

# Desmontando el centro desde fuera: por una práctica política y políticas locales de ciudadanía

---

OSCAR YEHINY LARRAHONDO RAMOS

## EL AUTOR

Sociólogo, con estudios en economía de la Universidad del Valle, C. a Magister en Estudios de la cultura de la Universidad Andina "Simón Bolívar" sede Quito (E).

## RESUMEN

En la actualidad estamos asistiendo desde dentro, esto es, desde el centro de la sociedad occidental, a la experiencia de un cambio de paradigma en la organización económica, socio cultural y, con mayor énfasis, tecnológica. Y desde fuera, es decir, desde los márgenes de esta sociedad, a la experiencia de las consecuencias que dichos cambios han hecho vivir a la mayoría de la población. Experiencias que se caracterizan en la cotidiana exclusión de una mayoría, sobre manera, de los beneficios que los cambios tecnológicos y científicos arrojan a la humanidad, dígase por ejemplo en salud y educación, y que de manera particular mejoran la calidad de vida de la población. Nuestra contemporaneidad experimenta una experiencia paralela, que no es similar, sino fragmentada y contradictoria, entre un "primer mundo" y un "tercer mundo", o si se quiere, entre el "centro" y la "periferia," tal cual ha acontecido desde la experiencia colonial que instauró el centro como un lugar hegemónico y la periferia como su contracara subalternizada.

**PALABRAS CLAVES:** Mundo moderno, colonialidad, poscolonialidad, imperio, ciudadanía

## SUMMARY

At the present time, we are attending, from inside, that is to say, from the center of the western society, to the experience of a shift of paradigm in the economic, sociocultural organization and, with more emphasis in the technology. And from outside, that is to say, from margin of this society, to the experience of the consequences that these changes have made live to the most of the people. These experiences characterized by the daily exclusion of the majority, on way, of the benefits that the technological and cientific changes threw to the humanity, for example in health and education, and that of particular way improves the quality of life of population. Our present times suffer a parallel experience, that is not similar, but fragmented and contradictory, between a "third world" and a "first world", or if it is wanted, between the "center" and the "periphery", so as it has occurred from the colonial experience that established the center like a dominant place and the periphery like his (???? subordinated counter face.

**KEY WORDS:** Modern world, coloniality, poscoloniality, empere, citizen.

Recibido: octubre 20 2005

Aceptado: noviembre 10 2005

*Los problemas inherentes a la interculturalidad requieren diálogo, pero no serán resueltos por medio del diálogo dialéctico, que presupone la aceptación de un modo muy particular de racionalidad y que puede no ser compartido por el interlocutor...Pero la dialéctica puede ser entendida de otra manera, no como la confrontación de dos logoi en un combate caballeresco, sino más bien como un legin de dos (ò más) dialogantes que se escuchan el uno al otro."*

Ramón Panikkar

La comprensión de lo acontecido en nuestros días implica la cita de muchas corrientes de pensamiento en las ciencias sociales para un debate inconcluso y de mucha tinta. En especial, aquellas de corriente neo marxista, por ejemplo el nombre de Michael Hardt y Toni Negri, desde un enfoque posmoderno, y Slavoj Žižek, de tendencia marxista neo conservadora; y otra de corriente culturalista, llamada estudios culturales, entre los que podemos mencionar a Walter Dignolo, Boaventura de Sousa Santos, Aníbal Quijano, Daniel Mato y Catherine Walsh, entre otros. En los primeros, haciendo referencia a Hardt y Negri, intentan realizar una comprensión "crítica" del nuevo ordenamiento global, llamados por ellos imperio, al igual que de su antítesis, su elemento contradictor, denominado la multitud, como una nueva forma de soberanía. Los segundos, por el contrario, utilizando distintos caminos argumentativos que se entrecruzan para formar un discurso crítico alternativo u otro. Estos teóricos culturalistas intentan comprender desde el mismo enfoque la experiencia de vida contemporánea, o bien como la reconstitución y refortalecimiento del capitalismo y su lógica imperialista, o bien como el proyecto de modernidad/colonialidad, sistema mundo moderno/colonial o posmodernidad/ poscolonialidad.

En lo que sigue, intentaré abordar dos escenarios alrededor de este debate. En el primero pretendo colocar en

diálogo las ideas encontradas respecto de la nueva organización social a la que asistimos, por un lado, la vertiente de Hardt y Negri de imperio y su sentido opuesto, la multitud como paradigma global, y por el otro, algunas reflexiones de Mignolo, De Sousa y Coronil, en relación a ciertas críticas que desde un pensamiento alternativo localizado se le pueden hacer al propio imperio y su alternativa crítica, pero también al nuevo marco socio cultural en el que trascendemos diariamente. En el segundo, intentaré desarrollar la siguiente pregunta: ¿como se reconstituyen las ciudadanías en la actualidad del tercer mundo? Esto, para dos objetivos. Primero, bajar el debate que se sostiene en la primera parte a ámbitos locales y a experiencias concretas, y segundo, para colocar como alternativa a los influjos de la experiencia del capitalismo global las experiencias locales a través del proyecto intercultural, poniendo en perspectiva y diálogo los acercamientos de Catherine Walsh y M Ochoa en la construcción de ciudadanías alternativas u otras. De esta forma, pretendo situar a la ciudadanía como un proyecto intercultural desde los márgenes y localizado, es decir, desde fuera.

## IMPERIO, IMPERIALISMO, GLOBALIZACIÓN(ES) Ó POSCOLONIALIDAD: PERSPECTIVAS CRÍTICAS DESDE DENTRO Y DESDE FUERA.

### DESDE DENTRO: HARDT Y NEGRI

Hardt y Negri pretenden hacer una crítica al nuevo orden capitalista desde dentro, esto es, desde los presupuestos y conceptos que refuerzan pero que también debilitan el sistema capitalista, en otras palabras, desde el imperio como carácter corrosivo del sistema, y desde la multitud, elemento de virtud constitutiva que reconstituye los aparatos ideológicos del capitalismo, pero que lleva en sus afluentes la potencia subversiva del nuevo proletariado.

Para Hardt y Negri el imperio es el nuevo orden social y económico que le da respuesta a la crisis del anterior orden, denominado por muchos teóricos, incluidos ellos, imperialismo. Es la caída del sistema metrópolis- colonias cuyo centro hegemónico era Inglaterra, y el ascenso de un sistema de carácter industrial, en sus primeras etapas de comienzos del siglo XX, y de la informática en sus etapas posteriores de comienzos de los años setenta, cuyo centro hegemónico es uno no centrado, un lugar que se caracteriza por estar constituido por un no lugar espacial, pero sí virtual, comunicacional e interconectado por muchos centros de poder de mando. La representación de dichos centros es básicamente la noción de naciones unidas. Una organización global constituida por espacios de relaciones de poder de carácter jurídico, que permitió consolidar a mediados de siglo un nuevo orden normativo a nivel global: el imperio.

En las ambiguas experiencias de las naciones unidas el concepto jurídico de imperio comienza a cobrar forma como la nueva soberanía imperial. De esta forma, el mundo transitó de una soberanía Estado- Nación imperialista a una soberanía global imperial. La diferencia es que, en cuanto al orden soberano anterior, el imperialismo, éste, el imperio, es una formación descentralizada, que no tiene límites nacionales, que ocupa la totalidad del nuevo mundo "civilizado".

