

Ciudadanías conflictivas

Dilemas étnico-culturales en la periferia del sur

Conflictive citizenship

Ethnic-cultural dilemmas in the periphery of the South

Marcelo Sarzuri-Lima

Investigador

Instituto Internacional de Integración

Convenio Andrés Bello

msarzuri@iiicab.org.bo

RESUMEN

La ciudadanía es un concepto importante para entender las comunidades políticas modernas; sin embargo su universalización siempre ha sido conflictiva, sobre todo en territorios que no han logrado superar imaginarios y prácticas de exclusión y discriminación étnico-culturales. El presente ensayo muestra la política heterogénea que surge de la diferencia entre gobernados y gobernantes. Por un lado, muestra la aplicación de políticas liberales de ciudadanía y cómo ellas se han convertido en políticas de implementación de una modernidad a medias; es decir, sin un reconocimiento universal de la igualdad real y efectiva de todos los sujetos políticos. Por otro lado, plantea que la ciudadanía es una historia de conquistas sociales producto de la lucha por la ampliación de las condiciones de igualdad. Estos planteamientos llevan a presentar una reconceptualización del espacio público donde los muchos existan sociopolíticamente en tanto *muchos*.

Palabras claves: ciudadanía, modernidad, políticas liberales, ciudadanía multicultural, diferencia cultural, multitud.

ABSTRACT

Citizenship is an important concept for the understanding of modern political communities; however, its universalization has always been conflictive, especially in territories that have not achieved to overcome the imagined or actual practices of ethno-cultural exclusion and discrimination. This essay shows the heterogeneous politics that emerge from the difference between the governed and the governing. On the one hand, it shows the application of liberal citizenship politics and how these have been converted into politics of a tailored modernity; in other words, without a universal recognition of the real and effective inequality of all political subjects. On the other hand, it posits that citizenship is a history of social conquests, generated from the struggle over the expansion of the conditions of inequality. These approaches lead us to present a reconceptualization of the public space where the many exist, in a socio-political sense, as being many.

Keywords: Citizenship, modernity, liberal politics, multicultural citizenship, cultural difference, multitude.

Las palabras y sus significados son esenciales en la historia y se transforman de acuerdo al movimiento de las sociedades. Los significados permiten consolidar diversos cambios sociales, políticos y culturales porque su universalización muestra la capacidad de representar la “realidad”. El concepto de ciudadanía ha sido un componente esencial en la organización de las sociedades modernas pero a diferencia de otras palabras, su concepto siempre ha estado ligado a un status jurídico-normativo de posesión de derechos y deberes. Si bien el significante ha mantenido su concepto primigenio, el punto donde se explica su evolución es en la comunidad política donde se desarrolla la práctica ciudadana. Por ejemplo, en las *polis* griegas se imponía la primacía de lo político sobre lo social (Arendt, 1999); a diferencia de los Estados modernos, que son los que monopolizan la política. En el *polités* griego no existía una distinción entre lo político y lo social porque los ciudadanos en su vida cotidiana ejercían formas de autogobierno y prácticas ciudadanas. Pero el precio de ejercer la política de manera inmediata se pagó con altos grados de exclusión: “Parece ser que el precio de la inclusión de algunos es la exclusión de otros. De modo que, desde una visión negativa, podría considerarse que el ideal comunitario griego se construyó en torno a unos severos códigos de nosotros/ellos” (Delanty, 2006: 31).

Esta exclusión, inherente a la construcción de ciudadanía, encontró en el *civitas* del Imperio Romano un intento por superar una comunidad de ciudadanos de carácter local e inmediato a una comunidad de ciudadanos de carácter universal (la asociación de *societas* con *universalis*). Aunque, según Delanty (2006), es en el pensamiento cristiano medieval que recién se construye una noción de comunidad universal que supere el orden territorial. Siguiendo esta línea de análisis, Trillo-Figueroa (2008) menciona que la ley como expresión de la voluntad general y los ciudadanos como titulares de derechos y libertades, en el fondo es una secularización del cristianismo.

Hasta hoy no existe una resolución al conflicto entre identidad cultural y la pertenencia a una comunidad política, la primera ligada con lo local y la segunda de carácter global, y es un conflicto permanente en las teorías sobre ciudadanía (por ejemplo, entre el comunitarismo y el liberalismo). Por ello, el concepto de ciudadanía es una construcción conflictiva y depende del lugar que intentemos privilegiar (lo social o lo político) y se debe realizar una revisión de elementos que permitan construir comunidades políticas más incluyentes y equitativas. Los siguientes puntos abordarán temas importantes para entender la ciudadanía moderna pero también mostrará cómo un concepto moderno ha sido vivido en la periferia del sur. Este artículo se constituye en la primera parte de un análisis extenso sobre ciudadanía, cultura y heterogeneidad política.

1. Ciudadanías formales: la implosión de un concepto moderno

La ciudadanía fue un elemento importante para la constitución de los Estados, es el proceso de individuación que requieren los Estados para asegurar bienestar a las personas (los derechos y deberes como necesidad)¹. La ciudadanía es la forma como se materializa la “sustancia universal” del Estado, aquel lugar donde la multitud de individuos se convierte en una *unidad absoluta* (una singularidad sin condicionantes externos) y la libertad se universaliza. Pero la universalidad de la libertad sólo es posible por medio de las voluntades racionales individuales, y la voluntad individual es racional en la medida en que se relaciona con la voluntad general. Fue Hegel quien planteó esta forma donde lo particular y lo general encuentran un lugar de encuentro neutral. Es decir, que cualquier acción, acto o práctica del individuo está subordinada al pueblo (unidad absoluta) y lo que ella considere como libertad, esa forma de libertad sólo puede ser universalizada en la medida que la voluntad del individuo dependa de la voluntad general, sólo de esa forma es racional. Pero la unidad de individuos (el pueblo) sólo es una unidad abstracta, necesita generar mecanismos donde se plasmen los acuerdos de la voluntad general, la expresión de esa unidad y los compromisos a los que se llegue se plasman en *constituciones y leyes*, ya que en ellas se “expresan el contenido de la libertad objetiva” (Hegel, 1997: 552).

