

Una aproximación desde el Sur a la definición de *ciudadanía autogestiva*

Miriam Fonseca López

[miriam.fonseca.lopez@hotmail.com](mailto:miriam.fonseca.lopez@hotmail.com)

Profesora Investigadora del Instituto de Ciencias de Gobierno y Desarrollo Estratégico de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Área temática: III Participación, representación y actores sociales  
Sub-área: movimientos sociales

Trabajo preparado para su presentación en el VII Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP). Bogotá, 25 al 27 de septiembre de 2013

## Resumen

Este trabajo propone, un análisis teórico de la condición de la ciudadanía en América Latina a partir de las luchas sociales contemporáneas, algunas con formas de organización con orígenes distintos a la modernidad capitalista, que en la región están teniendo lugar y que en países como Bolivia y Ecuador han originado nuevas Constituciones que reconocen otras formas de concebir la vida social, pero que también están presentes en los movimientos contrasistémicos de otras latitudes del mundo. En estas nuevas formas de organización social están teniendo lugar también, nuevas formas de concebir y de practicar la ciudadanía, por lo que en este trabajo se plantea pensar a la ciudadanía como un concepto umbral que permita hacer una crítica al concepto liberal, asumiendo el reto de dar lugar a nuevas categorías, como la que aquí se propone de *ciudadanía autogestiva*, para aprehender las relaciones sociales que están gestando estas movilizaciones, formas de autoorganización y participación política que han desbordado la representación. Para ello en este trabajo se intenta hacer una traducción intercultural entre el pensamiento crítico eurocéntrico y el pensamiento ancestral indígena latinoamericano a partir de autores de esta región.

## Introducción

En este trabajo se intenta hacer una propuesta para la conceptualización de las prácticas de ciudadanía, inmersas en los movimientos sociales antisistémicos o contrahegemónicos.

Dichos movimientos diseminados a lo largo y ancho del mundo, han puesto de manifiesto la estrechez de la democracia liberal para la resolución de los problemas sociales y, con ello han colocado nuevamente al problema de la relación entre Estado y sociedad como uno de los más acuciantes problemas de la modernidad.

Experiencias de lucha como la indígena en América Latina han tenido ya un impacto muy importante en casos como los de Bolivia o Ecuador, países en los que se ha dado lugar a procesos constituyentes con características singulares, como destaca Boaventura de Sousa (2010), pues el impacto de las demandas indígenas han motivado procesos que se orientan hacia la refundación del Estado como los ha calificado este autor. De igual manera es de destacar la lucha de las comunidades zapatista en México, que se ha gestado a la luz de la búsqueda de la autonomía para establecer el autogobierno, experiencias de autoorganización social que se han hecho concretas en sus juntas de buen gobierno.

En estas luchas que comparten su carácter contrahegemónico, se pueden observar prácticas de construcción de lo común y/o público que expresan una redefinición de la relación de ciudadanía liberal y, bien pueden leerse en el sentido de recuperación de formas no occidentales de conocimiento y socialidad que han probado su utilidad perviviendo a lo largo del tiempo, aún a partir de una situación de tensión entre la modernidad y la tradición, o como una forma de resistencia.

Es de destacar que en esta nueva etapa de lucha social, la democracia participativa ha adquirido un papel central y, no sólo se la puede observar en los casos de los movimientos indígenas ligados a una vida comunitaria ancestral; también es una práctica entre todos aquellos movimientos contrahegemónicos de otras latitudes del mundo, en los que se encuentra presente una lucha contra la heteronomía o la dominación hegemónica que no permite el desarrollo pleno del ser humano, pero donde también existe un reclamo por la “crisis de la representatividad” o por los límites de la democracia liberal.

El presente texto intenta hacer un primer acercamiento a tres grandes problemas de la democracia liberal, inmersos en las prácticas de ciudadanía de los movimientos contrahegemónicos. La tensión entre la autonomía y la heteronomía o la búsqueda de una conciencia política autónoma; aquella otra derivada de la demanda de la participación que cuestiona como única forma de democracia a la representación y; la demanda por reconocer como sujeto de la democracia a lo colectivo como *el medio* donde el ser humano se hace como tal o se convierte en el *Sujeto* de la democracia. Estas tres problemáticas hacen alusión a un problema no resuelto por la democracia liberal que es la relación Estado-sociedad.

En términos epistemológicos, este trabajo se apoya en la propuesta de Boaventura de Sousa para quien la recuperación de los saberes de todas las culturas incluidas las subalternas, representa no sólo la mejor forma de acercarse al conocimiento de la realidad, dado que ninguna cultura posee la verdad total; sino también porque implica hacer visibles aquellos sectores sociales invisibilizados por la cultura hegemónica, para tratar de reconocer su potencia o el germen del *todavía no*, o la esperanza por la construcción de otro mundo posible.

## Hacia la conceptualización de una ciudadanía autogestiva

En las luchas contrahegemónicas actuales se encuentra presente la crítica a la insuficiencia de la democracia liberal haciéndose un llamado a la necesidad de construir una democracia sobre la base de asumir que no es posible seguir considerando que la democracia sólo puede realizarse mediante la individuación, pues ésta no se gesta sin la existencia del *Otro*. El constreñimiento de la democracia bajo las premisas del individualismo liberal, así como su debilitamiento expresado como crisis de representación, sólo podrán ser superados si se reconoce la importancia de lo colectivo, entendido como lo común o el interés de muchos, donde el individuo no se diluye, sino donde se construye como tal, para devenir en el *Sujeto* de la democracia. El problema que se encuentra presente sigue siendo el de la relación sociedad-Estado.