Para los autores, el imperio "coloca en movimiento una dinámica ético política que reside en el corazón mismo de su concepto jurídico. Este concepto jurídico incluye dos tendencias fundamentales: la primera es la noción de derecho que se afirma en la construcción de un nuevo orden que abarca todo el espacio considerado por él como la civilización, un espacio universal, limitado; la segunda es una noción de derecho que abarca todo el tiempo dentro de su base ética. El imperio comprime el tiempo histórico, suspende la historia y convoca al pasado y al futuro dentro de su propio orden ético. El imperio presenta su orden como permanente, eterno y necesario" (Hardt y Negri; 2001: 27).

La regulación del poder es un elemento fundamental en el ejercicio de la soberanía imperial. Según Hardt y Negri, hemos transitado de un ejercicio de la soberanía basado en una sociedad disciplinaria a uno basado en una sociedad de control. La primera, argumentan, es aquella en la que la dominación social se construye a través de una red difusa de dispositivos y aparatos que producen y regulan las costumbres, los hábitos y las prácticas productivas; la segunda, en cambio, se debe entender como aquella en la cual los mecanismos de dominación se vuelven más democráticos, con lo cual los sujetos interiorizan las conductas de integración y exclusión social en el ejercicio de la dominación que regula la vida social. Por ello, la sociedad de control adquiere una naturaleza biopolítica, ya que regula la vida social desde dentro. La soberanía imperial ejercida como biopolítica en todos los registros del ser humano se convierte en una forma de biopoder.

Los poderes industriales y financieros que constituyen la trama biopolítica del imperio producen, además de mercancías, subjetividades que a su vez producen relaciones sociales, cuerpos y mentes, es decir, producen productores que producen vida social. La lógica del imperio es una lógica de biopoder. Ya no es un orden geopolítico, el orden internacional, es un orden biopolítico que constituye un espacio creativo y comunicativo de normatividades y subjetividades. Implica una nueva construcción de leyes universales que obedecen a normativas transnacionales de los poderes industriales y financieros, en donde se definen sentidos sociales del derecho y la democracia. Este proceso define valores éticos universales<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Hablamos de la producción de sentidos sociales en el imperio, porque en éste el trabajo comunicativo es tanto o más importante que la producción material. Los poderes del imperio no sólo producen valor material, sino que también producen subjetividades que producen valor inmaterial. En la actualidad la lucha en el imperio es una lucha de clase simbólica, es una lucha de producción de sentidos. Como afirma Hardt y Negri, podríamos decir que la construcción del imperio y sus redes globales es una respuesta a las diversas luchas emprendidas contra las maquinarias modernas del poder y, específicamente, a la lucha de clase impulsada por el deseo de liberación de la multitud. En este sentido, la multitud da nacimiento al imperio. El imperio es respuesta a la apropiación por parte de la multitud del derecho de producir sentidos sociales, en este caso sentidos sociales desestabilizadores del orden imperial. Se puede interpretar la existencia de la multitud como la de contrarrestar el imperio; le da vida pero también lo corroe desde dentro.

Para los autores, el biopoder es como una trama ontológica, es decir, inconmensurable, no trascendente, que produce relaciones políticas y económicas y está fuera de toda medida fija de valor. Esta se refiere a la imposibilidad que tiene el poder de calcular y ordenar la producción global. Es imprescindible. No obstante, también existe algo más allá de toda medida. Para Hardt y Negri, lo que está más allá de toda medida está constituido por la virtualidad del contexto productivo, por la expresión de la fuerza laboral como deseo y sus capacidades para constituir la trama biopolítica del imperio desde abajo. Enfatizan que más allá de toda medida, se refiere a una virtualidad que abarca la totalidad del dibujo biopolítico de la globalización imperial, y que por virtualidad debemos entender el conjunto de poder para amar (ser, amar, transformar, crear) que poseen las multitudes.

La multitud estalla el orden imperial desde dentro, desde sus contradicciones, que aparecen a manera de crisis, pero que puede emprender a partir de ella un poder para actuar virtuosamente. El tránsito de lo virtual a lo real pasando por lo posible está inmerso en la fuerza laboral viva de la posmodernidad que constituye la multitud. La multitud, por lo tanto, es la multiplicidad de subjetividades políticas constituidas desde dentro. Sin embargo, ésta tiene que actuar en el último nivel del imperio para constituirse en un hecho global<sup>2</sup>.

El repudio a la explotación es el motor de la multitud. Vivir en oposición significa adoptar una aptitud republicana, un republicanismo posmoderno. La forma para romper la biopolítica del imperio es la voluntad de oposición a la explotación, la cual se da en el trabajo abstracto. En la época actual el sabotaje es el método que permite la oposición al igual que la desertión de la trama biopolítica a través de la apropiación de los lugares donde se producen sentidos sociales; por medio de la huida,

---

<sup>2</sup> Cuando hacemos alusión al último nivel del imperio, debemos atender su fase más avanzada, la que constituyen las telecomunicaciones y la informática, escenario global de interacción y comunicación de las subjetividades que comprenden la multitud.

del éxodo, de la movilidad terrenal se construye la trama del sabotaje en la multitud. Este último hecho se expresa en las migraciones, que para estos autores son estrategias de nomadismos simbólicos y espaciales. Si se quiere desarticular la trama biopolítica del imperio, el éxodo, la movilidad, representan el carácter primario de la acción desde abajo, desde los migrantes. Este debe ser un hecho de acción global en todos los niveles que represente el biopoder.

En la multitud los migrantes son los héroes, expresan el movimiento de subversión, huida o deserción del pacto sociopolítico y económico constituido en el imperio. Son héroes que han ido más allá de las barreras sociales ocultas y están en la perspectiva de compartir un espacio, un lugar más allá de su origen que se da en la capacidad de circulación, de movimiento de los sujetos. Esta es la virtud permanente de la multitud. La capacidad de circulación es la virtud primaria de la multitud.

En el escenario de los desplazamientos mundiales de población, “la virtualidad del espacio mundial constituye la primera determinación de los movimientos de las multitudes: una virtualidad que debe hacerse realidad. El espacio que meramente puede atravesarse debe transformarse en un espacio de vida; la circulación debe convertirse en libertad. Para decirlo de otro modo, las multitudes móviles deben lograr la ciudadanía global. El nomadismo y el mestizaje se manifiestan aquí como figuras de la virtud, como las primeras prácticas éticas que se presentan en el terreno del imperio....sólo un espacio animado por la circulación objetiva y sólo un espacio definido por los movimientos irrefrenables (legales o ilegales) de los individuos o grupos puede ser real” ( Hardt y Negri; 2001:330).

Es mediante la circulación que la multitud se convierte en sujeto activo, un sujeto político que controla su libre movilidad espacial, y permite crear de los espacios, según los autores, topologías inusuales, rizomas subalternos o incontenibles, topologías rizomáticas que marcan nuevas sendas de destino, comunidades lugarizadas en espacios posibles de constitución social, de instaurar lo virtual. La

comunidad humana se constituye a través de la circulación, del éxodo, de la transgresión de barreras espaciales y simbólicas. Este es el proyecto de liberación futura.

### DESDE FUERA: DE SOUSA, MIGNOLO, CORONIL

Podríamos decir, en primera instancia, que la crítica que hacen Hardt y Negri desde dentro actúa como discurso de autocensura (Zizek: 1998). Es una práctica subversiva y crítica hecha desde el poder para aumentar la eficacia del poder mismo. La multitud no sería el elemento corrosivo del imperio, su otra cara; por el contrario, sería su correlato. Un nuevo metarrelato que pretende hacer del discurso de la multitud la fuerza creadora e immanente que estalla la trama biopolítica del imperio a través de la huida o éxodo de las subjetividades en él producidas.

