

CIU DA DA NI AS

Ariel Lugo y Mercedes Oraisón (Comps.)

Cristhian Almonacid Díaz

Richard Carrillo Oporto

Marc Crépon

Sue Donaldson

Angélica Montes Montoya

Cristian Orellana Fonseca

Ana Paula Penchaszadeh

Rodrigo Salazar Jiménez

Joanna Sander

Yannis Stavrakakis

Marcia Tiburi

Moira Zuazo

alternativas



Ciudadanías alternativas

Hacia otro rol ciudadano

Ariel Lugo y Mercedes Oraisón
(Compiladores)



Título:

Ciudadanías alternativas. Hacia otro rol ciudadano

Compiladores: Ariel Lugo y Mercedes Oraisón

Primera edición otoño de 2021

I.S.B.N.: 978-987-4948-99-1

© por Fundación La Hendija

Gualeguaychú 171 (C.P.3100)

Paraná. Provincia de Entre Ríos.

República Argentina.

Tel:(0054) 0343-4242558

e-mail: editorial@lahendija.org.ar,

editoriallahendija@gmail.com

www.lahendija.org.ar

Diagramación: Martín Calvo

Diseño de tapa: Sandra Mariela Lugo

I.S.B.N.: 978-987-4948-99-1

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

Se terminó de imprimir el 10 de Mayo de 2021
en los talleres gráficos de Fundación La Hendija.

Gualeguaychú 171. (C.P.3100)

Paraná. Entre Ríos. Argentina.

Índice

Introducción

Pensar la ciudadanía como una alternativa otra

Ariel Lugo y Mercedes Oraisón 13

Primera Parte: Participación y ciudadanía.

Rasgos de una ciudadanía experiencial. El poder ejercido desde la participación y la auto-organización comunitaria

Cristhian Almonacid Díaz 39

Jóvenes universitarios/as, la política y lo político: las otras formas de participación

Cristian Orellana Fonseca; Rodrigo Salazar Jiménez;
Richard Carrillo Oporto 73

Ciudadanías migrantes en Argentina: ejercicios democráticos (pos) nacionales

Ana Paula Penchaszadeh y Joanna Sander 97

Bolivia: Estado plurinacional y democracia como opción de masas

Moira Zuazo

125

Segunda Parte: Ciudadanías en relación con el poder, el desastre y la catástrofe

La verticalidad del poder. (Repensar el movimiento de los chalecos amarillos)

Marc Crépon

153

Código distópico: catástrofe fascista versus ciudadanía cosmopolita

Marcia Tiburi

171

El Desastre de la política y Ciudadanías en disputas

Angélica Montes Montoya

197

Tercera parte: Más allá de las ciudadanías

Autoridad simbólica, goce fantasmático y los espíritus del capitalismo: genealogías del compromiso recíproco.

Yannis Stavrakakis

223

Ágora animal: ciudadanos animales y el desafío democrático

Sue Donaldson

273

Los autores

313

Pensar la ciudadanía como una alternativa otra

Ariel Lugo (Universidad Nacional del Nordeste, Argentina)

Mercedes Oraisón (Universidad Nacional del Nordeste, Argentina)

Quizá, escribir tenga que ver con esa inquietud o tal vez con esa búsqueda por hacer tangible, volver *carne* aquello que vivimos, que nos marca, que tensiona nuestra existencia continuamente. Tal vez, escribir sea un acto de soberbia o el acto de mayor humildad donde se entrega al *otro* lo más íntimo de cada uno, la mayor *extimidad* porque allí, en ese acto, permaneceremos, nos detendremos en una espontánea que nos congela y nos muestra y mostrará cómo pensábamos en ese preciso momento de escribir. Quizá, ya no pensemos lo mismo al instante que los textos van siendo dejados atrás por otros nuevos que vamos escribiendo, pero allí estaremos en aquello que escribimos y que nos mostrará retrospectivamente cómo veíamos las cosas en ese momento. Quizá, un texto sirva para los que buscan encontrar una homogeneidad a lo largo de toda una obra puedan endilgarnos que nos contradecimos, que dejamos de pensar lo mismo, que somos otros, que como Whitman (1999) en *Canto a mí mismo* (51) “¿[q]ue yo me contradigo? Pues sí, me contradigo. Y, ¿qué? (Yo soy inmenso, contengo multitudes)” (p. 48), o como Foucault (2002) en esa lucha por escribir eludiendo todo poder sostenía: “No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir” (p. 29).

Así, la escritura es una liberación que nos encierra en ese acto que nos reclama una responsabilidad infinita con lo que escribimos, con lo que pensamos, con lo que proponemos, por nosotros y los otros, por los que nos leen y también por los que jamás lo harán. Allí, es necesaria una mirada-otra sobre cómo pensamos y construimos nuestro ejercicio ciudadano, cómo podemos colaborar en ciudadanías alternativas que sean pensadas para todos y que se tornen cada vez más inclusivas y respetuosas de otras formas

de concebir lo otro. Allí, podría aparecer el riesgo que los otros se posicionen de maneras diferentes a la nuestra, pero eso no sería un problema, al menos que consideremos que nuestra posición es la única adecuada, como se tiende a pensar y entonces, se excluye a los otros. Tal vez, estemos condenados a buscar una salida por medio de la escritura y que al mismo tiempo nos encierra, y al estar encerrados nos olvidamos y volvemos a buscar una salida en aquello que nos había condenado al encierro.

A través de esa escritura nos planteamos, cómo se va modificando, configurando y auto-redefiniéndose la ciudadanía en estos tiempos conflictivos, qué factores influyen y qué se deja de lado, como así también, qué se mantiene de la ciudadanía en sentido moderno. Lo que nos interesa observar, y que se plasme a lo largo de los diferentes trabajos de escritura, es qué cuestiones se dirimen en esas “nuevas” configuraciones de lo ciudadano.