Pensar en un tipo de relación Estado-sociedad que coloca al individuo indisociablemente unido a lo colectivo, es plantear la búsqueda de la autogestión porque es la búsqueda de la realización del *ser humano* a partir de la recuperación de sí mismo pero dentro de lo colectivo. Lo que lleva necesariamente a considerar la tensión entre lo individual y lo colectivo; así como aquella otra tensión derivada de la autonomía o la capacidad de tomar decisiones libremente y, la heteronomía que se presenta cuando la voluntad no está determinada por la razón o cuando no se hacen las cosas con libertad, por basarse en normas impuestas a las cuales se debe obedecer, y son producto de un contexto en el que priva un conflicto central o dicho en otras palabras, que es resultado de una dominación hegemónica. Finalmente, también implica reconocer que la dicotomía modernidad/tradición constituye aún un problema que los pueblos indígenas y las culturas no occidentales en general han padecido bajo la forma de una resistencia.

En el terreno académico, además de repensar en las instituciones que den respuesta o cabida a las expresiones novedosas de organización social, así como a su demanda de participación en lo político, constituye también un reto la reflexión teórica que haga posible proponer nuevas categorías para aprehender estas realidades sociales. Se abre entonces, también la oportunidad del cuestionamiento epistemológico dominante, como lo ha hecho De Sousa al proponer una *epistemología del Sur* que responda "... al reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo" (De Sousa, 2010: 49).

En la propuesta epistemológica de De Sousa, el *Sur* no hace alusión a la ubicación geográfica, a pesar de que como él señala, en el hemisferio Sur se encuentran la gran mayoría de los pueblos explotados; se trata de un Sur global que hace referencia a todas aquellas expresiones del sufrimiento y la resistencia humanas causadas por el capitalismo, el colonialismo y el imperialismo, que se alojan incluso en los países centrales, manifestándose como poblaciones excluidas e invisibilizadas, producidas por el desempleo, la migración ilegal, las minorías étnicas, las víctimas del sexismo, la homofobia y el racismo.

La epistemología del Sur que propone De Sousa, se sustenta en dos premisas. En primer lugar, este autor, argumenta que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo; lo cual significa que la idea de progreso puede

ser alterada por cambios no previstos y llevados a cabo por caminos distintos a los planteados por el pensamiento hegemónico e incluso por el marxismo.

En segundo lugar, De Sousa llama a reconocer que la diversidad de ser, pensar, sentir y concebir el mundo es infinita y ha dado lugar a una gran diversidad de modos de organizar la vida y la convivencia no valoradas como opciones válidas para la construcción de una sociedad mejor.

Sobre estas dos premisas, se desarrollan las dos ideas centrales que contiene la propuesta de *epistemología del Sur*. Por un lado, lo que De Sousa, denomina como la *ecología de saberes* o la idea de que no existe ignorancia o conocimiento en general o dicho en las palabras del autor, que "...toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular" (De Sousa, 2010:50). La ignorancia por lo tanto, no siempre es el punto de inicio sino que puede ser el de llegada cuando no se ha considerado como válido otro saber distinto al que proviene de la tradición científica occidental.

En la propuesta de este autor, no se trata de negar el valor del conocimiento científico sino de reconocer otros caminos de conocimiento de la realidad que han servido de igual manera para enfrentar y solventar los problemas de la realidad.

Engarzada con la idea anterior, en la epistemología del Sur, De Sousa (2010), propone la *traducción intercultural* o "...el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíprocas entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles. Se trata de un procedimiento que no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el de parte homogénea. Lo que hace posible que las experiencias del mundo deban ser tratadas en momentos diferentes del trabajo de traducción como totalidades o partes y como realidades que no se agotan en esas totalidades o partes. Por ejemplo, ver lo subalterno tanto dentro como fuera de la relación de subalternidad" (De Sousa, 2010:53).

Como se puede apreciar, en la propuesta de este autor cobra importancia, el reconocimiento de la relación entre saberes, así como la posición en que han sido colocados aquéllos que provienen de culturas subalternas y que perviven como formas de resistencia. Lo que daría lugar a urgir sobre lo que podría haber más allá de estos conocimientos, es decir, de recuperar su potencialidad.

Además, la *traducción de intercultural* es la manera de hacer posible la *ecología de saberes* mencionada líneas arriba que consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas identificando las preocupaciones isomórficas, es decir, las que tienen la misma estructura, así como las diferentes respuestas a las que han llegado; tratando de esclarecer aquellos planteamientos que unen y los que separan, esto es, identificar las posibilidades pero también, los límites de la articulación.

En otras palabras, se trata de una traducción de las diversas concepciones de la realidad que se han desarrollado desde las diversas formas de conocimiento de la realidad a partir de la idea de que todas las culturas son incompletas y pueden ser enriquecidas comparándolas con otras culturas. Esta postura, como sostiene, De Sousa significa una crítica al universalismo del conocimiento eurocéntrico o como él lo denomina, se trata de un *universalismo negativo* que cuestiona la completitud de una sola cultura y la imposibilidad de una teoría general.

Sintetizando, la *ecología de saberes* que propone De Sousa (2010), significa acercarse al conocimiento y a la interpretación de la realidad, partiendo de la premisa de que no hay ignorancia o conocimiento en general, por lo que la injusticia social tiene como

uno de sus fuentes la injusticia cognitiva, de tal manera que es necesario aprender otros conocimientos, otras formas alternativas de llegar al conocimiento, para promover la interdependencia entre los conocimientos científicos y los no científicos, que lleven a hacer visibles todas aquellas formas de lo social que han sido negadas, por un conocimiento científico que no las aborda o lo hace de manera tangencial para minimizar o negar su trascendencia social; a partir de una monocultura del tiempo lineal o del progreso y de la consecución a ultranza de la modernidad.

El diálogo y la confrontación de las diferentes culturas puede hacer posible la ruptura con el universalismo de una teoría general que se ha impuesto desde occidente, de tal manera que la traducción de las diferencias permita la articulación de las contrahegemonías y de los movimientos antisistémicos diseminados a lo largo y ancho del mundo que se plantean una globalización alternativa urgiendo al conocimiento no sólo a explicar el mundo sino a transformarlo.

