Se trata, a nuestro juicio, de evitar caer en la dicotomía. O privilegiar la “gran” estrategia, pensando que solamente acciones espectaculares o revolucionarias tendrían efecto social, o situarse románticamente del lado de una apología de la marginalidad. El problema es complejo y la evidencia empírica de un mundo en el que simultáneamente resurgen los fundamentalismos, emergen actores y prácticas emancipatorias, caen regímenes militares, ascienden otros, el nuevo orden económico agudiza las contradicciones, demanda análisis que puedan dar cuenta de estas nuevas realidades sin desconocer los aportes de tradiciones de pensamiento como la gramsciana.

MUNDOS POSIBLES

Es aquí donde queremos conectar esta discusión con la emergencia de lo que Touraine y Melucci han denominado “nuevos movimientos sociales”.

Ha señalado Alonso (1992), que para entender las actuales realidades latinoamericanas “se requiere rigor teórico, pero también flexibilidad. La repetición de esquemas sólo conducirá a no apreciar los cambios o los fenómenos emergentes”, advierte, y añade que “sin caer en las trampas de las cambiantes modas... [se trata de] contribuir a elaborar un sólido y nuevo lenguaje”.

Esta perspectiva exige un replanteo en los marcos conceptuales y en las estrategias metodológicas con las que abordamos la realidad cambiante y múltiple.

Los movimientos sociales no “nuevos”, por ejemplo el obrero, el campesino, han sido caracterizados fundamentalmente a partir de su relación con el Esta-

do, concediendo a éste y a sus instituciones el estatuto de oponente central (cfr. Touraine, 1986; Camacho y Menjívar, 1989). En la medida en que estos movimientos han sido definidos como una dinámica que se genera en la sociedad civil, la cual se orienta intencionalmente a la defensa de intereses específicos (Camacho y Menjívar, 1989), y que esta defensa pasa indudablemente por el control que el Estado ejerce sobre los "recursos" en cuestión, una perspectiva que vincule la relación entre movimiento y Estado, o entre sociedad civil y Estado, es la más pertinente, siempre y cuando se tenga claro, como quería Gramsci, que sociedad civil y sociedad política son sólo distinguibles analíticamente o con fines de abstracción "como dos dimensiones de la misma realidad" (*op. cit.*, p. 16).

Como ha reconocido el mismo Touraine (1986), los nuevos movimientos sociales, a pesar de que puedan ser pensados en los mismos términos que movimientos más tradicionales, poseen características que obligan a problematizar de manera diferente la relación de éstos con el Estado.

La emergencia de actores sociales que se agrupan en torno a objetos tan variados como la libertad sexual, la ecología, el consumo, etc., y la posibilidad de un contacto creciente entre estos actores a lo largo y a lo ancho del mundo, que puede ser pensada como "una sociedad civil internacionalizada" (Ortiz, 1992), es una problemática que no puede ser reducida a las determinaciones de clase. "La cuestión ya no es actualmente estar *up* o *down*, sino *in* o *out*: los que no son inquierer serlo, ya que de otro modo se encuentran en el vacío social. No hay ya un modelo alternativo, y esto transforma totalmente la situación". (Touraine, 1992)

Esto implica el cambio de nuestra percepción vertical del problema por una percepción horizontal de las relaciones entre los diversos movimientos sociales o conjuntos de acción (Rodríguez-Villasante, 1992). La

pregunta no se agota entonces en la relación de los movimientos con el Estado; la diversidad y el tipo de demandas, las actuaciones intermitentes de los grupos, las redes intergrupales y especialmente, los múltiples centros de control sobre diferentes recursos materiales y simbólicos, donde el Estado no es más el garante absoluto, obligan a preguntarse por la forma en que estos movimientos se comunican con los diversos poderes y la manera en que éstos refuncionalizan las demandas de estos grupos. Ya Gramsci, analizando la Iglesia como modelo negativo del conjunto de estrategias para conquistar la hegemonía, anticipaba esa capacidad de la Iglesia de restablecer la hegemonía fragmentada al reabsorber los conatos de herejía popular, creando nuevas órdenes. Así se refuerza el campo y se eliminan los gérmenes de oposición (Díaz-Salazar, 1991). Aunque es bien sabido que lo no integrable es reprimido mediante la coerción.