De ahí tenemos que el elemento básico para entender la ciudadanía es la tenencia de derechos, que los garantiza el Estado-nación, y de deberes, con relación hacia la comunidad política de la que el individuo forma parte. Señalemos los cuatro componentes básicos que definen a la ciudadanía moderna:

1. El ciudadano es un individuo... que no tiene relaciones de dependencia personal o que ha roto con ellas y que, por eso mismo, es relativamente autónomo [con respecto a otros individuos de la comunidad política].
2. El ciudadano es un individuo o una comunidad de individuos con derechos.
3. El Estado reconoce el claro predominio de los derechos sobre las responsabilidades y ofrece una serie de garantías constitucionales, organizativas e institucionales y recursos para concretarlos.
4. La ciudadanía implica un sentido de pertenencia y de membresía a una determinada comunidad política entre cuyos miembros se establecen relaciones de interdependencia, responsabilidad, solidaridad y lealtad (López, 1997: 118-119).

¹ Más allá de realizar una fundamentación genealógica e histórica al concepto de ciudadanía, lo que significaría acercarnos a la noción de democracia en Atenas y la República Romana y mostrar la evolución misma de la democracia, se va a plantear la concepción de ciudadanía en los Estados actuales, es decir cómo se llega a constituir la ciudadanía en los sistemas políticos democráticos, con las tensiones que ello significa.

Pero la noción moderna de ciudadanía no sólo se basa en la libertad de los individuos, desde su versión original (las Ciudades-Estado de la Antigüedad) como la versión de la modernidad (Estados-nación), la noción de ciudadanía establece una radical igualdad formal entre los miembros de un cuerpo político. Luis Tapia menciona que las primeras formas de ciudadanía en los Estados-nación han tenido que ver con las formas de igualdad entre los miembros de la clase dominante. Fue después que se incorporó la noción de ciudadanía como la producción de áreas de igualdad y del principio de igualdad (Tapia, 2007: 33).

Es de esta forma que los sistemas sociopolíticos actualmente hegemónicos (entiéndase democracias, democracias liberales o liberalismos democráticos) se han centrado en la construcción de ciudadanía sobre la base de la igualdad y la libertad. Esta noción se ha universalizado y es el mecanismo de pertenencia del individuo a una comunidad política, la ciudadanía es una especie de “carta” que convierte al individuo en sujeto y objeto de derecho:

...la carta de ciudadanía convierte automáticamente a un individuo en sujeto y objeto del derecho local, presentándose como un haz de derechos y deberes.

El individuo es ciudadano-sujeto en tanto miembro del cuerpo político del Estado-nación. Principios de representación regulan el derecho (a veces la obligación) de los ciudadanos a participar directamente (en calidad de gobernantes) o indirectamente (en calidad de electores) en la sanción y aplicación de las leyes y las medidas de gobierno. El individuo es ciudadano-objeto del derecho porque debe aceptar someterse al conjunto de reglas que establece el cuerpo de ciudadanos. (Andrenacci, 2001: 2)

Es así que la concepción moderna de ciudadanía (en tanto sujeto y objeto) tiene sustento lógico y conceptual netamente en el ámbito jurídico; se es ciudadano porque uno posee derechos y deberes, y un modelo ideal de ciudadanía buscaría el permanente equilibrio entre ambos. En ese sentido para el Estado-nación todos los individuos nacen libres e iguales, en relación a otros individuos de la comunidad política, porque así lo reconocen las leyes y la constitución política. El problema que surge de esta concepción de ciudadanía es que la misma se reduce a un *status legal*². Con el surgimiento del neoliberalismo existe una reconceptualización del concepto de ciudadanía, si bien se reconocen muchos de los preceptos como la igualdad y la libertad de los individuos, se interviene en el espacio de la praxis ciudadana. El neoliberalismo redefine el espacio de intervención ciudadana reduciéndolo a la esfera mercantil: “se puede ser ciudadano a partir del reconocimiento de una acción responsable, de una intervención responsable del individuo, del agente *en el*

2 Fue el sociólogo inglés Thomas H. Marshall quien fundamentó el carácter de status legal del concepto de ciudadanía: “Es un status que se otorga a los que son miembros de pleno derecho de una comunidad. Todos los que poseen ese status son iguales en lo que se refiere a los derechos y deberes que implica” (Marshall: 1997: 312).

mercado” (Gentili, 2003: 3. *Cursivas nuestras*)³. En esta nueva reconfiguración del espacio de la praxis ciudadana el Estado busca mantener las garantías individuales encima de los derechos sociales, se promueve la búsqueda racional y razonable del interés individual, pero garantizando la neutralidad de la justicia y la consolidación de una sociedad ordenada⁴.

Pero existen tensiones en esta noción de ciudadanía. Por un lado, la igualdad (formal) de los ciudadanos, reconocida en las leyes y constituciones políticas, debería traducirse en una autonomía económica y política del individuo respecto a sus pares⁵, pero esto no se efectúa plenamente, puesto que los sistemas sociales fallan al momento de neutralizar la discriminación; no se garantiza una mínima igualdad socioeconómica (no todos tienen las mismas oportunidades) y política (la participación ciudadana se reduce a la elección de representantes, lo que produce sistemas políticos cerrados y excluyentes). Por otro lado, al Estado-nación no le interesa cómo los derechos son ejercidos por los ciudadanos (el ámbito de libertad), mientras este ejercicio no quebrante la ley ni interfiera los derechos de otros individuos. En este estrecho margen del ejercicio de los derechos por parte de los ciudadanos, según Chantal Mouffe, la teoría liberal sobre la ciudadanía no toma en cuenta nociones como responsabilidad pública, actividad cívica o participación política en una comunidad de iguales (Mouffe, 2001: 8). Estas tensiones han conducido a la instauración de una sociedad civil (el espacio de participación ciudadana) como un espacio cerrado de grupos de élite (Chatterjee, 2008: 58); producto de estas tensiones se debe diferenciar dos formas de ciudadanía: una ciudadanía formal, que aparece en el ámbito legal (como status) y una ciudadanía efectiva producto de las tensiones y conflictos existentes al interior de la sociedad.