El concepto de contrahegemonía se inserta en la tradición de pensamiento desarrollado por Gramsci que define a la hegemonía como la capacidad de dirección política, espiritual y moral (Gruppi, 1978). De esta tradición Hidalgo (2011), destaca como los elementos que debe contener una definición de actuación contrahegemonía, los siguientes:

“...conciencia política autónoma en las diversas clases populares; paso de los intereses particulares hacia un interés general y bloque social alternativo; superación de la perspectiva economicista y uniclasista en el proyecto político; incorporar perspectiva intercultural, añadiendo que la construcción de la contrahegemonía implica la articulación entre movimientos sociales, intelectualidad crítica y proceso político” (Hidalgo, 2010:86).

El concepto de contrahegemonía entonces, da cuenta de una conciencia política autónoma, y la acción que desarrollan lleva implícita el cuestionamiento de la hegemonía.

En la actualidad, en los movimientos contrahegemónicos, prevalece de manera generalizada la lucha pacífica haciendo de cada espacio una trinchera que pueda agrietar la estructura de dominación hegemónica. La lucha por lo tanto se libra en un proceso de ejercicio/confrontación de ciudadanía; por tal razón, en este trabajo se propone que, en términos analíticos, la ciudadanía se debe concebir como un concepto umbral que en la realidad se expresa de diversas maneras dependiendo del contexto sociohistórico, porque es más que un conjunto de derechos y obligaciones formalmente establecidas que, se experimentan materialmente como una relación social. De aquí que la eficacia de la ciudadanía escape a la formalidad y obedezca a la condición de clase o a la estrategia de lucha, abriendo la posibilidad de una crítica sistemática del concepto liberal de ciudadanía. Y es que a la luz de experiencias de luchas contrahegemónicas como las aglutinadas bajo organización del Foro Social Mundial, las indígenas en México en las zonas zapatistas o las del sur del continente americano que han dado paso a procesos de nuevos constituyentes; el concepto de ciudadanía liberal puede ser criticado para llegar a la idea de *Sujeto* que debe contener. Esto significa pasar de su construcción entorno a la idea liberal de individuo y trasladarlo hacia quien efectivamente se autodetermina porque tiene la capacidad de decidir, condición que la representación ha circunscrito a los procesos electorales que cada vez dan más cuenta de la ruptura entre representantes y representados, y que constituye el mecanismo en el que recae la materialización de la relación Estado-sociedad.

Desde la tradición eurocéntrica no crítica, el análisis en torno a la relación Estado-sociedad, que arranca con la modernidad se remonta al pensamiento de Spinoza (1985), para quien el Estado civil es el conjunto de condiciones bajo las cuales el ser humano puede

realizar su potencia singular y colectiva de la mejor manera, planteando que para que esto se logre “no es necesario alienar la potencia constitutiva de los individuos para construir lo colectivo” (cit. en Hudson, 2010). Es decir, para Spinoza, dado que el Estado implica limitar la libertad individual, sólo debe existir cuando reporta ventaja o es útil para los hombres, lo que significa, que la naturaleza del pacto es expresión de este hecho y no resultado de una relación jurídica abstracta como en Hobbes.

Hobbes por su parte, pone en el centro de la discusión de esta relación al concepto de multitud, para hacer alusión al desorden, que es inherente al estado de naturaleza, por lo que resulta necesaria la constitución del aparato específico o del Estado (Leviatán) cuya característica consiste en que está dotado de mando como fundamento indispensable para la conformación del cuerpo político. De esta manera, en esta concepción la relación mando-obediencia es lo primero.

En oposición al planteamiento anterior, Spinoza pondera los límites reales de la relación de fuerza que implica el Estado e intenta explicar la nulidad de ese pacto cuando pierde validez por no responder al interés que ha dado lugar a su constitución. Para este autor, la pregunta que se debe responder, es si el Estado es resultado del interés de muchos o únicamente de algunos; de aquí que la finalidad de las leyes y de las instituciones sea lograr el fin del interés de los muchos, que sólo es posible en la democracia a la que considera la mejor forma de gobierno pues en ella nadie otorga su derecho natural de manera tan absoluta que deje de tener voz en lo público.

La tradición teórica que inicia Spinoza sobre el tipo de relación Estado-sociedad, es importante, dado que en esta relación la idea central tiene que ver con el planteamiento de que el Estado sólo puede concebirse como la reorganización de lo colectivo, que es el ámbito donde todos los hombres llevan a cabo acciones en común para realizarse como tales.

De Spinoza por lo tanto, como analiza Virno (2003), es de rescatar la importancia que le asigna a la pluralidad real de la sociedad a través del concepto de *multitud*, pues como destaca este segundo autor, se recupera la pervivencia de la pluralidad de la escena pública que tiene su origen en las acciones comunes o comunitarias, que no dejan de existir para convertirse en una sola, aunque formalmente se haya dado por constituido el *pueblo*, que teóricamente, sería *la fuerza centrípeta* que llevaría a desvanecer los diferentes intereses para convertirlos en la síntesis de un interés general o expresión de una voluntad única. En Spinoza como señala Virno (2003), la *multitud* es la verdadera base de las libertades civiles.

Desde otras perspectivas, el análisis de la tensión entre lo individual y lo colectivo que como se ve, en el pensamiento de la modernidad, se remonta a los autores antes aludidos, se encuentra presente aún en autores como Castoriadis (cit. en Hudson, 2010) quien discute la problemática de la heteronomía o la falta de autonomía porque la voluntad propia no es producto de la propia razón, sino de la norma impuesta constriñendo con ello la libertad de decidir.