Los movimientos ecologistas, por ejemplo, en la búsqueda de regulaciones y políticas cuyo interlocutor fundamental sigue siendo el Estado, deben asimismo "dialogar" con el poder que representan los medios de comunicación masiva, con el mercado que parece prescindir de la intermediación del Estado. Mientras que simultáneamente el discurso ecológico es refuncionalizado por el mismo Estado, por el mercado (que es capaz de crear toda una línea de "productos" ecológicos) y por los mismos medios de comunicación que promueven y difunden un "estilo *ligh*" de ecología. Siguiendo a Touraine podemos decir que el ecologismo como movimiento transclasista es un discurso *in* mientras no traspase los límites tolerables que el bloque hegemónico impone.

Otro elemento a tomar en cuenta en esta problematización de los movimientos sociales y sus interlocutores, lo constituye el hecho innegable del aumento de asociaciones y organizaciones de base en la sociedad

civil: grupos culturales, deportivos, comedores públicos, bibliotecas, etc., que se presentan como alternativas al Estado. Parece que nos encontramos ante el desdibujamiento de las certezas que hacían descansar

en el Estado la resolución de todas las necesidades sociales y nos enfrentamos a una sociedad civil cada vez más pujante que toma en sus manos la iniciativa, alterando las bases mismas de su relación con el Estado.



La lucha se complejiza y se diversifica, y tiene que ver con la definición de los sentidos sociales de la vida, de codificar y decodificar de manera alternativa los grandes discursos. Y esta posibilidad pasa no sólo por la disputa de la definición, sino fundamentalmente por la "construcción" de esa definición y el proyecto y los valores que la sustentan. Del mismo modo que los diferentes centros de poder ejercen el monopolio legítimo sobre ciertas parcelas de la realidad, pensamos que los diversos grupos sociales no se plantean ya la estrategia totalizadora que subvierte o invierte el orden social se trata más bien de microdisidencias comunitarias en las que caben distintas respuestas, actitudes frente al poder.

Las revistas alternativas, el teatro, la pintura, los periódicos independientes, los centros de investigación autónomos se convierten en pequeños centros de contra-poder como tentativas para resistir modelos culturales, por un lado, y por otro, para generar producciones vinculadas a la problemática de los grupos. Así, por ejemplo, el movimiento chicano, ha encontrado diversas maneras de ofrecer puntos de vista alternativos de la "chicanidad", no sólo a través de la lucha política directa, sino además a través de todo un movimiento cultural constituido por diferentes grupos. Podemos citar a manera de ejemplo al grupo "Latins Anonymus", compañía teatral con base en Los Angeles,

que busca retratar al latino que vive en Estados Unidos de América asumiendo su enfermedad de ciudadano minoritario cuya condición es culturalmente ajena al predominante mundo social anglosajón. En riguroso *español*, los actores exploran... la identidad latina y al mismo tiempo... establecen una protesta contra el estereotipo al cual han sido condenados por la industria del espectáculo (Festival Internacional de las Artes, 1992).

En este ejemplo se hace evidente, desde una perspectiva gramsciana, cómo los grupos sociales van construyendo hegemonía desde abajo, sirviéndose de múltiples herramientas y utilizando diferentes centros de difusión de ideas en el intento, primero, de transformar las visiones dominantes sobre ciertos aspectos de la realidad que afectan al grupo y, segundo, en la búsqueda paulatina de elementos en torno a los cuales construir nuevos consensos. Puede argumentarse lo poco "visibles" que resultan estas acciones en términos de "impacto" social, pero como bien anticipaba Gramsci, después de la evaluación de la experiencia obrera italiana, la transformación de las ideas y prácticas que organizan la vida social requiere de tiempos largos.