Así también, la noción de ciudadanía de los Estados-nación ha encontrado en la educación, específicamente en la escuela, el espacio privilegiado para su reproducción y socialización. Pero también el Estado-nación ha convertido a la educación en un prerrequisito para acceder al status de ciudadano. No por nada Antonio Gramsci construyó la ecuación: sociedad civil, cultura letrada y hegemonía; es decir que la ciudadanía y la autoridad no pueden estar separadas de la educación formal (Beverly, 2010). El Estado-nación construye su hegemonía por medio de

3 Para un amplio desarrollo sobre la reducción de la noción de ciudadanía en consumidor en el periodo neoliberal en Latinoamérica se recomienda revisar el trabajo de García Canclini (2001).

4 Sin duda el pensamiento más acabado de esta postura se encuentra en la obra de John Rawls, para el filósofo estadounidense la libertad de los individuos solamente puede ser sustituida por derechos que garanticen libertades más básicas e individuales, nunca por derechos colectivos: “una libertad básica puede limitarse o negarse únicamente en favor de una o más libertades básicas diferentes, y nunca, como ya se dijo, por razones de bien público o de valores perfeccionistas. Esta restricción es válida incluso cuando quienes se benefician de la mayor eficiencia, o al mismo tiempo comparten el mayor número de ventajas, son las mismas personas cuyas libertades son limitadas o negadas” (Rawls, 2003: 275).

5 “Un ciudadano es un individuo que *no tiene* relaciones de dependencia personal... es relativamente autónomo” (López, 1997: 118).

la escuela, allí se enseña el deber ser del ciudadano, los valores del Estado-nación y aquello que la sociedad entenderá como los patrones “normales” de relacionamiento entre los individuos: “La escuela se estructura como un sistema de autoridad estatal” (Regalsky, 2007: 166). Por esta razón la educación se convierte en un derecho fundamental y elemento importante para la práctica activa de la ciudadanía, por ello muchos Estados se han centrado en garantizar el acceso y permanencia de los individuos en el sistema escolar; pero estas acciones no garantizan la eliminación de la discriminación, la segregación y la exclusión social⁶.

Se debe dejar claramente establecido que la ciudadanía es la construcción artificial de la sociedad: “una modalidad de ejercicio de la sociabilidad culturalmente elaborado, que pertenece al ámbito de lo político y un modelo de individuo cultivado a construir” (Gimeno Sacristán, 2002: 162). A partir de esta se define la inserción de las personas en la sociedad política y ello implica la construcción de identidades políticas. Esta construcción depende del tipo de Estado-nación y sociedad civil, su relación permanente entre ellas y la relación de los gobernantes y gobernados.

2. Ciudadanías conflictivas: lo étnico en la periferia del Sur

Como se mencionó, la ciudadanía es una construcción “artificial” de lo social, es la forma más “razonable” de aquello que el Estado-nación considera un ejercicio responsable de convivencia ciudadana. Por esta razón la ciudadanía encuentra sustento lógico en aquel *estatus jurídico* de posesión de derechos y responsabilidades, todos ellos garantizados por el Estado-nación. Sin embargo, esta construcción artificial de lo social debe generar procesos de pertenencia entre sus ciudadanos, porque es utópico pensar en la construcción de un proyecto de “sociedad civil” que coincida con un proyecto cultural “homogéneo”. Pero la tradición liberal contractualista consideró que es posible y se empeñó a lo largo de la historia (en diversos contextos) en construir nociones de *pertenencia* en todos los individuos, lo que llevaría (de forma mecánica y lineal) a generar procesos de *participación* activa de la ciudadanía. Por ello uno de los instrumentos comúnmente utilizados para la construcción de ciudadanía es la generación de programas que promuevan sentimientos e identidades basados en un “nacionalismo cívico”, estos aparentemente permitirían construir una noción de comunidad.

Con la puesta en marcha de políticas económicas neoliberales por diversos estados y la expansión del capitalismo a escala global, en países con una clara composición multisocietal (Bolivia es un claro ejemplo) se ha puesto de moda hablar de ciudadanías diferenciadas, ciudadanías interculturales o ciudadanías multiculturales. Muchas de estas posturas caen en falsos dilemas y sus defensores creen que es posible una

6 Para ver un amplio espacio de las desigualdades en América Latina ver el trabajo de Bárcena (2010).

“ciudadanía multicultural” basada en la noción de *pertenencia*. Estas posturas plantean que se superaría diversos tipos de exclusión rompiendo la supuesta homogeneidad cultural del Estado-nación y reconociendo la existencia de una diversidad cultural, sin embargo olvidan la base heterogénea y multicultural que hace al capitalismo global. El problema es planteado de manera muy audaz y sin duda el trabajo de Will Kymlicka *Ciudadanía multicultural* (1996) se constituye en una de las propuestas mejor elaboradas desde el liberalismo sobre la multiculturalidad.

El mencionado autor plantea que muchos grupos (cultural o étnicamente diferenciados) viven “excluidos” de la “cultura compartida” a pesar de poseer derechos comunes que hacen a la ciudadanía. La diferencia no sólo radicaría en aspectos socioeconómicos (diferenciación clasista) sino en su diferencia sociocultural (diferenciación étnica); por ello, estos grupos serían vulnerables a injusticias en manos de las mayorías, lo que llevaría a conflictos de índole étnico-culturales (Kymlicka, 1996: 18). En esta línea, los liberalistas multiculturales han realizado el gran descubrimiento que el modelo de Estado-nación homogéneo (valga decir, una lengua, una historia, una cultura y una tradición) es un modelo idealizado, lo que les lleva a concluir que las comunidades políticas históricamente han sido multiétnicas o se han vuelto tal. Sin embargo, Gerard Delanty menciona que en el Siglo XIX las corrientes del “conservadurismo moderno”, que propugnaban un nacionalismo europeo, planteaban que la comunidad política se encontraba ligada a la noción de comunidad cultural y ambas se plasmaban en la forma Estado. Por ello el Estado-nación era moldeado (ya sea como comunidad cívica o cultural) por una historia, una lengua y una cultura compartida por todos los individuos (2006: 37-38)⁷. A pesar de todos los esfuerzos para la formación de una “comunidad nacional”, la única forma para pensar la comunidad en la universalidad de los estados-nación (el nacionalismo cívico) es en su forma imaginada (Ver Anderson, 1993). Es decir, siguiendo los planteamientos de Walter Benjamin (1942, 2009) y Partha Chatterjee (2008), que las personas puedan imaginarse a sí mismas en un espacio-tiempo homogéneo y vacío, un espacio-tiempo que conecta linealmente el pasado, el presente y el futuro y permita imaginar históricamente la identidad, la nación o el progreso; los estados-nación modernos son espacios-tiempos imaginados pero sin nadie viviendo allí.