Castoriadis (Hudson,2010) lleva a cabo la reflexión en torno a la problemática de la heteronomía, a partir del análisis que Lacan hace del inconsciente, planteando que éste es en realidad el discurso del *otro*; de los puntos de vista, deseos, mandatos, etcétera que se transmiten a través del conjunto de instituciones sociales e históricas. Esto significa entonces que existe en el inconsciente no un *yo* sino la regulación de *otro* en mí a través de las diversas instituciones sociales, por lo que la pregunta entonces no es cómo eliminar totalmente el discurso del *otro* sino más bien como lo plantea Castoriadis, de lo que se trata

es de la construcción de una nueva relación entre el disenso del *otro* y el discurso del sujeto (Hudson, 2010). La lucha contra la heteronomía se encaminaría a desarrollar un *yo* de la autonomía entendido como “la instancia activa y lúcida que reorganiza constantemente, y que produce con un material condicionado por necesidades e ideas, mixtas ellas mismas, de lo que ya encontró ahí y de lo que produjo ella misma” (cit. en Hudson, 2010: ).

En el pensamiento de Bourdieu (cit. en Hudson, 2010), también se encuentra presente la reflexión en torno a la búsqueda de la autonomía que se enfrenta al *habitus*, esto es, a la subjetividad socializada y limitada por condiciones sociales o a una estructura de subjetividad producto de la heteronomía. Sin embargo, como plantea Bourdieu, el *habitus* condiciona pero no determina dando posibilidad al “juego social” dentro de una delimitada posición pero con la capacidad de decidir el movimiento propio. Se trata también de una lucha simbólica.

Así, la búsqueda de autonomía representa entonces, la construcción de un *habitus* distinto en el campo de la política, en el que se materializaría la lucha por medio de la resistencia y la visibilización de lo que no es occidental o de lo que cuestiona la democracia liberal como absoluto, como son los casos de la tradición indígena o de las luchas por la “apropiación de lo público”, así como de aquellas centradas en la transformación de las relaciones capitalistas de poder.

Las expresiones de organización social que se encuentran en la búsqueda de la autonomía y la lucha por la apropiación de lo público, como es el caso de las luchas contrahegemónicas, darían cuenta de prácticas de una ciudadanía que bien podría adjetivarse como *autogestiva*, porque las relaciones sociales que desarrollan estarían expresando el cuestionamiento que la separación Estado-sociedad experimenta cuando se ha hecho énfasis en el ejercicio de la democracia mediante su expresión formal, es decir, privilegiando la democracia representativa. También, porque en estas luchas existe un sustrato subjetivo que se realiza en confrontación con un *habitus* que impone una heteronomía, a la que se cuestiona a partir de una posición de autonomía en la que la ciudadanía cobra un nuevo sentido, redefiniéndose fundamentalmente a partir de la centralidad de lo colectivo como espacio, no de disolución, sino de construcción del ser humano; así como de la importancia de la participación como sustento de la representación.

Además, la búsqueda de la autonomía, que se encuentra en el centro de la acción de las ciudadanías autogestivas, se inscribe entre la tensión entre lo instituido y lo instituyente, o entre lo establecido por lo político y la actividad lúcida y deliberante que se realiza a través de la política, para lograr la institución de una sociedad orientada hacia los fines comunes que la sociedad se haya propuesto deliberadamente (cit. en Hudson, 2010).

A la ciudadanía que practican los grupos subalternos contrahegemónicos cuyas acciones se orientan contra la heteronomía, se las puede observar desde una perspectiva teórica de origen crítico como lo es el trabajo de Touraine (2000); como una ciudadanía que se va construyendo como un medio de autodeterminación o de construcción de un *Sujeto*. Es decir, que se autodetermina, porque es creador de sentido y de cambio a través de relaciones sociales que dan lugar a instituciones políticas, lo cual quiere decir que este *Sujeto* se realiza como *ser* humano en el terreno de la política o de las batallas sociales en donde es una “planta silvestre” que lucha por la libertad que no puede ser entendida sin la libertad del *Otro*.

La construcción de este *Sujeto*, plantea Touraine (2000), debe pasar por el reconocimiento y respeto de la dignidad propia y la del *Otro*, que no ha sido posible en una sociedad que lo ha excluido para encerrarlo en el consumo de la sociedad de masas o en la



comunidad cerrada y los fundamentalismos, situación que en este autor, significa la debilidad del sujeto por el exceso de fragmentación.

Pero, la construcción o la reconstrucción de un sujeto desgarrado por la separación entre el ser humano interior y la gestión del mundo moderno o por el mercado y los fundamentalismos, como argumenta Touraine (2000), sólo puede ser posible en lo colectivo porque en la lucha colectiva el individuo se hace un ser político y gesta una conciencia reflexiva. Por ello es que, de los movimientos sociales como lo expresa Touraine, es de destacar como su principal característica, su naturaleza moral derivada de una crítica sistemática a la existencia de un conflicto central que es la exigencia de libertad efectiva de las personas, producto del ejercicio real de poder del sistema.

El *Sujeto*, por lo tanto se hace en el movimiento social, en la resistencia y la lucha que sólo es posible por su voluntad de liberación: “el *sujeto* es el deseo del individuo de ser un actor” y se hace en la lucha colectiva, como plantea Touraine (2000).

Pero en las luchas contrahegemónicas, la identidad que estaría presente también iría más allá de aquellas que señala Touraine (2000) pues se trata de experiencias de identidades de *resistencia* y de *proyecto*, de la manera como las define Castells:

“La construcción social de la identidad siempre tiene lugar en un contexto marcado por las relaciones de poder (así, la) Identidad de resistencia (es) la generada por aquellos factores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad. (...) (En tanto que la) Identidad proyecto (existe) cuando los actores sociales basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social” (Castells, 2002:30).