Desde esta óptica, "el edificio mismo del poder se escinde desde dentro, es decir, para reproducirse a sí mismo y contener su otro depende de un éxodo inherente que lo constituye. Para decirlo en términos hegelianos de identidad especular, el poder es siempre ya su propia transgresión; si efectivamente funciona, tiene que contar con un agregado obscuro: el gesto de la autocensura es consustancial al ejercicio del poder" (Zizek: 1998: 150).

Si ha de haber una crítica al imperio, debe hacerse desde fuera. Quiero decir que toda crítica a un orden hegemónico imperante debe hacerse desde un no lugar constituido en esas relaciones de poder hegemónicas, un lugar otro de disrupción, lo cual no implica, claro está, el no entendimiento del funcionamiento y construcción del adentro.

El discurso de la multitud es un metarrelato construido desde occidente. La cadena discursiva pueblo-Nación-Estado-Multitud, que pretende construir la soberanía, es una construcción occidental, bien sea desde el principio de trascendencia o desde el principio de immanencia. Es la extensión del proyecto filosófico e histórico de dominación construido con las figuras centrales de Kant y Hegel. El imperio es pensado desde dentro del pensa-

miento occidental para occidente. Si se quiere pensar un pensamiento desde lo descentrado, desde los márgenes, debemos pensar el pensamiento que piensa el imperio desde el tercer mundo, desde su síntoma. Para tal propósito deberíamos hacernos, por lo tanto, la siguiente pregunta: *¿Cómo pensar el imperio y su teoría desde el tercer mundo?* Esta es una pregunta desde fuera que no pretende encontrar respuestas únicas, sino reflexiones pertinentes.

Para comenzar habría que pensar el imperio desde sus fronteras ( Mignolo:2003). En tal sentido es necesario partir de un hecho que colocó el centro en occidente y los márgenes en el tercer mundo. Este hecho sería la experiencia colonial, que inauguró el proceso de colonialidad desde occidente como la negación de toda forma de ser y saber de muchos pueblos, y la consolidación del proyecto del pensamiento universal de la modernidad. Es un proyecto eurocentrado desde el discurso civilizatorio occidental<sup>3</sup>. Los proyectos globales insertados desde occidente como proyecto homogenizador encuentran sus puntos de tensión en los márgenes, en la fronteras a través de las historias locales, que en tanto enuncian una postura de oposición colocan e inscriben en el imaginario otras formas de vida.

<sup>3</sup> Retomando a Quijano, Walter Mignolo (2003) plantea que (re)pensar el proyecto de la modernidad, en otras palabras, pensar el pensamiento que piensa el imperio desde los márgenes, es colocar en su respaldo la colonialidad como sistema discursivo y práctico de sometimiento. No hay modernidad sin colonialidad. Tendríamos que hablar de modernidad/colonialidad antes que de modernidad a secas. Sin embargo, haciendo alusión a Wallerstein, Mignolo se referirá concretamente al proyecto de civilización occidental pensado desde otra óptica, como el sistema moderno/colonial. El imaginario del sistema mundo moderno/colonial, según Mignolo, constituye el discurso globalizador del colonialismo, cuya geohistoria se ha transformado incesantemente a resueltas de la tensión y conflicto suscitado por fuerzas de la subalternidad que surgieron a partir de las primeras respuestas de los esclavos amerindios y Africanos frente al mismo, y que ahora se expresa en el actual desmantelamiento intelectual del occidentalismo y en los movimientos sociales que buscan nuevas sendas hacia un imaginario democrático. Se interpreta en ello que la democracia y los escenarios del hacer político no son constituidos de una vez por todas. Son constituidos en el tiempo, refrendados por la práctica política. Es necesaria una continua y permanente refundación de la democracia que se legitima en tanto agrega multiplicidades de voluntades colectivas cualesquiera que éstas sean a condición de que no impidan el ejercicio y práctica política de las ya existentes. En consecuencia, la democracia se da como un campo de tensiones sociales que producen procesos de carácter histórico, dados en el tiempo mediante las interrelaciones de los actores sociales.

Se puede interpretar que los actores de oposición son actores de enunciación. Retomando a Ortega y Gasset, Mignolo plantea la existencia de una triple dimensión, que al parecer puede ser de enunciación: el suelo, el subsuelo y el enemigo. Enunciar un proyecto de vida es ubicar espacial e históricamente proyectos democráticos desde otro imaginario. Por esta razón, el pensamiento desde las fronteras abre la posibilidad a la diversidad de proyectos epistémicos, políticos y económicos.

En los últimos quinientos años del sistema mundo moderno/colonial se deben considerar cuatro momentos existentes: cristianismo, misión civilizadora y desarrollo y mercado global. Cada uno de ellos representa un diseño global particular que origina historias locales como respuesta de oposición. El último momento, el mercado global, inaugura como diseño global la mundialización de las formas culturales locales y la globalización financiera. Sin embargo, "la distinción entre mundialización y globalización no es otra cosa que la nueva forma en que se inscribe la colonialidad del poder y se articula la diferencia colonial, en esta época de la colonialidad global" (Mignolo; 2003: 357).

Romper con este imaginario socialmente constituido y globalizado implica la autorrealización de la sociedad, el distanciamiento y la crítica de lo instituido. A nivel global es necesario globalizar y mundializar la resistencia locales tanto como se ha globalizado la lógica de mercado; hay que instituir otro imaginario social y democrático a través de la constitución de organizaciones y redes sociales o ciudadanos de carácter mundial que se con-

---

Un hecho de trascendencia en posicionar lugares de tensión es el papel de la academia, en cuanto permite la construcción de un proyecto teórico y práctico, de reflexión y acción, en donde se elucide otro imaginario social, de otro mundo humano (Castoriadis:2001). Esto parte del intento de interpretar el mundo actual para transformarlo, estableciendo la unidad articulada entre elucidación y actividad, entre teoría y práctica, en tanto que hacer autónomo o actividad creadora. Por lo tanto, la posibilidad de instituir un imaginario social capaz de consolidar participación ciudadana y equidad, está en el doble ejercicio de develar o mostrar el carácter excluyente de lo socialmente constituido, hoy como capitalismo, a la vez que se crean imaginarios de resistencia que permitan interpelar espacios públicos con participación ciudadana desde las localidades.

vierten en grupos de presión importantes. Por ejemplo, en Chiapas hay una posibilidad pertinente de ser tomada como ícono de resistencia social localizada.

La democracia no es un espacio lleno, predeterminado; está, por el contrario, a punto de reconfigurarse constitucionalmente, representa una posibilidad de pensamiento político. Instauro la opción para cambiar viejas formas de participación aprovechando oportunidades para mejorar las condiciones sociales y económicas. El proceso de democratización debe ser entendido como un proceso de negociación permanente sobre las herencias que impiden el acceso a recursos materiales o simbólicos. Según Collins (2000), la representación es un proceso de participación social que modifica la política y que luego reforma lo social dándole cabida a nuevos actores sociales. De esta forma Collins observa la estructura democrática como un espacio de oportunidades y estrategias. En ello consiste el ejercicio democrático, vistas las oportunidades como posibilidades de innovación política, que en cuanto posibilidad define un carácter de incertidumbre, algo no definido y un espacio por llenar, en las opciones y estrategias a utilizar en el espacio democrático.