Retomando la propuesta del liberalismo multicultural, Will Kymlicka plantea que la superación del imaginado Estado-nación homogéneo debe ser el reconocimiento

⁷ Sin duda este es un legado hegeliano, aquella idea de que el Estado encarna lo ético y ello porque es la supuesta unión de los máximos principios de la familia y encarna los sentimientos legítimos del pueblo, Hegel creía que la esencia del Estado “es como el sentimiento amoroso”; para una revisión más amplia sobre el contenido fetichista del Estado en Hegel ver el artículo “Pensar una ética para la emancipación” (Sarzuri y Viaña, 2010). Así también muchas políticas educativas, sociales y públicas en Latinoamérica confunden o ligan comunidad política con comunidad cultural, lo que genera políticas estatales que institucionalizan la discriminación y la exclusión de sujetos considerados de “otras” culturas, negando la heterogeneidad que es la base de cualquier totalidad social. En un anterior trabajo se desarrollaron ampliamente estas formas de exclusión e institucionalización de la diferencia jerarquizada (Ver Sarzuri, 2011).

de un Estado multicultural y pluriétnico. Este reconocimiento debe llevar a romper con la ciudadanía igualitaria liberal y construir una *ciudadanía diferenciada*: “El desafío del multiculturalismo consiste por tanto en acomodar dichas diferencias nacionales y étnicas de una manera estable y moralmente defendible” (Kymlicka, 1996: 46). Sin duda, Kymlicka realiza una utilitaria crítica liberal a la teoría liberal y sus propuestas son producto directo de conflictos culturales originados en los procesos de globalización, más que ser una opción viable para los países latinoamericanos se convierte en la propuesta política para la consolidación del capitalismo globalizado ¿cómo?

La ciudadanía diferenciada se sustenta en la adopción de tres tipos de derechos: los derechos multiculturales o poliétnicos, los derechos especiales de representación y los derechos de autogobierno. Todos estos derechos buscan combinar derechos individuales con derechos comunitarios específicos a un grupo en particular. En esta línea de análisis, María Teresa Zegada plantea que el problema en contextos sociales donde cohabitan diferentes culturas radicaría, en la forma del cómo armonizar derechos y responsabilidades “universales” con otro tipo de derechos y responsabilidades que surgen de la “diferencia cultural” y que son consideradas expresiones de carácter “particular”:

La discusión de fondo en relación con el reconocimiento de los derechos colectivos indígenas se encuentra en la tensión y búsqueda de equilibrio entre la libertad individual proclamada por el Estado de derecho y el conjunto de prácticas culturales e identitarias de carácter colectivo provenientes de las culturas originarias del país [Bolivia] que suman alrededor de 36. Mientras los primeros responden a una concepción liberal clásica de organización de la democracia, los segundos devienen de concepciones comunitaristas y tradicionales de la política. (Zegada, 2007: 9)

Po un lado, esta contradicción implica la falsa universalidad de un tipo de derechos y responsabilidades, por más progresista que parezca, el liberalismo multicultural sigue confundiendo la comunidad política con la comunidad cultural, sus defensores siguen pensando desde la hegeliana idea de que el/la ciudadano/a para ser tal debe identificarse con un Estado-nación, solamente así puede participar de la “humanidad universal” (Žižek, 2006: 20). Por ello los liberales multiculturalistas se preocupan en la unidad y la identidad del Estado (ahora multinacional y poliétnico); todo su reformismo jurídico pretende una simple “acomodación” los diferentes⁸ a favor de la mantención de la famosa gobernabilidad. Esto muestra el objetivo real de la política liberal multiculturalista, que no es más que colocar un “parche” a los peligros de

8 Will Kymlicka menciona que el Estado multinacional o poliétnico debe generar una cultura societal, un Estado necesita una cultura común y para ello necesita desarrollar una tipo de “gestión” de las culturas societales y sentido de pertenencias reales: “la pertenencia cultural nos proporciona un contexto de elección inteligible y nos asegura un sentimiento de identidad y pertenencia” (Kymlicka, 1996: 150).

desintegración de los Estados-nación liberales, por lo que, como menciona Sergio Tamayo para el caso mexicano (2006), nunca se constituyeron en soluciones reales a problemáticas culturales. Por otro lado, los liberales multiculturalistas (ya sea canadienses o latinoamericanos) siguen pensando desde su estigmatizada particularización de aquellos sujetos políticos que (en países como Bolivia, Perú o Ecuador) son mayorías poblacionales imaginadas como minorías por la población urbana-mestiza y los teóricos del capitalismo multicultural. No voy a detenerme a analizar los derechos multiculturales de la ciudadanía diferenciada⁹, porque este esfuerzo teórico-ideológico es un mecanismo más de la tolerancia liberal, más que una respuesta a la emergencia de la “otredad” y sus fuertes cuestionamientos al Estado-nación es una especie de resignación política que intenta contener el desborde de las mayorías minimizadas. Estos límites de la política multicultural deben llevar a pensar que no basta con “asegurar” la voz de las minorías, no basta con “derechos especiales” para “grupos diferenciados” y sobre todo no basta con políticas de confinamiento territorial a nombre de una supuesta ciudadanía para construir un nuevo horizonte societal.

Llegando a este punto es más útil mostrar cómo la ciudadanía liberal se ha impuesto en la *periferia del sur*¹⁰, es necesario desmontar aquella supuesta contradicción entre lo “moderno liberal” representado en las políticas de los gobernantes y lo “arcaico tradicional” que algunos creen que son la esencia de pueblos indígenas. Se debe partir afirmando que la aplicación de políticas de supuesta modernización del Estado-nación solamente ha reproducido arcaísmos señoriales en los países de la periferia del sur. Esto ha terminado en consolidar una modernidad fatua y a medias, una modernidad en la que sus profetas estaban convencidos ciegamente en imponer desde su estrechez analítica. Por ello más que la inserción de valores o la consolidación de un “espíritu de la modernidad”, el dogma de la modernidad liberal ha sido vivido como consumo cultural o prejuicio racista.