Distintas movilizaciones, manifestaciones y acciones colectivas que se registran en América Latina en particular, y en Occidente en general, dan cuenta de un escenario de múltiples expresiones, prácticas políticas que resignifican o ponen en tensión la idea moderna de ciudadanía: hechos como los que sucedieron en Brasil (manifestaciones por el recorte en Educación, por la falta de protección del Amazonas y los pueblos originarios, entre un muy largo etcétera que se podría agregar), en Ecuador (manifestaciones que se produjeron inicialmente en octubre de 2019, luego de las medidas económicas de Lenín Moreno que finalmente se pudo derogar el decreto 883 sobre la eliminación del subsidio de la gasolina), en Chile (con el “estallido social” por la suba en la tarifa del sistema público de transporte, que derivó en la discusión para cambiar la Constitución que fue redactada durante el régimen de Pinochet), en Colombia (el “paro nacional” que se inicia a finales del 2019 por un descontento general sobre las medidas económicas, sociales, ambientales y el manejo del acuerdo de paz con las FARC del presidente Iván Duque y en el mes de septiembre de 2020 la muerte de Javier Ordoñez por la violencia policial), en Francia (el movimiento espontáneo que se inicia en el 2018, que protesta por el precio de los combustibles, la injusticia fiscal y la pérdida del poder adquisitivo durante el gobierno de Emmanuel Macron), en Grecia (las protestas por las reformas económicas, el acuerdo sobre Ma-

cedonia, la reforma del código penal, etc.), en Bolivia (las protestas en noviembre de 2019 acusando de fraude electoral a Evo Morales en las cuales era reelecto, en octubre, como presidente y su posterior renuncia por “recomendación” de las fuerzas armadas, cuando se había llamado a nuevas elecciones) y los que actualmente se producen en Estados Unidos (con las manifestaciones que llevaron por bandera: “Black lives matter”, por la muerte de George Floyd y luego lo sucedido con Jacob Blake). Estos acontecimientos ofrecen un marco convulsionado para un ejercicio de la ciudadanía que se visibiliza de diversas maneras, con diferentes intensidades y con matices muy particulares dependiendo del lugar. Lejos está de nosotros sostener que podemos equiparlos desconociendo los pormenores de cada situación, tiempo y sitio donde se produjeron y producen, y que los hechos mencionados como detonantes de las manifestaciones, no se reducen a ellos, sino que es necesario realizar una lectura genealógica para intentar acercarnos a una suerte de comprensión. Recurrimos a su enunciación para advertir el dinámico, inédito, complejo y desafiante terreno en el que se dirimen los procesos de subjetivación política contemporáneos, frente a los cuales la categoría ciudadanía estaría proporcionando cierta continuidad o puntos de sutura para pensarlos.

En ese sentido se desandan modalidades ciudadanas en las escrituras del presente libro, a partir de tres grandes partes: *I. Participación y ciudadanía*, *II. Ciudadanías en relación con el poder, el desastre y la catástrofe*, y *III. Más allá de las ciudadanías*. En ellas los autores analizan desde diferentes perspectivas el ejercicio de la ciudadanía ante algunas situaciones convulsivas, de funcionamiento del poder y la autoridad, de animales ciudadanos, de migraciones, etc.

Almonacid Díaz, en la primera parte analiza la ciudadanía experimental en relación con la participación y organización comunitaria; Orellana Fonseca; Salazar Jiménez y Carrillo Oporto se adentran en la observación de participaciones alternativas de jóvenes universitarios; Penchaszadeh y Sander realizan un estudio sobre las políticas y la ciudadanía migrante más allá de lo nacional; y Zuazo, a partir de la situación en Bolivia, plantea la cuestión de la democracia y el ejercicio ciudadano.

En la segunda parte, Crépon aborda la ciudadanía desde el movimiento de los chalecos amarillos y la relación con el poder; centrándose en caso de Brasil, pero excediéndolo, Tiburi ahonda en los rasgos fascistas en contraposición a una ciudadanía cosmo-polita; y, desde la conceptualización del desastre de la política y la política del desastre, Montes Montoya, busca alternativas al rol ciudadano.

En la tercera y última parte, Stavrakakis analiza las implicancias que la genealogía del compromiso mutuo entre autoridad simbólica, goce fantasmático y el espíritu del capitalismo tienen para la comprensión de la construcción de la ciudadanía; y, por último, partiendo desde la idea de *Ágora*, Donaldson se plantea la posibilidad de las ciudadanía animales y los desafíos que debe afrontar la democracia al respecto.

Las reflexiones reunidas en el libro expresan objetivos, motivaciones y deseos diversos que nos permiten preguntarnos por nuestros posicionamientos, nuestras prácticas, nuestros sentidos de ser y no ser ciudadanos. ¿Cómo ejercemos nuestra ciudadanía y cómo atraviesa diferentes etapas, donde algunas veces nos mostramos más indiferentes a lo que implica una ciudadanía activa y otras veces, nos vemos íntimamente interpelados y empujados a actuar en defensa de los derechos que posemos como ciudadanos? ¿Son los estallidos socio-políticos como los descriptos anteriormente el espacio y el momento para el ejercicio y la puesta en valor de la ciudadanía?, ¿Cómo ejercemos nuestra ciudadanía, qué situaciones nos interpelan como ciudadanos?, ¿En qué se asienta la ciudadanía contemporánea?, ¿Cuáles son los límites del concepto de ciudadanía y su potencialidad teórica y analítica para comprender las prácticas actuales y las relaciones entre los actores sociales y el Estado?

Quizá sea el *estallido* eso que nos pone en una comunión donde dejamos de perseguir intereses individuales y nos ponemos a la par con el otro, para hacer algo, grande o pequeño, pero juntos. Tal vez, allí se deje traslucir lo que verdaderamente somos, allí podamos percibir, en esas manifestaciones, violentas o no, lo que realmente somos o, todo lo contrario, que esas puestas en común sean nada más que intervalos que nos sustraen a nuestra autenti-

ciudad y que no sabemos cómo continuarlos y muchas veces, una vez que se esfuma la euforia inicial, lo olvidamos o no sabemos muy bien cómo continuar. Quizá esas demostraciones sean lo inauténtico manifestándose en nosotros y lo otro, y la sustracción y la indiferencia de todos los días sea lo auténtico. Pero nos resistimos a pensar eso, aunque sea verdad, nos proponemos tozudamente a que no sea de esa manera, que esas aisladas muestras de construcción o expresiones en común, ciudadanas, sean un resquicio donde hallarnos como reencontrándonos con lo que deberíamos buscar construir como sociedad democrática.

Ciudadanías alternativas, hacia una democracia más allá de la soberanía

El ejercicio de la ciudadanía se dirime, siempre y continuamente, entre la puesta en práctica de la democracia y la imposición del poder soberano. En ese (*sin-*)*sitio* se sitúa el ciudadano que puede ejercer su ciudadanía de forma pasiva o activa, en tanto sea incluido con ciudadanía “plena” o “parcial”, pero ser considerado como un “ciudadano pleno” no lleva a que la puesta en acción de su ciudadanía sea *escuchada*, como así también, no implica que ejercite activamente su ciudadanía. Por otro lado, no lleva la posesión de una “ciudadanía parcial” que no pueda ejercer activamente la misma o de forma pasiva por algún tipo de temor por la consideración que tendrán los otros ciudadanos. Allí, se abren toda una serie de complejidades donde el Estado soberano es quien otorga la ciudadanía, pero no es necesariamente en una ciudadanía activa que estaría pensando, ya que ésta le traería incomodidades. Pero ese otorgamiento, se produce dentro de sus límites equiparando ciudadanía con nacionalidad (Balibar, 1994: 37-38) lo que pondría en cuestión y entraría en conflicto con el proceso de mundialización.