Sin embargo, y en función de la temática que nos ocupa, es necesario reconocer que estas "estrategias" no alcanzan, ni en magnitud ni en permanencia, la circulación las definiciones monopolizadoras de la realidad. Pese a ello, esta capacidad "chapucera" de respuesta, estas identidades plásticas, diseminadas en la vida social, nos obligan a interrogarnos por las maneras en que los actores sociales perciben y estructuran la realidad y por los modos en que se relacionan hacia dentro del mismo movimiento y hacia fuera, con sus pares y con los poderes.

Desde luego, como Alonso ha dicho (1992), "decretar la inexistencia de las clases sociales no las desaparece", ni el hecho de que los nuevos movimientos "se desvinculen de las formas de la toma de poder estatal" reduce la importancia del papel del Estado, pero más allá de cualquier juicio de valor, es necesario reconocer que las disciplinarias y disciplinadas maneras de abordar la realidad han demostrado su dificultad para dar cuenta de las cambiantes, discontinuas y múltiples realidades que enfrentamos.

De ahí que pensemos que la mayor exigencia y el mayor reto de este momento sea generar estrategias

metodológicas que nos permitan aprehender en toda su complejidad los movimientos sociales. Más que la gran teoría sobre estos movimientos y esa preocupación por definir y distinguir *a priori* un movimiento social, sin que esto signifique un abandono del rigor y de la precisión teórica, demanda un mayor desarrollo en las dimensiones metodológicas del trabajo de investigación.

Entonces, como señala Díaz Salazar (1991, p. 447) a propósito del pensamiento de Gramsci, “se trata de ir más allá de Gramsci con Gramsci, traduciendo con sus conceptos realidades que superaban, en ocasiones, el marco teórico por él establecido”, y recuperar “la intencionalidad más profunda de su proyecto: la construcción progresiva de la hegemonía de las clases subalternas”.

Hemos planteado que la marginación no es solamente una condición objetiva, sino que ésta se aprende, se interioriza (Reguillo, 1991) y sólo en la medida en que pueda darse una ruptura con la conciencia subalterna que implica un proyecto de transformación cultural y no la negación de la cultura (entendida como las formas de pensar, sentir, actuar), es como podrá avanzarse en el cambio de la sociedad. Es posible reconocer en los actuales movimientos sociales los gérmenes de subjetividades emancipadoras (Bahro, R., 1986).

Tal vez entonces la pregunta en torno a los movimientos sociales no pasa por el centro de un “conflicto” (Touraine), sino por múltiples planos y niveles que tocan los territorios de la vida cotidiana, de las prácticas religiosas, de las relaciones humanas, de lo que puede ser pensado y soñado.

Si bien hemos señalado que no se trata de hacer una apología de la marginalidad, bien poco podrá avanzarse, tanto en el conocimiento como en la acción, si se sigue descalificando a los grupos que si bien carecen de un proyecto político explícito, comportan

novedades en sus formas de interacción y en sus maneras de representarse el mundo.

Le conquista de la hegemonía —que no es un contenido sino una relación— pasa por las subjetividades:

la revolución antropológica para la liberación de la subjetividad... se apoya en una inversión radical de las necesidades e intereses de las masas y se dirige a la creación de una nueva subjetividad a nivel masivo, dado que el capitalismo tardío genera más individualidad y la frustra más que cualquier modo de producción anterior” (Bahro, *op. cit.*).

No es desconociendo los “conflictos simbólicos parcializados” (Alonso, 1992, p. 30) como se avanzará en la construcción de esa “sociedad más justa y más humana” (*ibid.*) o se logrará la superación de las ideologías individualistas.