Debemos quitarnos de la cabeza la idea que la construcción de un Estado-nación es un pacto armonioso entre personas, la construcción de pertenencia del Estado-nación siempre implicó un acto represivo contra las formas de vida y organización particulares y locales, buscando reinsertarlas en aquella imaginada comunidad: “La ‘tradicción nacional’ es una pantalla que esconde NO el proceso de modernización, sino *la verdadera tradición étnica en su insostenible factualidad*” (Žižek, 2008: 53). Es así que, el liberalismo fue el instrumento utilizado para la implementación de una falsa

9 Para un interesante y completo análisis sobre los derechos de la ciudadanía diferenciada, ver el artículo “Entre la ciudadanía diferenciada y la ciudadanía indígena ¿otra es posible?” de Sergio Tamayo (2006).

10 Si para Boaventura de Sousa Santos el Sur es la metáfora del sufrimiento humano causado por la modernidad capitalista (Santos, 2008), la periferia del sur es otra metáfora de aquellos territorios donde se reproducen arcaísmos señoriales típicos de una sociedad que no puede superar su colonialismo interno. No es una tipología o competencia en la carrera del sufrimiento global es un planteamiento basado en el nivel de solidaridad de un sistema social.

modernización en Latinoamérica a finales del Siglo XIX, pero fue un tipo especial de liberalismo, sus representantes se entramparon en sus prejuicios culturales y dogmatizaron su doctrina política.

Silvia Rivera menciona que el *ciclo liberal* en Bolivia intentó consagrar la ciudadanía cerrado en la concepción de un individuo libre e igual, por lo tanto debía romper con los vínculos y formas de organización locales (solidaridad corporativa o comunal). Buscando este fin, se decretó la abolición de la comunidad indígena (Ley de Exvinculación de 1874), política con la que se pretendía sustituir el tributo colonial indígena por un impuesto a la propiedad y al ingreso de todos los ciudadanos (Rivera Cusicanqui, 1990: 12). Siempre se debe considerar que la política de los gobernantes y los gobernados se mueven en un espacio-tiempo heterogéneo nunca persiguen el mismo horizonte, pero la política emprendida por los gobernantes siempre responde a la necesidad de generar gobernabilidad bajo la racionalidad homogénea del Estado-nación. En esta perspectiva las comunidades indígenas eran el reducto de una sociedad premoderna que impedía llevar a cabo la modernización del Estado-nación, por ello Silvia Rivera menciona que en el ciclo liberal el indio pasa de ser un pagado-herije a un salvaje-incivilizado, “convirtiéndose así en un paradójico y renovado esfuerzo de exclusión basado en la negación de la humanidad de los indios” (Rivera Cusicanqui, 2010: 40). Este tipo de accionar fue repetido en otras regiones de Latinoamérica, en el caso de México, el liberalismo atacó a las “repúblicas de indios”, las mismas que gozaban de una cierta protección en la época colonial pero que para los liberales mexicanos constituían en *corporaciones privilegiadas*: “Su último objetivo era la imposición de un nacionalismo que podía determinar las primeras lealtades del pueblo mexicano más allá de las de pueblo, comunidad, corporación, grupo étnico, idioma, o religión” (Hamnett, 1993: 65). Se consideraba que las “repúblicas de indios” gozaban de similar privilegio que la Iglesia, pero a diferencia del clérigo, que representaba una amenaza a la gobernabilidad, el indígena no era sujeto de sus preocupaciones, lo único que debían hacer los indígenas era integrarse al Estado-nación y ello implicaba romper sus lazos con sus comunidades locales, es decir dejar de ser indios.

Esta ceguera analítica e ideológica es recurrente en Latinoamérica, siempre tendemos a *mirarnos con ojos del amo*, el liberalismo no implicó una modificación del imaginario de exclusión o servidumbre, lo único que significó fue la: “desmercantilización de la producción comunaria, liquidación de toda garantía para la supervivencia de los *ayllus* y abandono de éstos a la acción de fuerzas represivas del poder local mestizo-criollo” (Rivera Cusicanqui, 1990: 17). El problema de la modernidad en la periferia del sur es que nunca se ha logrado generar un proceso de individuación (y no me refiero a aquel proceso de la ontología social liberal); en la periferia del sur no todos son considerados sujetos acreedores de derechos y responsabilidades. Sólo unos cuantos se creen capaces de ejercer una ciudadanía plena; por ejemplo, el espacio y lo territorial que son la base para la formación del

Estado-nación y la noción de soberanía (aquel contrato social hobbesiano), en la periferia del sur se constituyeron en el espacio a ser *gamonalizado*, lo que consolidó una utilización patrimonial del Estado. Este panorama se complejiza cuando vemos que la identidad popular rinde pleitesía (lealtad o servicio espiritual en el lenguaje de Zavaleta Mercado) y reproduce una forma de articulación social que expresa la derrota del espiritual del siervo: “triunfo de lo señorial en el seno de lo popular, como creencia del oprimido en la lógica del opresor” (Zavaleta Mercado, 2008: 103). De ahí que la afiliación étnica o cultural no sea una garantía para generar un cambio en la forma Estado.

Esta es la forma de ciudadanía generada en la periferia del sur, ciudadanías conflictivas permeadas por imaginarios de exclusión y señorialismo, que son producto de una modernidad decimonónica.

Sin embargo, no hay que olvidar que la ciudadanía es una historia política de inclusiones y reconocimiento de derechos, el diseño de instituciones y la presencia y participación de las personas en la vida política, si bien la ciudadanía es un status jurídico-normativo ese estatus siempre es una conquista social:

Una historia política de luchas por conquistar el reconocimiento de derechos, y de luchas entre los grupos dominantes también, por la definición de los límites de la integración y el reconocimiento políticos, sobre los espacios y tiempos de su realización. La ciudadanía es una historia de ampliaciones y reducciones del cuerpo políticos. (Tapia, 2002: 94)