Es así, que los ciudadanos necesitarían de la soberanía del Estado-nación para ser sujetos de derechos, pero al mismo tiempo, la soberanía limita el ejercicio de la ciudadanía. En ese dilema se situarían las ciudadanías alternativas que requieren del Estado, pero necesitan excederlo por intermedio de la democracia.

Refiriéndose a la *politeía* aristotélica, Balibar (2013: 20) plantea la cuestión paradójica que la democracia exigiría una participa-

ción ciudadana, pero al mismo tiempo fortalecería los límites y fronteras, es decir, se piensa en hacerla expansiva o extensiva, pero se reduce a las fronteras en las que se puede realizar, lo que se puede apreciar en los procesos de globalización. La ciudadanía es fundamental para la democracia y ésta para aquella, pero la ciudadanía tiene sus fronteras en las que se puede ejercer, por lo que la democracia quedaría también limitada en su ejercicio. El cuestionamiento de Balibar va hacia la transnacionalización de la ciudadanía (Balibar, 1994: 24; 2012: 10; 2004), por exigencia de la democracia, pero el impedimento sería la soberanía nacional en la que se sigue sustentando la ciudadanía (1994: 33). Cuestión esta que Derrida (2005) en *Canallas* deconstruirá con su Democracia por venir como,

[...] una extensión de lo democrático más allá de la soberanía del Estado-nación, más allá de la ciudadanía, con la creación de un espacio jurídico-político internacional que, sin abolir toda referencia a la soberanía, no dejase de innovar, de inventar nuevas particiones y nuevas divisibilidades de la soberanía [...] (p. 111).

Siguiendo la deconstrucción de la soberanía del Estado-nación y la tensión entre Democracia y ciudadanía, en *Espectros de Marx* sostendrá que el “[...] derecho internacional y pretendidamente universal sigue estando ampliamente dominado, en su aplicación, por Estados-nación particulares” (1995: 97). Por lo que su propuesta de una Nueva Internacional hace referencia a

[...] un lazo intempestivo y sin estatuto, sin título y sin nombre, apenas público aunque sin ser clandestino, sin contrato, *out of joint*, sin coordinación, sin partido, sin patria, sin comunidad nacional (Internacional antes, a través de y más allá de toda determinación nacional), sin co-ciudadanía, sin pertenencia común a una clase (1995: 100).

Más allá de las discusiones sobre la lectura derridiana sobre la teoría de Marx, o mejor dicho, de los marxistas, y las críticas que se derivaron de ella (de Peretti, 2003; Sprinker, 2002), Derrida señala una cuestión que nos resulta imprescindible a la hora de abordar el tema de la ciudadanía, que veíamos que Balibar tam-

bién la analiza, y es la vinculación-tensión entre ciudadanía y soberanía. Es decir, la soberanía del Estado-Nación sobre la ciudadanía que se le exige poseer a los sujetos que quieren ser parte de ese Estado. Por otro lado, señala que la ciudadanía universal no existe, ya que sólo es la ciudadanía entendida al interior de un Estado. Entonces, ¿cómo construir una ciudadanía más allá de un Estado particular? ¿Y cómo una ciudadanía podría ejercerse más allá de los límites que supone la asignación por parte del Estado de determinadas funciones como ciudadanos? Hacia allí van las lecturas que realizan Balibar y Derrida, y como veremos más adelante Rancière, Agamben y Chatterjee, que ponen en cuestión la ciudadanía o lo que se entiende por ella, para poder aspirar a una construcción de lo que llamamos *ciudadanías alternativas*. Alternativas al rol en el que se las quiere encerrar, a los lugares a donde se le concede injerencia, a los tiempos en los que pueden manifestarse y por cuánto tiempo pueden hacerlo, a las formas y modos de ponerla en práctica. *Una ciudadanía alternativa a la ciudadanía*.

Ciudadanías alternativas que rompan con la soberanía, pero con soberanía para imponerse. Por lo que no serán ajenas al conflicto, sino que se desarrollarán en él, porque es la manera, quizás no la única, de romper con la imposición del poder que un Estado otorga limitando la manifestación del ejercicio ciudadano.

Balibar (2013: 28), analizando la postura de Aristóteles, habla sobre lo real o virtual de la "soberanía democrática" (Derrida (2005) podría encontrar problemática la utilización conjunta de esos dos "conceptos") preguntándose por la posibilidad real o, meramente, simbólica de ejercer una participación democrática. "[...] [E]sta concepción de la igual-libertad como reciprocidad de los poderes y de las obligaciones se acompaña inmediatamente de una *limitación* radical de la ciudadanía" (Balibar, 2013: 29). Aquí, se aprecia la tensión entre el universalismo y el ámbito nacional o entre lo virtual y real de la ciudadanía, y que por medio de la lucha puedan ser reconocidos como ciudadanos reales, pero al mismo tiempo trae aparejado que

[...] los excluidos de la ciudadanía [...] sean representados y por así decirlo "producidos" por medio de toda suerte de mecanismos institucionales y disciplinarios, co-

mo seres humanos imperfectos, “anormales” o monstruos situados en las márgenes de la humanidad (p. 30).

Sobran ejemplos, pero por mencionar sólo uno, los migrantes se verían en ese penoso lugar. La ciudadanía funcionaría, y funciona, como dadora de humanidad y no es ésta de la cual se derivaría aquella. Y aquí, una cuestión fundamental que sería la imposición de la soberanía ciudadana por sobre la humana, si se quiere. El Estado-Nación se presenta como el soberano que otorga humanidad, por medio de la ciudadanía, a todos los que reconoce como ciudadanos.

Esto, por un lado, daría un control sobre los excluidos, justamente al mantenerlos al margen; y, por otro lado, “acallaría” esas voces que no son tomadas en consideración, o no plenamente, al interior de la ciudadanía.

Se produciría un cálculo de soberanías, donde el Estado busca imponer su soberanía y los ciudadanos harían lo mismo. En esa medición de fuerzas es donde se pueden ver que afloran determinadas protestas, movimientos, asociaciones, etc., es allí donde la política y la democracia se expresan en su plena magnitud. Pero Balibar, sostiene que “[...] es necesario decir que quizás hay otra manera de concebir la cuestión de las reglas y de las garantías a las que la soberanía del pueblo debe someterse, en una suerte de autolimitación de su poder, que es la condición de su racionalidad [...]” (p. 34).

En esa tensión permanente a la que conducen las luchas por las soberanías es desde donde podríamos pensar el ejercicio de la ciudadanía.

La reivindicación activa de la ciudadanía traduciría la permanencia del conflicto al seno de la esfera estatal formalizada. Es esto lo que podría ayudarnos a decir, en última instancia, que en la configuración estatal de lo político no hay democracia en el sentido puro o ideal del término, pero siempre puede haber en ella procesos de democratización, lo que en realidad puede ser aún más importante (Balibar, 2013: 42).