No obstante, para instituir un imaginario democrático otro, que posibilite nuevas ciudadanías, no podemos olvidar que la experiencia vivida en los márgenes es una experiencia poscolonial como reacción a una etapa posmoderna del mercado y la sociedad. En ella se revitalizan las diferencias coloniales a través de la reconstitución y refortalecimiento de historias globales hegemónicas como resultado de la mundialización de un diseño local, el de occidente, a través de la globalización del mercado.

El mercado global necesita de un contrato social mundial que lo respalde en su proyecto hegemónico de homogenización. Dicho contrato no comprende las particularidades locales, las historias políticas nacionales y mucho menos las formas culturales en ella existente. Realizar tabula raza del mercado, la sociedad y la cultura,

para hacer de estos un producto global desde un diseño local, es uno de sus objetivos. Este nuevo pacto social es un contrato social engañoso y confuso respecto del nuevo orden mundial. Legitima un estatus superior para las economías desarrolladas y sus empresas transnacionales y un estatus inferior para aquellas economías subdesarrolladas de la periferia.

Sin ir muy lejos, en nuestra contemporaneidad “ el llamado consenso de Washington se configura como un contrato social entre los países capitalistas centrales que, sin embargo, se erige, para todas las sociedades nacionales, en un conjunto de condiciones ineludibles que deben adoptarse críticamente, salvo que se prefiera la implacable exclusión. Estas condiciones ineludibles de carácter global sustentan los contrastes individuales del derecho civil.” (De Sousa; 2004:14). Como por ejemplo los contratos realizados por las multinacionales de los países del caribe con los países de la periferia en las que se imponen un conjunto de medidas a los países subdesarrollados como requisito para poder invertir sus capitales. Lo anterior implica una intención mínima del Estado en los asuntos de política nacional.

En parte, la debilidad del Estado es un requisito para el fortalecimiento de las políticas globales agenciadas desde las empresas transnacionales. Esta concepción minimalista del papel del Estado en aras de un clima de estabilidad, no obstante, requiere como presupuesto primario un reforzamiento del aparato regulador y normativo del Estado. El Estado necesita fortalecerse para poder regular su debilidad necesaria. No hay Estados débiles, hay Estados condicionados a un papel funcional para el proyecto del mercado global. En tal objetivo, se hace previsible la realización de profundas reestructuraciones; un reforzamiento en sus normatividades y sanciones va acompañado de un debilitamiento en las funciones y obligaciones sociales. El Estado posmoderno requiere ser un ente normativo en la economía para regular su transición democrática, entendida ésta como el poder de la sociedad civil de efectuar sus demandas tanto al mercado

como al propio Estado en sus obligaciones de regular el espacio de las relaciones sociales y comerciales<sup>4</sup>.

De esta forma, "la democratización y las políticas de ajuste neoliberal implican, ambas, una reconfiguración de las relaciones entre el Estado, el mercado y la sociedad civil. Sin embargo, la intención y el empuje de estas reconfiguraciones quizás sean muy diversas por reflejar distintas versiones respecto del desarrollo, la ciudadanía y la democracia." (Assies; Van der haar; Hoekema; 1999:509).

La globalización es un discurso devenido y enunciado comúnmente como un proceso global del sistema capitalista. Según De Sousa (2003), la globalización oculta que el discurso del mercado global es una falacia, por el contrario, intenta argumentar que dicho ámbito de las relaciones sociales de producción es constitutivo del mercado y que más allá de él no hay nada. El mercado global se transforma en el paradigma del mercado, se constituye en el soporte desde el cual el capitalismo se refrenda y encuentra posibilidades de reconstituir y franquear su estado natural de crisis sistémica, esto es, una crisis desde dentro. Para De Sousa, el mercado global y su discurso de globalización es una falacia del determinismo económico. La falacia consiste en transformar causas de la globalización en sus efectos. En términos de esta falacia, la globalización es producto del estado de desarrollo actual de las fuerzas del mercado sin embargo, lo que oculta es que el propio estado del mercado en la actualidad es un producto del discurso de la globalización.

<sup>4</sup> Hago la anterior reflexión primero para argumentar que el Estado no ha desaparecido, como postula Hardt y Negri, con la aparición de una organización global llamada Naciones Unidas. Por el contrario, se ha reforzado; segundo, para abrir el espacio a la argumentación de De Sousa respecto de que la globalización es un escenario de disputa de poderes. Según De Sousa (2003) es un vasto e intenso campo de conflictos entre grupos sociales, por un lado, y Estado e intereses subalternos, por el otro. Para De Sousa es claro que las características dominantes de la globalización son las hegemónicas, que crea tensiones entre Estado y grupos de poder hegemónicos como las multinacionales; y entre el Estado y sus ciudadanos a través de las nuevas demandas democráticas de reconocimiento de una sociedad pluralista y multiétnica.

Por otro lado, el mercado propone el término de las relaciones Norte/Sur como relaciones de mutua dependencia, en cuanto a que el norte fabrica productos manufacturados, mientras que el sur produce materias primas, y que en tanto pacten en el mercado global, los beneficios del mercado se distribuirán proporcionalmente. Sin embargo, lo cierto es que dichas relaciones terminan convirtiéndose en relaciones de dependencia alimenticia y sometimiento político en la medida que las relaciones de intercambio pactantes en el mercado se deterioran para el sur y se fortalecen para el norte.

De Sousa pretende plantear que la globalización es un término genérico que oculta tanto su discurso hegemónico como los contra discursos que vienen dados desde el sur. Por tal motivo, propone hablar de globalización(es) en plural para destacar los niveles discursivos hegemónicos y contra hegemónicos. Unos producen lo global y otros parten de lo local, y lo global/local se da como relación en las experiencias de globalizaciones. Distingue cuatro modos de producción de la globalización: localismo globalizado, globalismo localizado, cosmopolitanismo y el patrimonio común de la humanidad<sup>5</sup>. Las formas de globalización aquí nombradas son producto de las tensiones sociales resultantes de un conjunto de prácticas colectivas inmersas en lo que De Sousa ha denominado un sistema mundial en transición. Tensiones que provienen de las asimetrías y desigualdades en la participación y apropiación del poder, y su intensidad devela la forma en que se producen las globalizaciones desde arriba o desde abajo. Es por ello que De Sousa observa que la globalización es un campo de tensiones. Vivimos a nivel mundial no sólo una expe-

<sup>5</sup> Las dos primeras de estas formas de globalización son producidas desde arriba, y diría yo desde dentro, desde el norte como la metáfora de occidente; la primera de ellas indica la forma como un localismo se globaliza, y la segunda una forma de instaurar dicho localismo globalizado en las múltiples experiencias locales. Por otro lado, las dos últimas formas de globalización son producidas desde abajo, desde fuera, su forma metafórica sería el sur. Son formas críticas de oposición hegemónica al orden global de las desigualdades, y por lo tanto no reivindicativa como acto solenne de sufrimiento, necesario para la redención, tal cual lo plantea Hardt y Negri desde la multitud.

riencia paralela de la globalización, sino también experiencias fragmentadas y contradictorias que construyen lugares comunes en la exclusión social, al igual que en la diferencia cultural, racial, de género, entre otras.

Si para Hardt y Negri el imperio es un hecho constitutivo del siglo XX, cuyo centro es un lugar compuesto por un no lugar, sin centros hegemónicos, más que comunicacionales e interconectados, para autores como Fernando Coronil, la experiencia actual del mundo global, entre el siglo XIX y XX, instaura un nuevo centro a nivel mundial, en nombre de los Estados Unidos como poder imperialista. Y, en tal razón, “desde una perspectiva basada en la historia de las américas, familiarizadas con los mecanismos imperiales, 1950 anuncia no el crepúsculo del imperialismo colonial, sino el amanecer de los Estados Unidos como poder imperial ya no hemisférico, sino mundial” (Coronil; 2004:6).