En países como Bolivia, la lucha por la ampliación del cuerpo política siempre fue impulsada por aquellos que no eran considerados iguales, de alguna forma los “no-modernos” (los indios) a lo largo de la historia apostaron por una modernidad política, una especie de “autocivilización” que rompía permanentemente el señorialismo de los gobernantes. Desde esta perspectiva se puede abordar la ciudadanía como lucha, la problemática deja el espacio muerto de la normativa para ser abordada desde la conquista social y la construcción conflictiva, esto es pensar desde los lugares donde lo formal no se hace real y efectivo (los lugares donde no se efectiviza la igualdad). Por ello no basta con declarar y reconocer los mismos derechos y deberes para las personas, porque en realidad eso nunca implica que todas las personas tengan las mismas oportunidades, es necesario compensar desigualdades. La ampliación del concepto de ciudadanía vista desde su construcción conflictiva va más allá de favorecer a los grupos “excluidos” y “vulnerables”, implica construir un nuevo principio de solidaridad. Políticas que ayuden a paliar la discriminación, la exclusión o segregación social, las cuales no deben estar guiadas por el asistencialismo o la caridad. Por ejemplo, “sacar a los pobres de su pobreza no es tan solo un asunto de caridad, conciencia y deber ético, sino una condición indispensable (aunque meramente preliminar) para reconstruir una república de ciudadanos libres a partir de la tierra baldía del mercado global” (Bauman, 2002:

186). Es decir, estamos hablando de un tipo de solidaridad activa donde el principio fundamental es reconocer que al interior de la sociedad los derechos no pueden distribuirse de forma desigual, la distribución desigual negaría la propia condición de esos derechos.

Pensar desde la conflictividad es partir desde la diferencia que surge de la interlocución entre los que gobiernan y los gobernados y al interior de la sociedad para generar procesos de ampliación de la igualdad (a diferencia de las ciudadanías existentes que parten de la igualdad y terminan generando procesos de exclusión). En ese sentido, la participación ciudadana debe centrarse en denunciar cualquier tipo de exclusión sociopolítica y cultural porque considera que el espacio público es una responsabilidad de todas y todos los ciudadanos, y esto implica la responsabilidad de transformar realidades inequitativas y desiguales, esto debe llevarnos a reconceptualizar el espacio público. Pero estas respuestas no son fórmulas únicas y acabadas, las soluciones, como menciona Partha Chatterjee (2006), son estratégicas, contextuales e históricamente específicas y por lo tanto inevitablemente provisionales. Esto es sin duda empezar a pensar desde un *nosotros*, empezar a mirarnos con nuestros propios ojos, empezar a generar una *política de la heterogeneidad*, que permita, lo que Luis Tapia (2008) plantea como la producción intersubjetiva y dialógica de la subjetividad individual y un horizonte cultural de existencia colectiva.

3. “Pueblo” o “multitud”. La necesidad de reconceptualizar el espacio público

Desde siempre la relación individuo-sociedad ha sido un punto conflictivo en las teorías políticas, unos privilegian al individuo y ven a la sociedad como un complemento, en cambio otras posturas creen que no existiría individuo fuera de las relaciones sociales y la sociedad. Un elemento importante en la construcción de lo que ahora consideramos sociedad civil fue el surgimiento de la noción de “pueblo” tanto como concepto teórico y como desarrollo histórico de las sociedades, lejos de un consenso sobre cómo se debía constituir el espacio público la idea de pueblo se constituyó en una categoría político-social que posibilitó el surgimiento de los Estados modernos.

Es necesario realizar una “reactivación” de la contingencia originaria de la categoría “pueblo” para comprender las diferencias existentes en la constitución de lo público en las ciudadanías modernas. Las controversias teóricas y prácticas del Siglo XVII sobre lo público se centraban en la noción de “pueblo” y “multitud”. Con la formación de los Estados-nación la conceptualización de pueblo fue la que prevaleció, la vida en sociedad y el reciente formado espíritu de la sociedad civil eran concebidos como el “pueblo”. ¿Por qué hablar de “multitud” después de la

constitución de los Estados modernos? ¿Por qué reabrir una vieja disputa sobre un concepto derrotado? Porque esta disputa sobre las formas del espacio público puede ayudar a construir ciudadanías acorde al tiempo que vivimos.

En este sentido es necesario retomar el debate entre Hobbes y Spinoza. Para Thomas Hobbes el *Leviathan* se constituía en el pacto entre hombres que administra la *res pública* donde las voluntades individuales libres decidían actuar para adquirir ventajas comunes a partir de voluntades únicas. Las ventajas comunes y voluntades únicas se expresarían en leyes que garantizaría la seguridad individual y limitaría los intereses (y pasiones) individuales: “El pueblo es algo que tiene que ver con lo *uno*, tiene una voluntad única y por ende se le puede atribuir una voluntad única” (Hobbes, 1999: 8). De esta premisa Hobbes creía que la idea de “multitud” era esa pluralidad que nunca convergía en una unidad sintética y por ello se convertía en un peligro para el “*monopolio de la decisión política* que es el Estado” (Virno, 2003: 12). Todo el pensamiento político filosófico moderno (Hobbes-Locke-Rousseau-Hegel) es partidario de esta premisa.

Pero ¿a qué hace referencia el concepto de “multitud”, ese concepto que Thomas Hobbes detestaba y lo adhería a un “estado de naturaleza”? Spinoza es uno de los autores olvidados del Siglo XVII, su pensamiento está marcado por todos los procesos de exclusión que un individuo podría soportar en su época (judío, emigrante y excomulgado por la Iglesia Católica), por ello también su propuesta teórica-política se basa en una *liberación ética del ser humano*. Si bien es cierto que Spinoza comparte con Thomas Hobbes la idea contractualista que justifica el Poder estatal y ambos ven al estado de naturaleza un estado social donde predomina la violencia y la inseguridad inclinándose por la consolidación de un Estado absoluto (Ver Ansuategui, 1998), su pensamiento hace una distinción importante al momento de plantear el espacio de lo público y nos otorga elementos importantes para construir democracias y ciudadanías activas y críticas. Spinoza creía que en la *multitud* se fundamentaban las libertades civiles (Spinoza, 1986), no existe la necesidad de limitar al máximo las libertades a partir de lo político sino que es necesario pensar en el desarrollo conjunto de la política y la ética donde el Estado sea un instrumento político de perfeccionamiento humano y “los hombres puedan vivir concordes y prestarse ayuda” (Spinoza, 1987: 292).