La fuerza de lo simbólico era reconocida por el mismo Gramsci, en sus escritos sobre “moral y política”:

Se verifica una lucha. Se juzga acerca de la “equidad” y de la “justicia” de las pretensiones de las partes en conflicto. Se llega a la conclusión de que una de las partes no tiene razón, que sus pretensiones no son justas, o directamente de que carecen de sentido común. Estas conclusiones son el resultado de modos de pensar muy difundidos, populares, compartidos por la misma parte que resulta golpeada por la censura de dichos modos. Y sin embargo, esta parte continúa sosteniendo de que “tiene razón”, de que está en lo justo, y lo más importante, continúa luchando, haciendo sacrificios. Todo lo cual significa que sus convicciones no son superficiales y a flor de labios, no son razones polémicas, para salvar la cara, sino convicciones realmente profundas y activas en las conciencias (Gramsci, 1975;3, p. 176).

El reto estriba en aprender de esas luchas simbólicas —y a veces no tan simbólicas—, fragmentadas y parciales, y ver en su interior lo que aportan en térmi-

nos de relación, organización, comunicación, de cara al futuro. Y desde ahí, desde esa sociedad civil heterogénea, entender las complejidades, las fortalezas, las complicidades, la producción y la reproducción. La sociedad civil como lugar y medio para construir nuevos consensos.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Jorge, "La convergencia, constitutivo del movimiento popular, en *Sociedad y Estado*, núms. 4-5. CISMOS. Universidad de Guadalajara, septiembre-diciembre 1991, enero-abril 1992, Guadalajara, 1992, pp. 25-54
- Bahro, R., *Cambio de sentido*, Ediciones HOAC, Madrid.
- Bourdieu, Pierre (1987): "Algunas propiedades de los campos", en Gilberto Giménez (comp.), *La teoría y el análisis de la cultura*, SEP/U. de G./COMECOSO, Guadalajara, pp. 209-304
- Camacho, Daniel y Rafael Menjivar, *Los movimientos populares en América Latina, Siglo XXI*, México, 1989.
- Díaz Salazar, Rafael, *El proyecto de Gramsci*. EH/Anthropos, Barcelona, 1991.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1979.
- Giménez, Gilberto, "La problemática de la cultura en las ciencias sociales", en Gilberto Giménez (comp.) *La teoría y el análisis de la cultura*, SEP/U. de G./COMECOSO, Guadalajara, 1987.
- Gogin, Gina, "Prácticas comunicativas y movimientos sociales, entrevista con Tomás Rodríguez Villasante", en *Dia-Logos de la comunicación*, núm. 34, septiembre, FELAFACS, Lima, 1992, pp. 80-88.
- González, Jorge, *Sociología de las culturas subalternas*, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, 1990.
- Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Cuadernos 1, Juan Pablos, México, 1975.
- El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Cuadernos 3, Juan Pablos, México, 1975.
- Martín Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gili, México, 1987.
- Marx, Carlos y Federico Engeles, *La ideología alemana*, Ediciones Pueblos Unidos, Buenos Aires, 1973.
- Melucci, Alberto, *En busca de la acción*, mimeo, traducción de Juan Manuel Ramírez Saiz, (s/d).
- Ortiz, Renato, *Cultura, espacio nacional e identidades*, Ponencia presentada en el VII Encuentro Latinoamericano de facultades de Comunicación Social, Acapulco, octubre, 1992.
- Paoli, Antonio, *La lingüística en Gramsci. Teoría de la comunicación política*, Premia Editora, México, 1984.
- Reguillo, Rossana, *En la calle otra vez. Las bandas, identidad urbana y usos de la comunicación*, ITESO, Guadalajara, 1991.
- Rodríguez Villasante, Tomás, "Teoría de redes de comportamiento", en *Salida*, núm. 2, Revista teórica editada por la FACMUM, Madrid, pp. 93-144, 1990.
- Touraine, Alain, "Frente a la exclusión", en *Sociológica* núm. 18, enero-abril, UAM-Azcapotzalco, México, pp. 201-210, 1992.
- "Los movimientos sociales", en Francisco Galván (comp.) *Touraine y Habermas. Ensayos de teoría social*, UAP/UAM-Azcapotzalco, México, 1986.
- Festival Internacional de las Artes 1992, Latins Anonymous. Compañía de Teatro Latino de Los Angeles. Programa.