Balibar se cuestiona hasta qué punto se puede hablar de estos procesos de democratización, y sostiene que hay un salto, casi insalvable o hasta el momento no se produce, entre el ámbito nacional e internacional que impide que se rompa con esa ciudadanía asignada por el Estado e imposibilita, por un lado, la ampliación hacia una ciudadanía internacional, y por otro, el efecto inverso de una reavivación de un "nacionalismo exacerbado". Aquí, la propuesta derridiana de la Democracia por venir intentaría salvar esa distancia a la que está atento Balibar. Pero la "presión de igualdad-libertad" o la demanda de la Democracia por venir, sin ser idénticas, exigen una lucha por democratizar, continuamente, el ejercicio ciudadano, por extraerlo de la soberanía o por lo menos, en alejarlo de decisiones soberanas que se reduzcan, exclusivamente, a ellas. A partir de allí, se podría empezar a pensar en una internacionalización del rol ciudadano más allá de las fronteras soberanas de un Estado-nación. Por lo que Balibar va a hablar de una "politeía más allá del Estado" (2013: 48).

En otros términos, esto presupone que las organizaciones internacionales obtienen una autoridad *cosmopolítica* independiente de la autoridad de los Estados, y por ello enraizada en prácticas y procedimientos de intervención, modalidades de cooperación, de participación, de delegación del poder y de representación que atraviesan el nivel estatal, volviendo a descender por debajo de él para reencontrarse con las propias comunidades de ciudadanos y recibir de ellas una parte de su impulso, en el momento justo cuando, jurídicamente, se instalan por sobre dicho nivel (pp. 49-50).

Para Balibar habría una *recuperación* del impulso de los ciudadanos para la *organización* trans-estatal, ya que atraviesan el nivel estatal para constituirse. Aquí, se señala esa cuestión que Derrida identifica también, pero podríamos marcar que la aporía que plantea no recupera, como lo hace Balibar, ese impulso ciudadano. En este sentido, Balibar otorgaría una vuelta al ciudadano que en los términos derridianos, en especial en *Canallas*, queda en cierta medida ausente o de una implicación tácita. La tensión aporética de Derrida se movería entre los Estados y los organismos internacionales o trans-estatales, pero no centrándose en la fuerza ciudadana.

Esta *vuelta* a la *politeía* como constitución ciudadana exige un replanteamiento de los términos en los que se la comprende o desde el Estado al que se la quiere reducir. Por lo que el camino, para Balibar, es el de la *igual-libertad* que no es una disposición originaria, sino que se debe conquistar, ya que los que ejercen el poder no desean tomar en cuenta (Rancière, 1996: 171) a los otros que exigen ser considerados. Los conciudadanos de la igual-libertad no son amigos ni enemigos, sino que se mantienen en una relación agonística, como lo sostiene Mouffe (1999; 2003; 2007; 2014; 2018). Bien, pero esa relación-tensión no siempre es percibida como tal y se tiende a tomarla como lucha contra enemigos y en las manifestaciones mencionadas arriba se las ve como un atentado a la ciudadanía, pero obviamente entendida desde el rol acotado que otorga el Estado, por lo que se convierten esos procesos conflictivos en luchas por la defensa de la “ciudadanía estatal”, de un lado, y por otro, de la ciudadanía entendida como defensa de lo que se considera propio o desde la igual-libertad o la construcción del *por venir* de la democracia.

Esta última ciudadanía es la que se debe construir en comunidad, con los otros co-ciudadanos, reinventándose a cada paso, pensándose en el *por venir*, pero no aspirando a decisiones homogéneas que digan representar a “todos” eludiendo lo conflictual.

La ciudadanía no sólo debe ser atravesada por crisis y tensiones periódicas, sino que es intrínsecamente frágil o vulnerable: es por esta razón que a lo largo de su historia ha sido destruida y reconstruida en varias ocasiones, en un marco institucional nuevo (Balibar, 2013: 63).

Esa fragilidad es la que “coloca” a la ciudadanía en un lugar de constante blanco de ataques, pero al mismo tiempo le posibilita estar en continua apertura y reinventándose sin que ninguna institución la pueda contener. Pero es necesario señalar que no hay ciudadanía sin institución. Por lo que una democracia sustentada en la igual-libertad debe siempre tender a la desdemocratización de la constitución democrática de la ciudadanía, para poder ampliar sus bases y poder tornarse, cada vez, más abierta y más democrática.

Pero la cuestión está lejos de ser sencilla, porque hay múltiples movimientos al interior, como son las “inclusiones”(-

exclusivas) que ingresan al sistema a los excluidos pero en tantos permanezcan en su condición de tal. Es decir, el capitalismo ha posibilitado que puedan ingresar en su sistema productivo, de explotación, pero sin que pudieran obtener derechos como ciudadanos, podríamos hablar de una "ciudadanía económica" que no incluye otros derechos y eso permite que se los incorpore porque no pueden reclamar por derechos que nunca se les han otorgado. La contradicción inmanente de una ciudadanía universal y exclusiones internas a cada Estado.

Esas "inclusiones" llevan a Balibar (2013) a realizar una distinción entre resistencia y exclusión para poder comprender los límites, muchas veces difusos, de la ciudadanía.

Si precisamente no hubiera resistencia, en sus diversas formas (no necesariamente violentas), dichos grupos podrían encontrarse excluidos por completo, desplazados fuera de los territorios donde adquirieron derechos formales, protecciones jurídicas [...] (p. 109).

Esta aclaración es clave para poder adentrarnos en las discusiones sobre la ciudadanía y sobre la complejidad que se presenta al interior de la misma, donde no es una mera oposición y una *abierto exclusión*, sino que podríamos decir que se producen *micro-exclusiones* que dan lugar a la resistencia, pero que ser reconocidos legal y jurídicamente por un Estado, no siempre otorga los mismos derechos a todos, como se puede comprobar en la práctica.

Esas *micro-exclusiones* otorgan siempre la posibilidad de una inclusión-excluyente donde se puede tomar como argumento en contra de aquellos que rompen o intentan romper con el lugar concedido por un Estado y del cual no se deben apartar, incluso, no deberían hacer uso del derecho a la resistencia, ya que eso podría ser usado como justificación para ir contra ellos. En muchos casos, la ciudadanía no otorga el poder del ejercicio de la misma, por paradójico que resulte.

En este sentido, podríamos plantearnos la pregunta por si las protestas que mencionábamos al inicio, son de resistencia o una búsqueda por ser incluidos, las respuestas no son tan simples, sino que en esa delgada línea se mueven, algunos casos, donde no se

puede realizar una identificación *a priori*, y demandan observar cada uno de los casos con sus particularidades. Pero sea de resistencia o en contra de la exclusión se puede ver el uso de la ciudadanía y, como ello genera resistencia desde el Estado, y no sólo desde él, recurriendo a formas de explícita violencia que intentan mantener a esos ciudadanos excluidos en la exclusión, aunque esas manifestaciones consigan algunos logros. Estos logros podrían verse como conquistas de derechos o concesiones para el mantenimiento en la exclusión.