Hoy la transición del imperialismo a la globalización niega las bases históricas de nuestra experiencia contemporánea. Según Coronil, hay imperialismos, y no sólo imperialismo como lo quiso describir Hardt y Negri. Vamos de un imperialismo colonial, pasando por un imperialismo nacional, y vivimos la experiencia de un imperialismo global<sup>6</sup>.

El imperialismo global detenta una redefinición de los sujetos imperiales en términos que expresan el predominio del mercado sobre el Estado, de la movilidad sobre la territorialidad fija y de la subalternidad sobre la alteridad.

---

<sup>6</sup> Estas no son etapas cronológicas del imperialismo, son formas constitutivas. Por ejemplo, Coronil habla del poder de la colonialidad para analizar la forma como ha tenido continuidad histórica el dominio colonialista hasta nuestros días; propone hablar del termino imperialidad para develar las manifestaciones de las practicas imperialistas en la colonia, los Estados nacionales y la globalización. Se puede entender en Coronil la forma cómo el poder colonial y la lógica de las relaciones imperiales existen hoy en un centro llamado los Estados Unidos que imparte exclusión y sometimiento hacia los lugares que constituyen la periferia. Me interesa resaltar en este texto la noción de imperialismo global ya que permite pensar en una geopolítica localizada y representa una contraparte discursiva a la noción de Hardt y Negri sobre el concepto de imperio como lógica del biopoder globalizado.

Entonces, “bajo el imperialismo global la construcción de identidades colectivas a nivel mundial vienen determinadas fundamentalmente por patrones de inclusión diferencial en el mercado globalizado. Las diferencias son concebidas no ya como el resultado de unos Estados, sino como un efecto económico de la actividad de los individuos, lo cual hace que la subalternidad predomine sobre la alteridad como el modo dominante de representar a las diferencias entre los sujetos sociales” (Coronil; 2004: 14).

El hacer social de los sujetos queda subsumido en la idea de *homo economicus* y representa desde la óptica del mercado global el escenario unidimensional en donde se materializa la participación de los “individuos” en la sociedad, el lugar donde escenifica la trama de las relaciones sociales<sup>7</sup>.

En el imperialismo global, como pretende llamar Coronil al fenómeno que nos acontece respecto del orden capitalista, se consideran las diferencias sociales desde una perspectiva de la subalternidad, negando, por lo tanto, la alteridad como hecho constitutivo de voluntades políticas. Así, inevitablemente la alteridad asoma en la realidad social como especie de síntoma en la acepción que plantea Žizek. Sin embargo, según Coronil, bajo el predominio de

---

<sup>7</sup> El Estado en calidad de garante de los derechos de los ciudadanos restringe las acciones de éstas al ámbito del mercado. El accionar de la sociedad civil compuesta por ciudadanos de un orden democrático, al parecer, efectúa y entiende la democracia como el ejercicio social de demandar su participación activa en el mercado. De esta forma, desde sus derechos primarios, hasta los de tercera generación, viene representados como un conjunto de elección dispuesto en el mercado que el ciudadano puede adquirir. Así, las elecciones en el plano cultural o identitario, al igual que el ejercicio de la ciudadanía nacional, conforman el mismo conjunto de elección que los ciudadanos haciendo gala de sus derechos sociales pueden adquirir, *como si* adquirieran bienes y servicios en el mercado. El concepto de exclusión hace alusión en este escenario a la marginación del campo de elección dispuesto para los ciudadanos y, el excluido, viene a representar más que un marginado un sujeto subalternizado por las relaciones económicas y sociales imperantes en el mercado. El imperialismo global representa el conjunto de relaciones de poder que incluyen o excluyen del conjunto de elección a los ciudadanos. Las diferencias sociales son diferencias en cuanto a la capacidad de participar del mercado, de elegir sus ofertas, de representar en él una práctica democrática. En este sentido, la marginación democrática es también, en la misma medida, la subalternización que el mercado efectúa sobre ciertos ciudadanos, en cuanto a la restricción de sus posibilidades de demandar en el conjunto de elección disponible.

la subalternidad la alteridad queda sumergida pero no inactiva: se activa como un palimpsesto matizando los discursos de la alteridad y aflorando como tal en grietas del orden global, como saqueos y motines, o a través de movimientos étnicos y nuevos fundamentalismos.

Contrario a la idea de Hardt y Negri, quienes de forma discursiva ocultan los nuevos síntomas del capitalismo bajo el matiz del sufrimiento redentor y detentador de potencia y virtualidad social globalizada, Coronil los presenta de forma contraria como los causantes de la producción de nuevos racismos y fundamentalismos globalizados a partir de políticas de exclusión localizadas.

De igual forma, los efectos globales de dichas prácticas condicionan reacciones locales a manera de efectos colaterales en el ámbito social. Se dan de manera especial y con distintos matices en el tercer mundo. Epicentro no sólo de la diferencia subalterna sino también el lugar donde cohabitan las múltiples alteridades sociales. El tercer mundo representa principalmente al otro racial y cultural, al igual que al sujeto marginado del espacio de elección social y democrático entrampado en la idea de mercado global. Desde esta perspectiva, deberíamos preguntarnos, ahora, por nuevas formas de (re)pensar la actualidad del tercer mundo, sus nuevas políticas culturales, de ciudadanía, de mercado, desde una postura crítica que se centre en la reivindicación de la diferencia como posibilidad de hacer a través de ella resistencias locales de lucha de sentidos sociales.

## ¿CÓMO CONSTRUIR CIUDADANÍAS EN LA ACTUALIDAD PARA Y DESDE EL TERCER MUNDO?

### DEMANDAS GLOBALES DE CIUDADANÍA

Empezaré por una demanda global de la ciudadanía, y es la demanda que Hardt y Negri hacen desde el ejercicio político de la multitud. Para tal fin es necesario, ante todo,

referirnos a las tres demandas globales que la multitud reclama como principio de instauración de peticiones políticas en el escenario global.

Hay que hacer alusión, en primera instancia, a ciertas ideas argumentativas que en Hardt y Negri le dan sustento a la irrupción de estas demandas globales en la instauración de la ciudadanía global.

Considerando el aspecto de la ciudadanía como una de las posibilidades de hacer de los sujetos sociales una comunidad que trasciende barreras para su beneficio y en éste construir la multitud, podemos advertir que a partir de ésta los sujetos se apropian del espacio y se constituyen en sujetos activos. Para estos autores, cuando observamos cómo opera ese proceso llamado constitutivo, podemos ver que los nuevos espacios se caracterizan por topologías insulares, rizomas subterráneos e inconmensurables, por mitologías geográficas que marcan las nuevas sendas del destino. Una de esas mitologías que caracterizan al salvador del tercer mundo, a su liberador, en palabras de Hardt y Negri, son los destinos, rutas y proyectos de escape del migrante, algo así como sus perspectivas de huida. Para los autores, las migraciones masivas se han hecho necesarias para la producción. Cada nueva senda se forja, se traza y se recorre. Parecería que cuánto más intensamente se recorre y en tanto más sufrimiento se deposita en ello, mayor productividad social arroja el transitar cada uno de esos caminos. Los proyectos de huida de los migrantes son la constitución imaginada de una comunidad global conformada por todos los que hacen del hecho de escapar una comunidad de sentidos que produce la subjetividad del clandestino, del ilegal y del explotado en los oficios de baja remuneración de los países desarrollados.