¿Cuál es la finalidad de esta distinción conceptual en los modernos Estados-nación latinoamericanos? No debemos olvidar que las sociedades latinoamericanas se han estructurado sobre la construcción artificial de una identidad y una cultura homogénea que ha negado la diversidad cultural y ha intentado ocultar las diferencias socioeconómicas que coexisten al interior de los Estados nacionales a nombre de una igualdad abstracta. El Estado-nación como comunidad política, siguiendo a Juan Ansion, crea la ficción de generar una sociedad culturalmente homogénea, esto debido a que en la práctica entiende “igualdad” como “identidad” (Ansion,

2007: 54). Si la modernidad ha tenido como ejes fundamentales el desarrollo de la razón y la constitución del sujeto, en tanto proceso de individuación y autonomía¹¹, debemos comprender que estos dos elementos no han estado conectados y articulados en la construcción de sociedades más equitativas e igualitarias, en todo caso se presentan como ejes en oposición y tensión. Esto ha llevado a que, por un lado la razón instrumentalice hacia fines que no responden a las necesidades de las personas y las sociedades sino hacia fines “técnicos” y de ilimitado crecimiento¹² que incluso afectan el espacio donde vivimos y habitamos. Por otro lado, los procesos de individuación han sido procesos de atomización social donde el sujeto se desliga totalmente de su entorno inmediato y llega a considerarse una entidad totalmente autónoma sin responsabilidad sobre y en su comunidad.

Entre estos dos polos se levanta el espacio público en sociedades y Estados modernos, el espacio público es un encuentro entre la construcción racional del Estado y la acción autónoma de la sociedad. Pero muchos son los problemas que pueden generar si el accionar desde el Estado se separa del accionar y sentir de la sociedad:

La organización o control por el Estado de dichos aspectos [se refiere a educación, salud o justicia] de la vida social no están mal como tales. Al contrario, pueden significar la introducción de una necesaria racionalidad. Son, sin embargo, muchos los problemas suscitados. El más importante, tal vez, es que, al apropiarse de antiguos espacios sociales, el Estado lo hace de forma unilateral, es decir, de acuerdo con criterios propios de los grupos de poder dominantes, excluyendo a los grupos sociales, étnicos o culturales, que tienen una visión diferente de las cosas. Esto se hace evidente cuando vemos de qué modo se organizan la justicia, la educación o la salud. (Ansion, 2007: 53)

La sociedad nunca es un ente homogéneo con voluntad y acción única, en su interior coexisten diversas formas de participación y acción ciudadana y son en estos espacios que muchas veces la distinción de lo privado y lo público tienen límites muy difusos; si bien todos entendemos que los encargados de llevar las riendas del espacio público (entiéndase gobernantes) no pueden inmiscuirse en la vida privada de los ciudadanos y los ciudadanos no pueden beneficiarse de recursos públicos, elemento central en la teoría sobre ciudadanía, en la práctica estas distinciones no

11 Cornelio Castoriadis menciona que los dos elementos imaginarios constitutivos de la modernidad son la autonomía y la expansión ilimitada del dominio racional (Castoriadis, 2008), por su lado Alain Touraine menciona que el proyecto moderno ha implicado la articulación de dos ejes centrales como son el desarrollo de la razón y el desarrollo del individuo como sujeto (Touraine, 1995). En el plano más cultural, Silvia Rivera menciona que la modernidad es la formación cultural e histórica de la individuación, es tener derechos individuales y colectivos (2007). Si bien los autores mencionados son de distintas vertientes teóricas todos ellos concuerdan en los ejes centrales que hacen a la modernidad.

12 Lo que Cornelius Castoriadis considera “la expansión ilimitada del dominio racional” (2008: 20).

funcionan transparentemente. Nuestros países sufren el permanente problema del uso patrimonial y clientelar del espacio público a favor de intereses privados o sectoriales y ello muestra que la ciudadanía es un beneficio de pocos (aquellos que se benefician de lo público) y condena a la gran mayoría de la población a “ciudadanías a medias”. Así también la sociedad civil casi siempre se ha constituido en un asociación cerrada de los grupos dominantes: “atrapada en enclaves de libertad cívica y racionalidad legal, separada de la más amplia vida popular de las comunidades” (Chatterjee, 2008: 58). En estos casos los “casi” ciudadanos intentaran reapropiarse de la esfera pública para hacer conocer su opinión y ser partícipes más activos de los asuntos públicos pero desde sus ciudadanías diferenciadas, por ello la ciudadanía es una permanente interlocución entre gobernantes y gobernados. Muchos de los movimientos indígenas o afro en algunos países latinoamericanos no fueron movimientos en contra el Estado sino a favor de una ampliación del cuerpo político y la democratización de lo público, fueron movimientos por derechos e igualdad real y efectiva.

Es en este punto que debemos comprender que la sociedad no se condensa en un “pueblo” de voluntad y razón única, esta forma de concebir lo público ha implicado la invisibilización de grupos cultural, étnica y socialmente diversos; en todo caso, y siguiendo el análisis realizado por Paolo Virno, debemos entender que la sociedad funciona y se articula desde esa vieja noción spinoziana de *multitud*:

...*multitud* indica una pluralidad que persiste como tal en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes (comunitarios), sin converger en un Uno, sin desvanecerse en un movimiento centrípeto. Multitud es la forma de existencia social y política de los muchos en tanto muchos: forma permanente, no episódica o intersticial. (Virno, 2003: 11-12)

Si bien la libertad individual es algo necesario e importante para la construcción de sociedades modernas muchas veces ésta se construye a partir del miedo de las libertades de otros, de ahí la clásica noción de que la libertad de uno termina donde inicia la de otro. Las libertades de los individuos en las sociedades modernas no se relacionan como ejercicio dialógicos de la razón y acción sino como interacciones que resultan de “cálculos estratégicos monológicos” (Tapia, 2008: 19). Si todo el tiempo nos desprendemos de las libertades de los “otros” que componen nuestro entorno inmediato, naturalmente existirá un paulatino desprendimiento y desarticulación entre el individuo y la comunidad. La libertad y los derechos de los demás deben ser también una responsabilidad del individuo, los derechos y libertades no se construyen simplemente como cálculo estratégico individual sino se construyen en permanente relación con otros individuos, ya sea en la esfera familiar y comunal (de ahí que Alain Touraine plantee a la comunidad como el intermediario entre el individuo y la sociedad en la práctica ciudadana contemporánea).