Por su parte, en la teoría liberal el “sujeto” es el individuo-ciudadano y se plantea que hay ciudadanos porque hay derechos reconocidos, pero no se observa el desarrollo de las relaciones sociales inmersas en el ejercicio de la ciudadanía desde donde se plantearía que hay ciudadanos cuando actúan como tales, esto es, “cuando los sujetos colectivos e individuales se expresan en el espacio público en torno a la política; o en otras palabras, en torno a los polos antagónicos de poder y dominación donde aparecen y se manifiestan los objetos en litigio y donde se construyen y articulan las redes de poder” (Naranjo, 2003:19).

Parece entonces que la no pasividad de sectores subalternos evidencia un ejercicio de ciudadanía distinta a la liberal pero sin duda que evidencia una acción política en el espacio público, a pesar de la idea hegemónica contemporánea que ha llevado la condición de la ciudadanía hacia el terreno de un mercado político. Así, la no pasividad de sectores subalternos hace de esta condición algo más que una simple pedacería absoluta de lo social donde sólo priva una ciudadanía deficitaria; aunque, efectivamente, tampoco es el cumplimiento cívico virtuoso e ilustrado generalizado de la ciudadanía (Naranjo, 2003). Pero existe la respuesta de quienes no son pasivos y se inconforman con la condición de ciudadanía liberal lo que puede ser visto como una oposición en la que se crean “imágenes” (Naranjo, 2003), sobre las que cabe la interrogación del desarrollo de un proceso de resignificación de la ciudadanía, que no estaría instalada ni en la desarticulación del tejido social ni en el ejercicio liberal o formal de ciudadanía centrada en la representación.

En esta intersección donde se experimentan difíciles y “pequeños” procesos de aprendizaje de lo colectivo, es donde se hace pertinente buscar *nuevas ciudadanía*s, a partir

también de otras perspectivas analíticas que hagan posible mostrar la existencia de posibles horizontes ciudadanos.

En muchas de las luchas contrahegemónicas, la resignificación de la ciudadanía no implica un rechazo absoluto de la ciudadanía liberal sino un desbordamiento o una reorganización del sentido de las prácticas de ciudadanía propias de la ciudadanía instituida, que trata de avanzar sobre lo que se desea construir como ciudadanía, recuperando el contenido original de la democracia que es la participación como el núcleo o la base de la democracia representativa.

Esto quiere decir, fundar a la ciudadanía sobre la búsqueda de la construcción de los individuos a partir de lo colectivo, contexto natural para la constitución del ser humano en *Sujeto*, que se recupera a sí mismo a partir del reconocimiento del *Otro* como lo plantea Touraine, o buscando el *Buen vivir* o *Sumak Kawsay* así como el *Buen convivir* o el *Summa Qamaña* de los pueblos andinos, que se orientan hacia el respeto, solidaridad, y equidad entre los seres humanos, pero que además lo hace a partir de una actitud reflexiva sobre el medio que los rodea buscando también con éste una relación de armonía, hoy día cuando la explotación de la naturaleza buscando siempre la obtención de la ganancia, ha puesto en serio riesgo la existencia humana.

De esta manera, desde otras cosmovisiones o socialidades, más ligadas a la *praxis* política con origen distinto al de la modernidad capitalista, como la de los pueblos indígenas latinoamericanos en donde priva la idea de comunidad y tienen lugar otras prácticas de solución de lo común para las que la teoría eurocéntrica no tiene respuestas, como la experiencia de las luchas indígenas de Bolivia y Ecuador; se ha puesto de manifiesto que lo colectivo expresado como plurinacional-popular característico de la realidad de América Latina no puede seguir excluido de la construcción de una sociedad que debe reconocer, como principio, la redistribución de la riqueza plurinacional, es decir, la autonomía, el autogobierno, el reconocimiento de la diferencia o la interculturalidad, como el sustento que debe dar lugar a nuevos derechos, en cuyo centro está lo comunitario y no en el individuo (De Sousa, 2010).

En esta latitud, los movimientos contrahegemónicos han incorporado además, de la lucha contra el conflicto central de la sociedad capitalista, el reto de visibilizar aquellas realidades negadas o ausentes, porque no sólo han sido colocadas en la exclusión sino porque desde la lógica de una monocultura del saber han sido invisibilizadas, como lo plantea De Sousa (2010).

El desafío para la comprensión de la acción contenida en estas luchas sociales, implica entonces, reconocer también la necesidad de una traducción intercultural o partir de que ninguna cultura es poseedora del conocimiento universal. Como ya se ha mencionado líneas arriba, este argumento desarrollado en el trabajo de De Sousa (2010), significa llevar a cabo la reflexión de la lucha social contrahegemónica indígena, a partir del rechazo de la monocultura del saber, instaurada por el eurocentrismo; para recuperar su potencialidad no sólo en términos prácticos y de construcción de nuevas relaciones sociales sino como un insumo conceptual. De esta manera el *Sumak Kawsay* y el *Summa Qamaña* constituyen conceptos en los que se encuentra contenida la idea *equilibrio* como el medio de realización del *ser humano*.

El *Buen vivir* o *Sumak Kawsay* cuestiona la matriz ideológica de progreso y desarrollo a partir de la idea de construcción de "...una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir... (Hidalgo, 2011:91), como quedó planteado en la Constitución de Ecuador de 2008.

Del concepto de Buen vivir, se ha desprendido el desarrollo de derechos de la naturaleza, la defensa de equidades diversas como las sociales, éticas, de género; así como la ciudadanía y las demandas históricas de los movimientos indígenas, referidos a la plurinacionalidad e interculturalidad. Y como bien señala Hidalgo (2011), del concepto de Buen vivir, vale la pena destacar su condición pionera en la definición de los derechos de la naturaleza a través de su paso de simple objeto de propiedad a su condición de sujeto, lo cual exige un esfuerzo político que necesariamente tendría que llevar a una reorganización de la sociedad y la producción, teniendo como premisa el respeto de la integridad de los procesos naturales, sin lo cual es difícil hacer posible la dignidad y la calidad de la vida humana.