En estas condiciones se potencia la virtud creadora de esta comunidad de sentidos subjetivos a través de la constitución de un lugar políticamente representado en tres demandas globales: una ciudadanía global, un salario social y la redistribución y apropiación de los medios

productivos<sup>8</sup>. El derecho a estos tres derechos es el contexto en el que la multitud se convierte en sujeto; aquí obtiene su autonomía, la posse o libertad, que es la actividad creadora que buscamos. Es el paradigma de la actividad productiva (ser, amar y poder). La posse es lo que el cuerpo y la mente pueden hacer abiertos a la posibilidad constructora de poder constituyente.

En consecuencia, el espacio comunicativo de intersubjetividades nómadas es el lugar comunicacional en donde se constituye el escenario biopolítico apropiado para producir subjetividades que recorren y transitan las fronteras violando las restricciones impuestas por la soberanía imperial. Luego, entonces, bogar por una ciudadanía global que legalice el flujo de subjetividades por el espacio comunicacional y espacial es la petición de la multitud en todos los rincones del mundo, más aún, en aquellos lugares en donde sus ciudadanos viven en la exclusión y sueñan con la constitución de un sueño global.

## DEMANDAS LOCALES DE CIUDADANÍA

Las demandas locales son demandas desde los márgenes, pero también son peticiones que sustentan posturas

---

<sup>8</sup> La ciudadanía global permite el diseño de cartografías sobre la base de que el control del derecho de controlar el espacio es un derecho primigenio. Hay una razón que sustenta esta petición. Para Hardt y Negri, hoy, en las regiones más dominantes la producción capitalista depende en gran medida de la entrada de trabajadores procedentes de las regiones subordinadas del mundo. Además, plantean que es este el motivo que posibilita una demanda política por el reconocimiento jurídico a los trabajadores migrantes del pleno derecho a la ciudadanía global. Una vez se reconozca el derecho jurídico de una ciudadanía global, la multitud se dispone a realizar su segunda petición, y es el derecho a detentar en ese espacio de tránsito un salario social y un ingreso garantizado para todos. Es un ingreso para todos los miembros de la sociedad, según argumentan los autores. El salario social es fundamental para los sujetos por que permite el libre control del cuerpo y el tiempo, al igual que los momentos de goce y diversión, escenario en donde se reproducen las subjetividades sociales. Además de la virtud de transitar la multitud posee otra virtud, que es la de controlar y dirigir para su beneficio la tecnología. Para los autores la tecnología de la multitud es telúrica, consiste en la posibilidad de dirigir las tecnologías y la producción hacia el propio júbilo y el aumento del propio poder. La virtud de manejar los medios tecnológicos de producción se transforman también en la virtud de hacer una tercera demanda, que es una reapropiación de estos medios. Significa poder acceder al conocimiento, al lenguaje de las telecomunicaciones, a la comunicación.

críticas desde fuera. Representan críticas locales al orden global y sus demandas globales.

Desde fuera podemos argumentar, retomando a De Sousa (2003), que hoy las demandas globales del mercado en la consideración de un nuevo orden global es una postura universalista, que funciona como dispositivo ideológico. Su objetivo es instituir dos tipos de discursos: un discurso universalista de las diferencias que opera negando las diferencias y un universalismo diferencialista que absolutiza las diferencias. En cuanto a la primera forma de ellas, según De Sousa, el dispositivo ideológico del universalismo antidiferencialista fue accionado políticamente por el principio de ciudadanía y de los derechos humanos. Y esta es la vertiente que adopta Hardt y Negri al considerar la constitución de una ciudadanía global como un principio primigenio del sujeto de la multitud. Estos discursos no sólo borran las diferencias constituidas desde el proyecto colonial europeo, sino que ocultan las realidades concretas en las relaciones de poder que mantienen las condiciones de exclusión y marginación en las que se encuentran los muchos pueblos que habitan la periferia.

Partiendo de la pregunta de Mignolo (Walsh; Schiwy; Castro Gómez: 2002), cuáles son las posibilidades del migrante del tercer mundo, debemos entonar con este autor al concluir que éstas son simplemente la sumisión, que constituye el lado oscuro del proyecto habermaciano de inclusión. La inclusión, según Mignolo, nombra la generosidad perversa desde la perspectiva del poder. Esta nombra la condición del migrante que debe cumplir las obligaciones (de sometimiento y restricción) impuestas por el Estado para poder beneficiarse de los derechos que él le otorga a cambio de sus obligaciones.

La nueva organización mundial, en su aspecto económico, ha ocasionado por medio del mercado global brutales desigualdades que condenan a unos a cumplir el amargo papel de ser migrante entre la opresión y el sufrimiento. El subcomandante Marcos (1997) apunta que como extranjeros en un mundo sin fronteras se está expuesto a

padecer las persecuciones xenofóbicas, la precarización laboral, la pérdida de la identidad cultural, la represión policíaca, el hambre, la cárcel y la muerte. “La pesadilla de la migración, cualquiera que sea la causa que la provoque, sigue rodando y creciendo sobre la superficie planetaria. Su destino sería el de seguir errantes, con su pesadilla a cuestas, y ofrecer a los trabajadores con pleno empleo en las distintas naciones una amenaza a su estabilidad laboral, un enemigo para suplir la imagen del patrón, un pretexto para darle sentido a la sin razón racista que el neoliberalismo promueve” (Marcos; 1997:9).

Las demandas por una ciudadanía, desde la óptica universalista que las discursa como la posibilidad de constituir una comunidad global de derechos y deberes comunes, en donde el privilegio de la libre circulación sea el eslabón político, hoy, desde la actualidad del tercer mundo, parece ser más una utopía que una opción políticamente correcta.

El discurso de la ciudadanía se debe fijar en la democracia como un lugar de aprendizaje social, de socialización y participación política. Si bien en la actualidad del tercer mundo la ciudadanía se ejerce tan sólo con el ejercicio del voto, ésta debe pretenderse como un lugar posible de participación activa.

Dados los procesos de globalización cultural y transnacionalización de los capitales financieros y sus efectos en los contornos locales, la ciudadanía debe representar una noción hermenéutica como una opción de construir sentidos y significados políticos que sean puestos en el escenario político a través de su práctica y que devengan en un proceso continuo de aprendizaje social. Sólo así se construyen espacios públicos políticamente representados. Lo público entendido como un espacio públicamente compartido por los ciudadanos, el espacio público políticamente representado, construye sentidos y significaciones aprendidos e incorporados a formas culturales que se transforman a su vez en la práctica política de los espacios públicos. La política se constituye en tal sentido como

una matriz que estructura y se estructura con las significaciones y sentidos sociales de carácter cultural escenificados en el espacio público. Se desarticula de dicha forma la díada constituida por la pareja representación y participación. Lo público aparece entonces como un abanderamiento del espacio público, lo cual es posible por la acción política representada en estos espacios.

En el tercer mundo contemporáneo, sujeto a las restricciones en materia de política por los organismos multilaterales que defienden los intereses de multinacionales, se hace necesario refundar la política y lo político. Hay que construir un nuevo imaginario democrático capaz de constituir en la sociedad instituciones y espacios públicos políticamente significativos en la construcción de relaciones sociales sólidas y simétricas, al igual que posibilidades de desarrollo social y económico en donde las diferencias sean incorporadas a la hora de diseñar modelos democráticamente relevantes.