Existen diferentes prácticas ciudadanas, muchas colectividades en su diferencian se apropian y ejercen sus derechos y deberes lejos de la mediación del Estado. La

ciudadanía es una construcción conflictiva y debería partir de una concepción plural y diversa de nuestras sociedades, si seguimos considerando al pueblo como masa homogénea seguiremos construyendo ciudadanías diferenciadas y diferenciadoras. Si el “pueblo” es el resultado de un movimiento centrípeto: “de los individuos atomizados a la unidad del ‘cuerpo político’. El Uno es el punto final de este movimiento centrípeto” (Virno, 2003: 35); en cambio, si consideramos el espacio público como una multitud, ésta es el final del movimiento centrifugo: del Uno a los Muchos. La multitud no se contrapone a la Unidad del pueblo, la unidad es algo que existente (en tanto Estado-nación) pero esta unidad debe garantizar la igualdad y la construcción del espacio común compartido en tanto *existencia político-social de los muchos en tanto muchos*.

Bibliografía

- Anderson, B.** (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Andrenacci, L.** (2001). *De Civitas Inaequalis. Elementos para una teoría de la ciudadanía*. Disponible en: www.saap.org.ar/esp/docs-congresos/.../V/.../luciano-andrenacci.pdf.
- Ansion, J.** (2007). “La interculturalidad y los desafíos de una nueva forma de ciudadanía”. En: Tubino, F. y Ansion, J. (Ed.) *Educación en ciudadanía intercultural*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ansuategui, J.** (1998). “El concepto de poder en Spinoza: Individuo y Estado”. En: *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, N° 100. Disponible en: http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/10016/9255/1/concepto_ansuategui_REP_1998.pdf.
- Arendt, H.** (1999). *La condición humana*. Barcelona: Círculo de lectores.
- Bárcena, A.** (2010). *La hora de la igualdad. Brechas por cerrar, caminos por abrir*. Santiago: CEPAL.
- Bauman, Z.** (2002). *En busca de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W.** (1942, 2009). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Buenos Aires: Prohistoria.
- Beverly, J.** (2010). *La interrupción del subalterno*. La Paz: Plural/University of Pittsburgh.
- Castoriadis, C.** (2008). *El mundo fragmentado*. Argentina: Terramar.
- Chatterjee, P.** (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: CLACSO/Siglo XXI.
- Delanty, G.** (2006). *Community. Comunidad, educación ambiental y ciudadanía*. Barcelona: Grao/SBEA/SCEA.

- García Canclini, N.** (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- Gentili, P.** (2003). “Educación y ciudadanía: un desafío para América Latina”. En: *Seminario Internacional Reformas Curriculares en los noventa y Construcción de Ciudadanía*. Chile. Disponible en: http://www.piie.cl/seminario/textos/ponencia_gentili.pdf.
- Gimeno Sacristán, J.** (2002). *Educar y convivir en la cultura global*. Madrid: Morata.
- Hamnett, B.** (1993). “La formación del Estado mexicano en la primera época liberal, 1812-1867”. En: Annino, A. y Buve, R. (coord.). *El liberalismo en México*. México D.F.: AHILA.
- Hegel, G.W.F.** (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Universidad.
- Hobbes, T.** (1999). *Tratado sobre el ciudadano*. España: Trotta.
- Kymlicka, W.** (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- López, S.** (1997). *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*. Lima: Instituto de Diálogo y Propuestas.
- Marshall, T. H.** (1997). “Ciudadanía y clase social”. En: *REIS. Revista española de Investigaciones Sociológicas*, N.º 79. Madrid: CIS. Disponible en: http://www.reis.cis.es/REISWeb/PDF/REIS_079_01.PDF.
- Mouffe, C.** (2001). “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical”. En: Lamas, M. *Feminismo y ciudadanía*. México: Instituto Federal Electoral/UNIFEM.
- Rawls, J.** (2003). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Regalsky, P.** (2007). *Etnicidad y clase. El Estado boliviano y las estrategias andinas de manejo de su espacio*. La Paz: CEIDIS/Plural/CESU/UMSS/CENDA.
- Rivera Cusicanqui, S.** (1990). “Democracia liberal y democracia de *ayllu*: El caso del norte de Potosí, Bolivia”. En: Toranzo, C. (Ed.). *El difícil camino hacia la democracia*. La Paz: ILDIS.
- Rivera Cusicanqui, S.** (2007). “Derechos humanos dentro del contexto indígena”. En: *Agenda Defensorial N.º 7. Pensar desde la diferencia*. La Paz: Defensor del Pueblo.
- Rivera Cusicanqui, S.** (2010). “Violencias encubiertas en Bolivia”. En: *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- Santos, B.** (2008). *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: CLACSO/CIDES-UMSA/Plural.
- Sarzuri, M.** (2011). *Educar al Otro. Los dilemas de la educación intercultural en los países CAB*. La Paz: IIICAB.

- Sarzuri, M. y Viaña, J.** (2010). “Pensar una ética para la emancipación”. En: *Revista Integra Educativa* N° 9. *Ética, justicia y educación*. La Paz: IICAB.
- Spinoza, B.** (1986). *Tratado teológico político*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B.** (1987). *Ética*. Madrid: Alianza.
- Tamayo, S.** (2006). “Entre la ciudadanía diferenciada y la ciudadanía indígena ¿otra es posible? En: *Revista El Cotidiano*. Vol. 21, N° 137. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Tapia, L.** (2002). *La velocidad del pluralismo. Ensayo sobre el tiempo y democracia*. La Paz: Muela del Diablo/Comuna.
- Tapia, L.** (2007). *La igualdad es cogobierno*. La Paz: Plural/CIDES/ASDI-SAREC.
- Tapia, L.** (2008). *Política salvaje*. La Paz: CLACSO/Muela del diablo/Comuna.
- Touraine, A.** (1995). *¿Qué es la democracia?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Trillo-Figueroa, J.** (2008). *Una tentación totalitaria. Educación para la ciudadanía*. España: EUNSA.
- Virno, P.** (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue.
- Zavaleta Mercado, R.** (2008). *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural.
- Zegada, M.T.** (2007). “La construcción de ciudadanía en Bolivia”. En: *Revista Estudios & ensayos. La construcción de la ciudadanía en Bolivia. Año V, N° 21*. Cochabamba: Centro Cuarto Intermedio.
- Žižek, S.** (2006). *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S.** (2008). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.