La propuesta del Buen vivir, es una herencia que no sólo tiene cabida entre los pueblos ancestrales que le han dado origen, ha sido también, el reclamo de los movimientos anti-sistémicos de los años 60 y 70 del siglo pasado, de los que habla Wallerstein (2003) centrados en la defensa de las diferencias culturales y del medio de otras latitudes del mundo, que aún siguen resonando; por lo que el Buen vivir, es una propuesta que se articula con otras luchas contrahegemónicas de diversas regiones del mundo.

Desde la realidad del Sur, es posible encontrar en la *tradición* un territorio de esperanza, si se la rescata, sin confundirla con el tradicionalismo, como plantea Gadler (2012), esto es , si se la rescata como la *diferencia* que no ha podido ser asimilada por el mercado y que por esa razón desde la visión occidental, ha llegado a ser vista como una serie de espacios de conformismos que requieren de modernización. Retomar la tradición de manera no floclorista, implica como expresa este autor, asumir una postura *dialéctica* y revolucionaria porque significa "...ver y aprender de las generaciones pasadas, de sus experiencias y tradiciones" (Gadler, 2012:54), que dan cuenta de relaciones sociales no modernas persistentes o ejercidas en la resistencia, que se niegan a permanecer invisibles y negadas por la norma y la cultura hegemónica

En este tipo de prácticas que se encuentran presentes en las comunidades con pasado indígena, se podría observar una ciudadanía que pone en cuestión la modernidad capitalista, porque visibiliza relaciones sociales no modernas persistentes o ejercidas en la resistencia que se niegan a permanecer invisibles y negadas por la norma y la cultura hegemónica.

En estas luchas indígenas como en aquellas otras luchas contrahegemónicas de otras latitudes, se puede observar la construcción de un proyecto político que se teje a partir de la alteridad, es decir, no se trata de un problema individual sino de un problema político y social, dado que, el discurso del *otro*, del que no hace posible la autonomía, está diseminado en las instituciones concretas de un tiempo histórico. En este sentido, el otro no sólo es aquel culturalmente diferente a mí como lo ha ya argumentado Touraine (2000), y del se ha recuperado esta idea bajo la perspectiva de que las identidades son altamente significativas para la acción social.

En las luchas contrahegemónicas también se puede observar que, *el otro* no ha dejado de ser vivenciado desde el conflicto, o desde la condición de clase que atraviesa la diversidad cultural y que se sigue expresando como una hegemonía que impone límites a la acción individual autónoma o libre, basada en una reflexión crítica del origen de las injusticias sociales, la desigualdad, la exclusión o invisibilización de realidades no capitalistas; como muy bien lo han expresado las luchas indígenas por la defensa sus territorios y contra el despojo del capital o como ha sido puesto de manifiesto en los movimientos de ocupación de Wall Street o de los indignados en España.

Esta alteridad que es una alteridad de *clase*, pone el acento en que la falta de autonomía o la heteronomía no sólo es producto del plano imaginario y del discurso sino que se materializa a través de acciones concretas como medidas gubernamentales, medios de comunicación, autoritarismo, represión, etcétera, que provoca una tensión entre lo instituido o establecido y lo instituyente, porque cada vez más sectores sociales están siendo colocados en condiciones de existencia tan precarias que el cuestionamiento del orden establecido puede emerger o ha emergido ya entre las luchas contrahegemónicas, en las que empieza a crecer una conciencia de lo que *no* se quiere seguir padeciendo como relaciones de humillación, abandono o de desprecio, y se intuye que el mundo puede ser de otra manera dando lugar a la existencia de lo que significa una *potencia* (Zemelman, 1998) o una fuerza de cambio.

Entre estos sectores, el rechazo de una realidad que no se quiere seguir padeciendo, hace aparecer la esperanza, así como la plantea E. Bloch y da pie al *todavía-no*, es decir, a la consideración de que el ser humano es el único que puede imaginar una realidad aún no advenida y operar para hacerla realidad. Además, se puede observar una postura ética porque se orientan a hacer realidad la esperanza de lo que puede y *debe ser*, a partir de la conciencia de que sin una consideración ética peligra la propia condición, pues se destaca la importancia de la relación con otros seres humanos y con la naturaleza.

En las luchas contrahegemónicas la acción social está permeada por la construcción de un Sujeto con capacidad de autonomía porque se encuentra presente el problema de la confrontación con lo *constituido* a partir de una *postura instituyente* entendida como una fuerza de cambio o potencia (Zemelman, 1998) más o menos indeterminada que cuestiona y contrapesa lo socialmente establecido (Hudson, 2010). Y se trata de una búsqueda de autonomía que si bien no debe dejar de ser un gesto individual lo es también social y político porque requiere de imaginaciones *colectivas* que son posibles en momentos de coyuntura o de crisis, haciendo posible el cuestionamiento social.

En las experiencias de organización social que aquí se aluden, existe un optimismo militante que es producto del trabajo concreto y decidido, que moviliza a las personas y a la sociedad cuando se ve que el mundo puede ser de otra manera porque existe el reconocimiento de las condiciones reales de posibilidad que dan lugar a la construcción y búsqueda de la *utopía*, a la conciencia del *no* que da pie al *todavía-no* o a una *esperanza* que no es mística, que es realizable como resultado de la reflexión y de la acción, por lo que se trata de una esperanza histórica y política.

Las prácticas de ciudadanía que se consideran en la lógica de la esperanza, se orientan hacia el replanteamiento del concepto de lo humano, de la construcción de una subjetividad que haga posible la afirmación de la propia personalidad y de ella con los otros, por lo que se trata de propuestas de relaciones sociales que recuperan la dimensión comunitaria y su sentido de justicia (Mondragón, 2005).