Aquí, se abre otra cuestión inmensa y compleja, que la utilización de la ciudadanía de los que se consideran a sí mismos como ciudadanos con plenos derechos y alejan con *micro-exclusiones* a los ciudadanos que no alcanzarían esa categoría (extranjeros, ciudadanos no nativos, personas que perciben un plan¹, etc.). Estas disputas se producen al interior del Estado, pero no son contra él, sino que son entre los ciudadanos por el derecho a la ciudadanía, por quienes pueden obtenerlo y quienes no, quienes lo obtienen, pero no en plenitud (no nos referimos a las categorías que se enumeran en el Art. N° 20 de la ley de migraciones 25.871 de la Argentina como: “residentes permanentes”, “residentes temporarios”, “residentes transitorios” y “residentes precarios”). En estas “concesiones” está presente el factor tiempo, que es determinado por lo que se tolera al otro, ya sea por una necesidad, que haga el trabajo que uno no quiere realizar; que estudie o trabaje pero que luego se marche. Aquí, funcionan y se muestran en toda su ferocidad las *micro-exclusiones* de las que hablábamos, porque el Estado puede conceder la ciudadanía, pero será “revalidada” por los conciudadanos y llevará implícita una mirada controladora y de sospecha por cualquier puesta en práctica de esos derechos otorgados como ciudadano. “[...] Podría plantearse que la ciudadanía es una regulación política de esta violencia, que le concede un mayor o menor espacio, pero que nunca la suprime del todo.” (Balibar: 2013: 121)

¹ A mediados del 2020 un “llamado” circuló por las redes sociales en la Argentina, donde se expresaba que quien percibía algún plan social no debería ser considerado en la votación, ya que así se buscaba excluir el clientelismo político.

La inclusión en la ciudadanía, nunca es una y simple, sino que exige múltiples inclusiones y siempre abierta a "revisión" por parte del Estado, pero más incisivamente, por parte de los "ciudadanos plenos". Allí, va implícita una exigencia de aceptación de las condiciones que se le presentan para ser ciudadanos a las que se deben adaptar, muchas veces, olvidando lo que son para ser considerados como ciudadanos, y siempre "bajo sospecha".

Balibar (2013) lo expresa claramente: "[...] *son siempre ciudadanos*, que se "se saben" y "se imaginan" como tales, *quienes excluyen de la ciudadanía* y quienes, así, "producen" *no ciudadanos de manera que puedan representarse su propia ciudadanía como una pertenencia "común".*" (p. 126) Sin embargo, agregaríamos que es el Estado o las políticas estatales que se expresan en normas y leyes las que colocan una primera barrera de exclusión-inclusión, que no es ajena a lo que sostiene Balibar sobre los ciudadanos que se saben como tales los que muchas veces son representados en esas leyes, pero no siempre. Este es el caso del DNU 70/2017 donde se erigió, sin discusión ni atravesar los poderes para plasmarse. Por lo que allí, funciona la exclusión del Estado, que puede o no manifestar la de los ciudadanos, pero no siempre son correlativas. Por otro lado, esto tiene su contraparte en la exigencia que se le puede realizar al Estado de salvaguardar los beneficios propios de los "nativos" en contraposición a los inmigrantes, por ejemplo, pero no sólo de ellos, sino que puede ser una exigencia de un grupo que no concibe perder su *statu quo* a manos de personas que antes se consideraban en una "clase" inferior a la de ellos. Allí, se espera que sea el Estado quien tome las decisiones para que nada cambie. "[...] [L]a exclusión es indirectamente reclamada al Estado representativo por una cuasi comunidad de semiciudadanos, o de ciudadanos inseguros de sus derechos y su reconocimiento." (Balibar, 2013: 128).

Balibar realiza una "sugerencia" que podría existir una tendencia, es muy cuidadoso en colocar los recaudos necesarios, que las exclusiones se podrían dar en la superposición de niveles de exclusión, donde se podría ver que algunas personas están predestinadas a la ciudadanía por contraposición a aquellas que desde lo "material" no podría ya acceder a ella. Habría constituciones fisiológicas y psicológicas que le imposibilitarían un acceso a la ciuda-

danía y constituciones ideales que a otros les harían acreedores de la misma.

Esto nos lleva a sugerir que puede haber una tendencia a la superposición de los modelos de exclusión que se justifican en términos idealistas, apelando a una definición del hombre que lo predestina a la ciudadanía, y de los modelos que se justifican en términos materialistas y positivistas, identificando características fisiológicas o psicológicas que marcarían la inferioridad de las capacidades de determinados humanos (según la época que se trate: mujeres, trabajadores manuales, anormales, extranjeros y colonizados o inmigrantes.) (Balibar, 2013: 134).

Balibar (2013) analizando la constitución de la ciudadanía en la modernidad a partir de los Derechos del hombre y el ciudadano sostiene que: “[y]a que los individuos o los grupos no pueden ser excluidos de la ciudadanía en razón de su estatus o de su origen social, estos deben ser excluidos precisamente *en cuanto hombres*: tipos humanos diferentes de otros.” (p. 131). Es decir, que apelarían a una diferencia antropológica exclusiva para mantenerse incluídos.

Una forma de eludir esos usos de la ciudadanía y esas categorizaciones antropológicas es por medio de la democracia que “[...] es el “régimen” que *hace que el conflicto sea legítimo* [...]” (Balibar, 2013: 143), para luego agregar que es una institución que transforma los conflictos que tenderían a la destrucción para tornarlos en constructivos (p. 144). En ese sentido se puede leer la propuesta política derridiana y la centralidad que en sus últimas investigaciones (2005; 2010; 2011) cobró la cuestión de la democracia y la soberanía, y cómo aquella se mueve en la posibilidad incesante de la crítica y el conflicto, y la adopción de estos como *punta de lanza* para avanzar hacia una “perfectibilidad” y de allí, su “constitución” endeble y al mismo tiempo su fortaleza.

Ahora bien, más allá de esta crítica activa e interminable, la expresión “democracia por venir” tiene en cuenta la historicidad absoluta e intrínseca del único sistema que acoge dentro de sí, en su concepto, esa fórmula de auto-inmunidad que se denomina el derecho a la autocritica y a la perfectibilidad. La democracia es el

único sistema, el único paradigma constitucional en el que, en principio, se tiene o se arroga uno el derecho a criticarlo todo públicamente, incluida la idea de la democracia, su concepto, su historia y su nombre. Incluidas la idea del paradigma constitucional y la autoridad absoluta del derecho. Es, por lo tanto, el único que es universalizable, y de ahí derivan su oportunidad y su fragilidad (Derrida, 2005: 111).