Es a través de los tejidos de red simbólica como se instituye un nuevo imaginario social. Para Castoriadis es el hombre social quien instituye los sentidos simbólicos en la sociedad, que son validamente sancionados como sistema simbólico. El ejercicio de instituir lo simbólico se hace a través de la constitución de un imaginario social que se encuentra alrededor de la conformación de instituciones y prácticas sociales que organizan la economía, el sistema de derechos, el poder institucional, la religión, el régimen democrático, etc. Para ello se debe construir un concepto de autonomía social e individual como mecanismo de autocrítica social, es decir, de reflexión social sobre lo validamente sancionado e instituido en las instituciones de la sociedad. La autonomía, de paso, no es posible sin niveles de voluntad política y una serie de libertades que lo permitan. La voluntad política constituye la voluntad individual y general, y representa el medio por el cual el individuo o grupo social se apodera significativamente de espacios públicos políticamente constituidos. El hombre social, con libertades individuales, se realiza siempre y cuando detente la voluntad polí-

tica y en la medida en que pueda hacer de los espacios democráticos lugares de reflexividad social; ésta sirve como auto evaluación y desarrollo de las instituciones sociales y la política democrática.

Para Lefort (1986), al igual que para Castoriadis, en la esfera política se instituye lo político como lo validamente sancionado y practicado. Esto implica un proceso de mostración, de dramatización de lo social en lo político. Hay una puesta en escena y dramatización de lo político con sentidos y significaciones que crea un espectro de agregación de voluntades individuales y sociales de carácter autónomo que enriquecen los espacios públicos políticamente constituidos y localizados.

Las relaciones de poder propias de nuestra contemporaneidad marcan líneas divisorias representadas en el imaginario hegemónico de dominación occidental para demarcar los límites y las fronteras que dividen la periferia del centro. Y exigen, de igual forma, desde fuera, la instauración de políticas de ciudadanías locales construidas desde la periferia. En palabras de M Ochoa (2004), se debe optar por el diseño de un tipo de ciudadanía producida por personas pertenecientes a un colectivo social en donde sus acciones y determinaciones las hagan sentir parte de ese colectivo, tanto como las cosas que hacen que la sociedad las vea como parte de ese grupo. Para tener ciudadanía, según Ochoa, necesitamos más que un pasaporte o una cédula de identidad: necesitamos sentidos locales de pertenencia, que se instalen en las múltiples esferas públicas constitutivas de un imaginario político y democrático otro.

La democracia, entonces, se enriquece en el ejercicio de la participación, de la voluntad y la autonomía política; representa un espacio de constitución ciudadana. "Es un espacio de opinión en el que todos pueden participar, formando ciudadanos capaces de gobernar y de ejercerla de manera directa. El espacio democrático se interroga sobre las mejores instituciones, no instrumentalmente, sino en torno al sentimiento de justicia para establecer una sociedad tan justa y libre como sea

posible.” (Castoriadis; 2001:16). Queda exento, por lo tanto, la relación entre partidos políticos y votantes a través del voto como el ejercicio democrático, pues el espacio democrático debe comprender ciudadanos que interpeleen activamente la esfera publica-política mediante la participación en el diseño e implementación de las políticas sociales y económicas desde sus entornos locales.

La petición por una ciudadanía local hace parte del proyecto reivindicativo de las luchas de resistencias localizadas, que actúan como bolsones globales de resistencia (Marcos: 1997). En ello hay la irrupción de un imaginario democrático que comprende las múltiples diferencias que caracterizan las formas de vida de los pueblos del tercer mundo. M Ochoa, retomando a Evelia Dagnino, plantea que en aras de construir una ciudadanía desde proyectos locales, se debe partir del derecho a la diferencia, que corresponde a una nueva ciudadanía que se define fuera de la relación entre el Estado y los individuos. Esta se ve, según M Ochoa, no solamente como una estrategia política, sino también como una política cultural. Política que reconozca la pluralidad dentro de este nuevo imaginario establecido en el marco de una reconceptualización de la esfera pública. Sin embargo, “en vez de una esfera pública, el reconocimiento de la pluralidad apunta hacia una fragmentación en una diversidad de esferas públicas que es funcional a los distintos usos y costumbres sociales instituidas en el orden democrático desde los proyectos de diversidad políticamente constituidos. El desafío para un nuevo orden democrático, entonces, es el de promover la responsabilidad mutua entre las esfera públicas como un marco para el diálogo intercultural y la transformación reflexiva de las cultural locales, regionales, nacionales y globales como resultado de la incidencia de sociedades civiles en estos ámbitos territoriales distintamente configurados” (Assie, Haar, Hoekema; 1999:537).

Como afirma Carmen Lizarbe (Fuller 2002), se requiere en este nivel propositivo un pacto social entre los actores sociales vinculantes en el ejercicio democrático, al igual

que la reinención y ampliación del espectro democrático en donde se pueda materializar los niveles de participación y objetivos particulares. Arguye, además, que es precisamente la interculturalidad en su pleno ejercicio la que nos permite construir y ampliar tales espacios para la interacción de objetivos particulares. "Se trata, en suma, de buscar de manera consciente y afirmativa la manera (o las maneras) de construir un proyecto común a partir de lo diverso, donde exista la libertad y autonomía para reproducir las particularidades culturales y, a la vez, la intención de articular y sumar voluntades en torno a un proyecto político que no niegue la dinámica de intercambio cultural y de generación de nuevos lenguajes y valores compartidos" (Llizarbe; 2002: 84).

Lo que intento esbozar aquí es la instauración de una política antinormativa en torno a la ciudadanía desde una opción intercultural capaz de instituir espacios públicos desde donde se refunde lo político y la política. O, más precisamente, desde un pensamiento otro que estable la capa protectora del escenario democrático para instaurar un imaginario otro, disruptivo y subversivo.

Luego, la apuesta es por un ejercicio constitutivo otro que democratice el escenario "democrático" a partir de la *(de)colonización* (Walsh: 2004) de prácticas hegemónicas de representación política, social y cultural constituidas en éste. Lo cual implica no simplemente abrir el escenario democrático, sino también elaborar procesos otros de prácticas cotidianas que rompan los ejercicios de poder, saber y ser hegemónicos. El ejercicio de la interculturalidad es un ejercicio de prácticas contra hegemónicas creado a partir de la diferencia instaurada colonial, cultural y epistemicamente. Se trata de una postura crítica, que, según Walsh (2002), enfoca los procesos que se inician desde abajo hacia arriba, desde la acción local, que busca producir transformaciones sociales y para cuyos logros se requiere ir en múltiples direcciones. Es decir, argumenta Walsh, construir procesos de interculturalización de vía múltiple en donde no se parta de la etnicidad en sí, sino de una subjetividad y un

*locus* de enunciación definidos por y construidos en la experiencia de subalternización social, política y cultural de grupos, pero también de conocimientos.

Se necesita, como afirma Walsh, crear diariamente una utopía en la práctica de interculturalizar al ser. Colocar en contradicción dialéctica el sujeto histórico y el sujeto político que reclama derechos para instaurar espacios políticos. Es un reto dentro del proyecto de la interculturalidad que está pendiente y que se va instaurando en la cotidianidad de las prácticas críticas de lo intercultural. Es desde allí, en donde además de nombrar como lo hace el discurso de la interculturalidad, se construye y se trabaja con y desde los procesos organizativos, proyectos casa adentro con muchos otros pensamientos propios, develados en las diferencias políticamente instauradas en el nuevo imaginario de lo intercultural.

Sin embargo, hacer de muchos pensamientos propios un proyecto intercultural que refunde lo democrático en la conformación de un pensamiento otro, en ciertos contextos de este tercer mundo, significa develar un campo de tensiones en las relaciones de poder entre estos pensamientos. En muchos proyectos que pretenden hacer de la diferencia lo intercultural se erige un pensamiento como el representante y es desde ahí donde se empieza a estructural lo intercultural. Se constituye una relación de dominación y de producción ideológica que subordina, dentro del espectro de la diferencia, a la diferencia cultural subalternizada tanto en las relaciones de poder con el Estado como en el pensamiento que desde la diferencia se abroga el derecho de pensar el proyecto de la alteridad política<sup>9</sup>. Es apremiante

<sup>9</sup> En un intento por demostrar cómo la interculturalidad en el Ecuador es un constructo de luchas sociales sobre su producción, de tensiones entre posiciones dominantes y/o subalternas, Catherine Walsh (Fuller N: 2002) plantea que la multiculturalidad en el Ecuador ha sido definida desde el Estado como posibilidad de construir un espacio de lucha desde los movimientos indígenas contra el poder hegemónico y colonial. Para Walsh, un actor importante en tal proyecto es la CONAIE, como organismo que resalta los sentidos políticos de forma que se haga oposición a las prácticas políticas hegemónicas. Se intenta así, afirma Walsh, construir un proyecto intercultural, en donde están presentes las transformaciones, estructuras y resistencias, a la vez las relaciones de desigualdad y las luchas y acciones para transformarlas.

en tal sentido también desubalternizar los pensamientos marginados de sus relaciones internas de poder. Se necesita de un ejercicio de descolonización de los discursos y prácticas en las cuales se sustenta el ejercicio de la interculturalidad casa adentro.

De esta manera, “dentro del debate sobre la interculturalidad, están en juego perspectivas que, por un lado, intentan naturalizar y armonizar las relaciones culturales a partir de la matriz hegemónica y dominante. Por el otro, denuncian el carácter político, social y conflictivo de estas relaciones, y conciben la cultura como un campo de batalla ideológica y de lucha por el control de las verdades y por la hegemonía cultural y política...” (Walsh; 2002:166).

Una de las razones por la cual Walsh habla del ejercicio de interculturalizar está asentada en la veracidad que desde la interculturalidad se dan luchas de sentidos desde la diferencia hacia los poderes hegemónicos, al igual que al interior de los muchos sentidos que conforman los pensamientos propios de lo intercultural. Lo intercultural es interculturalizar y es un proyecto de construir sentidos de pertenencia casa adentro en el largo plazo, con tensiones y soluciones internas. Esto hace parte de la realidad del problema del diálogo entre y desde los pensamientos propios. El proyecto de la interculturalidad implica la descolonización y decolonización desde el diálogo en los pensamientos propios, pero también desde el diálogo entre las múltiples diferencia instauradas en proyectos políticos con el Estado. Como afirma Walsh, construir un proyecto intercultural casa dentro implica una relación tanto cultural como epistémica.

En conclusión, podríamos decir que un proyecto intercultural que instaure un nuevo imaginario desde la diferencia y esté constituido en la apuesta por ciudadanías locales necesariamente demanda la consolidación de *proyectos interepistémicos* o interculturales capaces de (re)presentar en ese imaginario constituido, además de las ciudadanías, prácticas y espacios contra hegemónicos lo-

calizados. Es por ello que se debe hablar tanto de la interculturalidad como la nueva representación de un imaginario fundado en ciudadanías locales, al igual que de lo intercultural como política de acción a través de dichas prácticas localizadas. El cual debe comprender, para que sea factible, la interculturalidad como práctica intersubjetiva de los ciudadanos, tres elementos: “la ciudadanía, el derecho a la diferencia y la unidad en la diversidad” (Alvarado 2002)

Lo intercultural, en última instancia, apuesta por la consolidación de un imaginario de acción política, por ciudadanías contra hegemónicas que decolonialicen el pensamiento que se instaura como pensamiento de representación política y social. Sólo de esta forma la interculturalidad se descentra de su discurso institucional para convertirse en política de acción y diálogo entre diferentes racial, étnica o culturalmente. Una apuesta desde la interculturalidad se da en una lucha por la interculturalización de los sentidos y prácticas de los muchos pueblos diferentes, que para efectos de constitución de imaginarios democráticos y políticos otros, están geopolíticamente localizados en el tercer mundo.

De esta forma, concebir giros radicales en la política y en lo político demanda de la instauración de discursos y prácticas interculturales, interepistémicas, construidas desde una posición políticamente instaurada en el imaginario social y, por lo tanto, en los escenarios públicos de interacción social. Implica de igual modo una posición crítica en y desde las ciudadanías locales constituidas en ese imaginario.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALVARADO Virgilio, 2002. "Políticas públicas e interculturalidad." En N. Fuller(ed), Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en Perú, 115-142.
- ASSIES W, Van der Haar G, Hoekema A., 1999. "La diversidad como desafío: una nota sobre los dilemas de la diversidad", en W. Assie, G. van der Haar, A. Hoekema, El reto de la diversidad, México: El Colegio de Michoacán, 505-542.
- CASTORIADIS, Cornelius, 2001. "Visiones sobre el México finisecular" en Metapolítica, vol. 5/Num 18, México D.F.
- COLLINS, Jennifer, "Una transición desde las élites hacia una democracia participativa: apuntes sobre el papel emergente de los movimientos sociales en el Ecuador" en Julie Massal y Marcelo Bonilla, op, cit.
- CORONIL Fernando, semestre 2004. "¿Globalización liberal o imperialismo global? Cinco piezas para armar el rompecabezas del presente," Comentario Internacional, número 5.
- DE SOUSA Santos Boaventura, 2003. La caída del ángelus novas: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política, Universidad nacional de Colombia, Santa fe de Bogotá D.C.
- DE SOUSA Santos Boaventura, 2004. Reinventar la democracia; reinventar el estado, Ediciones Abya Yala, Quito Ecuador.
- HARDT Michael y Negri Toni, 2001. Imperio, Ediciones desde abajo, Santa fe de Bogotá D.C.

LEFORT, Claude, 1998. "The Cuestión of Democracy" (capítulo 1 de *Democracy and Political Theory*, Cambridge Mass.: MIT).

LLIZABE Carmen, 2002. "Democracia e interculturalidad en las relaciones entre Estado y sociedad." En N. Fuller(ed), *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en Perú, 115-142.

MIGNOLO Walter, 2002. "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica," en *Indisciplinar las ciencias sociales del conocimiento y colonialidad del poder: Perspectivas desde lo andino*, C. Walsh, F. Schiw y S. Castro Gómez (eds). Quito: UASB/Abya Yala, 215-244.

MIGNOLO Walter, 2003. *Historias Locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento Fronterizo*, Madrid: Akal.

MIJARES PACHECO M.M., 2004. "Ciudadanía, sociedad civil, redes sociales o el constante reacomodo a los nuevos términos. ¿Debemos aprender a hablar de nuevo?" En D. Mato (coord). *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas: Universidad Central, 239-256.

SUBCOMANDANTE Marcos, 1997. "7 piezas sueltas del rompe cabezas mundial (El neoliberalismo como rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones.)".

WALSH Catherine, 2002. "(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador." En N. Fuller(ed), *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en Perú, 115-142.

WALSH Catherine, 27 de octubre 2004. "Interculturalidad, conocimientos y (de)colonialidad", ponencia presentada en el II Encuentro Multidisciplinario de Educación Intercultural "Política e Interculturalidad en la Educación", México.

ZIZEK Slavoj, 1998. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en Jamenson y Zizek. Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Barcelona: Paidòs.