Finalmente, en las prácticas de lucha contrahegemónicas se encuentra presente la idea de autogestión entendida como la búsqueda de autonomía que se hace en lo colectivo y se busca a partir de la lucha contra la heteronomía. En estas luchas se observa, una resignificación de la relación de ciudadanía que coloca como sustento de la democracia representativa a la democracia participativa, en un contexto político con una connotación cada vez más preponderante mercantil de la democracia formal que concibe a los ciudadanos como parte de un mercado político, que ha hecho entrar en una crisis muy profunda a la democracia representativa.

## Conclusiones

Pensar en la ciudadanía invita a reflexionar sobre los problemas a los que se enfrenta la democracia liberal o dicho en otras palabras, es reconocer que el problema de la relación sociedad-Estado vuelve a aparecer en escena o quizá nunca ha dejado de estar presente.

En este sentido, pensar en la ciudadanía tiene que partir de la consideración de que éste debe ser un acto cíclico, pero además pensar en la ciudadanía no únicamente como una institución porque esto significa hacerlo a partir de sus características formales que con el tiempo terminan por cosificar lo que en realidad es una práctica con una materialización concreta, por lo que es mejor analizar la ciudadanía como una relación social. Lo que quiere decir verla como una serie de prácticas formales y no formales que se van construyendo a lo largo del tiempo, entre seres humanos de carne y hueso que en condiciones de crisis, no se conforman con su ejercicio formal y se organizan para dar solución a sus problemas y los del mundo a partir de un sentido distinto, imprimiéndole también sus anhelos y esperanzas.

Pensar en la relación Estado-sociedad a partir de las luchas contrahegemónicas del *Sur global* implica observar tres grandes tensiones: la que se encuentra presente en la dicotomía liberal individuo/colectivo; aquella otra derivada de la heteronomía que es cuando la voluntad no está determinada por la razón o cuando no se hacen las cosas con libertad por basarse en normas impuestas por la dominación hegemónica; y la que se encuentra presente en la contraposición modernidad/tradición.

En las luchas contrahegemónicas se puede observar la búsqueda de la autonomía del individuo desgarrado por el mercado y el consumo, y la comunidad fundamentalista; pero que trata de conseguir no una autonomía individual porque esto no es posible, sino una autonomía dentro de lo colectivo que es el único lugar donde puede realizarse plenamente o realizar su *ser humano*.

La búsqueda de autonomía se expresa en las luchas colectivas en las que está presente el no a la injusticia, exclusión, humillación, desprecio; que da pie a la existencia de una potencia, del todavía-no producto de la esperanza que podría ser de otra manera porque se intuye que existen las condiciones para ello. La lucha por la autonomía se inscribe por lo tanto en la tensión entre lo instituido y lo instituyente, lo instituido que niega (el no) y lo instituyente (el todavía-no).

En las luchas de los pueblos indígenas se observa la concentración de las tres grandes tensiones porque además de inscribirse en la defensa de la existencia del ser humano a partir de lo común y lo colectivo que sólo es posible a través de la participación, representan experiencias de resistencia y por lo tanto son evidencia de lucha contra la heteronomía y; por último, expresan la tensión entre la tradición y la modernidad a partir de una lucha instituyente que ya ha tenido entre sus frutos más conocidos los casos de los constituyentes de Ecuador y Bolivia así como la lucha de las comunidades zapatistas en México.

En los sectores sociales excluidos con luchas contrasistémicas o antihegemónicas, las prácticas de ciudadanía se presentan como una serie de “imágenes” que invitan a pensar si en ellas está ocurriendo una resignificación de la ciudadanía; y llama a la reflexión académica para desarrollar los instrumentos analíticos que permitan su comprensión.

El trabajo de Boaventura De Sousa es de gran importancia porque propone una manera de construcción del conocimiento para hacer visibles todas aquellas luchas y

expresiones de conocimiento de la realidad excluidas como válidas a partir del discurso científico. Para ello propone la *epistemología del Sur*, que tiene como premisas la ecología de saberes y la traducción intercultural. La ecología de saberes significa acercarse al conocimiento y la interpretación de la realidad partiendo de la premisa de que no hay ignorancia o conocimiento en general, por lo que la injusticia social tiene como uno de sus fuentes la injusticia cognitiva de tal manera que es necesario aprender otros conocimientos, otras formas alternativas de conocimiento para promover la interdependencia entre los conocimientos científicos y los no científicos, que permitan hacer visibles todas aquellas formas de lo social que han sido negadas por un conocimiento científico que no las aborda o lo hace de manera tangencial negando su trascendencia social a partir de una monocultura del tiempo lineal o del progreso así como de la consecución de la modernidad.

Aunado a lo anterior, De Sousa propone la comprensión de la realidad con base en la traducción intercultural, recuperando los diferentes significados de los objetivos o ideales que cada sociedad o cultura se ha planteado, pues considera que las culturas son incompletas y pueden ser enriquecidas por el diálogo y la confrontación para romper con el universalismo de una teoría general que se ha impuesto desde occidente, de tal manera que la traducción de las diferencias haga posible la articulación de contrahegemonías y de movimientos antisistémicos.

En este trabajo se ha propuesto el término de *ciudadanía autogestiva*, para dar cuenta de estas experiencias de organización social en donde la búsqueda de la autonomía tiene lugar porque existe una resignificación de la relación liberal de ciudadanía centrada en la representación y circunscrita cada vez más a la lógica del mercado político.

En la definición de *ciudadanía autogestiva* se recupera la tradición filosófica iniciada por Spinoza para quien sólo en el contexto colectivo es posible la realización plena del ser humano; así como la reflexión de Castoriadis que basándose en Lacan considera que el logro de la autonomía sólo es posible en relación con el *otro* del cual no existe un alejamiento total sino una reinterpretación propia de su influencia así como del rumbo que se quiere seguir. También se recupera el planteamiento de Bourdieu que señala que el *habitus* permite un margen de juego que puede llevar a la construcción de algo propio.