Y prosigue, pero no Derrida, sino Balibar (2013), aunque se podrían leer estas citas como una sola, donde se aprecian una continuidad y cercanía, al menos en este punto.

[...] [L]os actores históricos son aquellos que *cambian* la relación de lo social con lo político, imponen el reconocimiento de intereses y de necesidades no sólo como “intereses particulares”, sino como *intereses generales de la sociedad*, potencialmente universalizables, y de ese modo transforman los procedimientos de establecimiento del consenso, los criterios de racionalidad política, es decir, la función misma del Estado (p. 152).

Para Balibar, siguiendo a Weber, la democracia implicaría siempre ese *lugar* límite donde se sostiene ella y el ejercicio de la ciudadanía, rechazarlo o tender a obliterarlo como una posibilidad cierta de su práctica sería ir en contra de ambos. “Lo que equivale, de manera riesgosa, a introducir en la idea misma de democracia un elemento de ciudadanía “anárquica” que sería, sin embargo, la condición de posibilidad de su institución.” (p. 157). Ciertamente, que a partir de aquí se puede hablar de ciudadanía alternativas que van en contra de lo establecido, pero sustentándose en la legitimidad de la institución de la que parten. Esta *co(i)mplicación* de la lucha y la ciudadanía es lo que se busca desunir para que la ciudadanía no refiera a la lucha, sino que se conforme con acatar las normas, pero ese exceso es lo que hace que la ciudadanía sea entendida como ejercicio ciudadano y la democracia como una lucha por democratizarla constantemente (Balibar, 2012: 15).

Para la “democracia conflictiva” el conflicto es inmanente a la ciudadanía, no se pueden dar de forma separadas, pero al mismo tiempo este conflicto implica una institucionalidad. “La imposibilidad de la institución del conflicto como “solución” del problema de

la ciudadanía democrática no impide, al contrario, que la historia de la ciudadanía no esté hecha del *conflicto de las instituciones* [...]” (Balibar, 2013: 164). La búsqueda de eliminación del conflicto, trae aparejada la desaparición de la ciudadanía activa, lo que muchas veces se busca desde un Estado que procura la hegemonía.

Balibar (2013) concluye en la última página de su libro *Ciudadanías* con la séptima y última proposición a propósito de democratizar la democracia y la importancia de la ciudadanía para sostener esa democratización, lo citamos *in extenso*:

[l]a insurrección, en sus diferentes formas, es la modalidad activa de la ciudadanía: aquella que la inscribe en actos. Entonces podemos decir que el “resultado final” es de hecho una función del “movimiento”, que es la verdadera modalidad de existencia de la política. Pero no podemos creer que hay un “justo medio” entre la insurrección y la desdemocratización, o la degeneración de la política. La insurrección se llama “conquista de la democracia” o “derecho a tener derechos”, pero siempre tiene por contenido la búsqueda (y el riesgo) de la emancipación colectiva y de la potencia que les confiere a sus participantes, en contra del orden establecido que tiende a reprimir esta potencia. El momento actual de la historia de las instituciones de la ciudadanía ilustra con elocuencia la radicalidad de esta alternativa y la incertidumbre que conlleva (p. 215).

Esa ciudadanía activa que se plasma en la insurrección (Balibar, 2012: 17) es lo que nos gusta llamar *ciudadanías alternativas*, en tanto que: a. se abren a lo otro; b. reconocen a los otros; c. son otras modalidades de expresión ciudadana; d. son alternativas creativas por contraposición a la mera resistencia, aunque no desconocen esta última; e. no se cierran a una sola y única forma de entender la ciudadanía; e. no se conforman con lo constituido, sino que lo constituyente está siempre presente en un continuo proceso.

Ciudadanías alternativas indispensables para exigir constantemente a la democracia, para, cada vez más, tornarla más democrática.

Ciudadanías alternativas que se abren como ontología política, como lo veremos en el siguiente apartado, en tanto procesos de diferenciación y configuración de lo dado (Biset, 2011: 34, 40) permitiendo el cuestionamiento de lo constituido, pero al mismo tiempo de lo constituyente.

Las ciudadanías alternativas como ontología política

Pensamientos, como vimos de Balibar y Derrida, a los que agregamos los de Agamben, Rancière y Chatterjee, no permiten advertir que la ciudadanía es una categoría restrictiva, excluyente y paradójica. Plantean una oposición constitutiva entre los ciudadanos y los no ciudadanos, por lo que definir la ciudadanía a partir de un concepto universal, que opera mediante un patrón de inclusión/exclusión, de integración o asimilación/diferenciación, es una tarea que encierra en sí misma una paradoja.

Como se sostuvo líneas arriba en la ciudadanía moderna se verifica el postulado de igualdad de derechos y el de libertad o autonomía política expresado en el concepto de soberanía popular, a un lado de la concepción homogénea de nación. El proyecto ilustrado colocó al pueblo como *locus* original de la soberanía y, por lo tanto, de la ciudadanía. Sin embargo, al igual que ésta, la noción de Pueblo se vuelve particularmente ambigua cuando se trata de nombrar lo que queda dentro o fuera de dicha categoría política.

Tal como lo evidencia Agamben (2001), en las lenguas europeas y modernas “[u]n mismo término designa, pues, tanto al sujeto político constitutivo como a la clase que, de hecho y sino de derecho, está excluida de la política” (p. 31). Esto da cuenta, para el autor, que la constitución de un cuerpo político se realiza mediante una escisión fundamental que plantea parejas categoriales aporéticas que son evocadas y puestas en juego cada vez que se piensa, tematiza o discute en torno a la relación y la escena política. Desde la Revolución Francesa, con la equiparación de los derechos del hombre y los del ciudadano, el pueblo se torna una presencia embarazosa e intolerable. De ahí que el proyecto democrático-capitalista pretenda poner fin a esta escisión por medio del

desarrollo, lo que ha finalmente transformado en pueblo a todas las poblaciones del tercer mundo.

En este mismo sentido Chatterjee (2011) distingue dos líneas de conceptualización y abordaje empírico. Una es la línea que conecta a la sociedad civil con el estado-nación, basada en la soberanía popular y en la concesión de igualdad de derechos para los ciudadanos. El otro conjunto es la línea que conecta a las poblaciones con agencias gubernamentales que persiguen múltiples políticas de seguridad y bienestar. La primera línea apunta hacia el dominio de la política democrática de los últimos dos siglos. La segunda, a un dominio diferente de la política que se distingue de las formas clásicas de asociación de la sociedad civil, al que Chatterjee denomina sociedad política.