Por otro lado, las prácticas de *ciudadanía autogestiva* se nutre también de la tradición colectiva que los pueblos originarios de este continente han preservado a través de la resistencia de varios siglos y, que en las experiencias recientes de las naciones plurinacionales de Bolivia y Ecuador empieza a hacer camino.

## FUENTES CONSULTADAS

Abbagnano, N. (1979). *Historia de la Filosofía*, vol. II, Ed. Montaner y Simón, España.

Bermudo, José Manuel, 2001, “Ciudadanía e inmigración”, *Scripta Nova*, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, España, núm. 94 (32), 1 de agosto, Universidad de Barcelona.

Calderón, Hopenhyn y Ottone, 1996, “Construcción de ciudadanía y desarrollo democrático” en Índice de desarrollo democrático en A.L. en <<http://www.idd.-lat.org/Ciudadanía2009.htm>>, consultado el 18 junio de 2010.

Castells, Manuel (2002). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, V.2. *El poder de la identidad*, Alianza, Madrid.

De Sousa, Boaventura (2009). *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*, 1ª. ed., Argentina, Ed. Waldhuter.

De Sousa, Boaventura (2010). *La refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur*, 1ª. ed., México. Ed. Siglo XXI- Universidad de los Andes.

Dos Santos, Theotônio (2002). *La teoría de la dependencia*, 1ª. ed., México, Ed.Plaza&Janés.

Dussel, Enrique, 2009, “¿Estado o comunidad?”, *La Jornada* en “Sección Opinión”, México, 10 de diciembre.

Echeverría, Bolívar (1998). *Valor de uso y utopía*, 1ª. ed., Ed. Siglo XXI, México.

Escalante, Gonzalbo Fernando (1992). *Ciudadanos imaginarios*, México, Ed. COLMEX.

Escalante, Gonzalo Fernando, 1995, “El problema de la ciudadanía. Moralidad, orden y política” *Estudios sociológicos*, El Colegio de México, México, vol.XIII, núm. 39.

Fonseca, López Miriam (tesis de doctorado), 2008. “La condición de la ciudadanía del Estado neoliberal mexicano y la organización social. El caso de la Unión de Pajareros de Puebla”, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP, México.

Gadler, Stefan (2012). “Reconocimiento versus ethos” en *Íconos*, Revista de Ciencias Sociales, núm. 43, vol. 16, mayo, FLACSO, Quito-Ecuador.

González, Casanova Pablo (1999). *El Estado y los partidos políticos en México*, 2ª. reimp., México, Ed. ERA.

Gruppi, Luciano (1978), "El concepto de hegemonía en Gramsci", versión de página web, disponible en [www.gramsci.org.ar](http://www.gramsci.org.ar)

Guerra, Cabrera Ángel (2011). "El M-15 en su sexta semana", *La Jornada*, México, 23 de junio.

Hidalgo, Flor Francisco (2011). "Buen Vivir, Sumak Kawsay: Aporte contrahegemónico del proceso andino" en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 16, núm.53, abril-junio, Pp.85-94, Universidad de Zulia, Venezuela.

Hudson, Juan Pablo (2010). "Formulaciones teórico-conceptuales de la autogestión" en *Revista mexicana de Sociología* 72, núm. 4, (octubre-diciembre 2010), UNAM, México,

Markoff, John (2005). "La problemática histórica de la ciudadanía democrática", *Revista electrónica de Historia Constitucional*, Centro de Estudios Políticos y constitucionales, España, núm.6, septiembre, en <http://www.historiaconstitucional.com/index.php/historiaconstitucional/index>, consultado el 23 julio de 2011.

Marshall, T.H. y Tom Bottomore (2005). *Ciudadanía y clase social*, 1a. ed., Argentina, Ed. Losada.

Mondragón, González Araceli (2005). "Ernst Bloch: El peligro de la esperanza" en *Revista de Estudios Políticos*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma de México, enero-abril, disponible en [www.centrogramsci.com/articulos.php?Articulo=14](http://www.centrogramsci.com/articulos.php?Articulo=14)

Naranjo, Giraldo Gloria; Hurtado Galeano Deicy; Patricia; Peralta Agudelo, Jaime Andrés. **Bibliografía tematizada**. En publicación Tematizada. *En publicación: Tras las huellas ciudadanas*. Instituto de Estudios Políticos: Colombia.2003.II Citado:29/8/2011. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/iep/huellas.pdf> ISBN: 9586556263.

Procacci, Giovanna (1999). "Ciudadanos pobres, la ciudadanía social y la crisis de los Estados de Bienestar", en García, Soledad y Steven Lukes (comps.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, 1ª. ed., España, Ed., Siglo XXI, pp.15-44.

Sojo, Carlos 2002. "La noción de ciudadanía en el debate latinoamericano", *Revista de la CEPAL*, núm. 76, abril, pp. 25-39.

Spinoza, B. (1985). *Tratado teológico-político. Tratado político*, Ed. Tecnos, España.

Touraine, Alain (2000). *¿Podremos vivir juntos?*, Ed. FCE, México.

Virno, Paolo (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Ed. Traficantes de sueños, Madrid.



Wallerstein, Inmanuel (2003). ¿Qué significa hoy ser un movimiento anti-sistémico?, OSA, Observatorio Social de América Latina, año III, núm. 9, enero, CLACSO, Buenos Aires, disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/osal/20110216015219/17wallerstein.pdf>

Zemelman, Hugo (1998). *De la historia a la política*, 2ª. ed., México, Ed. Siglo XXI-Universidad de las Naciones Unidas.

Zermeño, Sergio (2005). *La desmodernidad mexicana y las alternativas a la violencia y a la exclusión en nuestros días*, 1ª. ed., México, Ed. Océano.