Lo interesante del planteo de este autor radica en la posibilidad de pensar las formas de subjetivación política de las poblaciones; categoría en la que se incluyen la mayoría de los habitantes de los países del tercer mundo que pueden ser considerados "solo tenuemente, e incluso, ambigua y contextualmente, portadores de derechos ciudadanos en el sentido imaginado por la Constitución" (Chatterjee, 2011: 216). Este marco de análisis proporciona un conjunto de conceptos alternativos a las categorías modernas de nación, sociedad civil y ciudadanía, que sólo se aplican a la historia de las sociedades de los países centrales. En los países periféricos, no es el ciudadano liberal y moderno el centro de la política, lo son las poblaciones heterogéneas, comunidades, colectivos que reclaman por servicios y asistencia, por derechos por fuera del Derecho.

En su concepción de la sociedad política, Chatterjee reconoce que los pobres y desfavorecidos despliegan un conjunto de acciones, a las que podemos entender como nuevas estrategias que configuran ciudadanías alternativas. Muchas veces estas acciones llevan a forzar o eludir las reglamentaciones ya que los procedimientos existentes implican su exclusión y marginación.

Los pobres y marginados no se movilizan como miembros de la sociedad civil porque en ella son vistos como subalternos, es decir, sin capacidad para gobernar, como gobernados. La posibilidad de acción política se abre paso en la sociedad política, cuando

asistimos a movilizaciones exitosas que aseguran los beneficios de los programas gubernamentales para grupos de población sin ningún privilegio.

[...] [C]uando los pobres, conformados como sociedad política, consiguen influir en su favor en la implementación de políticas públicas, podemos (y debemos) decir que han expandido sus libertades por caminos que no estaban disponibles para ellos en la sociedad civil (Ibíd.: 143).

Si bien los sectores subalternos han perdido su capacidad para gobernar, al ser excluidos de la sociedad civil, han ganado espacio para definir la forma en que quieren ser gobernados, al obligar a las instancias de poder a atender sus demandas, aún por fuera de las instituciones y de las leyes.

El análisis de Chatterjee nos sitúa en un escenario que tensiona fuertemente la noción moderna de ciudadanía basada en los derechos y la soberanía. En la sociedad política, individuos y colectivos, sin derechos y sin reconocimiento de su soberanía, entablan con el Estado una relación política y despliegan prácticas políticas disruptivas en relación con el paradigma normativo vigente de ciudadanía. Como veíamos en los planteos de Balibar y Derrida, líneas arriba. Estas relaciones y prácticas, sin embargo, dan cuenta de subjetivaciones políticas y formas de entender lo político y la política alternativos que pueden ser pensados no como clausuras sino como instituyentes de nuevos sentidos y racionalidades.

De hecho, para Rancière (1996) la categoría ciudadanía no es adecuada para comprender el carácter político de las prácticas y acciones individuales y sociales ya que la misma es identificada “[...] como propiedad de los individuos, definible en una relación de mayor o menor proximidad entre su lugar y el del poder público, [y] es propia de la policía” (p. 47).

La policía es, en su esencia, la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes. Pero para definir esto hace falta en primer lugar definir la configuración de lo sensible en que se inscriben unas y otras. De este modo, la policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones

entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido. La policía no es tanto un “disciplinamiento” de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen.

En contraposición, Rancière propone reservar el nombre de política a una actividad bien determinada y antagónica de la primera: la que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella, la de una parte de los que no tienen parte. Esta ruptura se manifiesta por una serie de actos que vuelven a representar el espacio donde se definían las partes, sus partes y las ausencias de partes. La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido.

Por ello Rancière (2006) afirma que:

[...] una lógica de subjetivación política es una heterología, una lógica del otro [...] nunca es la simple afirmación de una identidad, es siempre al mismo tiempo, negación de una identidad impuesta por otro, fijada por la lógica policial. La policía quiere efectivamente nombres “exactos”, que marquen la asignación de la gente en su lugar y en su trabajo. La política, ella, es asunto de nombres “impropios”, de *misnomers* que articula una falla y manifiestan un daño (p. 23).

Los sujetos políticos pueden ser pensados desde este marco como los “incontados”, quienes se meten en los intersticios, o producen ellos mismos la grieta. Son los que escapan a la lógica policial que siempre busca nombrar e identificar para controlar, para que no haya lugar para la política, para eliminar toda posibilidad de disrupción. Por esto, quizás lo que habría que revisar de la ca-

tegoría ciudadanía es su perspectiva fundacionalista que la vincula a fundamentos fuertes y universales que incluyen a algunos, excluyendo a otros. Repensarla desde la contingencia, desde los quiebres, desde los desacuerdos, desde lo disruptivo, permitiría lecturas alternativas que comprendan otras dinámicas, otras racionalidades y otras relaciones más aproximadas a los territorios y espacios en los que se da la disputa entre la política y la policía.

Uno de estos territorios es, sin dudas, el de América Latina, ya que en ella la “diferencia colonial”, la marca de la colonia (que es un trazo histórico de racialización, subordinación lingüística y subordinación superpuesta en el caso del género) (Rufer, 2012: 61) se superpuso y reafirmó la delimitación política impuesta por la ciudadanía. En este sentido se hace necesario reconocer los escenarios y las prácticas que en nuestra región impulsan la construcción de una nueva cultura política, nuevas instituciones y nuevos procesos de apropiación de lo público, no reconocidos o autorizados por las concepciones hegemónicas de la ciudadanía.

A América Latina le urge pensarse desde otros lenguajes, desde otros contextos. Hay que pensarla como continente que puede tener contenidos significantes abiertos a la multiplicidad, como horizonte posible para un nuevo movimiento gnoseológico, que reflexione en sí mismo, en un pensar no paramétrico (Pinto, 2007: 188).

Nos resulta desafiante pensar la cuestión de la ciudadanía, la no ciudadanía y las ciudadanías alternativas desde la perspectiva de la ontología política. Lo que nos llevaría a pensarlas en ausencia de fundamentos fuertes y absolutos, abriéndolas a significados que exceden aquellos que han sido sedimentados históricamente. Apropiándonos de las palabras de Biset (2014: 151) podríamos concluir que un tratamiento ontológico político de la ciudadanía resulta fructífero porque la “[...] aborda como una multiplicidad discontinua que se juega en una dinámica entre lo constituido y lo constituyente; de otro lado, romper con la forma del juicio como figura de pensamiento disloca la posibilidad de establecer a priori la “orientación” [...]” de la misma, considerando que sus significados y sentidos “[...] surge[n] de la contaminación con los procesos

políticos existentes, donde la apuesta pasa por abrir allí posibilidades (o potencialidades) no preexistentes.”

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio. (2001) *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- BALIBAR, Étienne (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (2012) “Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia contemporánea para la ciudadanía”. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*. 48, pp. 9-29.
- (2004) *We, the people of Europe? Reflections on transnational citizenship*. Princeton: Princeton University Press.
- (1994) “¿Es posible una ciudadanía europea?”. *RIFP*. 4, pp. 22-40.
- BISET, Emmanuel y Penchaszadeh, Ana Paula (Comps.) (2019). *Soberanías en deconstrucción*. Córdoba: Editorial de la UNC.
- BISET, Emmanuel (2011). “Ontología de la diferencia”. En Biset, Emmanuel y Farrán, Roque (eds.) *Ontologías políticas* (9-41). Buenos Aires: Imago Mundi.
- (2014). “Hacia una ontología política del Estado”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 19, n°. 66, pp. 137-152.
- CHATTERJEE, Partha (2011). “La política de los gobernados”. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. (47), núm. 2, julio-diciembre, pp. 199-231.
- DE PERETTI, Cristina (ed.) (2003). *Espectrografías*. Madrid: Trotta.
- DERRIDA, Jacques (1995). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- (2005). *Canallas*. Madrid: Trotta.
- (2010). *La bestia y el soberano. Vol. I. (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial.

- (2011). *La bestia y el soberano. Vol. II. (2002-2003)*. Buenos Aires: Manantial.
- FOUCAULT, Michel ([1969] 2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MOUFFE, Chantal (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE.
- (2014). *Agonística*. Buenos Aires: FCE.
- (2018). *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- PINTO, Rolando (2007). *El currículum crítico. Una pedagogía transformativa para la educación Latinoamericana*. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- RANCIÈRE, Jacques (1996). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2006). *Política, policía, democracia*. Santiago: LOM Ediciones.
- RUFER, Mario (2012). "El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la perspectiva poscolonial". En Corona Berkin, Sarah y Kaltmeier, Olaf (Comps.) *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales* (55-84). Barcelona: Gedisa.
- SPRINKER, Michael (ed.) (2002). *Demarcaciones espectrales*. Madrid: Akal.
- STRAUSS, Leo (2006). *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz.
- WHITMAN, Walt (1999). *Hojas de hierba*. Buenos Aires: Planeta.

Los autores

Cristhian Almonacid Díaz es Doctor en Ética y Democracia por la Universidad de Valencia, España. Su tesis doctoral, dirigida por la filósofa Adela Cortina, llevó por título "Emociones y sentimientos en la racionalidad práctica. Hacia una ciudadanía experiencial" (2019). Actualmente es académico del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica del Maule, Chile. Ha publicado recientemente una participación en el libro de Gonzalez, Siurana, López y García Granero (Eds.), *Ética y Democracia. Desde la razón cordial*, Comares, Granada, 2019, con el capítulo titulado: "El sentido de la razón cordial. Entre la norma y el sentir, una ética en situación". Ha publicado diversos artículos en diferentes revistas de su especialidad. Sus líneas de investigación son ética, éticas aplicadas, sentimientos morales, ciudadanía y democracia.

Marc Crépon es director del Departamento de Filosofía de la ENS y director de investigación del CNRS (Archivos Husserl), su investigación se centra en la cuestión de las lenguas y comunidades en las filosofías francesa y alemana (siglos XVIII-XX) y en la filosofía política y moral contemporánea.

Sue Donaldson es investigadora asociada del Departamento de Filosofía de la Universidad de Queen (Canadá). Cofundadora de APPLE: grupo de investigación Animales en Filosofía, Política, Derecho y Ética.

Angélica Montes Montoya es Doctora en Filosofía de la Universidad Paris 8, con un Magíster en Estudio de Sociedades latinoamericanas de la Universidad Sorbona Nouvelle (Univ. Paris 3). Diplomada en Filosofía por la Universidad de Cartagena, con una Especialización en Ética y política de la misma institución. Ha sido docente en Francia, en la Universidad Paris 13, el Instituto Católico de Paris y el ES-SEC (Escuela Superior de Ciencias Económicas y Comerciales). Ha sido profesora invitada en varias universidades de Colombia, Chile y México y ha participado como conferencista en múltiples países de Europa y América Latina. Sus trabajos giran en torno al multiculturalismo político, la democracia, el tratamiento político de la cuestión “afro”, la relación entre memoria e historia, la “créolización” y el cosmopolitismo. Dirige el Think Tank GRECOL-ALC (Grupo de reflexiones y estudios sobre América Latina et Europe).

Ariel Lugo es Doctorando en Filosofía en la Universidad Nacional del Nordeste, Magister en Ciencias Sociales y Humanas con orientación en Filosofía Social y Política por la Universidad Nacional del Quilmes, Licenciado y Profesor en Filosofía por la Universidad Nacional del Nordeste. Es docente e investigador en la Universidad Nacional del Nordeste, Universidad Católica de Salta y Universidad Católica de las Misiones.

Cristian Orellana Fonseca es Magíster en Investigación Social y Desarrollo, Sociólogo, Profesor de Historia y Geografía. Coordinador del Grupo de Investigación Ciudadanía, Equidad (CIEQ). Académico Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad del Bío-Bío.

Rodrigo Salazar Jiménez es Doctor en Didáctica de las Ciencias Sociales, Máster en Historia de Occidente y Profesor de Historia y Geografía. Académico Depto. Cs. Sociales de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad del Bío-Bío. Integrante del Grupo de Investigación Ciudadanía, Equidad (CIEQ) e investigador asociado al Grupo de Didáctica de la Historia, Geografía y Ciencias Sociales (DHIGECs) de la Universidad de Barcelona.

Richard Carrillo Oporto es Magister en Investigación Social y Desarrollo Universidad de Concepción. Sociólogo. Investigador Asociado al Grupo de Investigación Ciudadanía y Equidad (CIEQ), Universidad del Bío-Bío.

Mercedes Oraisón es Doctora en Filosofía y Ciencias de la Educación por la Universidad de Barcelona y Licenciada en Ciencias de la Educación por la Universidad Nacional del Nordeste. Profesora Titular de la Cátedra Seminario de Deontología del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Nordeste.

Ana Paula Penchaszadeh es Doctora en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Doctora en Filosofía de la Université Paris 8, Magíster en Sociología y Ciencia Política de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y Licenciada en Ciencia Política de la UBA. Es profesora de grado y de posgrado en la UBA e investigadora adjunta del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Joanna Sander es Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Cursó la Especialización en Migración y Asilo desde una perspectiva en Derechos Humanos (IJDH-UNLa). Becaria doctoral en Antropología por la Universidad de Buenos Aires con sede en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras.

Yannis Stavrakakis es Doctor por la Universidad de Essex. Fue docente en las universidades de Essex y Nottingham antes de ocupar un puesto en la Universidad Aristóteles de Tesalónica en 2006.

Marcia Tiburi es Doctora en filosofía de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul. Enseñó filosofía en varias universidades brasileñas hasta que se vio obligada a exiliarse debido a la persecución de los grupos fascistas que operaban en Brasil. Actualmente es profesora visitante en la Universidad París 8.

Moira Zuazo es Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Konstanz (KU) Alemania, Investigadora asociada de la Universidad libre de Berlin (FUB) y Profesora de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA).