SERGIO TAMAYO

crítica de la ciudadanía

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo Azcapotzalco

siglo xxi editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores, s.a.
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA

siglo xxi de españa editores, s.a.
MENÉNDEZ PIDAL 3 BIS, 28036, MADRID, ESPAÑA

JF801
T35
2010 Tamayo, Sergio
Crítica de la ciudadanía / por Sergio Tamayo. — México : Siglo XXI Editores : Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, 2010.

281 p. — (Sociología y política)

ISBN: 978-607-03-0201-5

1. Ciudadanía. 2. Ciudadanía – Aspectos sociales. 3. Participación política. 4. Movimientos sociales. I. t. II. Ser.

primera edición, 2010

© universidad autónoma metropolitana,
unidad azcapotzalco
división de ciencias sociales y humanidades
coordinación de difusión y publicaciones
av. san pablo 180, col. reynosa tamaulipas,
c. p. 02200, méxico, d. f., tel. 5318 9109
www.cshenlinea.azc.uam.mx

© siglo xxi editores, s. a. de c. v.
isbn 978-607-03-0201-5

derechos reservados conforme a ley
impreso en méxico.

se imprimió en mújica impresor, s. a. de c. v.
camelia núm. 4, col. el manto, iztapalapa

AGRADECIMIENTOS

Fue posible concluir y concertar la articulación de estos ensayos gracias al periodo sabático que me otorgó el Área de Estudios Urbanos del Departamento de Evaluación del Diseño de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco; a la cálida hospitalidad que como profesor invitado me brindaron el Centro de Estudios de la Ciudad de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y el Área de Espacio y Sociedad del Departamento de Sociología de la UAM Iztapalapa. Un agradecimiento especial va hacia el Grupo de Análisis Político y al Departamento de Sociología de la UAM-A, lugar de mi actual adscripción institucional, donde pude aprehender, intercambiar y afinar muchos de los conceptos planteados en este libro.

Este libro tuvo el apoyo del Conacyt a través del proyecto núm. 106080, "Participación ciudadana y manifestaciones públicas en la ciudad de México. Un análisis multidimensional", de la convocatoria 08-09 del Área Sociales y Economía.

INTRODUCCIÓN

Este libro intenta ser una contribución a la crítica de la ciudadanía. Se desenvuelve a lo largo de tres tramas argumentativas: prácticas ciudadanas, movimientos sociales y una perspectiva política de la ciudad.

Justamente, la ciudadanía se cuestiona a partir de su relación íntima con el desarrollo de la ciudad y la política. No podría ser de otra manera si consideramos que la calidad del ciudadano es fundamentalmente política. Pero además, porque la *Politike* presupone los asuntos públicos de la *polis*. Como sujeto social, el ciudadano es inherente a los procesos de definición y resolución de las cuestiones públicas que atañen a cualquier comunidad moderna. Ser ciudadano, en consecuencia, es *participar* en la creación, preservación y transformación del orden social. Lo hace comenzando por deliberar y confrontar ideas y prácticas sobre problemas, mutuos y distintivos, con otros miembros de la comunidad, con lo que se constituye así una cultura política que, sin embargo, se desarrolla y cambia históricamente (cf. Arnhart, 2003). Pero, ese proceso de desarrollo y cambio es profundamente *conflictivo*. Expresa la lucha social que contienden los ciudadanos, entre sí, y hacia otros *no* ciudadanos. Al interior, el ciudadano construye, mantiene y altera el espacio público, por medio de su uso y apropiación. Por esta razón es que puede decirse que "es un ser político" en sentido estricto de la palabra. Pero ¿esa construcción social del ciudadano y del espacio público implica siempre integración y acomodamiento al régimen? En tanto que la ciudadanía es resultado de la lucha social, y refleja en su ejercicio las pugnas entre intereses y relaciones con el poder por distintos actores sociales ¿Es posible que las prácticas de ciudadanía puedan ser transformadoras? ¿El ciudadano puede constituirse en sujeto de cambio? Me apresuro a responder a la primera pregunta con un no, y a la segunda y tercera, con un sí. Este libro pretende precisamente demostrar lo anterior con dilucidaciones teóricas y empíricas.

Así pues, éste es, en una primera parte, un libro teórico. Discute en el capítulo 1 sobre los componentes de la ciudadanía –a saber: la

relación paradójica Estado-nación y la constitución de membrecías, las contradicciones intrínsecas y el desequilibrio estructural de los derechos ciudadanos, la participación, y la conformación política de la ciudad y la comunidad modernas–. En este mismo capítulo, tal reflexión sobre los componentes de la ciudadanía nos permitirá advertir la manera como la ciudadana puede concretarse y tejerse en distintas identidades sociales y políticas en confrontación.

En el capítulo 2 el debate se da a partir de la crítica de la participación ciudadana desde la óptica de las formas institucionales –asociadas a la democracia representativa y la institucionalización de la cooperación y la corresponsabilidad–, las que confrontaremos con las formas no-institucionales –vinculadas a los movimientos sociales y a una democracia sustantiva o directa–.

El capítulo 3 se refiere a un intento de articular una perspectiva crítica de la participación ciudadana a las experiencias históricas, siguiendo a Immanuel Wallerstein, y revolucionarias de la Comuna de París, así percibida por Karl Marx, y la revolución de San Petersburgo de 1905, así mirada por Lev Trotski, uno de sus principales protagonistas. Aquí planteo que es posible imaginar las formas en que una participación ciudadana revolucionaria puede transgredir a las instituciones.

En el capítulo 4 desarrollo un nuevo concepto, el de espacios ciudadanos, como espacios de conflicto y confrontación. A partir de la experiencia de la transición del modelo económico globalizador, seguido por el político neoliberal, se explica la transformación en las ideas y prácticas de la ciudadanía con un enfoque orientado a los actores sociales y políticos fundamentales: Estado, burguesías y movimientos sociales. Las transiciones, así lo considero, se producen en un espacio de conflicto ciudadano, en tanto reforma del Estado, confrontación de derechos ciudadanos y formas distintivas de participación. La premisa principal que se desprende de esta disertación es que las luchas sociales y políticas son también espacios de conflictos de ciudadanía.

Con todo, este también es un libro que, en su segunda parte, ilustra casos empíricos de construcción ciudadana. En el capítulo 5 se describe el proyecto distintivo de ciudadanía de una parte de la burguesía mexicana al mostrar, como postales narrativas, ocho escenas que reflejan el conflicto ciudadano desde la experiencia de la derecha en México. Aseguro que ni la ciudadanía ni la democracia

son conceptos puros y neutros, sino que, al contrario, están cargados de significados, y por lo tanto se adjetivan.

En el capítulo 6 el tema es la mengua democrática en las ciudades, debido sobre todo a las prácticas políticas intransigentes que socavan los derechos humanos de los ciudadanos y ahondan la ruina de la democracia, con el argumento de la seguridad. Las políticas de "tolerancia cero" se han convertido en medidas de control y aprisionamiento del ciudadano, al estilo del *Big Brother*. Al revisar la penetrante narración de George Orwell expuesta en su libro *1984* –y asociar las formas de opresión totalizadoras de los estados estalinistas, con las ciudades capitalistas del siglo XXI, en la narración de Mike Davis sobre Los Ángeles– describo justamente la política de "tolerancia cero" en la ciudad de México. Contrario al imaginario democrático de las élites, aseguro que hoy vivimos una situación de extremo control, violencia social e institucional, vigilancia exagerada, y encarcelamiento virtual de los ciudadanos que explica otro mundo, distinto al que insisten en inventar los apologistas de las llamadas democracias occidentales o democracias establecidas.

El capítulo 7 confronta dos visiones de ciudadanía a raíz del conflicto inacabado por los derechos indígenas reivindicados por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). El debate parte de una crítica al multiculturalismo de Will Kymlicka, reconocido ideólogo neoliberal, cuya propuesta de ciudadanía diferenciada plantea, al final de cuentas, una mayor estabilidad e integración del Estado liberal. La confrontación de los discursos del Estado mexicano y del EZLN sobre esta materia hace reflexionar sobre la universalidad de los derechos indígenas, así como las contradicciones no resueltas de los particularismos basados en la reivindicación cultural, los usos y las costumbres. En todo caso es un tema que sugiere persistir en la construcción de un proyecto posible y alternativo de ciudadanía.

Finalmente, en el capítulo 8, que se presenta a manera de epílogo, reflexiono sobre la caída de las utopías universales, como el socialismo, como la misma modernidad capitalista y su razón instrumental, o como el nacionalismo y su proyecto de bienestar. Este gran vacío nos debe exigir una revaloración, por un lado, de las actuales posiciones neoconservadoras que buscan la nostalgia por el pasado y la construcción de identidades fundamentalistas y, por otro lado, la posibilidad de construir un futuro mejor, más abierto, más libre. Las utopías pueden ser abstracciones irrealizables, pero cuando se produ-

cen con la memoria y la práctica colectivas, le dan sentido a la acción humana. En efecto, las utopías pueden constituirse como proyectos culturales asumidos por colectividades y, en ciertos casos, convertirse en proyectos de ciudad, de ciudadanía, de nación o de mundos posibles, que las hace distinguirse y confrontarse con otras.

Ahora bien, ¿por qué es importante una reflexión sobre la ciudadanía en estos momentos?

1. En los últimos años han salido a la luz pública múltiples ensayos y reflexiones sobre la ciudadanía en México, en América Latina, y en otras partes del mundo. Es pertinente pues preguntarse del por qué de la trascendencia de estudiar la ciudadanía en estos tiempos azarosos. En otros trabajos he puntualizado que disertar sobre este tema tiene, desde mi punto de vista, dos valiosas implicaciones.

En primer lugar, ciudadanía es un concepto que se aplica en sentido común, aunque con distintos significados, para explicar el comportamiento de los individuos en sociedad, y como miembros de un Estado democrático. Hoy, más que nunca.

En segundo lugar, porque la ciudadanía, independientemente de su importancia práctica, es principalmente un referente analítico, que no se encuentra tangible en la realidad, sino si y sólo si, se definen sus componentes empíricos. Esto es, con la ciudadanía es posible explicar, pero únicamente a través de precisar sus dimensiones descriptivas, la historia y la cultura de las sociedades modernas, compararlas entre sí, e incluso conocer el proceso particular de transformación social y política de cada estado.

Las monografías publicadas para explicar la ciudadanía y la democracia en estos países, han asumido el término como un concepto dado y aceptado acríticamente desde la tradición liberal y la experiencia occidental. Yo mismo he sido uno de los precursores de este concepto. Pese a todo, lo asocié siempre con los movimientos sociales y la lucha de clases. Ello me obligó, favorablemente creo, a pensar la ciudadanía desde otra perspectiva.

Debo decir que en 1990 incursioné en el tema por primera vez en la Universidad de Texas, en Austin. Cuando en ese entonces platiqué con Bryan Roberts sobre mi interés en la política en México y los movimientos sociales, él me dijo con toda convicción: —*Look on Citizenship*. Mi primera impresión, así debo confesar, fue de una cierta desilusión académica, aunque mi confianza intelectual hacia Bryan

hizo disciplinarme. Formado en la izquierda radical, pensé entonces que, en efecto, el concepto de ciudadanía se vinculaba más a la filosofía liberal, y que su utilización teórica no era más que un artificio pequeño burgués. Sobrepasé mi primera indecisión y entonces pude acercarme a los derroteros de H. Van Gunsteren, R. Brubaker, J. M. Barbalet, H. T. Marshall, M. Mann, B. S. Turner y B. Roberts. Ellos fueron mis directrices en la sociología de la ciudadanía.

No obstante lo anterior, la mayoría de los estudiosos de la ciudadanía liberal nunca validaron la articulación que existe entre la ciudadanía con las clases sociales, y menos fue pensada en términos de lucha de clases. Han asumido, por un lado, la observación de la ciudadanía gustosos de encumbrarse por fin en la lógica de las democracias occidentales, pensando sobre todo en la experiencia de los Estados Unidos, y aún creyendo que podemos ser partícipes del primer mundo capitalista. Por otro lado, los teóricos de la izquierda revolucionaria siguieron sin asumir la importancia de la ciudadanía para definir al nuevo sujeto de cambio y, por lo tanto, han descalificado siempre esta noción, lo que les ha impedido, así lo creo, comprender los resquicios de la nueva cultura política.

¿Por qué entonces la ciudadanía se ha convertido en algo tan afín a la vida social y política de tanta gente? La importancia de la ciudadanía se debe en su mayor parte a la historia y a las prácticas sociales. En particular, su importancia se corresponde con la hegemonía política de los regímenes capitalistas democráticos en los Estados Unidos y en los países de Europa occidental.

Pensemos pues en el contexto socio-histórico. Los países de Latinoamérica, los países de ex economías socialistas, y sobre todo de Europa y de Estados Unidos, han pasado, entre 1990 y 2005, por un momento de cierre en una transición que se ha calificado como "hacia la democracia en el mundo". Aunque más bien, así lo pienso, pareció ser la vorágine de un proceso revolucionario a escala planetaria: se cambió un modelo económico por otro, se modificó la correlación de fuerzas políticas en el orbe, se derrumbó el muro de Berlín en 1989 que simbolizó la caída del comunismo, la revolución "socialista" nicaragüense perdió en las urnas, y se desató una enorme tendencia a los separatismos y a la fragmentación de las identidades nacionales. Europa empezó a su vez una integración económica sin precedente. Se preparó, desde los Estados Unidos la conquista del Medio Oriente con la guerra del Golfo Pérsico, prolongada hasta por

lo menos 2008. La utopía socialista se desvaneció a rajatabla. En su lugar sobrevino la euforia neoliberal por la democracia occidental, y en contraparte la lucha por el sostenimiento de los fundamentalismos islámicos y de nuevo la guerra frontal imperialista.

En México, la nueva transición tuvo un parteaguas en 1988, cuando se desató la euforia de la tendencia nacionalista revolucionaria con la experiencia socialista fundida en ella. No obstante la gran movilización social, esta corriente perdía en la batalla electoral ante los empujes neoliberales. Después vino la declaratoria oficial del éxito económico debido a las privatizaciones. Pero muy pronto comenzaríamos a vivir la época de la violencia institucional y de las intrigas maquiavélicas dentro del Estado, asesinatos, reacomodos en el poder, complots políticos. Repentinamente, un nuevo brote guerrillero en 1994, con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, cambiaría también el mundo de las ilusiones, aunque no así el de las realidades. La socialdemocracia del Partido de la Revolución Democrática (PRD) ganaría en la ciudad de México desde 1997, cosa impensable pocos años antes. Y la reacción de la derecha, con el Partido Acción Nacional (PAN) que triunfaría en las elecciones presidenciales de 2000, derrotando la histórica herencia de la Revolución mexicana. Así, el Partido Revolucionario Institucional (PRI), uno de los últimos reductos del autoritarismo, sucumbía finalmente, aunque lo hizo once años después de la caída del Muro de Berlín, ante el dinamismo del "cambio y la alternancia democrática", pensada entonces, sobre todo esta última, como el símbolo del sueño americano. Fue la evidencia categórica de la entrada de México a la democracia.

Poco duró, sin embargo, el tiempo de la ingenua alegría por haber llegado, según sus apologistas, a este tipo de democracia. La alternancia fue el fin que justificó todos los medios. Al ganar y desbancar al partido único en el gobierno, se disculpaba todo, incluso que una buena parte de la izquierda votara por la derecha, argumentando el "voto útil".

La desgracia para el país se observó ante la ineficiencia de esa derecha alternativa en el poder, lo que armonizó con la insolvencia social de las políticas neoliberales. Poco después, ya no fue la ineficacia del PAN en el gobierno lo que desatinaba, sino la política intolerante y privatizadora que se impuso. Y en 2006, guiado por ese "gobierno democrático" se operó, según muchos observadores, otro fraude electoral que polarizó aún más a la nación, entre izquierdas y

derechas, entre ricos y pobres, y entre regiones. Ciertamente, a pesar de los subterfugios ideológicos, los ciudadanos ya no podían pensar que la derecha era tan democrática, por el simple hecho de ganar unas elecciones.

2. En consecuencia, la ciudadanía se entrelazó teórica y prácticamente con el concepto de democracia. En este entorno nacional e internacional descrito, el ciudadano, como individuo autónomo y racional, fue realzado como el sujeto de la transición democrática y de la alternancia. Así, la democracia, por fin, sería instaurada en el mundo, sin la ominosa oposición del totalitarismo soviético, de las dictaduras latinoamericanas de los setenta, ni los oprobiosos populismos.

A partir del inicio del nuevo milenio, la democracia se ha convertido en *el tema* de discusión, es el objetivo a seguir. Antes, por ejemplo, la diferencia entre los Estados-nacionales se entendía en términos de imperialismo y anticolonialismo, o entre centralidad y periferia, entre desarrollo y subdesarrollo, o quizá las diferencias económicas entre el primer, segundo y tercer mundos. Hoy, al contrario, se habla de distintos grados de consolidación democrática. Están las *democracias estables* (las occidentales, la estadunidense y la europea), las *democracias emergentes* (que incluyen a las latinoamericanas y las de las ex economías socialistas), y las *democracias inestables* (pensadas más para el continente africano y el medio oriente) (cf. Norris, 1999).

Los indicadores para distinguir si un país es democrático o no, al estilo estadunidense, pasan por una especie de prueba que evalúa a los países como: democracias estables, democracias nuevas, democracias incompletas, parcialmente libres o semidemocracias. Por supuesto, Estados Unidos y Europa Occidental están exentos de la prueba, pues se asumen automáticamente como democracias estables. El problema para el resto del mundo, es que pueda aspirar al nivel de *nueva*, o al menos de *semi* democracias. Las causas que descalifican, según los estándares occidentales, a los países no democráticos son: problemas de conflictos étnicos y polarización religiosa, expansión de corrupción administrativa, intimidación y deshonestidad en los procesos electorales; severas desigualdades socioeconómicas, restricciones a la prensa y coerción a los movimientos de oposición; así como legislaturas débiles, altamente fragmentadas o sistemas de partido único (Norris, 1999).

Como se observa, los indicadores están en función de la experiencia democrática de los países centrales, dominantes de la economía

y la política mundial. Se asemejan a la filosofía de John Stuart Mills expuesta en su libro *On Liberty* donde traslada automáticamente el hecho de que los seres humanos definen su madurez por sus facultades naturales, para explicar asimismo la evolución de las naciones. Los niños y los jóvenes, por su incapacidad natural e inmadurez, dice, deben ser protegidos, por los adultos, contra sus propias acciones ya que no son capaces aún de cuidar por ellos mismos de una forma adecuada. Lo mismo debe aplicarse deliberadamente para las naciones inmaduras, aquellos países juzgados como atrasados, donde las sociedades están todavía a un nivel de *infancia política.* La plena libertad no puede dárseles hasta que tales pueblos sean suficientemente desarrollados y capaces de alcanzar una discusión igualitaria y libre (cf. Arnhart, 2003).

Debido a esta máxima y al control hegemónico del mundo por parte de Estados Unidos, considerado como el país más poderoso, pero además más democrático del mundo,[1] los temas democracia y ciudadanía se han puesto en el orden del día. El mundo se tasa con los significados que Occidente tiene sobre estos temas.

3. Justamente, democracia y ciudadanía son conceptos mutuamente inclusivos en la utopía liberal. Pero, tanto en el discurso como en la realidad, se excluyen uno a otro. La desigualdad, el poder del capital sobre el trabajo, la discriminación, las enormes diferencias culturales, sociales y políticas de los pueblos, la violencia en todas sus formas,

[1] Por supuesto, habría que relativizar esta afirmación, aún imaginada por un importante número de intelectuales orgánicos, y declarada en las teorías hegemónicas sobre la democracia. Efectivamente, para algunos otros, tal aseveración ha perdido total vigencia, especialmente a la luz del descrédito interno y externo que ha sufrido la democracia estadunidense debido a sus elecciones fraudulentas del año 2000 y por causa de las violaciones al derecho internacional y a los derechos humanos que promovió la administración de George W. Bush con la anuencia de la mayoría del Congreso de los Estados Unidos, siempre con el argumento de garantizar la seguridad nacional y combatir al terrorismo internacional. No obstante, la victoria de Barack Hussein Obama II en las elecciones de 2008, que lo llevó a ser el primer presidente negro (afroamericano) en los Estados Unidos se aprovecha a favor de las tendencias sobre la supremacía democrática de ese país. Y el problema precisamente, es que la democracia en el mundo se regula a partir de la concepción hegemónica estadunidense. Un referente importante sobre esta tensión es el libro de Noam Chomsky (2006), sobre el asalto a la democracia y el abuso del poder estadunidense.

no hablan de un sistema global, globalizado, de igualdad y justicia social. No hablan ni del fin de la historia, ni del fin de las ideologías. Más bien, el mundo se desgarra por el predominio y la dominación del capital. Estamos todavía en el capitalismo bárbaro, y bárbaro va a ser cada vez más, de frente a la crisis económica. La democracia y la ciudadanía no significan lo mismo para los dominadores que para los dominados en el mundo. Y sin embargo, democracia y ciudadanía siguen siendo la meta a seguir por todos los pueblos del planeta.

La ciudadanía, sin embargo, es un factor de referencia, querámoslo o no. Es fuente de identidad, de integración y de socialización. Pero también es un ingrediente de exclusión, resistencia y, además de todo, de transformación. Lo que quiero mostrar en este libro es una crítica a la ciudadanía liberal y una apuesta a la construcción de espacios ciudadanos que buscan una democracia y una ciudadanía de otro tipo. Sin especulaciones, debemos asumir que el ciudadano, no individual sino socialmente hablando, es hoy el sujeto de cambio. Que la ciudadanía es una práctica y un proyecto de diversos ciudadanos. Ambos, acción e idea sobre la ciudadanía, son productos de la lucha social. Varios grupos de ciudadanos se enfrentan a distintos grupos de ciudadanos. Todos viven en una condición desigual al interior de una membrecía, y por eso se enfrentan. Todos se revuelcan incómodos haciendo historia y buscando la hegemonía política.

La lucha de clases se expresa en estas condiciones concretas y novedosas de los espacios ciudadanos. Los liberales pueden entenderlo o no. El ciudadano debería hacerlo para asegurar su libertad. El libro trata de contribuir a esta reflexión.

SERGIO TAMAYO

PARTE I. TEORÍA CRÍTICA DE LA CIUDADANÍA

1. CIUDADANÍA COMO IDENTIDAD COLECTIVA[1]

QUÉ ES CIUDADANÍA Y POR QUÉ ES UN TIPO DE IDENTIDAD.

El mundo contemporáneo se ha definido, en un sentido, por los fenómenos de globalización y reestructuración económica a escala mundial; en otro sentido, por los avasalladores impactos de esta globalización a una escala regional y local, que ha afectado a las soberanías nacionales y producido fuertes reacomodos políticos al interior. La ciudadanía en consecuencia ha mostrado cambios en su constitución y en su práctica (Pakulski, 1997).

La ciudadanía se define en términos funcionales, como el conjunto de ciudadanos que forman la membrecía de una comunidad política, es decir la *polis*. En tanto miembros de la comunidad, los ciudadanos actúan e interactúan en función de reglas y normas que se establecen jurídicamente, ya sean derechos u obligaciones. Dado que la ciudadanía es una asociación de individuos, debe existir un árbitro, una autoridad, que es el Estado. La justificación de este Estado es proteger estatutariamente los intereses de los ciudadanos y vigilar la adecuada aplicación de las normas de convivencia. Se genera así una relación constitucional entre el individuo, la sociedad civil y el Estado (Delanty, 1997).

De esa forma, los primeros tres elementos que explican la ciudadanía son: 1] La membrecía de una comunidad política, y por lo tanto, la relación existente entre sociedad civil y Estado-nación; 2] Los derechos y obligaciones de los ciudadanos miembros de la polis; y 3] La participación de los ciudadanos, en tanto miembros, en la

[1] Agradezco a Ana Lilia Bustos Plascencia, socióloga del Área de Estudios Urbanos, el apoyo que me brindó para la realización de este capítulo. Asimismo a los comentarios vertidos por Kathrin Wildner, Fernando Salmerón, Silvia Bolos, María Ana Portal, Carmen Bueno y Margarita Pérez, a versiones previas. Fue resultado de un seminario sobre Identidades Urbanas llevado a cabo en la UAM Azcapotzalco, con la participación de múltiples e interdisciplinarios colaboradores.

toma de decisiones de la comunidad (Lukes y García, 1999; Tamayo, 1999).

A partir de esta definición funcional, habría que reconocer el hecho de que la ciudadanía es un concepto y una práctica que ha cambiado a lo largo de la historia y, por lo tanto, ha sido interpretada diferencialmente por actores sociales distintos. Es una forma de interacción y relación. De ahí que entienda a la ciudadanía como una serie de prácticas culturales, simbólicas, políticas y económicas, que definen *la cualidad* de los derechos y las obligaciones de sus miembros, al interior del Estado (Isin, 1999b). Asimismo, *cualifica* estas prerrogativas y deberes a diferencia de los no miembros, sean extranjeros o nacionales, pero excluidos internamente. Todo lo anterior *origina* instituciones sociales, judiciales, legislativas y ejecutivas que regulan el comportamiento individual y colectivo.

Resumo, la ciudadanía, en un sentido jurídico, se reduce a esta reglamentación constitucional y al equilibrio de derechos y obligaciones conferidos a individuos que se asumen como iguales ante la ley. Esta es la ciudadanía *formal.*

Sin embargo, el modo en que se expanden o reducen tales derechos y obligaciones, explica la existencia de una dinámica social y política que se da entre individuos y grupos diversos; cada uno basado en identidades culturales, sociales y políticas particulares. La ciudadanía se construye, entonces, con base en prácticas y experiencias sociales (cf. Turner, 1997; Opazo, 2000). Desde esta perspectiva hablamos de una ciudadanía *sustantiva.*

La ciudadanía *sustantiva* sitúa el problema adecuadamente, en relación con la desigualdad social, la distribución diferencial del poder en la comunidad, la distribución también diferencial de los recursos en la sociedad, y la evidencia de una heterogeneidad cultural al interior de la nación. Con respecto al exterior, la ciudadanía *sustantiva* explica, el desequilibrio entre Estados-nación, y la diversidad de experiencias históricas. Y es así, porque una práctica, como dice Habermas (1993), no podría explicarse si no es desde las tradiciones, experiencias y modos de vida de los que surge. La ciudadanía sustantiva, por lo tanto, es una construcción social. Es resultado de la oposición, conflicto y lucha entre individuos y grupos por el acceso y control de los recursos:

> La ciudadanía sustantiva es resultado de conflictos sociales y luchas por el poder que se producen en coyunturas históricas concretas. Algunas han sido luchas de clases, otras el resultado de enfrentamientos étnicos y geopolíticos. En qué medida estos conflictos se han centrado en cuestiones distributivas es una cuestión empírica (Lukes y García, 1999:2).

Además, la ciudadanía se modifica a sí misma, en su práctica y en su percepción debido a circunstancias externas e internas, por ejemplo: *a*] por diferentes experiencias de gobierno, si es totalitario, democrático, republicano, liberal, centralista o federalista, etcétera; *b*] cuando la sociedad se entroniza en una guerra civil; *c*] por efectos de invasiones extranjeras o guerras internacionales; *d*] por crisis económicas y cambios de un modelo económico a otro; *e*] debido a catástrofes naturales; *f*] por cambios sustantivos en los regímenes políticos o revoluciones; *g*] otros (Bauböck, 1994; Tamayo, 1999).

Existen en tal sentido varios modelos de ciudadanía, dependiendo de la historia del país y de los grupos políticos que asumen el poder en determinados momentos históricos: están los liberales, conservadores, republicanos, radicales-democráticos, comunitaristas, defensores de derechos humanos, multiculturalistas, etcétera[2] (cf. Delanty, 1997; Bauböck, 1994). Así, los liberales favorecen la esencia del individuo, quien está investido de derechos y plena autonomía en un ámbito económico basado en el libre mercado, que opera, supuestamente, en y para la democracia, ya que se basa en la iniciativa privada y contra la opresión omnímoda del Estado. Mientras los liberales piensan así, la visión republicana y comunitaria, al contrario, requiere que la ciudadanía se asiente en un pasado común, con un fuerte arraigo en la historia nacional; el individuo estaría más comprometido con los deberes, que con sus privilegios (Bauböck, 1994; Hill, 1994, Alejandro, 1993). Más aún, los comunitarios argumentarían la necesidad de incrementar la corresponsabilidad de la ciudadanía en el dominio público y subrayarían por eso, el sentido de *responsabilidad cívica* (Delanty, 1997).

[2] Además de todos estos modelos ciudadanos habría que incluir a los clásicos en su comprensión de la ciudadanía: Montesquieu ve al ciudadano como la construcción legal del orden social. Kant como un miembro productivo quien debe mantener obediencia siempre a la Ley. Rousseau como un participante activo en constante búsqueda de la comunidad. Tocqueville como un ser dividido entre el aislamiento y las metas compartidas. Marx también lo caracteriza como un ser dividido, pero entre la libertad abstracta y la opresión concreta (cf. Alejandro, 1993:13).

Otro modelo es el de los derechos humanos, que asume una visión más universal. Protege al individuo contra la violencia y arbitrariedad del Estado, pero establece como referencia derechos mínimos que garantizan la integridad de la persona en el mundo entero (Delanty, 1997).

Finalmente, el modelo de la ciudadanía *transnacional* comprende a la ciudadanía como cosmopolita, global, aquella que desborda las fronteras de los estados-nación, para constituirse en una expresión cultural universalista como es el caso de la Unión Europea (Delanty, 1997; Bauböck, 1994).

Otra forma de constatar las diferencias que existen en los modelos de ciudadanía es por la vía de comparar el ejercicio ciudadano entre distintos países. Michael Mann (1987) establece una tipología a partir de las iniciativas impuestas desde las élites gobernantes, comparando Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, Alemania y Japón. Por su parte, Turner (1997) sitúa el equilibrio entre lo público y lo privado, y la forma en que es abordada, desde arriba o desde abajo, con el objeto de aclarar los componentes de una ciudadanía que se califica como activa, pasiva o mixta; compara Francia, Estados Unidos, Gran Bretaña y Alemania.

Comparaciones así permiten contrastar las diversas construcciones culturales, étnicas, universales o de patriotismo constitucional de ciudadanía. Comparando Alemania y Francia, Brubaker (1992), Delanty (1997) y Habermas (1993) sitúan el papel de la historia para comprender las diferencias. Para el caso de América Latina, pocos estudios han intentado caracterizaciones de este tipo, debido a la ideologización del concepto *ciudadano*, que ha llevado a sustituirlo por el término *pueblo*. Sin embargo, estudios recientes han destacado las transformaciones de la ciudadanía en la formación de los Estados-nación durante los siglos XIX y XX, matizando las formaciones liberales, conservadoras, populistas, militaristas, neolibreales y, recientemente, de movimientos comunitaristas (Roberts, 1995, 1996; Lomnitz, 2000; Sieder, 1999; Tamayo, 1999; Murilo de Carvalho, 1995).

En fin, a la ciudadanía moderna se le ha vinculado con la formación del Estado-nación, pero con la irrupción de la globalización y las nuevas políticas liberales –la intensidad de los flujos financieros, productivos y de consumo, el fortalecimiento de las corporaciones transnacionales, el adelgazamiento del Estado como rector de la economía nacional, la intensificación de las migraciones internacionales, y el reacomodo regional y mundial entre países– se ha reforzado paradójicamente las funciones de la ciudad global como escenario preferente del intercambio comercial y financiero, constituyéndose así en el centro de las decisiones políticas nacionales e internacionales.

Como en la época clásica, la ciudad restablece su lugar privilegiado de la práctica ciudadana, porque se le reconoce así. Entonces, a la ciudadanía se le entendía como el estatus jurídico del ciudadano, y por lo tanto como membrecía de la comunidad política, que era precisamente la ciudad-Estado. Después, en Alemania, la ciudadanía se asoció al término *bürgetum* que significa "aquel conjunto de personas que habitan las ciudades" (Opazo, 2000:59). Por eso mismo, ciudadanía puede definirse como "natural o vecino de una ciudad", o al "habitante de las ciudades antiguas o de Estados modernos como sujeto de derechos políticos y que interviene ejercitándolos, en el gobierno de un país".

De aquí que la relación entre ciudadanía y ciudad se de en una forma muy estrecha, más aún en la actualidad, donde los conceptos comunidad política, espacio público y espacio privado, se han vinculado particularmente para explicar las identidades urbanas y la comprensión dialéctica de la ciudad.

Recientemente, la literatura especializada ha abordado el tema de la ciudadanía sustantiva desde diversas disciplinas, de las que destaco a la sociología, a la antropología, a la geografía y al urbanismo. El estudio desde estas orientaciones puede clasificarse en tres bloques: en un primer grupo estarían los estudios que se refieren a la relación entre Estado y sociedad civil, la caracterización de la comunidad política, y la conexión entre comunidad y poder local; en estos trabajos se ha hecho énfasis en el impacto que la globalización ha tenido sobre el sentido original de los estados nacionales y las transformaciones que ello ha implicado en la concepción y ejercicio de la ciudadanía.

En un segundo grupo, están los estudios que analizan el grado de exclusión de grandes sectores de la población, generando fuertes desequilibrios en la ciudadanía social. Se estudia también a los cada vez más intensos movimientos migratorios a escala nacional e internacional, los que han provocado fuertes resistencias locales institucionales y culturales en contra de la inclusión de estos inmigrantes a sus sociedades nacionales o comunidades cerradas, expresándose en

racismo y xenofobia; existe además, en este punto, una referencia primordial hacia los derechos considerados como colectivos, o culturales, asociados a la exigencia por el reconocimiento de autonomías locales, étnicas y multiculturales.

En el tercer grupo de estudio, estarían aquellos vinculados estrechamente a la ciudad, entendida toda como comunidad política, el espacio inmediato de la participación ciudadana y a la dialéctica entre espacio público y espacio privado.

Con base en esta diversidad de perspectivas, quede claro al menos que la ciudadanía sustantiva complejiza y enriquece la definición funcional de la ciudadanía formal. Y así, una manera de explicarla es a través de caracterizar los elementos de identidad social y cultural. La ciudadanía no es solamente atributos jurídicos, y menos considerados rígidos e inamovibles. Más bien, es producto de narrativas y experiencias que definen y redefinen las identidades, por medio de pertenecer a una membrecía. Pero, lo importante es comprender las formas que resguarda esa pertenencia. Es decir, pertenezco porque me sitúo dentro de una delimitación territorial y espacial. Pertenezco con base en reglas y normas que reproducen la membrecía; con base en aquellos privilegios y obligaciones de los que pertenecemos; por la igualdad y desigualdad de los miembros; por las diferencias internas entre los grupos a los que pertenecemos; por las diferencias entre los que somos incluidos y los externos o excluidos; por la asimilación e integración de los externos al grupo. O, finalmente, por la desintegración y, en consecuencia, la estigmatización de los excluidos.

Un ejemplo de lo anterior parte de estas preguntas, que Rachel Sieder (1997) sitúa para el caso de la ciudadanía en Guatemala, pero pueden generalizarse así: ¿de qué manera la identidad de ser ciudadano interactúa con otras identidades, construidas históricamente, como la identidad de género, étnica o de clase? ¿Cómo ciertas identidades definidas sobre bases de etnicidad, género o clase, que enfatizan la diferencia, pueden entenderse con una ciudadanía cuya base está en las nociones universales de igualdad y similitud? ¿Cómo una identidad basada en la localidad inmediata, donde el individuo se identifica por su lugar de nacimiento o su lugar de residencia (por ejemplo: "soy chilango, pues nací en la ciudad de México"; o "soy un refugiado") puede interactuar con una identidad ciudadana que se define como nacionalidad (por ejemplo: soy mexicano, soy "americano", soy europeo, soy méxico-americano?).

Por todo lo anterior, el objetivo de este capítulo es mirar a la ciudadanía como una identidad, y a la identidad como un factor de cohesión de la ciudadanía. Tiene que ver con las prácticas concretas, pero también con un problema hermenéutico (Alejandro, 1993), es decir, es un diálogo interpretativo donde intervienen tradiciones, normas jurídicas, instituciones, discursos, distribución de recursos y poder, además de significados. Habría pues que mirar a la ciudadanía como *a*] un espacio donde los individuos se comparan al interpretar su pasado y sus tradiciones; *b*] se reconocen por un lenguaje universal, en su relación con el mundo es decir, la otredad; *c*] se diferencian entre sí por sus prácticas sociales y por sus conflictos y luchas; *d*] se comparan también por la interpretación y valoración del presente (Alejandro, 1993:36) y *e*] se reconocen en la construcción de utopías (véase el capítulo 8 de este libro).

Como identidad, la ciudadanía tiene símbolos, signos, tradiciones, ritos y mitos: las constituciones, los derechos y obligaciones, las celebraciones nacionales, la invención de la unidad nacional, etcétera. Somos todos un tipo de ciudadano, porque hablamos siempre de quiénes somos y de quiénes queremos ser (Habermas, 1993:115). Hay así un autorreconocimiento implícito. En tal sentido, es equivalente a la definición metodológica de Tilly. Ciudadanía, dice, es una categoría, un criterio definido por un conjunto de actores; es un vínculo, porque los actores comparten aspectos de la memoria colectiva, visiones de futuro y derechos tanto como obligaciones; es un papel, porque los actores se comportan de acuerdo a un estatus; y todo ello construye un tipo de identidad.

Todas estas indagaciones tienen elementos visibles con los que es posible identificar aquellos principios y categorías que expliquen la formación de las *identidades colectivas*, así como la entrada a distintos grados de *crisis de identidad*, producto hoy de la globalización, la anomia u otros reajustes estructurales. En tal sentido, me parece muy relevante examinar, a partir de la ciudadanía, los puntos de conexión que nos permitan explicar las dimensiones de las identidades sociales en general, y de las identidades urbanas, en particular.

Organizo este capítulo en tres apartados, que son una especie de resultantes metodológicos sobre el tema: en un primer apartado, discuto los elementos constitutivos y los cambios recientes en las dimensiones de la ciudadanía: *a*] la membrecía a un Estado-nación y la construcción de la sociedad civil-comunidad política; *b*] los dere-

chos ciudadanos a partir de discutir la tensión entre exclusión e inclusión; y *c*] la participación como el referente más político de la ciudadanía. Retomo de esta discusión todos aquellos aspectos que expresan un cierto tipo de identidad, a partir de ciertas prácticas ciudadanas. En un segundo apartado, particularizo estas tres dimensiones de la ciudadanía (Estado, derechos y participación) en el entorno urbano. Confronto aquí aquellos autores que han hecho énfasis en la vinculación entre ciudadanía y ciudad. De la misma forma que en el apartado anterior destaco aquellas categorías que hacen más comprensible la formación o crisis de las identidades urbanas, desde el tema de la ciudadanía. Finalmente, en las conclusiones, resumo los elementos que constituyen las identidades y que explican a la ciudadanía; así como aquellas prácticas y dimensiones de la ciudadanía que producen y explican a las identidades.

MEMBRECÍA

La ciudadanía crea una comunidad bajo la Ley, hace de aquellos que pertenecen al sistema de reglas y normas establecidas jurídicamente, estar protegidos entre sí y con respecto a otros. Se crea una especie de club, asociación (o membrecía) que los diferencia de otros clubes y otras asociaciones (Alejandro, 1993:14). Y aunque la idea de ciudadanía se ha definido como una identidad universal, contraria a las identidades comunitarias, locales y particulares, lo cierto es que su práctica ha reflejado más bien particularidades históricas, comunidades políticas restringidas y segregación entre los estados.

Además, la ciudadanía en tanto una forma de virtud cívica, valorativa, se ha vinculado a la modernidad y al universalismo como ideología. Otros tipos de identidad universal son: el cosmopolitismo, los derechos humanos, el internacionalismo, el socialismo, el liberalismo, etcétera. Estas ideologías buscan en esencia la igualdad de los seres humanos en términos sociales y políticos, aunque cada una parta de distintos fundamentos. Su pensamiento se edifica en la modernidad, entendida como el paso de la homogeneidad de la comunidad cerrada a la heterogeneidad cultural, de la uniformidad cultural a la individualidad y a la diversidad, del pueblo a la ciudadanía,

de la solidaridad mecánica pletórica de creencias *uniformes* e impuestas ausente de individualidad a la solidaridad orgánica, que obliga esta última a la dependencia entre los individuos por la división social del trabajo, y a la cooperación obligada por la heterogeneidad (cf. Paris Pombo, 1995).

La paradoja es que la ciudadanía no ha podido ser el referente ni único ni universal de todos los seres humanos en el mundo, porque el sistema político internacional ha sido tanto resultado como promotor de la división de la humanidad en poblaciones desiguales con diferentes prácticas de ciudadanía. El mundo se ha dividido en múltiples territorios nacionales. Como Rainer Bauböck (1994) afirma, el sistema internacional es obviamente jerárquico, con naciones económica y militarmente poderosas, capaces de dominar a otras al delimitar sus opciones de política externa, e incluso hasta las cuestiones más domésticas. Por eso la ciudadanía se desenvuelve en una tensión identitaria global e internacional, así como local, esto es, en el ámbito nacional y como en el de ciudad.

El modelo político territorial pensado así para el buen desenvolvimiento de la ciudadanía moderna ha sido el Estado-nación, que en sí mismo mantiene una contradicción de origen. El Estado puede ser entendido como un contrato social entre ciudadanos miembros de la *polis*. A su vez, la Nación puede entenderse como la comunidad de sentimientos, anclada en las tradiciones, la cultura, el lenguaje y la historia. Es decir, en el binomio Estado-nación se agrupan lo jurídico y lo cultural, las contradicciones entre lo global y lo local, entre lo universal y lo particular, entre la sociedad y la comunidad.

La globalización ha movido las percepciones originales sobre el Estado-nación, pero no ha podido transformarlo del todo. Se han creado nuevas formas de interdependencia global, en donde la nacionalización del *sistema de Estados* (o sistema mundial) ha aceptado, por un lado, la separación de las unidades políticas soberanas y, por otro lado, la reagrupación de entidades con base en identidades territoriales, como es el caso reciente de la Unión Europea.[3] Los esta-

[3] La Unión Europea es un caso de ciudadanía posnacional, pero es en primera instancia una ciudadanía formal. Gerard Delanty (1997:296-298) señala que el tratado de Maastricht deja en claro que la ciudadanía en una futura constitución europea, únicamente podrá ser sobre la base de las constituciones ya existentes de los estados miembros. Así, para calificar y obtener la ciudadanía europea uno debe

dos al interior, como dice Wallerstein, controlan las relaciones de producción a través de legislaciones regulatorias e impositivas, con el objeto de promover la intensificación de la acumulación del capital. Estos mismos Estados, al exterior, forman una superestructura política, caracterizada por relaciones desiguales entre países centrales y periféricos. El Estado-nación soberano es en realidad una máscara de león, una ideología política que envuelve las verdaderas relaciones económicas de dependencia. De la misma manera, al interior de las naciones, la ciudadanía es una máscara de león que iguala ideológicamente a las poblaciones, cubriendo con ello las jerarquías sociales y las desigualdades basadas en clase, etnia, raza y género (cf. Bauböck, 1994). El sistema mundial separa a la sociedad y crea poblaciones desiguales, que son mucho más que secciones regionales del sistema único global, así como Estados-nación que se organizan como comunidades políticas diferenciadas.

De tal manera que un primer aspecto que define la identidad de la ciudadanía es la formación de sociedades y comunidades políticas en interacción, desiguales y combinadas entre sí, cuyo papel está basado en el grado de dependencia o independencia con respecto a la jerarquía del sistema mundial. Así, la ciudadanía es una relación entre individuos y estados. Es posible distinguir a los ciudadanos franceses, de los alemanes o los italianos, que pertenecen a estados con percepciones y prácticas distintas, basadas en diferencias de lenguaje, tradiciones y en las formas en que se insertaron históricamente a la modernidad (Turner, 1997; Mann, 1987; Bauböck, 1994).

El siguiente aspecto de identidad con relación a la ciudadanía, es la constitución de la membrecía en el Estado-nación mismo. Se ha entendido a la nación como una comunidad imaginada de cultura e historia y con un destino manifiesto. El ingrediente medular de la comunidad es el hecho de la legitimidad política. Esta requiere, para legitimarse, de un concepto incluyente de sociedad, que a su vez permita una cláusula radical de exclusión de los no nacionales.

ser primero un ciudadano de alguno de los estados miembros. Ello implica en términos de identidad, primero, la nacionalidad con respecto a Europa y, segundo, la europeización de la ciudadanía con respecto a los no europeos. Los europeos no se definen en referencia a la ciudadanía como miembros de una sociedad civil, sino en referencia a un discurso cultural cuyo punto de referencia es el marco geográfico y político, la herencia cultural europea y el fuerte sentido de particularidad de Europa.

Aunque parezca perogruyo, los nacionales son aquellos que pertenecen culturalmente a una nación. Los extranjeros son aquellos que pertenecen culturalmente a otra nación.

La ciudadanía como asociación, con reglas y normas de funcionamiento, solo puede institucionalizarse dentro de límites territoriales y en términos de su membrecía, pero su cohesión es la cultura. La cultura implica permanencia y práctica, y por lo tanto el estar ahí en un territorio. Ahora bien, la limitación territorial es una delimitación espacial, las fronteras mismas del Estado-nación. De ahí que los límites territoriales, jurídicos y culturales de la membrecía sean lo que constituye la nacionalidad y que está fundada en reglas de inclusión y exclusión de sus miembros. Al interior, los ciudadanos son personas físicas que cuentan con un estatus legal.

A las reglas que asumen a un individuo como ciudadano en términos jurídicos, es decir que adquiere la nacionalidad, se les llama *ciudadanía nominal.* Las principales normas para determinarla son tres: por nacimiento de padres que son miembros, por nacimiento en un territorio y por consentimiento. De ahí que territorio, descendencia y consentimiento sean los elementos formales que dan estatus legal a un ciudadano. Cada Estado-nación establece grados de rigidez o flexibilidad para la entrada o salida de individuos, que están determinados principalmente por hechos biográficos y sociales: lugar de nacimiento, lugar de residencia, lazos familiares, afiliaciones étnicas, atributos raciales, estado civil, etcétera (Bauböck, 1994). Los principios de atribución de la ciudadanía nominal son dos: el primero es el *ius soli,* o lugar de residencia, cuyo indicador es el domicilio. El concepto de individuo vinculado a este indicador es el que constituye una población enraizada a un territorio. El segundo principio es el *ius sanguinis,* determinado por la descendencia, cuyo indicador es el hecho de ser parte de un grupo familiar. El concepto de individuo vinculado a este indicador es el de pertenecer a una nación étnica, que se autorreproduce como grupo humano (Bauböck, 1994; Dunne y Bonazzi, 1995).

Si la ciudadanía se constituye como una identidad del ser como nacional, la nacionalidad se justifica en el pensamiento nacionalista, el de ser una comunidad cultural, con un territorio delimitado y reproducida por los linajes de descendencia. La ciudadanía entonces puede adquirirse por transmisión, por matrimonios interculturales, por residencia, por integración y asimilación, por ser adepto a la

ideología política del estado, o por sujetarse a los estilos de vida del grupo social al que se aspira pertenecer. No todos los Estados requieren de todos estos elementos para convertir a las personas en ciudadanas, algunos más que otros.

No obstante, las normas para estar adentro, como parte de la membrecía, implican trámites y ritos simbólicos: documentación, comprobaciones jurídicas, culturales y políticas (por ejemplo, el conocimiento del idioma, tiempo de residencia, ser miembros o no de partidos comunistas o fundamentalistas de acuerdo a la propia definición que haga cada Estado), entrevistas con autoridades, reuniones colectivas previas con otros solicitantes, educación ciudadana, exámenes escritos, juramentos a la bandera, etcétera. Ciudadanía es así una asociación compleja, un colectivo social constituido por muchas heterogeneidades. Las reglas de membrecía definen entradas y salidas, con el anhelo de homogeneizar. No es, sin embargo, una asociación totalmente voluntaria, sino resultado del ejercicio legítimo del poder político, conferido al Estado-nación (cf. Bauböck, 1994). Todo ello refleja aquellos elementos que determinan un tipo de identidad.

A este respecto, son ilustrativos los cuestionamientos sobre la forma de construcción de la membrecía, en relación con la forma de construcción de las identidades, que hace Bauböck y que pueden generalizarse así: ¿cuáles son las reglas de admisión y en qué posición asignan a aquellos individuos que desean ser miembros? ¿Son las mismas reglas para los individuos que desean entrar de aquellas de los que desean salir? ¿La asociación asume la capacidad de expulsar a sus miembros? ¿Cuál es la posición de los no miembros en relación con la asociación y en qué sentido son exclusivos los derechos de una membrecía, que los diferencie de cualquier otra? Será importante en este sentido definir aquellos aspectos que regulan la membrecía, por ejemplo: reglas de admisión, la posibilidad de los miembros de adquirir múltiples membrecías, la posibilidad de salir voluntariamente o no, reglas de expulsión y los derechos de los no miembros en una asociación (Bauböck, 1994). La relación entre cada una, el predominio de una sobre las otras, permite caracterizar el tipo de identidad colectiva de que se trate.

Un ejemplo de lo anterior es el modelo comunitario, en el que la identidad nacional es fundamental en la construcción de ciudadanía. Ciudadanía en el discurso comunitario es reducida a la nacionalidad

que da a los ciudadanos un sentido de cohesión cultural. La exacerbación del énfasis nacionalista los ubica junto a una tendencia conservadora que privilegia las particularidades culturales y las obligaciones de los ciudadanos con respecto a la nación, sobre los derechos individuales entendidos como privilegios. El ciudadano debe ser un miembro activo pero siempre en función del imaginario colectivo nacional, de tal manera que las reglas, para convertirse en miembro, enfatizan la sujeción cultural, el linaje, la etnia e incluso la raza, por sobre el derecho de los individuos de pertenecer por el simple hecho de residir en un territorio (Delanty, 1997). Si tomamos como ejemplo el caso de Europa como se establece en la nota 3 de la página 29 de este texto, diríamos con Gerard Delanty (1997) que la aspiración europea no se basa en una ciudadanía de carácter universal sino en una supranacionalidad que emerge más a partir de la exclusión, que de la inclusión. Es decir, el hecho es identificarse como europeos, para diferenciarse de los no europeos.

De esta manera, ser miembro de una ciudadanía es un asunto de identidad. Sin embargo, la inclusión o exclusión de una ciudadanía como membrecía es un proceso complejo y conflictivo. La membrecía de un Estado-nación muestra en su esencia esta contradicción. Habermas (1993:90) lo anota así: "Bajo el signo del nacionalismo, libertad y autodeterminación política significan a la vez ambas cosas: soberanía popular de ciudadanos con iguales derechos y autoafirmaciones en términos de política de poder de la nación que se ha vuelto soberana". Y más adelante afirma: "La forma de identidad que representa la identidad nacional hace necesario que cada nación se organice en un Estado para ser independiente. Pero, en la realidad histórica, el Estado como una población nacional homogénea siempre ha sido una ficción". Se trata de la tensión entre un Estado que se define en términos políticos y una nación que se identifica en términos culturales y étnicos. De ahí que la membrecía a un Estado-nación, es decir, el adquirir una determinada ciudadanía es un asunto de la inclusión a una comunidad política o no.

DERECHOS CIUDADANOS

Un ciudadano es aquel que es miembro de un Estado-nación. Como vimos, para ser miembro de un Estado se requiere de cierta normatividad. Al considerarse parte de la membrecía, la persona se convierte en ciudadana, y en virtud de ello, se le confieren derechos y obligaciones. Los derechos y obligaciones de los ciudadanos están pensados en razón de la justicia, es decir de la equidad, de concebir a todos los individuos como iguales ante la Ley, y su ejercicio se abroga como imparcial. De tal manera que los derechos y obligaciones son también una condición de identidad, tanto ciudadana como nacional, de los ciudadanos. Son, así, la verdadera sustancia de la comunidad política (Bauböck, 1994).

La desigualdad en el ejercicio de los derechos

Los derechos son aquellas facultades, atribuciones, competencias o libertades que todo individuo tiene de manera igualitaria, establecida en la Ley, como un contrato social, y puede ejercerlos dentro del dominio que le confiere la propia Ley y dentro de las fronteras y límites territoriales del Estado. *Las obligaciones son* todas aquellas responsabilidades, deberes, exigencias y compromisos que la Ley le impone a todo ciudadano, y que convienen a la comunidad. Así entendidos, el Estado le confiere a cada individuo una serie de prerrogativas, que se equilibran con los compromisos que le exige al propio individuo para el buen desarrollo de la comunidad.

En general, los derechos y las obligaciones de los ciudadanos se han clasificado en tres ámbitos: ciudadanía civil, política y social (Marshall, 1950; Barbalet, 1988; Bellamy, 1992, Mendus, 1992, Plant, 1992). Sin embargo estas dimensiones de los derechos que se definen dentro de la particularidad de los Estados, se diferencian del estatus conferido a los derechos humanos. Estos últimos son atributos vinculados a la integridad de la persona contra la autoridad del Estado y asumida universalmente. Además, a finales del siglo XX, impactado por la globalización, ha resurgido un tipo de derecho considerado colectivo, relacionado con la demanda multicultural.

Por un lado, *la ciudadanía civil* está referida a aquellos derechos y obligaciones relativos al individuo: libertad de expresión, libertad de creencia política o religiosa, libertad de pensamiento, derechos humanos como el derecho a la justicia, libertad de asociación y de asamblea, acceso a la propiedad privada y a establecer contratos legales, etcétera. Por otro lado, *la ciudadanía política* está ligada al derecho de participación; a la competencia y obligación de elegir representantes políticos, a designar y reemplazar el gobierno del Estado y otras autoridades locales, a participar como representante o funcionario de gobierno, a tomar parte en las decisiones centrales que confieren al Estado-nación y a la comunidad política; esto es, a participar dentro del Estado de Derecho y de los canales institucionales. El ejercicio de este derecho se asocia fuertemente al concepto de participación, que veremos más adelante. Para terminar, *la ciudadanía social* está referida a aquellos derechos responsabilizados por el Estado para cubrir necesidades colectivas de la sociedad o de la comunidad, tales como salud, educación, recreación, infraestructura pública, seguridad, etcétera.

Como establece Will Kimlicka (1999) el tratamiento igual de los derechos considera que la Ley es ciega a las diferencias de género, sexo, raza, etnia, tradición y religión. Sin embargo, la sociedad no está formada por individuos iguales en lo social, en lo económico y en lo político, y eso hace complejo el equilibrio de los derechos y obligaciones ciudadanas, en al menos cuatro puntos: *a*] porque los derechos y las obligaciones no son atributos rígidos e inamovibles sino producto de relaciones sociales; *b*] porque las tensiones que se generan por su ambivalente carácter individual y colectivo repercuten en su ejercicio cotidiano; *c*] porque reflejan, en consecuencia el conflicto que se produce en su ejercicio ciudadano por las desigualdades sociales y culturales; y *d*] porque los derechos y obligaciones son construcciones sociales, que se reinventan y se reelaboran históricamente por medio de la lucha social (Tamayo, 1999).

Un primer acercamiento a estas desigualdades es entre las naciones. Si partimos que la sociedad es un espacio de conflicto, segregación e interacción, es posible decir que el ejercicio de los derechos es desigual en una sociedad global desigual. El desequilibrio de este ejercicio muestra la relación asimétrica entre inclusión y exclusión. La ciudadanía es incluyente, la nacionalidad es excluyente. Se incluye en el sentido de conferir derechos a un grupo de individuos dentro de la nación. Pero la nación excluye cuando esos derechos se aplican principalmente a un grupo específico diferenciándose de otros: uno es mexicano como opuesto al estadunidense, pero uno es

ciudadano mexicano porque ejerce ciertos derechos dentro de la comunidad mexicana (cf. Delanty, 1997). La forma en que se expanden o restringen los derechos en cada país, el modo de ejercerlos y la manera en que se interpretan, dependerán de las condiciones particulares, históricas, sociales y políticas de cada país. Algunos estados subrayan más los derechos como prerrogativas de sus ciudadanos, otros priorizan más las responsabilidades y los deberes del ciudadano con respecto a la nación.[4]

Un segundo acercamiento a la desigualdad es al interior de la membrecía. Si pensamos en términos de la ciudadanía formal, todos los ciudadanos serían iguales ante la ley y deberían disfrutar de los mismos derechos. Anatol France decía que la belleza de la ley se debía a que permitía al rico y al pobre sin distinción dormir bajo los puentes de París. Pero uno lo hace por gusto, y el otro forzado por la miseria. Por tal contradicción, la aportación de la ciudadanía sustantiva observa que la igualdad de los derechos se da solo en la medida que pueda traducirse en oportunidades sociales iguales (cf. Bauböck, 1994:26).

Según Turner (1997), el conflicto que se da por la desigualdad en el ejercicio sustantivo de los derechos y las obligaciones, se expresa por dos vías: aquel que se evidencia entre derechos y obligaciones y que involucran a distintos actores sociales con distintos intereses que tienen sobre los recursos y su distribución; y aquel conflicto que se da entre el ámbito de los derechos sociales y los civiles.

La contradicción entre derechos y responsabilidades se ejemplifica bien en el modelo de Plant (1992:111): un ciudadano (o grupo) tiene el derecho a un recurso, pero solamente si desplaza el derecho o el beneficio de otro ciudadano (o grupo). Pero este derecho puede ser legal o no, en el sentido de que la ley es quien adscribe, reconoce ese derecho y es además quien lo sanciona. En una sociedad con desigualdades sociales profundas, esta contradicción es constante. Alguien es excluido de obtener los privilegios que la ciudadanía otorga formalmente (Tamayo, 1999). El fundamento de esta contradicción es la escasez y la carencia de recursos para ciertos grupos sociales. La exclusión pues, está basada en la desigual distribución de

[4] Habría que aclarar aquí que los deberes clásicos de los ciudadanos con respecto al estado son los impuestos, el servicio militar y la educación (Delanty, 1997).

los recursos y del poder en la sociedad. Se asume que la vida en la extrema pobreza aísla a los individuos del contacto social, de compartir una experiencia común de la mayoría de la población y de disfrutar una membrecía efectiva de la comunidad (Hill, 1994).

Mientras, el conflicto que se da entre lo social y lo civil tiene que ver con la relación entre el individuo y la sociedad y las instituciones estatales unidas a ellos. Un ejemplo puede bastar para ilustrar esta contradicción. El desarrollo de la economía en el mundo y de la ciudadanía en la era de la posguerra y durante el periodo de la guerra fría se basó en la participación abierta del Estado en la economía y en la inversión de recursos en políticas sociales. Los derechos sociales se expandieron con base en la participación de actores colectivos, principalmente sindicatos, asociaciones campesinas, empresarios nacionalistas y el propio Estado (Touraine, 1989; Tamayo, 1999). Creció el sistema de seguridad social y se definió a la ciudadanía como predominantemente social, sobre el ejercicio de la ciudadanía civil, en detrimento de la autonomía individual del ciudadano. Con un tipo de gobierno corporativo, paternalista, nacionalista y social, el individuo pierde sus atributos autónomos, aunque gana como actor colectivo.

Con la globalización, el equilibrio asumido (aunque nunca existente) de los derechos ciudadanos se rompió. El desajuste generó algo que podría adelantarse en llamar *crisis de un tipo de identidad ciudadana*, la social. Ello originó que unos derechos se colocaran por encima de otros, por ejemplo, que prevalecieran los civiles sobre los sociales. Ello tuvo consecuencias inmediatas en la relación Estado-sociedad civil y un desajuste en los grupos sociales más vulnerables, aunque, supuestamente, se dio una apertura de espacios democráticos al reivindicar al individuo por sobre las agrupaciones colectivas. La globalización ha afectado principalmente el desarrollo de los estados de bienestar en detrimento de la ciudadanía social (García. y Lukes, 1999; Bauböck, 1994; Murilo de Carvalho, 1995; Tamayo, 1999). El tipo de gobierno y de política que corresponde es uno neoliberal, de Estado mínimo, privatizador e individualista.

La exclusión del ciudadano, al conculcarse sus derechos individuales, se dio en la primera fase con el Estado de bienestar. Pero la exclusión de amplios sectores sociales de los recursos económicos y sistemas de seguridad social se dio en el segundo momento con el Estado neoliberal. Lo que no aceptan los neoliberales es, como dice

Kimlicka (1999:162-163), que se otorgue "protección y beneficios especiales a grupos dentro de la sociedad o que un Estado se arrogue otros derechos (el monopolio a la educación pública, por ejemplo) que infrinja las libertades tanto de los individuos como de las asociaciones voluntarias (para organizar ellos mismos la educación u otros derechos)".

Derechos humanos contra derechos colectivos

La globalización empujó hacia otra contradicción: la universalidad de los derechos o la diferenciación de estos. Por un lado, la máxima de la ciudadanía global se reflejó en su universalización, que mostró la expansión de los derechos humanos en la mayoría de los Estados. Por otro lado, se generó una reivindicación más o menos generalizada por una ciudadanía cultural, es decir, el reconocimiento de la diferencia.

Al parecer, la ciudadanía global se concibe mejor como una ciudadanía de la integridad personal, a la que se refieren aquellos derechos mínimos que tienen un carácter universal (Delanty, 1997). Este concepto asume la existencia de una cierta homogeneidad en las formaciones sociales y, por lo tanto, la aceptación de formulaciones universales por democracia, libertades individuales y sociales (Grewal, 1999).

Los derechos humanos han sido un medio para valorar los derechos de los individuos como seres privados, individuales y autónomos. En tal sentido, han sido particularmente importantes para el avance de la igualdad de oportunidades de las mujeres en muchos países, independientemente de las deplorables restricciones que padecen aún en lugares con prácticas fundamentalistas. Tal discrepancia, en el caso de los derechos de las mujeres, es el principal obstáculo que se produce por las asimetrías del poder entre Estados, naciones y grupos sociales (Grewal, 1999). Diría que la máxima de los derechos humanos es el hecho de que el hombre y la mujer valen en cualquier parte del mundo porque son mujeres y hombres, no por ser judíos, protestantes, mexicanos, europeos, ricos o pobres (cf. Habermas, 1993).

No obstante lo anterior, con la globalización y la desestructuración ideológica del Estado-nación, la demanda por derechos a la autonomía de grupos étnicos, pueblos y comunidades al interior de la Nación se ha acrecentado. Se ha elaborado una exigencia alrededor de los derechos culturales, derechos colectivos o comunitarios (a nivel local), derechos multiétnicos o multiculturales, así como derechos de género (García Canclini, 1995; Bauböck, 1999; Glacer, 1999; Pakulski, 1997; Dunne y Bonazzi, 1995; Olivé, 1999; Young, 1999; Kimlicka, 1999; Delanty, 1997).

Se asumen los derechos colectivos a partir de que un grupo se define como un actor colectivo y el ejercicio de sus derechos es, así mismo, colectivo. Una agencia colectiva significa que los grupos o sus representantes demandan un derecho para sus miembros individuales, los cuales se movilizan y se organizan para obtener el derecho o el control de su ejercicio (Bauböck, 1994:266); por ejemplo el derecho a la huelga que obtienen los sindicatos es un derecho genuinamente colectivo, pues un individuo es incapaz de ejercerlo solo, y únicamente puede ser impulsado por la asociación en su conjunto.

Más aún, para Rainer Bauböck, clases sociales o comunidades étnicas son grupos que demandan derechos colectivos, pues no únicamente son grupos de individuos que comparten un determinado sistema social, de creencias, de lenguaje o tradición, sino que son colectividades con sus propias organizaciones y atributos (clases) o que frecuentemente se concentran en ciertas regiones con posiciones culturales de clase específicas (etnias). La libertad individual, de expresión o de creencia, dice Bauböck, no es suficiente para integrarlos a la comunidad, pues la membrecía al interior de los grupos de clase o étnicos son en gran medida heredados, en lugar de ser obtenidos o elegidos. Ambas colectividades son además relativamente estables por varias generaciones. En estos casos hay una íntima relación entre el territorio, y las divisiones étnicas y de clase (véase el caso del EZLN en el capítulo 7 de este libro). Esto explica la demanda de autonomía territorial en países pluriétnicos o multiculturales. Así que un primer aspecto, sería reconocer al interior de un Estado-nación la heterogeneidad cultural existente, y en ese sentido *sentar* las bases para una ciudadanía diferenciada, que reconozca el derecho a la diferencia (Young, 1999). Esto es así, ya que una cultura nacional permea la esfera pública a tal grado que no puede considerarse simplemente un asunto privado. Para su mantenimiento requiere de recursos públicos y de instituciones vinculadas al Estado-nación. Estos derechos han sido reivindicados principalmente en España (los vascos), Gran Bretaña (irlandeses), Estados Unidos (in-

dios, hispanos y negros), México (indios, EZLN), etcétera, y han tomado la forma de autonomía cultural.

Los derechos colectivos contribuyen a alcanzar una ciudadanía justa, si se da alguna de las siguientes tres situaciones: 1] cuando una frontera cultural o racial que caracteriza a un grupo es estigmatizada de tal forma que pone a sus miembros en la marginalidad; 2] cuando los derechos colectivos ayudan a equilibrar una desventaja específica en el intercambio y gestión de los recursos; 3] cuando los derechos colectivos mejoran las oportunidades de participación de los ciudadanos, como en los casos de una representación política regional (Bauböck, 1994; cf. Turner, 1997, Pakulski, 1997).

Así, para el caso de los derechos culturales, que son esencialmente colectivos, están implicados tres tipos de derechos dependiendo de la situación específica: *a*] el derecho a la presencia simbólica y a *la visibilidad* contra la marginación; incluye demandas por una amplia inclusión e integración; *b*] el derecho a la representación digna contra el estigma, que asegure el reconocimiento de una identidad diferente a otras; y finalmente *c*] el derecho a propagar una identidad y el mantenimiento de estilos de vida, que reclama, contra la asimilación, una amplia autonomía política y cultural (Pakulski, 1997:80; Sieder, 1997).

La postura liberal se ha opuesto a esta visión cultural pues consideran, como lo explica Kimlicka (1999), que "los derechos colectivos o multiculturales atribuyen a colectividades una condición moral igual o superior a la de las personas individuales y eso puede proporcionar una justificación para subordinar los derechos individuales a los colectivos". Además, no únicamente son derechos los que están implicados en esta visión, sino sobre todo las obligaciones y las sanciones. Se traza así, en la colectividad, una línea ambigua entre a quién recae la responsabilidad y el castigo. A diferencia de lo anterior, individuo quien asume plena responsabilidad de sus actos. En un actor colectivo, esta responsabilidad se diluye.

Pero, el problema de los liberales es su visión de la ciudadanía en extremo individualista, que les impide reconocer la constitución de la sociedad civil en múltiples grupos e identidades colectivas. Sin embargo, el inconveniente de los derechos culturales o colectivos es que asumen una homogeneidad, al interior de sus propias colectividades o etnias, que no existe, y puede conducir a una práctica excesivamente corporativa, autoritaria y coercitiva.

El resultado de todo lo anterior es un debate sobre la exclusión o inclusión de ciudadanos para ejercer ciertos derechos, clasificados según se definan a los actores: ciudadanos autónomos, grupos sociales o comunidades. El asunto me obliga a preguntar: ¿quiénes se incluyen y quiénes se excluyen de sus beneficios? De esta manera, la tensión entre exclusión e inclusión se expresa dialécticamente. Un ciudadano es incluido o excluido, no únicamente de la membrecía y o del territorio de un Estado-nación, sino también en términos del disfrute de plenos derechos de la imposición de obligaciones. Tiene que ver, así lo creo, con elementos de identidad: a quién se considera más o menos ciudadano que otro (cf. Turner, 1997; Isin, 1999a; Birnbaum, 1997; Moallem, 1999; Espada, 1996). Pero al mismo tiempo deberíamos reconocer que el equilibrio de los derechos y obligaciones responde a una pregunta más directa a la identidad: ¿cómo es posible –dice Turner (1997)– la existencia de la sociedad, dadas las diferencias significativas que existen entre diferentes grupos sociales en diferentes comunidades dentro de un mismo Estado-nación? y a otra escala, en términos de grupos sociales, yo diría: ¿cómo es posible así la identidad social y cultural, dadas las diferencias existentes entre los miembros de una misma congregación?

Una respuesta a esta contradicción entre individuo y colectividad, unidad universal y heterogeneidad regional, podría ser aquella postura que asumiese la existencia de un contenido universalista de ciudadanía, sólo explicado en el entorno histórico y cultural de cada forma social (Habermas, 1993). Pero al mismo tiempo, se requiere establecer siempre un proceso de autocrítica, que evite al multiculturalismo aceptar un relativismo cultural extremo, enraizado en los etnocentrismos minoritarios más recalcitrantes. Los derechos culturales de las minorías deberían proporcionarse en un marco de ciudadanía sustantiva, que mantenga abierto, en los grupos y colectividades, un amplio rango de opciones individuales (Bauböck, 1994).

PARTICIPACIÓN[5]

La participación es un derecho político del ciudadano. Está relacionada con el ejercicio del poder y la constitución de la esfera pública, aunque se define básicamente como el derecho de los ciudadanos al voto (Opazo, 2000). No obstante, los ciudadanos ejercen también la capacidad de disentir, de oponerse a leyes que consideran injustas, a demandar derechos, inclusión o expansión de prerrogativas a través de luchas sociales. Además de la relación Estado-sociedad y los derechos ciudadanos, la participación es así la tercera dimensión de la ciudadanía y aporta a la construcción de la identidad ciudadana.

Participar *de* o *en* la comunidad significa pertenecer a ella y tener la capacidad de tomar decisiones. Por esta razón la igualdad de los ciudadanos tendría que ser una condición necesaria. De ahí que el ejercicio de la participación se articula estrechamente con el campo polémico de la democracia. La participación es un atributo de la ciudadanía, pero no es considerada una obligación. Con la excepción de algunos países cuyas leyes establecen la obligatoriedad del voto, en general es posible mantenerse al margen en las votaciones para elegir representantes de la comunidad y no por eso perder el estatus de ciudadano. No obstante, un ciudadano activo es una persona que refrenda y reproduce su estatus en la comunidad. La persona confirma su membrecía en sus acciones y elecciones cotidianas.

La participación tiene dos formas y contenidos. Una se refiere a la participación institucional y la representación. La otra es un ejercicio directo de la sociedad civil y los movimientos sociales. Por un lado, la participación institucional se limita a los derechos políticos para votar o ser representante, pero también al derecho de incidir en el diseño y operación de políticas públicas. Se promueve la corresponsabilidad del ciudadano con respecto a la Ley y al Estado de derecho. Supone la integración del ciudadano con la comunidad política y las instituciones. De ahí que la participación se regule e institucionalice.

[5] La importancia de la participación es fundamental para comprender a la ciudadanía como un constructo social, más allá de las definiciones jurídicas y la reducida capacidad individual de votar por representantes. En este apartado solo delineo los aspectos relevantes desde la crítica de la ciudadanía, subrayando dos formas de participación, la institucional y la sustantiva. El lector podrá encontrar un análisis detallado sobre este tema en los capítulos 3 y 4.

Por otro lado, la participación activa es resultado de la lucha y la confrontación social. Se considera un producto de la disidencia, de la presión y lucha por imponer o ampliar derechos, modificar reglas sobre la base de una sociedad desigual y con distintas oportunidades de acceso a los recursos. Este tipo de participación refleja el conflicto de intereses individuales y colectivos. La participación sustantiva es interacción entre ciudadano y grupos. Se promueve el cambio institucional al enfrentarse proyectos nacionales distintos o por el ejercicio desigual de los derechos ciudadanos. Los cambios se producen por la participación independiente y autónoma de individuos que actúan colectivamente. Para observar su desenvolvimiento se necesita resolver una importante cuestión que nos lleva nuevamente al asunto de la identidad ciudadana: ¿cómo un grupo social al demandar inclusión y participación se forma en oposición a otros, aquellos quienes se convierten *de facto* en adversarios? (cf. Tamayo, S. 1999:87).

Como podemos deducir de lo anterior, la participación es definitiva para entender la ciudadanía como una construcción social, dinámica, conflictiva y contradictoria, que cambia históricamente a consecuencia de luchas históricas. Se explica con los derechos y obligaciones de los ciudadanos, pero estos se ejercen con relación al poder; está delimitada por códigos y procedimientos constitucionales pero su ejercicio es siempre interpretado, confrontado y negociado (Sieder, 1999). Estas luchas sociales entre grupos, clases y colectividades determinan el contenido de la ciudadanía sustantiva, la expansión o reducción de los derechos y los criterios de inclusión y exclusión de la membrecía (Isin, 1999a, 1999b).

Al actuar juntos por el interés público, aunque sea con base en distintas percepciones de ciudadanía, los ciudadanos se organizan en grupos y asociaciones y forman la comunidad política, que es el espacio fundamental en que los miembros de la *polis* alcanzan sus derechos, manejan el conflicto y constituyen valores comunes (Hill, 1994). En términos de Roberto Alejandro (1993) la ciudadanía es el resultado de un proceso de participación dentro de la comunidad. Cuando las masas deliberan, se convierten en ciudadanos. Cuando los ciudadanos participan, crean comunidad.

Participación, así lo estimo, tiene que ver con una lucha social continua, de interpretación del ejercicio ciudadano, por la inclusión o exclusión de algunos, sobre la base de proyectos distintivos de

ciudadanía. Cada proyecto define a un grupo y, por lo tanto, produce identidad.

LA CIUDAD COMO COMUNIDAD POLÍTICA

Ciudad global y ciudadanía

Existe una perspectiva que se asocia fuertemente a la descripción de ciudad moderna. Ésta ubica las transformaciones de la ciudadanía en la contradicción entre universalismo y particularismo, es decir, en la dicotomía que hemos visto más arriba entre Estado y nación, sociedad y comunidad. Aunque la ciudadanía pueda entenderse como derechos naturales y universales, su ejercicio y práctica se reduce a límites territoriales precisos. Uno es la nación, otros son la región, la ciudad o la comunidad. En la actualidad, la discusión se ha *centrado* en términos de lo global y lo local, por lo tanto, en términos de la ciudad global. Distintos estudios han mostrado el impacto de la globalización en las ciudades mundiales, así como los cambios en la concepción y práctica de la ciudadanía (Sassen, 2001; véase además el vol. 3, núm. 2, julio de 1999, de *Citizenship Studies*, dedicado a ciudades globales y ciudadanía).

El asunto, en gran medida, es comprender la forma en que se han ido reconstituyendo los espacios ciudadanos en las ciudades en un periodo de profundos cambios, gran efervescencia, fuertes rupturas paradigmáticas, múltiples fragmentaciones y reconstitución de identidades sociales, culturales y urbanas. Habría que explicitar cómo el espacio urbano se convierte en un campo de batalla de prácticas ciudadanas y por el efecto de tales prácticas diferenciadas (cf. Bauman, 1999; cf. Isin, 1999). En consecuencia, la ciudadanía se cristaliza como un espacio de confrontación, donde se exponen proyectos distintivos de ciudad y de nación. Aspiraciones que crean acciones, ideas y utopías sobre el futuro de la vida urbana.

Las ciudades se han considerado como lugares centrales, puntos nodales en las redes urbanas, puertas de acceso y portales a regiones más amplias. La urbanización puede ser resultado del desarrollo económico en áreas rurales o por el aumento en la producción industrial, que genera una gama jerárquica de asentamientos humanos, que funcionan por su especialización: centros administrativos, centros económicos de consumo o producción, de decisión política, etcétera (Thom, 1999; Smith y Feagin, 1989; Tamayo, S. 1998). Una perspectiva así ubica diferentes niveles y asociaciones de las redes urbanas, un mosaico geométrico como dice Martín Thom (1999) de centros en graduación, ciudades integradas en regiones que a su vez unifican a la nación.

La ciudad se ha entendido como espacio *fundamental* de la ciudadanía, porque se le ha diferenciado del sentido de la comunidad local. La ciudadanía es sinónimo de modernidad y de racionalidad individual; la ciudad también.

En cambio, la idea de comunidad entraña una fusión perfecta entre valores morales y culturales, una fuerte identidad enraizada en la cohesión e integración, una visión unificada del mundo con base en la nostalgia del pasado, de la vida preindustrial y el rural idílico. Se erige sobre la vida familiar cohesionada y armoniosa, el peso de las costumbres, de la religión y la estabilidad.

La ciudad, al contrario, se define por la concentración masiva de la población, por su unidad contractual a partir de la fuerte división social del trabajo, no con base en lazos emotivos. Se da preferencia al individuo y no a la familia o a lo colectivo. En tal sentido la imagen de la ciudad es la de una concentración espacial inestable de la sociedad civil. Hay una preeminencia por la innovación, lo moderno y el cambio. La heterogeneidad de experiencias hace de la ciudad un espacio eminentemente cosmopolita. El hombre urbano, se diría, es ilustrado, nacional e internacional, burgués, comerciante, proletario, y ciudadano.

Cuando se valora a la ciudad en este sentido, se define como un teatro de la diversidad, el centro de la cultura *cosmopolita*, el espacio donde se respira la libertad y la tolerancia. Pero también se imagina como sinónimo de cambios inestables, dependencia, destrucción de estructuras familiares, declinación de la civilidad y desmoronamiento del orgullo cívico (cf. Hill, 1994). La ciudad, pues, es reflejo tanto de las desigualdades como de las potencialidades de la sociedad.

La comunidad es la identidad local, la ciudad es la identidad universal. Y no obstante esta separación, el debate de la ciudadanía en la actualidad, a partir del impacto de la globalización, tiende a rescatar la ciudad como comunidad política, como ese espacio local donde

se reafirma el valor de la participación del ciudadano. De entrada, ello implica nuevamente la contradicción que expusimos más arriba, la paradoja entre el Estado-nación, en tanto el primero representa el contrato social y el segundo la comunidad de sentimientos.

Desde una escala de región y nación, la ciudad, en efecto, puede constituirse en el átomo mínimo donde el ciudadano se encuentra directamente con sus propias prácticas cotidianas. Desde una escala en que la ciudad es el todo, entonces se ha subrayado la heterogeneidad de las identidades más locales y barriales, en una red de redes identitarias (García Canclini, 1995; Eduardo Nivón, 1993; Larissa Lomnitz, 1989; Esteban Krotz, 1993; etcétera).

Los cambios sociales, culturales y políticos de la globalización han descentrado la idea del Estado-nación, articulando regiones y espacios en la economía global y formando nuevas redes de flujos comunicacionales (Isin, 1999a). Se han generado nuevos centros transnacionales de poder, donde la ciudad global juega un papel decisivo, como nodo de redes internacionales y su fuerte impacto sobre el tejido urbano nacional (Sassen, 2001). La ciudad global no es, sin embargo, la totalidad de una urbe, sino una pequeña zona física de ella. Las actividades globales comparten el espacio con actividades locales formando una yuxtaposición de espacios, definidos como lugares de la globalización (Tamayo y Wildner, 2002). De ahí que en términos económicos, culturales y políticos, la ciudad se haya convertido en el espacio de preferencia, y se reconstituya a la ciudad como objeto de estudio del pensamiento político y la ciudadanía. Es el espacio estratégico de interrelación y confrontación entre lo global y lo local, lo universal y lo particular, de identidades transnacionales y comunidades (Isin, 1999b).

Comunidad local y participación

El estado moderno ha convertido a las ciudades en asentamientos abiertos. Los ciudadanos tienen el mismo derecho de entrar y asentarse en ellas. No hay restricciones por herencia o residencia. Los nuevos vecinos se ubican en una ciudad en relación a las oportunidades de empleo y de viviendas, pero no por decisiones políticas o de control social. De ahí que la membrecía de una ciudad se de fundamentalmente por la residencia y permanencia. Y es precisamente la pertenencia al lugar lo que genera la identidad urbana. La membrecía de

la comunidad urbana es más o menos una consecuencia automática de la consolidación de las relaciones sociales en el tiempo. La reglamentación de residencia se reduce a un componente de admisión que requiere de un comprobante de domicilio y un registro fiscal en cuanto a las obligaciones impositivas (Bauböck, 1994:164).

Pero dado que los individuos le asignan significado a las acciones y a los espacios donde viven, la identidad urbana se constituye por la interacción entre individuos que comparten un lugar. Esta interacción les da cohesión espacial, así como identificación por ciertos valores e intereses compartidos. Espacio y relaciones sociales en el tiempo producen la idea de comunidad.

Hay así una correspondencia entre ciudadanía, identidad y comunidad política que muestra una idea poderosa de ciudad, definida en este contexto como el resultado de la participación en una red amplia, pero densa, de interacción y comunicación entre individuos autónomos, grupos y actores urbanos (Bauböck, 1994). Dilys M. Hill (1994) en su libro *Ciudades y ciudadanos*, arguye que el espacio es el contexto de la participación, a través del cual se explora constantemente el significado de comunidad. La ciudad, entendida más en su expresión espacial pública, es el lugar de la afirmación del ciudadano, ahí donde se reconcilia, por un lado, el individualismo y, por otro lado, la justicia social. De ahí que un aspecto importante sea indagar la relación entre comunidad local y participación (Bookchin, 1992; Hill, 1994).

Si la ciudadanía tiene que ver con el acceso a los recursos y a su distribución, tendría que ver igualmente con el ejercicio del poder y su distribución en la comunidad. En consecuencia, la arena local, es decir la ciudad, se convierte en el marco para el mejor ejercicio legítimo de la ciudadanía, porque la ciudad se torna en comunidad, el ámbito local más inmediato de los ciudadanos. Y comunidad es sobre todo colectividad, donde se distribuyen los recursos y el poder, donde se comparten valores, donde se define un tipo de virtud cívica, esto es, estilos de vida, patrones de interacción social y confrontación entre ideas de modernidad y tradición (Turner, 1997). Comunidad y ciudad delimitan las fronteras de la ciudadanía, ya que se conciben ambas como espacios de cohesión, que son mucho más que un simple agregado de personas y objetos físicos (Brubaker, 1992).

Una ciudad así pensada es por excelencia espacio de ciudadanía, pero más aún, es producto de su ejercicio cotidiano. La ciudad expre-

sa una o muchas identidades como resultado de la práctica cotidiana, cultural y política de sus habitantes. Pero, al mismo tiempo, la ciudad se configura como el mejor espacio para el desarrollo de la ciudadanía, el lugar practicado de sus habitantes, de sus ciudadanos, el ámbito de convergencia del pensamiento universal y la acción local.

Pero si es en el espacio urbano donde se expresan las prácticas ciudadanas, la ciudad puede reflejar distintas cualidades. Puede pensarse una ciudad asimilada, una ciudad de la división o segregada, una ciudad multicultural o una ciudad de la diferencia (Rogers, 1995). Veamos.

La ciudad asimilada es la representación del *melting pot*, el ideal liberal de disolver las diferencias y los particularismos en una comunidad homogénea. Es la ciudad de la no segregación pero bajo los valores hegemónicos de los grupos dominantes.

La ciudad de la división es aquella construida con base en la desigualdad. La *city of quartz* descrita por Davis (1990), con barricadas, zonas sitiadas, privatizaciones del espacio público, barrios cerrados, y la represión como medio de control social. Una ciudad de una ciudadanía basada en responsabilidades, mínimos derechos y pasividad ciudadana. Una ciudad carcelaria.

La ciudad multicultural es el pastiche posmoderno del turismo urbano: *Little Italy, Little Tokio, Chinatown, Koreatown.* La mercantilización de la pintoresca diversidad y de la cultura étnica. Es la ciudad comercial, el consumismo cultural. Cada grupo en su lugar, excluyentes unos de otros.

La ciudad de la diferencia, es la opción de Rogers (1995) y Young (1999). Una ciudad abierta a los otros no asimilables. Estar juntos respetando la diferencia. Poder convivir con extraños, grupos definidos por su relación más que por su esencia, con fronteras ambiguas y fluidas, construidas socialmente, no fijas e impermeables. La ciudad de la diferencia es el reflejo de la ciudadanía diversificada y distinguida, donde la gente junta ejerce sus derechos, con tolerancia, respetando sus diferencias (cf. Isin, 1999a). La ciudadanía puede expresarse en la ciudad, ejerciendo el derecho al espacio político, a deliberar con otros y participar libremente para determinar el destino de la comunidad política a la que pertenece (Isin, 1999b).

La crítica que hace esta postura de la ciudad de la diferencia a las otras visiones, parte de entender a *la ciudad de la similitud* como coercitiva, que impone una homogeneidad hincada en el ejercicio del

poder. No obstante, una crítica plausible a *la ciudad de la diferencia* se fundamenta en el hecho de que pensar una ciudad así implicaría que cada barrio, cada tribu se convierta en una ciudad separada, donde sus habitantes ambicionarían usar la expresión "nosotros" para afirmar la imposibilidad de compartir aspectos comunes que los identifiquen con la otredad. Diferencia es disociarse de cualquier tipo y grado de lealtad universal (Dunne y Bonazzi, 1995).

Ante tales posturas, pensar en una ciudadanía de la diversidad sólo podría aceptarse en la medida que se complemente con una ciudadanía de la similitud, lo que necesitaría de ajustes importantes a los postulados universalistas, pero no su desplazamiento. Por otra parte, implicaría modificar también visiones fundamentalistas y etnocentristas que puedan deducirse de la política de la diferencia.

Espacio público y espacio privado

Esta discusión entre la visión de los derechos particulares, colectivos y culturales que respeten la diferencia y la visión de definir únicamente aquellos derechos universales que atañen al individuo como ciudadano responsable de sus actos, tiene una implicación en términos de lo que debería considerarse el espacio público y privado de la ciudad y la ciudadanía.

Así vista, la ciudad se constituye por espacios de interacción y personales, es decir públicos y privados, que se diferencian, que a veces se confrontan y que con frecuencia se articulan entre sí (Clarke, 1996). A la *polis* se le ha considerado por excelencia el dominio del espacio público, de la libertad y la modernidad. A diferencia, el espacio privado está relegado al individuo, es el dominio de la familia y lo tradicional.

Lo privado es el espacio de la filosofía comprensiva, de la religión, de las doctrinas morales, es según Rawls, el lugar de la diversidad y la incomensurabilidad. Lo público, en contraste, es el ámbito donde las ideas intuitivas pavimentan el camino del consenso y la justicia (Alejandro, 1993).

El espacio público es el espacio del dominio general y universal. Lo importante es la preocupación común para el desarrollo de la comunidad. El espacio privado está conformado por actos de uno mismo o por un grupo específico que vela por intereses particulares (Clarke, 1996).

No siempre estos dos ámbitos se polarizan así. El territorio privado, como señala De Certeau (cf. De Certeau, Girad y Mayol, 1998), es el lugar propio, el lugar que no es de otros. Pero el tipo de apropiación dependerá de la escala. La ciudad es el territorio de una ciudadanía que es membrecía y mantiene un sentido de pertenencia, diferenciándose en relación con otros que no son citadinos. En ese sentido, la ciudad se convierte, de facto, en el lugar propio que no es de otros, es decir, se convierte en el espacio apropiado de unos, de sus habitantes. Es razonable suponer que la ciudad, así pensada, debería ser protegida de extraños, descubriendo con ello la personalidad de sus propietarios u ocupantes, y con ello la identidad de la ciudad. Hay ciudades muy endógenas y otras exógenas. Hay algunas más cosmopolitas que otras, con sociedades abiertas y otras cerradas.

No obstante lo anterior, la separación entre el Yo y el ciudadano, entre espacio privado y público es una división impropia de indagación, pues la acción ciudadana, como cualquier otra, parte siempre del individuo. Pero, el Yo se encuentra invariablemente en interacción con otros, se proyecta en el mundo universal y, viceversa, el mundo se introyecta en el Yo. Nada sería más privado que el Yo y nada más público que el ciudadano y, sin embargo, se vinculan en una red inextinguible de relaciones. La polarización entre subjetividad y objetividad, entre el Yo y el ciudadano, entre la ciudad de la oscuridad y la ciudad de la luz, entre la ciudad de lo injusto y lo justo, entre la ciudad hecha espacio público y convertida en espacio privado, entre la fe y la razón, es el reto más importante que enfrentan los habitantes de las ciudades (Clark, 1996).

Habría que escudriñar, como señala Clark, en la correspondencia entre individuo y comunidad. O en términos de De Certeau, ser conscientes que un espacio privado debería abrirse a ese flujo interminable que entra y sale, de lo interno a lo externo y viceversa, y descubrir en ello otra dinámica espacial. Convertirse en un pasaje para la circulación continua donde arquitecturas, objetos, gente, palabras e ideas cruzan todos los caminos. El espacio privado de unos es esta ciudad ideal del espacio público, porque todos los caminantes tienen rostros queridos, cuyas calles son familiares y seguras, cuya arquitectura interior es apropiada y cambiada casi a voluntad. Pero al mismo tiempo, sea esta ciudad un espacio abierto, que se comparte con el extraño, el paseante, el visitante, el caminante. La vida, insiste De Certeau (1998:148), es movilidad, impaciencia por el cambio y relación con la pluralidad de los otros.

Si coincidimos en esta relación dialéctica que conjuga ciudad y ciudadanía, espacio público y espacio privado, habría que pensar por ende que tanto una como la otra son espacios creados socialmente; son, a la vez, espacios físicos y culturales, espacios de interacción y argumentación. Ambas son construcciones sociales –parafraseando a David Harvey (1996) en su definición de espacio, tiempo y lugar– pues se forman del encuentro de los individuos en su lucha por la sobreviviencia material. Y aún así, ambas dependen de las capacidades intelectuales, metafóricas y culturales de los sujetos, es decir, están cargadas de sentido y significación.

No obstante, ambas, la ciudad y la ciudadanía, operan por hechos objetivos, que no pueden ser obviados o minimizados en la reflexión. Son estas las condiciones materiales, concretas, que implican a su vez procesos de reproducción social y de institucionalización: modos específicos de organización espacio-temporal, grupos que se ordenan con jerarquías, papeles de clase y género y una marcada división social del trabajo.

De esa manera una visión de ciudadanía, desde los espacios de experiencias de la ciudad, debería reafirmar al individuo y al mismo tiempo reconocer su tradición comunitaria.

CONCLUSIÓN: EQUILIBRAR LA UNIVERSALIDAD Y LOS PARTICULARISMOS

Con el estudio de las prácticas y experiencias de ciudadanía es posible notar la estrecha relación que se da entre lo universal y lo particular, entre lo global y lo local. Y si uno percibe a la ciudadanía como una forma de identidad, entonces no nos queda más remedio que entender a la identidad no como una fortaleza rígida y estable, sino como un resultado de tensiones internas y externas, de aspectos generales y particulares. Esa es a mi juicio la aportación que la ciudadanía puede hacer al análisis de las identidades sociales y culturales.

Los aspectos centrales de la ciudadanía entendida como identidad son al menos tres: la membrecía, los derechos y obligaciones de los

ciudadanos y la participación como derecho político de los miembros. Pero existe otro elemento fundamental en la comprensión de la ciudadanía contemporánea: la ciudad como contexto y exigencia de los ciudadanos, el espacio público que permite la realización plena del individuo, la comunidad política y su delimitación territorial que distingue entre el adentro y el afuera, entre los incluidos y los excluidos.

Los elementos de la identidad urbana pueden, así, situarse en los elementos que siguen:

La membrecía significa pertenecer a una asociación, a un Estado, a una nación o a una sociedad delimitada. Ser miembro representa a un asociado, agremiado, copartícipe de algo. Es estar inscrito, estar adentro y, por lo tanto, estar delimitado. Para ser identidad, la ciudadanía necesita ofrecer una membrecía. Si pertenezco, me identifico internamente pero a su vez me diferencio de otros externos. De ahí que cualquier identidad esté determinada por dos tipos de relaciones, una externa y otra interna.

La relación externa ve hacia afuera, con otras unidades, asociaciones o identidades colectivas. Esa relación no es estática sino contradictoria y no exenta de presiones entre el adentro y el afuera, entre lo particular de la identidad y lo general del contexto. En la ciudadanía esta relación se da entre el Estado y la nación, la sociedad y la comunidad, entre el individuo y el Estado. Así, un tipo de identidad sería el resultado de la diferenciación de sociedades y grupos en un sistema global, tal y como los Estados se organizan como comunidades políticas diferenciadas, pero en interacción. El papel de cada una está sustentado en el grado de dependencia o independencia con respecto a la jerarquía del sistema mundial.

La relación interna ve hacia adentro, es la constitución misma de la ciudadanía. La membrecía de la ciudadanía está delimitada espacial y nominalmente. En términos espaciales está conferida a un territorio, que diferencia el adentro y el afuera, al igual que los requisitos de pertenencia que diferencia a los incluidos de los excluidos.

Definir la pertenencia como identidad no es simplemente la voluntad de acceder a ella, sino las formas en que se da tal pertenencia, equivalentes a reglas y normas de inclusión y exclusión, que definen las entradas y las salidas.

Ser miembro de la ciudadanía establece una forma de integrar y asimilar formas de participación y estilos de comportamiento. Estos

serían elementos de identidad. Sin embargo no basta con describir la inclusión de miembros. Es importante detallar las reglas de reproducción de la identidad que aseguran la asimilación y el mantenimiento de la identidad. En el caso de la ciudadanía estas reglas se basan en el territorio, la descendencia y el consentimiento. El equilibrio entre ellos permite caracterizar a una identidad como abierta o cerrada, universal o comunitaria, civil o cultural. Dependería del lugar de residencia o nacimiento, lazos familiares y sociales, afiliaciones étnicas, etcétera.

Una membrecía confiere derechos y obligaciones a sus afiliados, que regulan la convivencia y la interacción social, tal y como una identidad colectiva requiere otorgar privilegios y responsabilidades para sus adeptos. Empero, las reglas aplicadas a los miembros de una ciudadanía no son homogéneas, porque la población que la compone tampoco lo es. Ninguna identidad es suficientemente homogénea que evite la diferenciación de sus miembros y el ejercicio jerárquico del poder.

El ejercicio de los derechos y las obligaciones definen la identidad. Tales privilegios y responsabilidades tienen efectos concretos en la membrecía, ya que se ejercen desigualmente y se construyen a través de tensiones, negociaciones, discursos y luchas a su interior. Tales discrepancias generan interpretaciones distintas de una misma identidad, porque la membrecía se compone de grupos, individuos y colectividades con objetivos, ideologías e imaginarios similares pero no idénticos. Por eso, lo importante de analizar cuando estudiamos una identidad es el grado de cohesión o distensión entre grupos y miembros que la componen.

La identidad se entiende contestando a dos preguntas: ¿quién soy? y ¿quiénes queremos ser? En el caso de la ciudadanía implica sobre todo la autodefinición de los actores. Estos se caracterizan en su relación con otros externos, pero también en su constitución interna y desigual. Asimismo, es primordial establecer los criterios que generan los mismos actores, es decir, el vínculo existente entre ellos a través de un pasado compartido, reglas de comportamiento y visiones de futuro.

A la identidad se le ha definido como la conjunción de sentidos: de pertenencia, de permanencia y de diferenciación con el otro, es decir, la otredad. A la pertenencia se le asigna un valor homogéneo y estable, las que se dan por hecho en una identidad. Sin embargo,

el interior de una identidad no es ni homogénea ni estable. No todos los miembros tienen o le asignan el mismo sentido de pertenencia. ¿A quién pertenece y cómo se pertenece más que otros? Los actores y protagonistas, productores de identidad, no son uniformes. Ellos modifican su práctica y su percepción como resultado de la interacción con otros y de la experiencia, de tal manera que las identidades no son procesos rígidos ni estáticos, sino cambiantes. Existen identidades más estables que otras, pero todas deben estudiarse a partir de su dinámica interna. La pregunta que dirigiría el estudio de las inconsistencias internas de la identidad sería: ¿cómo es posible la identidad, dadas las diferencias existentes entre los miembros de una misma congregación? ¿Qué tipo de identidad es la resultante?

En la caracterización de las identidades se refleja inmediatamente la relación contradictoria entre la visión universalista y los particularismos. Ninguna identidad tiene un valor en sí misma, si no se compara su visión de futuro con las otras a las que se confronta. Tal y como la ciudadanía se desplaza conflictivamente entre los derechos humanos universales y los derechos culturales que reivindican identidades particulares, así es la dialéctica entre la reivindicación del individuo, como un miembro igual de una *polis* y aquella reivindicación de una comunidad o de un Estado como totalidad. Toda identidad, sea la más fundamentalista o la más universalista de todas, se desenvuelve en estos dos ámbitos.

Esta dialéctica se expresa también en la reivindicación de los derechos colectivos como identidades colectivas o culturales. Son prácticas de resistencia que buscan el reconocimiento y la propagación de su identidad. Existen tres elementos que definen a las identidades colectivas en relación con el otro: en un primer aspecto está el derecho a la presencia simbólica de identidades no reconocidas, que se muestra como una lucha contra su marginación; en un segundo aspecto está el derecho a la representación digna contra el estigma, una marca estereotipada impuesta desde afuera, con el objeto de asegurar su identidad frente a las otras; finalmente en un tercer aspecto está el derecho a propagar su identidad contra la asimilación impuesta también desde el exterior. De tal manera que otros elementos a considerar tienen que ver con la forma en que los actores definen su propia identidad, la manera como otros la definen, y la lucha de resistencia o de colonización por la propagación de una cultura dominante.

La participación es otro atributo de la identidad. Participar es el producto de sentirse incluido. Puedo participar *de* la comunidad y poseer los atributos, recursos y cualidades de esa comunidad. Puedo así mismo participar *en* la comunidad y tomar decisiones junto con los otros. Cada una implica formas distintas de participación y por lo tanto da un sentido diferenciado a la pertenencia. Un aspecto esencial de la participación es preguntarse ¿cómo se participa? ¿Cómo se desarrolla y manifiesta la participación? ¿Qué organizaciones, normas, niveles de representación y regulaciones a la participación existen?

Finalmente, *la ciudad es el espacio de identificación ciudadana.* La ciudadanía se asocia a la ciudad porque a ésta se le ha definido como el lugar de la modernidad, de la vida cosmopolita, de la innovación, del cambio, de la heterogeneidad y de la libertad individual; los mismos calificativos de la ciudadanía. Pero la globalización ha ido cambiando esta visión. Ahora se define a la ciudad como el espacio estratégico de interrelación entre lo global y lo local, lo universal y lo particular; entre el espacio público y el espacio privado, entre el dominio general y el particular, entre la modernidad y la tradición, la calle pública y la casa privada.

Para efectos de una ciudadanía activa, la ciudad se ubica como comunidad política, el contexto de la participación donde se reconoce y se redefine el significado de comunidad. De tal manera que desde el enfoque de la ciudadanía, el espacio y las relaciones sociales en el tiempo producen la idea de comunidad. La identidad así no puede comprenderse sin esta relación, no hay relaciones sociales sin espacio, ni espacio producido e interpretado sin actores.

En suma, la identidad, como lo explica Melucci (1996), no es un dato empírico, es una categoría teórica con la cual pueden describirse comportamientos y prácticas de individuos y grupos. Para estudiarla cabalmente es importante determinar los elementos empíricos de la identidad.

El estudio de la ciudadanía es una forma de ubicar estos parámetros de la identidad colectiva. En este sentido, los conceptos de membrecía, derechos y responsabilidades de los ciudadanos, las formas de participación y la ciudad como comunidad política se acercan a este objetivo. Cada uno de estos aspectos en su desarrollo teórico se desdoblan en otros fundamentos que explican con mayor riqueza la dinámica identitaria: factores internos y externos, inclusión y ex-

clusión, pertenencia y otredad, asimilación e integración, diferenciación y disidencia, reproducción y cambio, particularismo y universalismo, modernidad y tradición, espacio público y privado, límites territoriales del adentro y del afuera, visiones de futuro y nostalgias del pasado. Todas ellas no pueden analizarse como dicotomías, sino como relaciones, no para oponerlas entre sí simplificadamente, sino para encontrar su grado de pertinencia.

La ciudadanía es una construcción social, lo es así misma la identidad, es dinámica, conflictiva y contradictoria; cambia históricamente a consecuencia de las pugnas en su interior y con respecto al exterior. La identidad, como la ciudadanía, es resultado de tensiones y luchas sociales, hacia adentro y hacia afuera, donde se confrontan, negocian e interpretan proyectos distintivos de grupos, intereses e ideologías.

2. CRÍTICA DE LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA. FORMAS INSTITUCIONALES Y NO INSTITUCIONALES DEL CAMBIO POLÍTICO[1]

INTRODUCCIÓN

No siempre la participación se ha asociado a los movimientos sociales. La visión dominante se refiere a la participación institucional restringida al voto y articulada al sistema político. La acción de los movimientos sociales se colocaría, por así decir, en un espacio no institucional. En este trabajo explico las formas institucionales y no-institucionales de la participación ciudadana y los movimientos sociales, referidos a la experiencia derivada de los últimos quince años en la región de América Latina y México.

La Región está inserta en un contexto complejo y hegemónico de globalización, y de una visión unívoca de democracia. En este sentido, el tema de la participación se ha convertido en el propósito de múltiples grupos sociales y políticos de diversas ideologías, tanto como de gobiernos instituidos en toda América Latina. Las corrientes neoliberales hegemónicas sostienen, por un lado, que la participación es el medio idóneo para garantizar estabilidad y gobernabilidad en la región. Aunque, una vertiente crítica liberal al liberalismo tradicional, considera que las condiciones de modernización y desarrollo económico ameritan un tipo de participación distinto que no puede ya reflejar los términos habituales de la relación Estado-sociedad civil, sino que debe ampliar las formas de acción hacia el reconoci-

[1] Agradezco el espacio generado en el seminario permanente del Centro de Estudios de la Ciudad, de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, organizado en 2005 por la doctora Ana Helena Treviño, lugar que abrió una amplia discusión sobre ciudadanía, participación y movimientos sociales. Asimismo vaya un fraternal reconocimiento a mis alumnos de los seminarios sobre Democratización, Gobernabilidad, y Movimientos Sociales del eje curricular en sociología política de la UAM Azcapotzalco, por sus críticas, reflexiones y comentarios a este tema, en especial a Melissa Hernández y Sergio Velarde. Por las últimas lecturas críticas al manuscrito agradezco a Guadalupe Olivier y Francis Mestries.

miento de la diferencia y la reinvención del activismo político. Por otro lado, la izquierda radical aún no ha podido asimilar el hecho de que la subversión, a partir de la participación de ciudadanos, puede existir. Critica aún el concepto de participación como una categoría burguesa de integración y sometimiento. No acepta que la diferencia depende, en todo caso, de los contenidos de las formas de acción ciudadana.

No obstante lo anterior, tendríamos que reconocer, que desde el derrumbe del bloque soviético, se ha observado una consolidación y expansión de las democracias liberales a escala mundial, específicamente en América Latina, en lo que se ha llamado la tercera ola de la democratización. Más aún, el referente que se ha tenido hoy sobre los distintos bloques geopolíticos, a diferencia del pasado, no ha diferenciado a las sociedades entre las que conforman el primero o tercer mundo; o entre países desarrollados y subdesarrollados; o centrales y periféricos. Se habla ahora de países con distintos grados de consolidación de sus regímenes "democráticos", esto es: democracias consolidadas, democracias emergentes, democracias inestables, etcétera (Norris, 1999). De hecho, según el informe 2000-2001 de *Freedom House*, de las 35 naciones en América, son 33 las consideradas "democracias electorales". De estas 33, solo 23 son "Estados libres" y 10 "parcialmente libres". Los países "no libres", según la clasificación, son los dos restantes: Cuba y Haití (cf. Norris, 2002). Sin embargo, estos procesos de democratización han experimentado, en México y otros países de la región, graves problemas sociales y políticos, como la pérdida de fórmulas de gobernabilidad, la constatación de democracias inestables, la emergencia de actores estratégicos no tradicionales y la incapacidad del sistema para incluirlos institucionalmente; el surgimiento de contradicciones entre el impulso de políticas democráticas, la disminución sistemática de recursos estatales y la fragmentación del sistema de partidos (Coppedge, 2001). Así que el asunto se convierte en un dilema: ¿cómo garantizar la gobernabilidad? El debate se ha orientado hacia definir los adjetivos que se le impone a la democracia, es decir ¿qué tipo de democracia debemos ejercer? ¿La moderna, representativa, parlamentaria, pluralista, constitucional, deliberativa, directa, sustantiva, etcétera? (cf. Mouffe, 2003).

Democracia, en su definición llana, significa poder del pueblo. Pero no puede existir el poder del pueblo, si los miembros de esa comunidad no lo ejercen, participando activamente en la argumentación y solución de los problemas públicos. De ahí que el término participación tiene una relación intrínseca con el de democracia. Partamos de un acuerdo: tanto la democracia como la participación son conceptos esencialmente políticos. Parafraseando a Touraine, a partir de la correspondencia entre democracia y ciudadanía, diría que la ciudadanía es la conciencia de pertenencia a una colectividad política, asentada sobre la responsabilidad de los ciudadanos. El ciudadano debe sentirse responsable de su gobierno, a partir de la representatividad de los dirigentes y de la libre elección de éstos por los dirigidos, lo que constituiría una práctica democrática (Touraine, 1995).

Entonces, los derechos políticos de los ciudadanos son derechos a la participación, como ejercicio de poder, en tanto miembros de la comunidad; también podría decirse, son derechos a la participación como parte del colectivo de electores (Opazo, 2000). La participación, aunque existen distintos significados y formas, es una dimensión central en la construcción de la ciudadanía y de la identidad ciudadana. Participar *de* la comunidad es tener la capacidad de poseer atributos o cualidades de esa comunidad; en tal sentido participar es compartir, es una condición de estar relacionado a un todo más grande, y en consecuencia, sentirse incluido. Participación es tomar parte de, o tomar una parte (equitativa y justa) de algo. Participar *en* la ciudadanía, tiene que ver con la toma de decisiones y, por lo tanto, directamente con el concepto de democracia (Sieder, 1999; Chomsky y Dieterich, 1995; Dahl, 1999). Es el lugar consentido de la esfera pública, como espacio, como representación y como inevitabilidad de la política (Alejandro, 1993).

Estudios sobre la participación se han dividido al menos en dos corrientes: aquella que estudia las formas de participación institucional y de la democracia representativa (cf. Villasante, 1999; García y Lukes, 1999; Crouch, 1999; Philips, 1999; Somers, 1999), y aquella que examina la participación directa de la sociedad civil, contra el control social del Estado, a través de los movimientos sociales (Touraine, 1995, 1994; Cohen y Arato, 2000; Turner, 1986, 1990; 1997; Barbalet, 1988; Tilly, Ch., 1995; Pamplona, 1996).

La participación sin embargo no es sólo una dimensión funcional de la ciudadanía. Depende del modelo de ciudadanía y de la cultura política de que se trate en cada Estado. Dependería, en palabras de Touraine de la historicidad del conflicto social. En palabras de Brubaker, de la experiencia histórica. El modelo de democracia par-

ticipativa, por ejemplo, enfatiza la dimensión activa del ciudadano y su involucramiento en la construcción de la sociedad; por lo tanto, le asume un preponderante papel público. El modelo conservador, por el contrario, sobreestima los deberes de los ciudadanos, por lo que sugiere una actitud de pasividad y obediencia. De ahí podemos deducir que para los conservadores, la participación es un atributo que puede darse, pero no una obligación.

Participar en la comunidad desde las instituciones representativas desarrolla un tipo de organización y normatividad, formas de representatividad y niveles de regulación de la participación. Los derechos políticos para votar o para ser representante de un grupo social se ejercen dentro de los límites de la comunidad, donde la membrecía se desenvuelve con cierta estabilidad. Este tipo de democracia representativa crea una distribución peculiar de poder político, por un lado permite una igualdad en la ciudadanía en términos del derecho al voto y a la participación en la organización política; pero por otro lado surge, ahí mismo, un poder altamente jerárquico y desigual, basado en un sistema de delegación: delegar responsabilidades y representación lleva a la acumulación del poder en una estructura jerárquica (Bauböck, 1994).

A pesar de su retórica, el gobierno mexicano, como otros en la región, le ha temido a la participación. Visto desde las instituciones, la participación es un desafío constante, porque la pérdida del control político puede llevar a la disidencia incontrolada, al desacato y a la desintegración social. Por eso la participación institucional se asocia ideológicamente con la responsabilidad del ciudadano para con sus autoridades y a lo que se ha llamado la *corresponsabilidad* con las acciones del Estado, lo que supone una integración del ciudadano en la toma de decisiones, pero sobre todo una forma de control y de legitimación del sistema y la autoridad política. La participación, en esta lógica, debe ser regulada y con ello restringir las libertades políticas a lo mínimo necesario para mantener el sistema. Así, corresponsabilidad y participación se han convertido, desde la perspectiva institucional en México, en nociones esenciales de la identidad ciudadana.

Sin embargo, no siempre es posible regular la participación. La ciudadanía como construcción social, dice Turner (1997), está íntimamente ligada a la lucha social, porque los derechos y las tensiones con el Estado se resuelven con la confrontación de proyectos de

ciudadanía distintos, de distintos grupos sociales antagónicos, aunque pertenecientes a un mismo Estado-nación. La participación vista como resultado de la lucha social, entiende a la sociedad civil como un campo de batalla con distintos y conflictivos intereses e ideologías. La inclusión de nuevos grupos en el disfrute de los derechos políticos, o la presión para modificar reglas y procedimientos de representación al interior de la membrecía. No depende pues de la benevolencia de la autoridad, sino del impacto de movimientos sociales y luchas políticas que buscan hegemonizar sus intereses, traducidos en lo que ellos asumen como *sus* derechos (Bauböck, 1994:269; Turner, 1997; Tamayo, S., 1999).

Si la práctica de la ciudadanía sustantiva implica un proceso de interacción entre ciudadanos y fuerzas sociales, entonces con la participación es posible promover el cambio social. Ésta es una definición que deberían asumir tanto liberales, como socialistas. Un aspecto a destacar es que el tipo de transformaciones resultantes pueden darse por diferentes causas, de las cuales deduzco dos a partir de la experiencia mexicana: 1] por el enfrentamiento de varios proyectos de corte nacional o de distintos significados sobre el Estado y de los nacionalismos, que diversos actores y clases han formulado en los últimos veinte años; y 2] por el ejercicio de los derechos ciudadanos, y la lucha por mantenerlos o expandirlos, para obtener mayores niveles de bienestar social, o mejores posiciones políticas, mayores privilegios o ampliación de la membrecía.

Lo que se evidencia es que los cambios en México fueron detonados por la participación y, entonces, el problema que aquí se presenta es cómo dicha participación se desarrolló y manifestó. La hipótesis que presento aquí es que, efectivamente, la participación se desarrolló con el amplio ejercicio de los derechos ciudadanos, a través de un campo de conflicto social y cultural; pero dicha participación se expresó de muy diversas formas, por lo que es necesario, como advierte Melucci (1997), comprender en este caso el sentido de las orientaciones que los actores sociales le dieron a la acción colectiva, confrontando proyectos de ciudadanía distintos, a través de formas institucionales y no-institucionales de participación ciudadana. De hecho, aceptaría que una tendencia fue la deliberación dentro de un marco de normas establecidas y aceptadas por la clase política. Pero además, deberíamos reconocer que se dieron circunstancias en que los actores políticos involucrados en dicha deliberación se plantearon

modificar esas normas y reglas del juego, a través de procesos de democratización y autonomización de las elecciones. Como vemos, existieron aquí al menos dos orientaciones distintas, ambas refiriéndose a la participación, aunque con formas de manifestación e impactos distintos.

Este capítulo trata de diferenciar y explicar las distintas formas de participación: *a*] la versión neoliberal, hegemónica en México y Latinoamérica, que reduce el concepto a los estrechos márgenes de la institucionalidad. Y *b*] la perspectiva de los movimientos sociales que abrió otras posibilidades de la participación en términos de ampliación de los repertorios de la movilización y de las formas de lucha.

LAS FORMAS INSTITUCIONALES DE PARTICIPACIÓN

La concepción de participación en el enfoque neoliberal, tiene en América Latina su fundamento en la tensión Estado-sociedad civil. Esta difícil relación se ha expresado en los desafíos de la gobernabilidad y la estabilidad política (O'Donnell, 2001). La gobernabilidad se ha asumido como el estado de equilibrio entre las demandas civiles, sociales y políticas de la ciudadanía, y la capacidad del Estado/gobierno para responderlas de manera legítima y eficaz (Coppedge, M., 2001).[2]

En la democracia clásica, el *demos* regía sobre cualquier cuestión de interés público. Los gobernantes o representantes podían ser elegidos de cualquiera de los miembros de la comunidad y no de una élite virtuosa. Tendrían la obligación de acatar el mandato supremo de la *polis*. Ello se entendería así como soberanía popular. Un procedimiento aparentemente hostil a la formación de las élites en la toma de decisiones, quienes son formados en la meritocracia. Pero en una sociedad de masas como la existente, la democracia directa, de acuerdo a Schumpeter, que reivindica la soberanía popular y la legitimación de la decisión mayoritaria del pueblo, se ha convertido en un

[2] Gobernabilidad supone un importante grado de institucionalización. Para Samuel Huntington, institucionalización significa el proceso en el que las organizaciones y los procedimientos adquieren valor y estabilidad. De ahí que gobernabilidad sea el grado en el cual el sistema político se institucionaliza.

mecanismo improcedente. Se ha hecho necesaria la elección de funcionarios y representantes por medio del sufragio universal. Eso explica la obsesión de los nuevos gobiernos, surgidos de la transición de regímenes autoritarios a democráticos, por regular las formas e instrumentos del voto, al considerar que es la mejor forma de manifestar el ejercicio democrático. El problema está en si ello ha sido suficiente para lograr que la ciudadanía se involucre en la toma de decisiones. ¿Cómo evitar pues que una élite decida por sí sola sobre los asuntos públicos, al margen de la participación ciudadana? ¿Cómo evitar que esa élite monopolice la fuerza y las decisiones públicas? La solución para los liberales latinoamericanos es la defensa irrestricta de los derechos individuales, que se opondría naturalmente al ejercicio coercitivo de la autoridad.

Estos dilemas enfrentan, en efecto, esa tensión entre Estado y sociedad civil, y entre élites y masas (Offe y Schmmiter, 2001). Es una relación de determinación de arriba hacia abajo, o una condición de resistencia de abajo hacia arriba. De arriba hacia abajo impera la razón de Estado, la importancia de la estabilidad, la defensa de la legitimidad y la legalidad representada por ese Estado. La amenaza constante es que las masas, sin cultura cívica, rebasen los límites del orden y hagan fracasar la democracia.

Sin embargo, la relación de abajo hacia arriba es la amenaza manifiesta de las masas. Se define por los actores estratégicos que influyen sobre los grados de gobernabilidad o ingobernabilidad. Los actores estratégicos serían aquellos que pueden socavar la gobernabilidad, interfiriendo en la economía y en el orden público (Coppedge, 2001). Algunos de estos actores en América Latina que se han afirmado en la actualidad son tanto los tradicionales, que aún mantienen espacios importantes de presión, por ejemplo los empresarios y los sindicatos, como aquellos actores emergentes no tradicionales, por ejemplo los sindicatos cocaleros, movimientos indígenas, guerrillas, mafias y cárteles, asociaciones urbanas, movimientos por los derechos humanos, entre otros (Coppedge, 2001). Por eso, el desafío que representan los actores estratégicos es acerca de su capacidad para influir, modificar o transformar procedimientos y reglas del orden legal. Y el reto de los regímenes políticos es su propia capacidad para incluir e integrar a estos nuevos actores estratégicos al sistema.

De ahí la paradoja de la democracia liberal (cf. Mouffe, 2003). Los liberales latinoamericanos están en tensión constante para evitar que

el Estado colonice la esfera privada de los derechos y las libertades individuales, pero al mismo tiempo temen la irrupción de las masas que desestabilicen a la sociedad ordenada y a los marcos institucionales de convivencia pacífica. La utopía liberal es alcanzar la estabilidad y la democracia, por medio del consenso pacífico entre ciudadanos libres e iguales.[3] Es precisamente en este juego donde ubican su propia concepción de participación.

Participación en el marco liberal

Participación se entiende como las distintas posibilidades de la ciudadanía para inmiscuirse en los asuntos públicos, a través de formas preestablecidas, como son votar por representantes, participar en organizaciones voluntarias de servicio a la comunidad, escribir a legisladores en el Congreso, firmar peticiones, asistir a manifestaciones, y contribuir con donaciones para alguna actividad de servicio comunitario (Galston, 2002). Estas formas están muy presentes en los Estados Unidos y Europa Occidental, y comienzan a extenderse en otras regiones. Se consideran como las más usuales de la participación.

Pero el verdadero dilema estriba en la necesidad de encontrar el equilibrio y la compatibilidad entre la percepción sobre la democracia por los ciudadanos, y las formas de gobernar de los representantes. Así, el interés de las élites latinoamericanas es asociar los niveles de confianza o desconfianza en las instituciones clave (gobierno, parlamentos, partidos, Iglesia y medios) con los de satisfacción de la democracia, las formas de participación formal existentes y el interés de la ciudadanía en ellas. El objetivo es reconocer los problemas de gobernabilidad, y actuar con políticas públicas, diseñando canales

[3] Acepto que no siempre el consenso es un elemento resultante entre gobierno y actores estratégicos dentro de la lógica liberal. La democracia aceptaría el disenso como condición *sine qua-non* de la pluralidad y la participación de grupos o individuos heterogéneos. En tal sentido, el disenso como expresión del conflicto, debe encauzarse a través de reglas y vías institucionales. Sin embargo, los disidentes son aceptados en la medida que sus críticas se encuentren dentro de los marcos establecidos por la instituciones liberales. De otra manera son excluidos. Agradezco las observaciones de Melissa Hernández, participante del seminario Sociedad Civil, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana, Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco.

institucionales de participación, para mantener niveles suficientes de control y estabilidad social.[4]

Una vertiente del problema parte de preguntarse las consecuencias que ha tenido la participación en la democratización de los gobiernos de América Latina. Pippa Norris (2002, 1999), advierte que las agencias internacionales, como el Banco Mundial, se habrían percatado que un buen gobierno no sólo se define por su esfuerzo en cubrir necesidades básicas de la población, sino por el establecimiento de formas realmente democráticas. La democracia en este sentido sería la condición esencial del desarrollo humano, del buen manejo de la pobreza [*sic*], de la desigualdad y los conflictos étnicos.

Desde esta perspectiva institucional, la participación ciudadana es, sobre todo, aceptación de los ideales democráticos; tener confianza institucional; aceptar las reglas del juego; consolidar instituciones arraigadas en la cultura cívica, capaces de resistir a las amenazas de desestabilización y a los cuestionamientos populistas. No obstante, el debate liberal se refiere también a qué tanta participación puede y debe permitirse. Según Norris, una corriente de pensamiento señala la necesidad de una democracia "fuerte" basada en el activismo y la libre deliberación de ciudadanos. Una segunda corriente, dentro de la lógica schumpeteriana, se enfoca en la necesidad de delimitar la participación dentro de los cauces y procedimientos electorales. El problema en la actualidad es que tanto la deliberación, el activismo, como las elecciones, son formas tradicionales de la democracia que se han venido desgastando sistemáticamente.

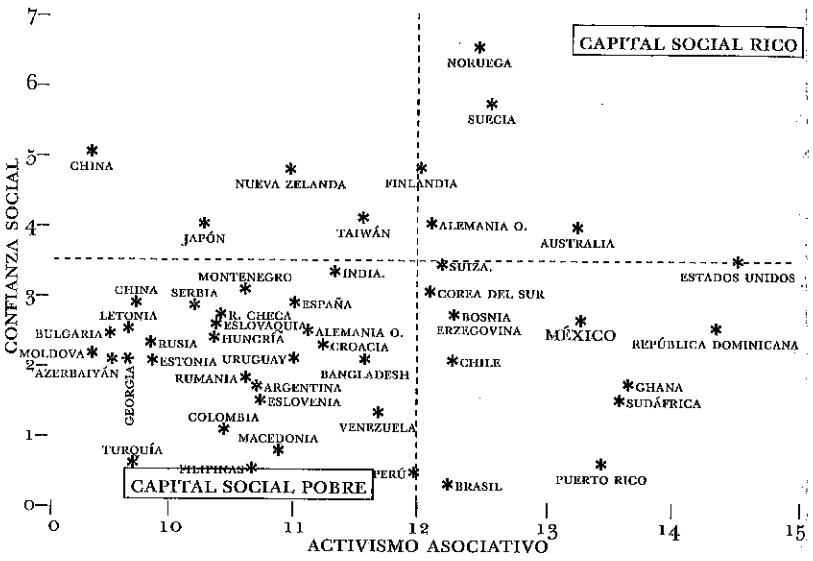
El trabajo de Zovatto (2002) es contundente en esta dirección. La diferencia, entre el apoyo a la democracia como régimen y la satisfacción que sienten los ciudadanos de sus democracias, es drástica. Mientras que el apoyo en América Latina se sitúa en 56 por ciento, la satisfacción apenas llega a 32. México es un caso sintomático de esta tendencia, que se genera precisamente en el momento de la llamada transición y alternancia democráticas. En efecto, los mexica-

[4] Para conocer las tendencias sobre valores, percepciones y actitudes de los latinoamericanos hacia la democracia, véase a Zovatto (2002). Es importante hacer notar que la estandarización de variables y encuestas sobre valores y cultura ciudadana es un método extendido en todo el mundo, a través de diversas fuentes, tales como el Latinobarómetro, el Eurobarómetro, el Eurobarómetro para Europa central y del este; el Afrobarómetro, el Barómetro Asiático y del este asiático; la *New Democracies* Barómetro y el Barómetro para la Unión Europea.

nos se sentían satisfechos con su democracia sólo en un 27 por ciento. Para 2002, después de la alternancia, ese porcentaje bajó a 18. Lo mismo ha pasado con las instituciones democráticas de representación. Mientras que la confianza a la Iglesia y la Televisión alcanzó 75 y 46 por ciento respectivamente (los más altos de todas las instituciones referidas), el Congreso y los partidos políticos apenas llegaron al 27 y 29 por ciento respectivamente.

Más aún, si observamos los datos comparativos entre regiones mundiales de la gráfica 1 sobre capital social, constituido por la correlación entre *a*] confianza social y *b*] activismo asociativo en los años noventa, podemos notar que la mayoría de los países analizados entran al cuadrante de capital social pobre. Debo aclarar que por confianza social se entiende a la respuesta que se obtiene al preguntar: "En términos generales ¿diría usted que se puede confiar en la mayoría de las personas o que nunca se puede ser demasiado precavido al tratar con la gente?". Y por organización de afiliación voluntaria (activismo asociativo) se considera al número de organizaciones al que pertenece activamente la gente, como sociedades culturales, sindicatos, partidos y clubes deportivos.

GRÁFICA 1. CAPITAL SOCIAL (CONFIANZA SOCIAL Y ACTIVISMO ASOCIATIVO), MEDIADOS DE LOS AÑOS NOVENTA



FUENTE: Norris, Pippa (2002:331). Basado en la Encuesta Mundial de Valores 1995-1997.

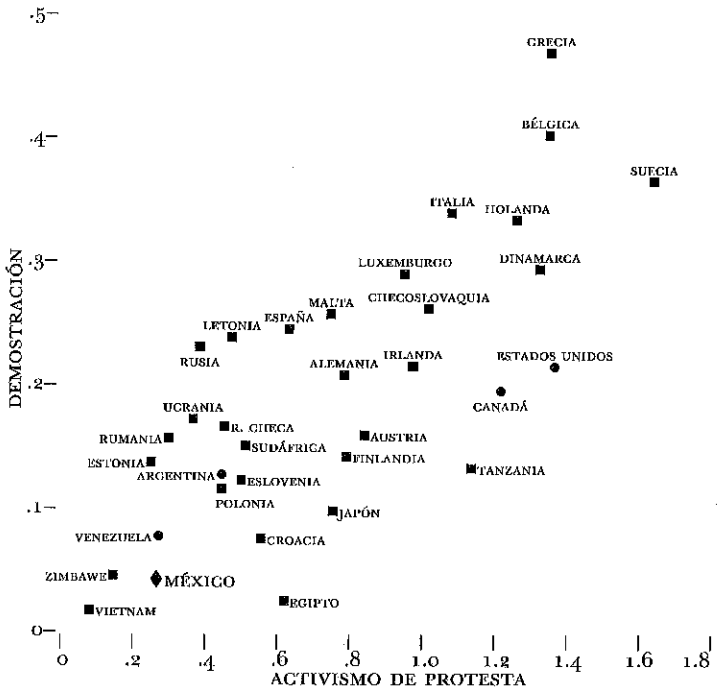
Con tal orientación, Norris acepta que tales preguntas pueden resultar confusas para los encuestados, pues no hacen reflexionar sobre el contexto social ni histórico que permita distinguir entre distintas categorías. No obstante, los datos pueden ser ilustrativos sobre la declinación de los mecanismos que estimulan la participación activa.

Pero la confusión en la elaboración de las preguntas de esta encuesta no es el único problema al que se enfrenta esta metodología, aplicada para conocer la percepción de la ciudadanía sobre la democracia, e interpretar las manifestaciones de la cultura política. La tabla muestra que de los países analizados, Estados Unidos presenta un índice mayor de activismo asociativo, mientras que la mayoría de los países, principalmente de Europa del Este y América Latina se encuentran ubicados en el cuadrante con menor confianza social y menor activismo asociativo. Dado que, según Galston (2002), las principales formas de participación y asociación de los estadunidenses se centran en los grupos religiosos y de voluntariado, tal experiencia dista mucho de las asociaciones y corporaciones sindicales así como organizaciones de los movimientos sociales en los países de América Latina. Para realizar un análisis comparativo más preciso sería conveniente desagregar las formas de asociación, así como contextualizarlas de acuerdo a las experiencias socio-históricas de cada país.

De igual forma, el hecho de cuantificar el grado de confianza y solidaridad social, a partir de saber qué tan precavida es una persona, no dice nada de las diferencias de los grados de solidaridad que pueda haber entre ámbitos urbanos y rurales, o entre sectores medios, altos y pobres de la sociedad. Laritza Lomnitz (1989) en un estudio a profundidad en una barriada de la ciudad de México, demostró importantes lazos de solidaridad entre los pobres para enfrentar problemas de crisis, pobreza y marginación.

Pasando a la gráfica 2, aquí se muestra una fuerte tendencia de deterioro del activismo de protesta y la participación de ciudadanos en manifestaciones públicas. La pregunta que se hizo en la Encuesta Mundial de Valores, para definir el grado de participación en manifestaciones fue: "¿Alguna vez ha participado en una manifestación legal?". Y sobre el activismo de protesta: "¿Alguna vez ha firmado una petición, participado en algún boicot, participado en una manifes-

GRÁFICA 2. EXPERIENCIAS EN POLÍTICA DE PROTESTA, 2000



FUENTE: Norris, Pippa (2002:335). Basado en la Encuesta Mundial de Valores, 1999-2001.

tación legal, participado en huelgas no oficiales, ocupado edificios o fábricas?"

De nueva cuenta, es evidente los problemas que este tipo de preguntas genera por el tipo de resultados estadísticos que arroja. México tiene un nivel de casi cero, tanto en el activismo de protesta como en las manifestaciones, mientras que los Estados Unidos se sitúa en un nivel alto de activismo de protesta y un nivel medio en cuanto a manifestaciones se refiere. Suecia y Grecia son países con un alto grado de activismo y de manifestación.

Por supuesto, no es lo mismo participar en una manifestación legal, que haber ocupado un edificio o una fábrica. Además, y seguramente, no todos los encuestados expusieron la verdadera realidad de su experiencia, por lo que sus respuestas no pueden considerarse

como evidencias de veracidad. Para mejorar estas valoraciones debería desagregarse la categoría de activismo de protesta, en un mayor número de tipos. Así, podría diferenciarse el número de participantes, por ejemplo, en un boicot, de otras formas de protesta. Los resultados ciertamente serían muy distintos.

En síntesis, ante tal inacción ciudadana mostrada estadísticamente a escala mundial, la perspectiva liberal considera al conformismo y la participación pasiva de la ciudadanía una amenaza a la legitimidad de sus democracias. De ahí que el planteamiento sea reforzar los mecanismos electorales y estimular la participación de los ciudadanos en asociaciones tradicionales, pero más activas, dentro del marco de la normatividad jurídica.

La crítica liberal de la democracia liberal

Me gustaría destacar dos críticas importantes con respecto a la perspectiva liberal de participación. Una se sitúa en el análisis de Pippa Norris (2002, 1999), con respecto al concepto de activismo político. El otro se ubica en la crítica liberal a la ciudadanía liberal, de Will Kimlicka (1996, 1999).

Por un lado, es evidente que la obsesión liberal sobre la gobernabilidad y la democracia, así como la tensión que existe entre la participación y la dinámica social, han generado nuevos enfoques para explicar la gran diversidad de formas de organización, lucha social y acción colectiva. Al interior de las corrientes liberales, como hemos visto en el trabajo de Norris, se han venido dando críticas importantes que ayudan a definir mejor las nuevas formas de participación.

Como vimos en el apartado anterior, a partir de la evaluación crítica de las experiencias ciudadanas mostradas en las gráficas 1 y 2, la propuesta de Norris plantea la *reinvención del activismo político.* A este respecto, Norris destaca diversas formas de acción social y ciudadana. Todas ellas asociadas al tema de la participación. Mientras que para Putnam (1996), la participación se sitúa en una combinación de reuniones comunitarias, redes sociales y afiliación a asociaciones, Pippa Norris hace una clasificación en tres tipos: la participación electoral, el activismo ciudadano asociativo y el activismo de protesta. Con estos tipos es posible ordenar la multiplicidad de formas de participación, que van desde la protesta, el activismo por Internet, la participación

en Iglesias, los movimientos sociales, el peticionismo, hasta la ocupación de edificios y fábricas.[5]

El activismo político estaría constituido tanto por el activismo de protesta como por el activismo asociativo ligado al concepto de capital social. Lo importante, en el examen de cada forma de participación es diferenciar la *agencia* social y política, los *repertorios* de la movilización y los *objetivos* políticos o sociales de la participación. En este enfoque, el concepto de participación es más amplio y va más allá de la definición formalista del liberalismo tradicional.

Por otro lado, la crítica de Kimlicka al modelo liberal de democracia y participación se centra en la deficiencia del sistema para encontrar fórmulas de integración y unidad social dentro de un Estado, que a diferencia del pasado, hoy se manifiesta multinacional. La democracia, y por lo tanto el derecho de participación en la comunidad, está subsumida en la concepción de los derechos y el ejercicio de esos derechos. El discurso tradicional reivindica a la ciudadanía y a las libertades individuales como principios reguladores del orden social. Ello genera una identidad cívica y nacional (del Estado-nación) homogénea, que sin embargo se debilita al constatar la existencia de diferentes grupos minoritarios con identidades diversas, como sucede en la mayoría de los países latinoamericanos (por citar sólo unos ejemplos, Nicaragua, Bolivia, Ecuador, Perú, México, etcétera). Por lo tanto, los gobiernos liberales se han vuelto escépticos de incorporar los derechos de tales minorías, pues ello obligaría a establecer otros procedimientos basados más bien en la desigualdad y la diferencia, lo que contravendría el precepto universal de ciudadanos libres e iguales ante la ley. Este ha sido el caso de México, en la confrontación del gobierno con el Ejército Zapatista de Liberación

[5] Algunas de estas formas son: política de la protesta, nuevos movimientos sociales, activismo por Internet, formulación de políticas, participación electoral, afiliación partidista, campañas de apoyo a referendos, afiliación a organismos civiles (clubes deportivos, cooperativas agrícolas o grupos filantrópicos), afiliación a sindicatos, manifestaciones públicas, protestas, afiliación a organismos voluntarios (organizaciones religiosas, deportivas o recreativas, artísticas, musicales o educativas, y ambientales), asociaciones profesionales, grupos comunitarios, iglesias, manifestaciones legales, boicot, huelgas no oficiales, firma de peticiones, ocupación de edificios o fábricas, deliberación (frente a frente), disturbios callejeros, opinión pública. Todas estas formas pueden clasificarse en los tres tipos de Norris: la participación electoral, el activismo ciudadano (vinculado a formas de capital social) y el activismo de protesta.

Nacional (EZLN) en relación a los derechos y cultura indígenas (véase el capítulo 7 de este libro). Al contrario, para los gobiernos, reconocer la existencia de ciudadanos desiguales, implicaría un ejercicio de derechos con trato diferencial.

La discusión sobre la existencia de estados multinacionales y la necesidad de aceptar las diferencias étnicas, sociales o de género, se ligan estrechamente al debate sobre representación política, tanto en las instituciones y otras organizaciones sociales y políticas, como en sindicatos y partidos políticos. Mientras los partidarios al derecho de diferencia, reivindican la existencia, aunque sea temporal, de una representación diferencial y por cuotas, los liberales se oponen resueltamente. Las cuotas, dicen estos, segmentan la representación política de manera distorsionada, por intereses sectoriales; las cuotas propugnan intereses parciales, debilitando así el principio de la voluntad o interés general como fin de la representación política. Aceptar cualquier tipo de cuota hacia el sector de las mujeres, o a los grupos étnicos, económicos, etcétera, fragmentaría y balcanizaría los parlamentos, órganos indeclinables de la democracia representativa.[6]

Ante el surgimiento de Estados con diversidad cultural, social, nacional y de género, Kimlicka pone el acento en el concepto de ciudadanía diferenciada. Esta reconocería los derechos diferenciados de grupo, la apertura de las instituciones legítimas a incluir grupos de excluidos, y hacerlos pertenecer a la comunidad política, no sólo como individuos, sino como grupos. Los derechos que así se constituyan, dependerían de la pertenencia de los individuos al grupo de que se trate. En tal sentido, una nueva concepción liberal incluiría la adopción de tres tipos de derechos: poliétnicos, de representación, y de autogobierno.

Como hemos visto en el caso de la ciudadanía sustantiva, basada en antagonismos sociales y políticos (cf. capítulos 1 y 4) el sentido de los derechos ciudadanos reconoce un ejercicio conflictivo y por ende nos remite a distintas y variadas formas de participación. Cada uno

[6] Para una discusión sobre la representación democrática de las mujeres, véase a Miguel Alfonso Ruíz (2003). Para profundizar en los temas de representación política y democracia, que incide sobre la cuestión de la participación ciudadana véase a María Antonieta Martínez (2004). Sobre la política de la presencia a Anne Phillips (1999). Sobre la representación parlamentaria en México a Juan Reyes del Campillo Lona (1996).

de los derechos analizados por Kimlicka supone una o varias formas específicas de participar, con la idea de asegurar a esos grupos una forma específica de representación política. Los derechos poliétnicos y los derechos al autogobierno refieren ambos a derechos concretos de representación. Ni los principios liberales tradicionales de justicia compartida, según John Rawls, ni la de una identidad nacional compartida, que desvanece artificialmente las diferencias culturales, pueden alcanzar la deseada unidad nacional. Por supuesto, ello supone otras formas de participación, en relación con el Estado central: el derecho de autonomía. Admitiría también articular nuevas formas de convivencia local con las formas de representación política nacional.

Al final, el propósito de Kimlicka no es otra cosa que asegurar la integración y el orden social del Estado liberal, pero reconociendo la diversidad cultural. En ese sentido se posiciona en una crítica liberal de la democracia liberal.

La participación se instituye: el caso de México

El objetivo de una ley de participación es, en lo general, instituir y regular los mecanismos e instrumentos de participación, así como las figuras de representación ciudadana. Se entiende que a través tanto de esos mecanismos (o formas de participación) como de tales figuras (o formas de representación), los habitantes y ciudadanos podrán organizarse y relacionarse entre sí y con los órganos de gobierno. La participación ciudadana en México se consideró, por el órgano de representación local en 1999, sinónimo de democracia, una forma de ejercer influencia en la toma de decisiones públicas sin discriminaciones de carácter político, religioso, racial, ideológico, de género o ninguna otra especie. Los principios de la participación se sustentaron así en una interpretación de la democracia, la corresponsabilidad, la inclusión, la solidaridad, la legalidad, la diversidad, la tolerancia, la sustentabilidad y la pervivencia de una cultura ciudadana crítica (cf. Ley de Participación del DF, 1999). Al menos estos fueron también los elementos que justificaron la nueva ley de participación del Distrito Federal de 2004.

Las formas directas de participación establecidas en el nuevo ordenamiento jurídico (cf. Ley de Participación del DF, 2004) fueron: plebiscito, referéndum e iniciativa popular, los que por su importancia definiremos más adelante. Se mantuvieron las formas más tradicionales, tales como: la consulta popular, colaboración ciudadana, rendición de cuentas, difusión pública, red de contralorías ciudadanas, audiencia pública, recorridos de funcionarios de gobierno y asamblea ciudadana. Se constituyeron además los comités ciudadanos y consejos ciudadanos como órganos de representación con base en unidades territoriales.

En otras ciudades, como Guadalajara, se han establecido también las llamadas formas de la democracia directa. Tanto en estas ciudades como en el DF, el plebiscito es un mecanismo por el cual un jefe de gobierno puede consultar a los electores para que aprueben o rechacen actos o decisiones de gobierno. El referéndum se refiere a un instrumento de participación directa por medio del cual los ciudadanos aprueban o desaprueban la creación, modificación, derogación o abrogación de alguna ley emanada por la Asamblea Legislativa o Congreso Local. Y finalmente, la iniciativa popular es un mecanismo por el cual lo ciudadanos pueden presentar a la Asamblea Legislativa (o Congreso Local) proyectos nuevos.[7] Sin embargo, ninguno de los tres instrumentos se han concretado en México, aunque ha habido intentos autónomos como la consulta de los neozapatistas sobre la Ley de Derechos y Cultura Indígenas en 1999, la consulta sobre la democracia electoral de 1991 organizada por asociaciones civiles, o la consulta parcial, más de tipo propagandístico, a través de encuesta telefónica, que el gobierno socialdemócrata del DF realizó en 2002 y 2004 para preguntar sobre la permanencia en el cargo del jefe de gobierno o no. Estos intentos no han tenido el respaldo institucional

A pesar de la implementación de estas formas directas de intervención ciudadana –en los cambios importantes que ha observado la Ley desde su aprobación en 1995, después con la reforma de 1999 y finalmente la Ley reformada y publicada el 17 de mayo de 2004– la esencia de la participación, así concebida, desde una perspectiva institucional sigue siendo la misma. No ha sido relevante la orientación ideológica de los gobiernos en turno –de derecha (Partido Ac-

[7] Si bien estos mecanismos son novedosos en el caso de México, no lo son tanto en otros países. Por ejemplo, recordemos el plebiscito chileno "del NO" en 1983, sobre decidir si el general Augusto Pinochet continuaba en el gobierno o no; o las prácticas periódicas de referéndum realizadas en Estados Unidos en cada periodo electoral, por nombrar sólo dos casos.

ción Nacional, PAN) gobernando en la ciudad de Guadalajara, de centro-derecha (Partido Revolucionario Institucional, PRI) gobernando la ciudad de México entre 1994 y 1997 y otros gobiernos estatales; y de centro-izquierda (Partido de la Revolución Democrática, PRD) gobernando desde 1997 en la capital– ninguno ha hecho una diferencia sustancial.

Las tres orientaciones políticas en México coinciden con los tres enfoques ideológicos que O'Donnell (2001) distingue sobre la democracia. En efecto, a partir de definir poliarquía como democracia representativa y rendición de cuentas, O'Donnell ubica tres corrientes ideológicas fundamentales: la liberal, la republicana y la democracia radical. Mientras que la liberal prioriza los derechos individuales en su carácter defensivo contra el Estado, los republicanos reivindican la virtud del servidor público y el derecho de autonomía y de gobierno de los representantes, en tanto se arrogan el mérito para hacerlo. Finalmente, los demócratas radicales entienden la democracia como participación directa, el resultado de la deliberación en función de la mayoría, contra la representación y la élite en la toma de decisiones. No obstante, las tres formas respaldan *el imperio de la ley.*

En la discusión sobre la Ley de Participación Ciudadana en la ciudad de México se evidenciaron estas tres posturas. Destacó la crítica de la corriente conservadora de la derecha panista a la figura de Asamblea, debido a que los comités ciudadanos se subordinarían, en el espíritu de la nueva ley, a las decisiones de una mayoría directa, "la dictadura de la mayoría", según los conservadores. La visión democrática de este partido conservador, no se situaba entonces en el enfoque de la democracia radical, sino en la republicana de tipo representativa. Retomo la advertencia de Touraine sobre los riesgos de la democracia republicana, cuando puede volverse contra la misma democracia al someter a la sociedad al poder político, instaurando entonces un autoritarismo republicano (Touraine, 1995). La experiencia de los gobiernos conservadores en México ha marcado esta pauta autoritaria. Ahora bien, a diferencia de la derecha, el PRD, ubicado más en la tradición democrática radical, que en la republicana o liberal, siguiendo el enfoque de O'Donnell, reivindicó la importancia de la Asamblea Ciudadana, como el órgano máximo de decisión sobre asuntos públicos, al cual se subordinarían los comités ciudadanos. Y no obstante, sobresalió la insistencia del PRD, en que

la participación no era otra cosa que la *corresponsabilidad* de los ciudadanos con las acciones de gobierno, y en ello se identificó –como lo dijera el PRI (el partido en el poder por 70 años hasta el 2000) en su tiempo como partido oficial– con cinco valores fundamentales de la vida institucional: el firme ejercicio de la autoridad con apego a derecho, diálogo, tolerancia, búsqueda de consensos y corresponsabilidad.[8]

Si bien las figuras de la democracia directa, así como las nuevas formas de representación (comités ciudadanos y consejos ciudadanos) abren nuevos procesos a la democratización de la participación, los límites estructurales de la legislación liberal se originan en la elaboración y aprobación de formas organizativas divorciadas de las expectativas y concepciones democráticas de los propios ciudadanos. A pesar de los avances, las fuertes restricciones de la participación emergen, al entenderla como una fórmula de colaboración del gobierno en turno, y no como un estímulo a la libre e irrestricta participación de los ciudadanos. La participación se regula al interior de estrechos canales preestablecidos e institucionalizados, rígidos e inamovibles.

LAS FORMAS NO INSTITUCIONALES DE PARTICIPACIÓN

Consenso o confrontación entre adversarios

El vínculo de la participación con el principio de la democracia lleva a reflexionar, en primer lugar, sobre los dilemas de la democracia y, en segundo lugar, sobre las formas como se expresa. Me interesa destacar la perspectiva conflictiva de los procesos democráticos, a partir de la idea de antagonismo y hegemonía de Chantal Mouffe (2003), así como la visión de Przeworski (1999) sobre la democracia

[8] Para profundizar en el debate sobre la nueva Ley de Participación de 2004, véase el Diario de los Debates de la Asamblea Legislativa del DF, en la sesión de mayo del 2004; especialmente las intervenciones de la diputada panista Gabriela Cuevas Barrón; del diputado priísta Héctor Mauricio López Velásquez; y de la diputada perredista Silvia Lorena Villavicencio Ayala.

resultante de conflictos y movimientos sociales, y de la confrontación de actores sociales y políticos.

En su crítica a la democracia liberal, especialmente defendida por Schumpeter y su "modelo de agregación" –la rendición de cuentas a partir de mecanismos electorales–, así como por Anthony Downs en su "teoría política empírica" –basada en la elección racional y las preferencias partidarias en las contiendas electorales– Chantal Mouffe (2003) cuestiona al mismo tiempo la crítica liberal de John Rawls expuesta en su *Teoría de la Justicia*, tanto como la crítica de la democracia deliberativa de Habermas.

El problema de John Rawls, dice Chantal, es su ilusión de alcanzar una sociedad bien ordenada, a través del consenso de justicia compartida, entendida esta como equidad o imparcialidad. De ahí la pregunta que orienta toda su elaboración teórica: ¿cómo establecer una pacífica coexistencia entre personas con distintas concepciones del bien? La respuesta está en las ideas de justicia que se aceptan como racionales (de aplicación universal) y como razonables (a partir de la deliberación sobre la definición de lo justo). El asunto es llegar a términos justos entre ciudadanos considerados libres e iguales. Llegar a algo justo, es poner énfasis en el "pluralismo razonable". Su legitimidad está dada por la deliberación entre iguales en la esfera pública, con el objeto de establecer un consenso compartido de justicia. Ello produce estabilidad y aceptación de las instituciones. El problema es que la esfera pública no se constituye entre iguales sino por hegemonías.

Por su parte, Habermas asegura que las decisiones políticas se alcanzan en un proceso de deliberación, entre ciudadanos libres e iguales. A través de la deliberación es posible alcanzar la racionalidad (entendida esta como defensa de los derechos individuales) así como la legitimidad democrática (representada por la soberanía popular). Pero lo importante de este proceso es evitar los límites impuestos al alcance y contenido de la deliberación. De lo que se trata es que todos puedan cuestionar los temas y proponer reglas de procedimiento. Con tal de que estos procedimientos garanticen imparcialidad, se conseguirán intereses generalizables y, por lo tanto, legítimos.

Una tercera crítica de Mouffe pone en juicio la orientación de la llamada tercera vía, implementada a partir de la política laborista del primer ministro británico Tony Blair y la apología ideológica hecha por Anthony Giddens. Ante la muerte del socialismo y el reto de la

globalización, la alternativa apareció como la búsqueda de una política de centro izquierda. El papel principal de la lucha de clases ha sido desplazado. Por lo tanto han desaparecido los adversarios políticos. Ello permite eludir el conflicto de la deliberación y buscar el consenso a través de la negociación de compromisos. La tercera vía se situaría más allá de la izquierda y la derecha, y por lo tanto abandonaría la lucha por la igualdad.

El problema de estos tres enfoques, el pluralismo razonable, el deliberativo y la tercera vía es, según Mouffe, la ausencia de antagonismos. En ningún lugar de la obra de estos autores se identifica la lucha política entre "adversarios". En efecto, el desacuerdo legítimo y la hegemonía política de adversarios se ha erradicado de la formación del espacio público. Al parecer la crítica liberal al liberalismo se encuentra encerrado en sus propios límites: buscar el consenso entre lo razonable, o a partir de una deliberación irrestricta, pero siempre dentro del marco y fundamento del liberalismo. Ni el marco ni su fundamentación son cuestionados.

Así, la propuesta de Chantal Mouffe es la constitución de un pluralismo agonístico. La idea central es reconocer la existencia de "adversarios" y de prácticas (que incluso puedan ser, o lleven a, experiencias institucionales, aunque no necesariamente) cuyo efecto haga posible la formación de ciudadanos democráticos. Esas prácticas están imbuidas de relaciones sociales y de poder, de lenguaje y de cultura, es decir todo lo que hace posible la acción. En este sentido, las prácticas pueden ser institucionales o cotidianas, circunscritas en *la* política o en *lo* político, porque por un lado reflejan y conforman instituciones, pero también porque por otro lado se expresan en discursos y formas de vida distintivas.

De ahí precisamente la importancia de diferenciar entre *la* política y *lo* político. *La* política, dice, son prácticas, discursos e instituciones que tratan de establecer un cierto orden y organizar la coexistencia humana. Consiste en domesticar la hostilidad y atenuar el antagonismo. *Lo* político, al contrario, es inherente a la vida cotidiana, a las relaciones humanas, crea antagonismo y hostilidad en las relaciones sociales. Se constituye a partir de identidades políticas y colectivas en confrontación.[9]

[9] Para profundizar en la distinción entre la política y lo político véase también a Silvia Bolos (2003). Para Bolos la política es el terreno institucional de los intercam-

En tal sentido, la confrontación, no el consenso, se escenifica en torno a las diversas concepciones de ciudadanía. Corresponden a diferentes interpretaciones éticas, políticas e ideológicas. Cada una tiene su propia interpretación de la política y de lo público y trata de imponer su propio proyecto por la obtención de la hegemonía. Tres ejemplos claros de lo anterior fue la transformación de prácticas de ciudadanía en México[10] en distintos momentos históricos: *a*] en la transición política entre 1968, con el inicio del movimiento estudiantil, y 1988 con el enorme fraude electoral que montó a la corriente neoliberal en el poder desplazando a la corriente nacionalista-revolucionaria (cf. Tamayo, 1999); *b*] el proceso conflictivo de democratización durante los años noventa, cuando se abrieron distintos espacios de conflictos ciudadanos, de tipo político con las reformas electorales, de tipo revolucionario con la aparición del EZLN, y de participación callejera de la sociedad civil con las sistemáticas y multitudinarias manifestaciones de protesta en las principales ciudades del país (cf. Tamayo, 2002); *c*] la contienda electoral de 2006 que enfrentó dos posiciones políticas e ideológicas infranqueables, los conservadores del PAN con los socialdemócratas del PRD, incluyendo las extraordinarias movilizaciones contra el desafuero del líder perredista y el fraude electoral del 2006. El país se polarizó y se confrontó entre izquierda y derecha, entre ricos y pobres, entre norte y sur (cf. Tamayo, 2007).[11]

Repertorios de la movilización como formas de participación

En los movimientos sociales y la acción colectiva, se da una articulación contradictoria con la democracia y la participación ciudadana.[12]

bios, entre partidos políticos y otros organismos públicos. Mientras que lo político se ubica en cualquier espacio, sea institucional o no. Importa en este ámbito la presencia de oposiciones, las voluntades contrapuestas y la "capacidad de transformación, modificación, o incidencia en las políticas o acciones gubernamentales".

[10] Para ubicar estas variantes de la confrontación social véase mi trabajo sobre la construcción social de la ciudadanía, las contradicciones entre distintas dimensiones de los derechos ciudadanos y la participación como lucha y acción colectiva (cf. Tamayo, 1999; 2002).

[11] Por supuesto otros ejemplos muy claros de prácticas conflictivas de ciudadanía son las batallas escenificadas por la derecha, así como las alternativas políticas que se alzan en torno a la complejidad de la ciudad y la lucha de los neozapatistas por alcanzar plenos derechos (cf. los capítulos 5, 6, y 7 de este libro).

[12] La vinculación que hace Touraine (1994, 1995) entre movimientos sociales,

La democracia no es resultado de una relación causal o mecánica con la existencia de los movimientos sociales. No todos son intrínsecamente democráticos, aunque estadísticamente es posible suponer una correlación (cf. Tilly, 1995). Dependería del tipo de movimiento de que se trate y dentro de qué contexto se desarrolle.

La asociación que yo haría entre movimiento y participación se deriva en un primer aspecto de cómo definir al movimiento social. Por un lado, para Touraine (1988: 68) un movimiento social "es la acción, tanto culturalmente orientada como socialmente conflictiva, de una clase social definida por su posición de dominación o dependencia en el modelo de apropiación de la historicidad, de los modelos culturales de inversión, conocimiento y moralidad, hacia los cuales se orienta el movimiento..." El término de historicidad tanto como el de sujeto son cruciales en la perspectiva tourainiana. La historicidad es la capacidad de la sociedad de construir prácticas colectivas desde modelos culturales (es decir de significación), a través de conflictos y movimientos sociales. El sujeto se origina en la historicidad y tiene la capacidad de cambiar, transformar y crear. Desde esta posición he considerado que en América Latina, y particularmente en México, el nuevo sujeto de transformación es el ciudadano (en su actuación política y colectiva), y la historicidad se ha construido por prácticas de ciudadanía distintivas y beligerantes que expresan el conflicto central de distintos adversarios sociales y políticos. Es desde aquí que considero importante la articulación entre ciudadanía y movimientos sociales.

Por otro lado, en su identificación negativa, un movimiento no es un grupo específico. Al contrario, para Charles Tilly (1995) un movimiento social es un proceso, una *agrupación de actuaciones* (formas distintivas de acción), no tiene una historia evolutiva continua, sino discontinua, recurrente pero coherente en sí misma y dentro de un entorno social, cultural y político. Es así una *forma compleja de acción* contra los que detentan el poder, en nombre de una población desfavorecida, que se expresa a través de *exhibiciones públicas.*

sujeto, modernidad y democratización es fundamental en toda su obra. Véase también a Charles Tilly quien ha asociado estrechamente la relación movimientos sociales y democratización (1981,1984, 1995). Otros trabajos son también referenciales. Véase a Mac Adam, Tarrow y Tilly (2003 [2001]); Sydney Tarrow (1998) entre otros.

El objetivo del análisis empírico se orientaría a *distinguir los repertorios* de la movilización y con ello comprender la correspondencia entre movimiento social y la participación ciudadana. Touraine nos permite explicar la relación de la lucha por la ciudadanía y los movimientos sociales; la perspectiva de Tilly nos permitiría comprender la relación entre las formas de participación ciudadana y los movimientos sociales.

Veamos, a partir de la propuesta de Tilly, que establece varios niveles de comparación (Tilly, 1995), una posible tipología de movimientos en México. En mi opinión, esto puede coligarse a las formas distintivas de participación. Un primer nivel parte de la comparación de acciones individuales, como un *pliego petitorio* entre movimientos del mismo sector social y a través del tiempo. Por ejemplo, el estudiantil en momentos históricos distintos: en 1968 con el Consejo Nacional de Huelga (CNH) y sus demandas de corte eminentemente democráticas, con las de 1987 con el Consejo Estudiantil Universitario (CEU), y 1999 con el Consejo General de Huelga (CGH), cuyas demandas en ambos conflictos se centraron más en derechos sociales, contra la privatización de la universidad pública.

Es posible, un segundo nivel que se desprende del seguimiento de acciones distinguibles, por ejemplo, *manifestaciones públicas* de un mismo sector social, a partir de una secuencia de acciones o interacciones. El seguimiento permite observar cambios en la correlación de fuerzas del conflicto, como el caso del movimiento nacionalista contra las privatizaciones, la importancia de los grandes sectores obreros en México, tanto de empresas privadas como Telmex, como empresas públicas y sindicatos nacionales en el caso del Sindicato Mexicano de Electricistas, los trabajadores de Petróleos Mexicanos, y del Seguro Social. La magnitud, compromiso y determinación de las movilizaciones, tanto la identificación de adversarios como el discurso del movimiento, delimitan: la fuerza de los sujetos, el grado de confrontación política y las trayectorias de la acción colectiva.

Un tercer nivel distingue la *agrupación de actuaciones*, entendida ésta como *campaña política*, esto es una serie de reuniones, presiones y apariciones en público a partir de un objetivo central (por ejemplo, la campaña de resistencia pacífica del líder del movimiento Andrés Manuel López Obrador contra el fraude de 2006). Así, al comparar un conjunto de campañas que reflejan la dinámica propia de un movimiento social, se establece una narrativa que comparte el conjunto del movimiento (su historia o algún relato biográfico del movimiento y sus acciones). La identificación de manifestaciones y campañas distingue el repertorio de todas las movilizaciones disponibles en un periodo específico. Tiene que ver con el conjunto de recursos utilizados y movilizados. El movimiento nacionalista de López Obrador es sintomático en este sentido. El impulso de acciones de resistencia civil pacíficas contra el fraude electoral, después con la constitución de la Convención Nacional Democrática, la campaña contra la privatización de Pemex, y en contra del gobierno electo en 2006 pero considerado ilegítimo debido al fraude, constituyen una de las campañas políticas más importantes del periodo, pero al mismo tiempo exponen con claridad formas no institucionales de participación ciudadana.

Finalmente, en un cuarto nivel estaría la serie (o conjunto) de *repertorios disponibles*, entre varios movimientos en un mismo periodo de tiempo. Con esta aproximación al estudio de los movimientos sociales, a través de los repertorios de la movilización, es posible aclarar las transformaciones de la naturaleza de la acción colectiva o, en el argumento de este trabajo, de las distintivas formas de participación ciudadana y su grado de articulación. El análisis de las protestas durante un año en la ciudad de México es característico en este sentido. La repetición de fechas simbólicas de expresión ciudadana marca el itinerario de la participación. Veamos algunas: el 1 de enero, en conmemoración del Ejército Zapatista de Liberación Nacional; el 5 de febrero en torno a la demanda de una nueva constitución por sindicatos y asociaciones civiles; el 8 de marzo en el día internacional de la mujer; el 18 y 21 de marzo en relación con el movimiento nacionalista y contra la privatización del petróleo; el 10 de abril de movilizaciones campesinas; el 1 de mayo día del trabajo y el 15 de mayo de movilizaciones de maestros; en junio las movilizaciones del movimiento lésbico-gay; en septiembre las movilizaciones de conmemoración de la independencia nacional; el 2 de octubre, contra la represión en conmemoración al movimiento estudiantil de 1968 y el 12 de octubre de movilizaciones indígenas; en noviembre las movilizaciones nacionalistas del movimiento obrero, de sindicatos universitarios y de jornadas contra la violencia a las mujeres, etcétera.

La confrontación política de un movimiento se descubre por la identificación de los actores políticos y sociales involucrados y antagónicos. Habría pues que desagregar a los implicados en cuatro tipos:

a] aquellos que detentan el poder; *b*] los activistas; *c*] la población desfavorecida que se moviliza; y *d*] los rivales de a, b, y c. La diferenciación de actores permite comprobar el carácter conflictivo y antagónico de las acciones colectivas y de las formas de participación ciudadana. Este carácter es confrontacional (véase el concepto de *Dynamics of contentious*, de McAdam, Tarrow y Tilly, cf. 2003) y se explica por la construcción de identidades, que se definen en función del "otro generalizado" o "externo constitutivo" (es decir, la identidad en función de la otredad, y viceversa, cf. Mouffe, 2003). Se explica así la dinámica política. Esta es una perspectiva que se ubica en contraposición a la expectativa liberal de la existencia, o la búsqueda, del consenso pacífico.

Formas de lucha de los movimientos urbanos

Mientras que la izquierda moderada ha asumido las concepciones liberales de ciudadanía y democracia, la tradición de la izquierda social y de los partidos de la izquierda socialista en América Latina ha sido muy proclive a rechazarlas totalmente. Mi posición es que una visión crítica de la ciudadanía sustantiva resuelve el debate del cambio político.

Efectivamente, en sus orígenes discursivos, la interpretación sobre estas nociones se situó en los marcos explicativos del liberalismo y neoliberalismo, como vimos en el primer apartado de este capítulo. Entonces, la izquierda social opuso a la idea de participación ciudadana, la de formas de lucha. No obstante esta separación ideológica, en mi opinión, los dos tipos pueden considerarse sinónimos. Lo importante en todo caso es establecer cuándo y cómo los conceptos fueron cambiando de significado y fueron apropiándose por distintos actores sociales. Un ejemplo de esta transformación es la experiencia del movimiento urbano popular en México (cf. Tamayo 1999, 2002).

Durante el periodo de auge de este movimiento social, en los años setenta y durante el primer lustro de los ochenta, se autodefinió esencialmente por su importancia social y política en la vida nacional, por el carácter revolucionario de su lucha y por su relación, aunque forzada, con el movimiento obrero y la lucha de clases. Esta caracterización se fortaleció por la dinámica demográfica que experimentaban las ciudades. La población que se sumó al movimiento fue considerada como parte del ejército industrial de reserva, es decir

obreros temporalmente desempleados o subempleados que, aunque indirectamente, se relacionaban con los obreros en activo y constituían, en su conjunto, el movimiento obrero. El movimiento social fue considerado, por esta situación objetiva, una parte esencial de la lucha de clases. Y lucha de clases significó el rompimiento con el sistema capitalista y la construcción de una vía revolucionaria hacia el socialismo. No cabía en ese esquema la colaboración ni la integración a un sistema que se consideraba injusto y al que había que sustituir.

La perspectiva del movimiento se construyó combinando tres aspectos: sobre las causas objetivas de la situación social, las formas de lucha y organización del movimiento, y la confrontación con un Estado al que se definía como clasista y opresor. Ninguna reconciliación podía concebirse con las posturas que proponían el consenso pacífico, cuando la principal causa de la violencia y la desigualdad provenía del Estado mismo.

Un aspecto fundamental fue definir e intercambiar experiencias entre grupos sociales de formas de organización y lucha. Esto incluyó: estilos semejantes de establecer reuniones, formar comisiones, elegir las representaciones políticas y sociales, interpretar a la democracia directa, organizar asambleas, decidir por mayoría, aceptar la disidencia al interior de sus organizaciones o no, el derecho de formar fracciones y facciones políticas minoritarias, constituir asociaciones de carácter legal, etcétera.

La transición en los años ochenta –que significó el paso de un modelo de desarrollo basado en la sustitución de importaciones y el estímulo al mercado interno, a otro modelo con orientación a la exportación y al mercado globalizado– impactaron esas formas de organización, de lucha y de interpretación, y a esas ideas sobre la realidad social. Si durante los años setenta el movimiento era revolucionario y el hecho de expresarse como una manifestación ciudadana significaba tanto como ser reaccionario y burgués, a finales de los años ochenta, al contrario, ciudadano significó asumirse como parte de un país, con derecho a objetar a la autoridad, e incluso modificar la estructura y el sistema político vigentes.

Ante un Estado con un discurso distinto al populista, que ya no se asumía paternalista ni benefactor, sino uno liberal cuya misión exclusiva era garantizar la seguridad jurídica de la ciudadanía, los grupos sociales tuvieron que reacomodarse en el espectro político. Me refie-

ro tanto a las élites políticas y económicas, como a los movimientos sociales. Entonces, muchos sectores dejaron de reconocerse como parte del movimiento obrero, cuya lucha venía en franca decadencia. Se identificaron sí con los pobres, desposeídos y excluidos de una ciudadanía plena, y por ella había que luchar. La disputa se reorientó por una ciudadanía incluyente. El sujeto referencial desde entonces, siguiendo la perspectiva de Touraine,[13] ha sido el ciudadano, pero como actor colectivo consciente de su papel político, de su ejercicio autónomo con respecto a la clase política, y comprometido socialmente con posturas de clase, aunque no las hagan ideológicamente evidentes. Las ideas y prácticas de ciudadanía se modificaron, debido a los persistentes conflictos sociales. Se expresaron en la forma en que reorientaron las demandas por derechos sociales, civiles y políticos, y mediante la participación, que se redefinió como lucha social. La participación de la ciudadanía se entendió como el derecho a luchar por sus propias demandas, pero nunca como un acto de corresponsabilidad con el gobierno.[14]

Un ejemplo de ello fue precisamente la participación electoral, instrumento fundamental de la democracia liberal. Sin embargo, la participación electoral significó una lucha tenaz, en confrontación con distintos grupos políticos e ideológicos, que se manifestó en distintas formas de acción colectiva. El hecho de demandar elecciones libres y generar acciones contra supuestos fraudes electorales no sólo enfrentó al movimiento contra la tradición autoritaria del gobierno, sino que permitió una amplia discusión de los diferentes proyectos políticos e ideológicos que entraban a concurso. Fue surgiendo con mayor intensidad la reivindicación de los derechos ciudadanos, con una fuerte connotación colectiva, y a través de ellos se

[13] En párrafos más arriba asocié la definición de Touraine de movimiento social con la constitución de un nuevo sujeto social, el ciudadano, en América Latina, especialmente en México, de acuerdo a mis propios hallazgos. En esta argumentación explico con mayor detalle tal articulación.

[14] Un diálogo inusitado a partir de estos hallazgos se encuentra en el último libro de Charles Tilly (2008), publicado poco antes de su muerte, en abril de 2008. En "Contentious Performance", específicamente el capítulo 4, Tilly plantea, a partir de mis razonamientos, la manera cómo el proceso de lucha produce una mutación en los significados de la participación. De alguna manera, las visiones de confrontación de clase dan forma después al debate democrático. Véase también el trabajo de Takeshi Wada (2004), sobre la manera en que la protesta social se transforma en protesta política en México.

fue construyendo una identidad popular. Para decirlo de alguna manera, votar por un determinado candidato, en medio de un momento de gran ebullición social significó defender intereses específicos, oponerse al sistema a través de acciones colectivas, antes, durante y después de las elecciones.

En este sentido son pertinentes los trabajos de Adriana López Monjardín (1989, 1986) que muestran los principales tipos de lucha en las movilizaciones municipales durante los años ochenta. Los primeros diez tipos, de acuerdo a su importancia, fueron: mítines y marchas; tomas de presidencias municipales; denuncias; protestas masivas; bloqueo de carreteras y tomas de oficinas; proclamas; plantones; actos violentos, acciones organizativas; boicot y desobediencia civil; huelgas de hambre.

Como vemos, las "formas de lucha" de la época intransigente de los movimientos, son muy parecidas a las formas en que la participación ciudadana se expresa ahora y ha tenido que ser reconocida, incluso, por la crítica liberal. Lo importante ha sido la reinvención y apropiación semántica del término y la revaloración de la participación, no únicamente como cooperación y control social, sino como lo que es, una forma de acción ciudadana autónoma e independiente del gobierno.

La desobediencia civil

La desobediencia civil es una acción colectiva que busca demostrar públicamente la injusticia de la ley, con el objetivo de derogarla o modificarla. En el léxico del estudio de los movimientos sociales, puede entenderse como una estrategia política o una forma de lucha ciudadana. Como estrategia política, se fundamenta en una filosofía de cambio social pacífico. Como forma de lucha ciudadana, se erige en el conjunto de repertorios de la movilización social y el derecho a la resistencia.

En los procesos de legitimidad del Estado, la sociedad civil puede comportarse de forma diversa, que va desde actitudes de obediencia, aceptación e identificación política, hasta modos de oposición más radicales. Siguiendo ese orden, tales formas son: la obediencia consciente, el respeto a las instituciones, la evasión oculta, la desobediencia pasiva, la objeción de conciencia, la desobediencia civil, la resistencia pasiva y la resistencia activa. La desobediencia civil es

pues un modo de comportamiento, individual o colectivo, frente al Estado. Se expresa en diferentes formas de movilización, algunas de las cuales coincide con otros modos de comportamiento, como la objeción de conciencia y la resistencia pacífica. Esto significa, en la relación Estado-sociedad civil, que tanto es legítimo obedecer la ley, como el hecho de desobedecerla. Si aplica un caso de injusticia, es una acción lícita. Pero precisamente por esta distinción de modos de comportamiento colectivo, para Habermas (1988)[1997]) la resistencia activa es más eficaz que la desobediencia civil. Es, podría agregar, un grado mayor de radicalidad. Desobedecer puede mirarse como resistencia pasiva; pero resistir activamente podría considerarse un acto de movilización que es capaz de transgredir, aunque no siempre, los límites del sistema.

En general, para los partidarios de la desobediencia civil y la resistencia pacífica son tres las situaciones en que podría aplicarse una acción de este tipo: el caso de que se dé una ley injusta (hechos concretos de injusticia manifiesta); el caso que se dé una ley ilegítima (emanada de quien no tiene capacidad de legislar) y el caso de que se dé una ley inválida (o inconstitucional) (cf. Bobbio, 1981).

Es necesario, para todo acto de desobediencia, haber agotado las posibilidades de la acción legal. Pensar en actos de resistencia significa que estos no lleguen a dimensiones tales "que pongan en peligro el funcionamiento del orden constitucional" (Habermas, 1988 [1997]). Para los liberales, la desobediencia civil es una acción ilegal pero legítima. Es colectiva y pública, pero no violenta. Apela a principios éticos para obtener un cambio en las leyes o en los programas de gobierno (Rawls, 1978; d'Entrèves, 1973; Bobbio, *et al.*, 1981).

Habermas (1988[1997]) añade a la definición anterior, el hecho de que los desobedientes civiles se plantean el ajuste de una norma, pero sin cuestionar el sistema jurídico y político en su totalidad. De ahí la limitación de estas acciones para pensar un cambio de mayor envergadura; se añade también la ambigüedad con que los liberales se sitúan ante las acciones de desobediencia.

En efecto, la paradoja liberal en este sentido se expresa ante el principio de la supremacía irrestricta de la ley. Ante cualquier ordenamiento jurídico, el deber fundamental de cada persona es obedecerlo. "La ley es la ley" dicen los defensores irredentos del orden público. La obediencia política (a las leyes) es condición y confirmación de la legitimidad del ordenamiento constitucional o del gobierno en particular. Un gobierno legítimo fomenta la obediencia y desalienta la desobediencia: "Mientras que la obediencia a las leyes es una obligación, la desobediencia es algo ilícito y como tal diversamente castigada" (Bobbio, 1981). Por esta razón, Habermas considera que el dilema de los liberales es, por un lado, la necesidad del orden, y por otro lado, que deben ellos justificar y aceptar la libertad que tienen los individuos de resistir al Estado y la colonización autoritaria de la vida privada. El lado más conservador de esta perspectiva pensaría que "la resistencia no violenta, es violencia" y que "la desobediencia civil no violenta también es ilegal". El manifestante es considerado agresor, perturbador del orden público que amenaza la seguridad de la ciudadanía y de la nación (cf. Tamayo, 2002, capítulos 9 y 10).

En este orden de ideas, deberíamos pensar a la desobediencia civil como una acción colectiva que presenta una doble paradoja: en primer lugar, la desobediencia civil, como dice Habermas, es una protesta moralmente fundamentada, un acto público que se anuncia de antemano, que incluye un propósito de violación de normas jurídicas, pero sin poner necesariamente en cuestión el ordenamiento jurídico en su conjunto. Este tipo de acciones tiene pues que admitir las consecuencias que podría acarrear el hecho de violar una norma jurídica. Pero la violación de la norma tiene un carácter exclusivamente simbólico. Aquí, según Habermas, es donde reside el límite de los medios no violentos de protesta, pues esa propensión hacia lo meramente simbólico, no puede modificar necesariamente lo establecido por las leyes, es decir, no puede modificar la estructura institucional.

En segundo lugar, la desobediencia civil puede entenderse como movilización social, que trasgrede el orden público. Es vista con recelo por la autoridad, pues quien se decide a actuar en desobediencia civil juega obligadamente con la seguridad jurídica del Estado. Las acciones de masas pueden rebasar los límites y marcos que la propia desobediencia se impone.

Precisamente, el fenómeno de la trasgresión es lo que determina la cautela, tanto de la autoridad como de los organizadores, sobre las acciones de desobediencia civil. Eso pasó en México, durante 1988, cuando el supuesto vencedor de las elecciones presidenciales, el ahora perredista Cuauhtémoc Cárdenas, prefirió postergar acciones de resistencia activa contra el fraude electoral. Eso pasó también en

2005, durante las acciones de resistencia pacífica organizadas por López Obrador, que llevó a un acuerdo necesario entre el presidente Vicente Fox y el entonces jefe de Gobierno del DF. Ambos quisieron evitar que el descontento rebasara los cauces de lo tolerable. El movimiento contra el fraude electoral de 2006 y después con la formación de la Convención Nacional Democrática se fundó sobre la filosofía de la resistencia civil pacífica.

Las acciones de desobediencia civil se entienden como un medio, como formas de persuasión, que tienen una finalidad, un propósito específico; pero la persuasión-negociación puede, en un momento dado, ser sustituida por la persuasión-coerción y entonces las acciones se transforman (cf. Stewart, *et al.* 1989). Los recursos de la movilización cambian tanto como los movimientos sociales, porque son transiciones que transgreden antiguas institucionalidades, y se vuelcan hacia la formación de nuevas instituciones (cf. Alberoni, 1984, 1993).

Por esta razón, la desobediencia civil y la resistencia pacífica han sido aplicadas por organizaciones de izquierda y derecha indistintamente. Cada una, especialmente los grupos de derecha y neoliberales, la han justificado o condenado dependiendo de dónde se hayan colocado con respecto al ejercicio del poder. La reivindican cuando son oposición. La condenan cuando son gobierno.

CONCLUSIONES

Democracia y ciudadanía son dos temas íntimamente ligados entre sí. Con el primero se hace referencia a la necesidad de una *participación* activa del pueblo en el ejercicio del poder. Con el segundo se consideran las libertades individuales y colectivas de los pueblos, que se constituyen y ejercen a través de la *participación* libre de los ciudadanos. En consecuencia, el concepto participación viene a ser un asunto de primera importancia para comprender las relaciones de poder y las luchas contra las desigualdades sociales y el despotismo. No obstante, ni la participación, ni la democracia y la ciudadanía, son términos claramente acotados y definidos por la glosa común. Los múltiples resultados de las encuestas sobre valores y cultura política aplicados en América Latina muestran hoy que los ciudadanos comprenden de manera distinta tanto su concepto como su práctica. Más aún, los mismos intelectuales limitan la participación dentro de sus propios marcos ideológicos, teóricos y metodológicos, reduciendo sus posibilidades de cambio político.

La intención de este trabajo ha sido precisamente realizar una crítica de la participación ciudadana liberal, pero también una crítica a la postura de la izquierda que no se ajusta a las condiciones cambiantes de los movimientos sociales. Al hacer esto, he querido elucidar las distintas formas en que se ha expresado la participación, siguiendo dos grandes líneas teóricas: las formas institucionales de la participación dentro del marco liberal, y las formas no institucionales de la participación, vinculadas a la acción de los movimientos sociales.

Una primera conclusión es que no toda la participación es igual ni en sus mecanismos ni en sus procesos. Depende en mucho del modelo de ciudadanía y de la cultura política de cada país, del contexto socio-histórico en el que se presentan diversas formas de acción e institucionalización; del conjunto de actores sociales y políticos que se enfrentan entre sí como adversarios; y del grado de profundización de los conflictos.

Tampoco podríamos decir que toda participación lleva el mismo camino y una misma dirección. A veces los individuos participan para consolidar las instituciones. Otras veces buscan transformarlas y por ello mantienen un signo de transgresión. Ni las causas, ni el desarrollo y menos los efectos pueden ubicarse en una taxonomía rígida y esquemática.

Por ello mismo, es importante introducirse en el argumento del término "participación" y explicar su dialéctica. Para eso, confronté diversos fundamentos teóricos, y exploré oposiciones y particularidades.

En una primera acepción, la participación puede entenderse como la capacidad de los ciudadanos que, de manera individual o colectiva, ejercen un tipo de poder en tanto miembros de una comunidad. Ese poder se despliega en la medida en que los individuos toman parte de las decisiones fundamentales de una comunidad. También se despliega en la medida en que esos mismos individuos son miembros reconocidos de la comunidad. Además, en tanto que la participación es una forma de ejercer poder, implicaría asimismo la capacidad de incidir en la distribución y en la apropiación de los recursos públicos.

Sin embargo, como pudimos apreciar en este trabajo, las definiciones oficialistas, al menos en el contexto de América Latina, se desvanecen conforme se entiende a la participación en contraposición con la institucionalidad. Un primer acercamiento, en efecto, es entenderla como una forma de integración y control social que sirve para mantener la gobernabilidad y la estabilidad política de un régimen. Pero una segunda dilucidación la vería como un conjunto de movilizaciones y formas de lucha que se enfrentan al poder hegemónico, y desafían esa institucionalidad. Para la mayoría de las élites latinoamericanas, el primer ejemplo sería una especie de canalización de energías sociales a favor de la clase política; mientras que para otros, la segunda opción sería más bien sinónimo de desorden y caos, y no participación ciudadana alguna, porque se desenvuelve precisamente por fuera de los canales institucionales.

Con todo, y desde la crítica de la participación ciudadana y los movimientos sociales, así como la veo, se establecen los límites estructurales de los gobiernos liberales a la intervención libre y sin coacción de los ciudadanos. Las élites que han mantenido la autoridad política le temen a este tipo de participación, porque su ejercicio puede muy bien rebasar los marcos institucionales establecidos y desafiar al poder en su conjunto. Pero la paradoja de los liberales es que no pueden ser gobiernos legítimos sin la colaboración de la ciudadanía, y por eso promueven la participación, no sin un cuidadoso manejo jurídico de sus límites. Cualquier cosa distinta a la normatividad instituida es ilegal y debe contenerse. Más aún, varias corrientes han externado una crítica liberal a la visión liberal de ciudadanía y participación. Las propuestas son interesantes, buscando la reinvención del activismo político y la multiculturalidad. No obstante, cualquier modificación de este tipo tendría que llevarse a cabo dentro de los marcos jurídicos establecidos. Siendo así, las propuestas, por más innovadoras que deseen ser, caen por su propio peso.

La segunda refutación de la crítica a la participación viene de la experiencia de la acción colectiva y los movimientos sociales en México. En primer lugar diría que la participación no es una acción permanente, como tampoco lo es la distinción simbólica del ser ciudadano. Un individuo se convierte en ciudadano únicamente en la medida en que participa en la comunidad, de la forma que sea. Pero participar no significa formar parte de festividades o peregrinaciones, por muy colectivas que sean, si estas no tienen en su

organización una connotación política, es decir, que estén referidas a los asuntos públicos de la colectividad. Ser ciudadano es, implícita y explícitamente, ser político. La movilización de ciudadanos es una forma de resistir la intervención del poder en los mundos de vida de los individuos. De ahí que la desobediencia civil y otras formas de resistencia, experimentados en la región en los últimos veinte años sean signos convincentes del enfrentamiento social contra el mal gobierno. Y como tal es una forma de participar en la comunidad política, pero con una postura de oposición, de exigencia y con el propósito de modificar las relaciones sociales dominantes. Desde los repertorios de la movilización colectiva pueden detectarse los síntomas del conflicto social y los distintos proyectos de ciudadanía que se enfrentan como antagónicos. Algunos de estos movimientos sociales llamaron a estas acciones formas de lucha, pero en realidad reivindicaban maneras de organización y de actuación colectiva que reproducían simbólicamente los métodos institucionales de la participación: asociaciones, asambleas, manifestaciones, consejos, comités, tomas de edificios, comunicados, manifiestos, etcétera. La diferencia, en todo caso, es la distancia política, de independencia y autonomía, con que los movimientos actúan con respecto a sus gobiernos.

En consecuencia, la participación, ya sea que la ubiquemos dentro de los marcos institucionales o por fuera de ellos, ha sido resultado de la confrontación social y política. Se ha utilizado tanto para ampliar el disfrute de los derechos ciudadanos, como para ser una medida con el propósito de modificar las reglas y normas que rigen a la sociedad. Así, cada uno de las rasgos aquí expuestos (institucionales y no institucionales) evidencia que los cambios, sean profundos o contingentes, son detonados por la participación ciudadana y, entonces, el verdadero dilema teórico que se presenta es dilucidar las formas en que esa participación se desarrolla y manifiesta, y las formas en que, desde los movimientos sociales, reproduce, transgrede o transforma a las instituciones.

3. CRÍTICA MARXISTA Y PARTICIPACIÓN CIUDADANA

Pensar la participación ciudadana en términos amplios caracterizada históricamente y en función de adversarios, como se propone en los capítulos 1 y 2, no únicamente atiza la crítica contra los modelos liberales de democracia, ciudadanía y participación, sino que aplica del mismo modo a las corrientes de la izquierda radical. Estas últimas insisten en mantener ciertas categorías que aplicaban históricamente en el siglo XIX, pero que ahora en el umbral del siglo XXI, no pueden sostenerse. Deslindarse ideológicamente del concepto "participación", así como el de "ciudadanía", es dar la exclusividad de la noción al liberalismo. La negación de su importancia teórica, tanto como empírica, no ayuda a comprender el sentido que adopta la participación ciudadana, dependiendo de la orientación política o ideológica con que se fundamente, así como de su entorno histórico.

Considero que la cuestión debe plantearse en una perspectiva dialéctica. Como dice Roberts (1999), el discurso sobre la ciudadanía puede servir efectivamente a intereses particulares y elitistas, contribuyendo a legitimar la inequidad. Sin embargo, el discurso y las prácticas de ciudadanía específicas han generado una dinámica propia que se ha escapado al control de las élites y el Estado. La ciudadanía se constituye por prácticas sociales inestables, y estas producen un desigual campo de batalla. Y si bien los resultados institucionales de esas prácticas de ciudadanía pueden ser determinados desde arriba, la lucha social por derechos ciudadanos puede crear oportunidades para incrementar la influencia desde abajo.

La identidad de la ciudadanía o en la ciudadanía no se explica únicamente por la integración, la inclusión y la homogenización de visiones de un grupo compacto. La ciudadanía, como identidad colectiva, se confronta con la diferencia, la exclusión y la diversidad. Es esta tensión la que califica a las distintas formas de identidad política (cf. Mouffe, 2003) y, por consiguiente, a las distintas prácticas ciudadanas.

Cuando los individuos luchan por transformar o ampliar la ciudadanía están realizando un cuestionamiento simbólico, para usar la

idea de Melucci (1989), a los códigos dominantes y crean con ello un espacio de conflicto, el que considero un espacio de ciudadanía (cf. Tamayo, 2002). Es en este contexto de desigualdad y tensión, que se definen normas de participación y de distribución de los recursos en una comunidad. Ello prueba que en la ciudadanía se reflejan las desigualdades sociales, la carencia de justicia social, la distribución inequitativa de los recursos, los límites de las libertades individuales, y la lucha por el poder.

En este capítulo intento revalorizar el concepto de participación ciudadana a partir de una reflexión histórica, basada en Wallerstein, y en una ponderación de las miradas críticas de Karl Marx y Lev Trotski sobre experiencias fundamentales ocurridas en el siglo XIX y principios del XX como lo fueron la Comuna de París y la Revolución de 1905. Las asumo como experiencias revolucionarias de formas radicales de participación.

LAS LIBERTADES DEMOCRÁTICAS EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

La construcción de la ciudadanía no es un hecho aislado ni permanente. Ha sido producto de transformaciones históricas y ha sido, además, resultado de la participación revolucionaria de la burguesía en ascenso durante el siglo XIX, tanto como la del movimiento obrero, también en ascenso, durante toda esa época y durante el desarrollo del siglo XX. Ni la democracia, ni las formas particulares de ciudadanía, pueden explicarse sin la incidencia de ambas clases sociales, tanto en alianza contra el absolutismo, como en confrontación entre sí, por la reivindicación de sus propios intereses en pugna. Ni la burguesía ni la clase de los trabajadores puede explicarse sin una u otra. Si existe una, la otra también.

Wallerstein (1996) explica correctamente esta contradicción histórica, para describir el ascenso y el colapso del liberalismo. Efectivamente, 1789, con la Revolución francesa, marcó el inicio de un periodo de larga duración liberal y democrática, aunque no sin sobresaltos. Luego las guerras civiles de 1848 en Europa, la Comuna de París de 1871, y la Revolución liberal de San Petersburgo de 1905, fueron el paso accidentado del posicionamiento de la ideología libe-

ral. Después, el liberalismo corrió por todo el siglo XX, hasta 1989, con la caída del llamado socialismo real y el derrumbe del muro de Berlín. Un periodo de 200 años.[1]

El tiempo que corre entre la Revolución francesa y la Revolución rusa de 1905, prácticamente todo el siglo XIX, transformó mentalidades y estableció una nueva concepción de modernidad. Se impuso la ideología liberal del cambio, su opositor fue el conservadurismo. No debe extrañarnos, "cambio" significó la ruptura con respecto al Antiguo Régimen y la necesidad de "reformar" sus instituciones. Su contraparte. el socialismo. se edificó contra la sociedad burguesa, perc reconoció, desde Marx, la necesidad de ir "junto" a los radicales liberales contra el absolutismo residual.

A partir de 1848 se manifestó por toda Europa, por la influencia de las revueltas de París hacia las ciudades de Berlín, Viena, Budapest, Praga, Milán y Venecia, "la renovación de los pueblos", que aunque aparentemente efímeros marcaría el advenimiento liberal y democrático de toda la Europa. Fue la época de la persistente "revolución nacional", que remataría definitivamente con la formación de los Estados-nación. Junto a la naciente burguesía liberal a la cabeza de la revolución, creció una nueva clase obrera que empezó a cuestionar las condiciones de vida y de trabajo a la que eran objeto. Fue entonces, cuando en febrero de 1848, Karl Marx y Friedrich Engels publicaron el *Manifiesto del Partido Comunista*, que resume un análisis socialista de la sociedad desigual y los objetivos políticos de la Liga de los Comunistas (cf. Flores, 2003).

En 1871, se desata la conocida épica de la Comuna de París, resultado de la derrota de Napoleón III ante la Prusia de Otto van Bismarck, en la guerra contra Francia. Fue el fin del segundo Imperio y el nacimiento de la III República dirigida por Adolphe Thiers. A partir de esta revuelta, la palabra comunismo se expandió como símbolo de la emancipación de los trabajadores. La comuna surgió entonces cuando los representantes de la Asamblea Nacional no aceptaron las condiciones humillantes de paz dictadas por el primer

[1] Este mismo periodo es el referente para Charles Tilly, que le permite hablar de la existencia de movimientos sociales con mecanismos y repertorios de la movilización similares, durante al menos 200 años. Las acciones más innovadoras, recurrentes desde la constitución de los Estados-nación y la estructura parlamentaria han sido la huelga, el boicot y la ocupación del espacio público.

ministro pruso. La Comuna desbordó al gobierno. Alrededor de tres meses duró esa experiencia revolucionaria, una forma de gobierno y participación inspirada en los trabajadores, quienes mantuvieron el control de la ciudad. Al final, fueron controlados y reprimidos, durante la llamada "semana sangrienta". Las conclusiones han sido casi unánimes para los marxistas: las contradicciones internas y la falta de dirección política fueron implacables para infligir la derrota. No obstante, los acontecimientos alrededor de la Comuna, permitieron el avance tanto de formas liberales y democráticas burguesas contra el régimen absolutista, como de organizaciones autónomas de los trabajadores. Efectivamente, en 1891, se constituyó la II Internacional de Trabajadores. El programa de lucha sentaba las bases de reivindicaciones sociales, meramente democráticas, de los trabajadores: jornada de ocho horas y una legislación social (toda referida a la ciudadanía social), y la necesidad de formar, en todo lugar, partidos comunistas que representaran fehacientemente los intereses de la clase obrera.

Finalmente, en 1905, se produjeron revueltas obreras en la ciudad de San Petersburgo, Rusia, a partir del descontento social que el racionamiento provocó en las clases urbanas, debido a la derrota del ejército ruso en la guerra contra Japón. A raíz de esta revolución fue posible, con la presión de las clases medias y las élites liberales, lograr la redacción de una constitución y la formación de un parlamento liberal, denominado la duma. No obstante estas formas liberales, la participación de los obreros en la revolución también impusieron formas autónomas de organización, denominadas sóviets (que se traduce como *consejos*). Esto fue fundamental para el éxito de las reformas democráticas, estableciendo así las libertades de prensa, de expresión y de religión.

Por las razones expuestas, Wallerstein concluye que durante toda esa época se enfrentaron tres ideologías perfectamente diferenciadas al principio, aunque con el tiempo se fueron combinando y reinventando unas a otras: las tendencias de centro fueron los liberales burgueses que defendían las reformas nacionales. Los conservadores de derecha reivindicaron la prudencia y la estabilidad, a partir de los valores de la aristocracia. Y los socialistas de izquierda, que aún cuando planteaban una alianza táctica con la burguesía, impulsaron después la independencia política y la transformación social radical. En esta confrontación, el centro liberal triunfó, como resultado de las

guerras de expansión, la conformación de los Estados-nación y la alianza estratégica en el plano de las luchas sociales.

El resultado de este gran proceso histórico fue la conformación sistemática de instituciones democráticas y la definición de los derechos de la ciudadanía. De ahí que un análisis conducente sobre la evolución de la ciudadanía es el que realiza Marshall (1956). La ciudadanía es la definición y expansión de los derechos de los miembros de un Estado-nación. Su desarrollo moderno va de la mano con la formación de las naciones. Según Marshall, la ciudadanía civil se originó con los derechos legales y jurídicos durante los siglos XVII y XVIII, que implicó establecer el sistema judicial. Se implantaron los derechos a tener un juicio justo, una audiencia justa y a ciertos recursos legales de protección de los individuos, como la propiedad privada. Los derechos civiles implicaron la formación de instituciones judiciales.

En el siglo XVIII y sobre todo el siglo XIX, la ciudadanía política evolucionó con base en la formación de los parlamentos. Generó una mayor inclusión e integración de la población. Es mucho más evidente el caso de las libertades políticas instauradas como resultado de las luchas sociales de los trabajadores y las burguesías de ese tiempo, escenificadas durante las guerras europeas, la comuna de París y la revolución rusa de 1905.

Finalmente, la ciudadanía social, siguiendo a Marshall, a finales del siglo XIX y durante el XX, fue resultado de múltiples acciones colectivas desde huelgas y tomas de fábricas por obreros armados, hasta otra vez la experiencia de la comuna y la formación de los comités obreros en Alemania e Italia de 1919 y 1920.

Por su parte, Margaret Somers (1999) hace una crítica al evolucionismo de Marshall, pero la conclusión respecto a los objetivos de este trabajo no se modifican. Somers sostiene que la visión de Marshall define cada etapa de ciudadanía como representada por una clase social en ascenso. Por ejemplo, según Marshall fue la aristocracia rural de los siglos XVII y XVIII la que se manifestó por la ciudadanía civil y el estatuto jurídico del derecho de propiedad. A su vez, las clases medias industriales reivindicaron la ciudadanía política durante el siglo XIX. Y, finalmente, fue la vanguardia obrera la que impuso los preceptos de la ciudadanía social durante finales del XIX, y sobre todo la primera mitad del XX.

Para Somers, esto es reduccionismo. La autora critica esta visión integradora de las clases, pues en realidad no había uniformidad

social. El mejor ejemplo, así me parece, es la alianza política entre la burguesía y el proletariado por el avance de las libertades individuales. Pero, lo que señala Somers es que grupos sociales con características similares no necesariamente tienen las mismas prácticas o ideas sobre la ciudadanía. Lo importante en esta propuesta teórica es que los derechos de la ciudadanía, entendida como membrecía de un Estado-nación ya formado, es resultado de prácticas y luchas sociales. Las luchas se relacionan con los derechos y constituyen, por eso, componentes fundamentales de la ciudadanía. A través de la confrontación y la diferencia de visiones sobre el ejercicio ciudadano se constituye un sentido diferenciado de pertenencia a la nación, formas diferenciadas de participación, de asociación, y posiciones diferenciadas con respecto a la ciudadanía plena, que genera ámbitos contradictorios de inclusión y exclusión.

Con perspectiva histórica, un marxismo renovado podría reconocer en la actualidad formas distintivas y revolucionarias de identidad ciudadana.

Las experiencias revolucionarias como formas radicales de participación

En el análisis marxista de la revolución y los derechos de los trabajadores está implícita una teoría de la organización social, que yo definiría como forma distintiva de la participación ciudadana. De acuerdo al referente histórico expuesto más arriba, destaco aquí sólo dos ejemplos de interpretación: la visión de Marx sobre los acontecimientos de las guerras civiles en Europa, especialmente la experiencia de la Comuna de París, y la vivencia de León Trotski en la formación del Primer Soviet de obreros durante la Revolución de Octubre de 1905 en San Petersburgo.[2] Rescatar las orientaciones sobre democracia y socialismo permite fundamentar con mayor precisión la relación analítica entre varios conceptos tales como: formas de lucha, comités revolucionarios, comités y consejos obreros, y su correspondencia histórica con las nociones contemporáneas de formas de lu-

[2] Por falta de espacio, no incluyo a otros autores marxistas fundamentales, tales como Lenin, Luxemburgo, Prankratova y Gramsci, entre otros, cuyas referencias hacia las formas de organización independientes de las masas y la participación contra la formación de las burocracias fue un tema recurrente (cf. Mandel, 1974). Este será un tema de reflexión más adelante.

cha, participación, comités y consejos ciudadanos. Retomo así los escritos de Marx y Trotski, a partir de la extensa compilación de Ernest Mandel (1974) sobre los conceptos de control obrero, consejos obreros y autogestión.[3]

De Karl Marx

En un mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas, Karl Marx y Friedrich Engels definieron así la necesidad de organización de la clase obrera: "Al lado de los nuevos gobiernos oficiales, los obreros deberán constituir inmediatamente *gobiernos obreros revolucionarios*, ya sea en forma de *comités o consejos municipales*, ya en forma de *clubes obreros o de comités obreros*, de tal manera que los gobiernos democrático-burgueses no sólo pierdan inmediatamente el apoyo de los obreros, sino que se vean desde el primer momento *vigilados y amenazados por autoridades tras las cuales se halla la masa* entera de los obreros" (cursivas mías). En este párrafo pueden apreciarse varias alusiones a las formas de participación y a la vigilancia autónoma de la sociedad civil hacia representantes democrático-burgueses, que Marx y Engels, consideraban legítimos.

Más aún, analizando la experiencia de la Comuna de París, Marx resalta las formas de organización y representación del pueblo parisino, que hoy son frecuentes en la democracia liberal. La comuna, dice, estaba formada por *consejeros municipales elegidos por sufragio universal* representando distritos territoriales de la ciudad. Eran responsables, pero revocables en todo momento. Sin embargo, Marx destaca el hecho que la Comuna no era un organismo parlamentario, al estilo liberal, sino una corporación de tipo ejecutiva y legislativa al mismo tiempo. Una de las acciones que la Comuna asumió fue la separación de la Iglesia del Estado y la expropiación de todas las iglesias como corporaciones poseedoras. Esta demanda fue también

[3] Como el lector habrá podido apreciar, mi perspectiva sobre la participación ciudadana es crítica a la perspectiva liberal, pero al mismo tiempo es crítica a la negación ortodoxa marxista de incorporar nuevas alternativas y contenidos a las distintas formas de lucha actuales. De esa manera, como un signo provocador, pensaría que a los términos control obrero, consejos obreros y autogestión, puede anteponerse en el contexto del siglo XXI, los términos de control ciudadano, consejos ciudadanos y autogestión ciudadana, aunque esta visión, como he explicado anteriormente, no tenga nada que ver con los conceptos institucionalizados de las democracias neoliberales.

una política central de los liberales decimonónicos. Al mismo tiempo, en la Comuna, los funcionarios judiciales, jueces y magistrados, al igual que los demás funcionarios públicos, fueron electos y debían ser responsables y revocables. Todas estas formas de gobernanza (formas de gobernar) son instrumentos procedimentales de la democracia representativa, quizá más radical.

Se esperaba además, que la Comuna habría de ser la forma política para instaurarse en todo el país, desde las grandes ciudades hasta las aldeas rurales más pequeñas. Las comunas rurales, describe Marx, administrarían por sí mismas sus asuntos colectivos por medio de una asamblea de delegados, situada en la capital de cada distrito. A su vez, estas asambleas distritales, enviarían representantes a la asamblea nacional de delegados en la ciudad de París. Se entendía que todos los delegados podían ser revocables en todo momento y se hallarían obligados por el mandato imperativo de sus electores. Esta forma de representación es la denominada, dentro de la democracia formal, *representación por mandato*. El sufragio universal, a diferencia del realizado cada tres o seis años, habría de ser usado por el pueblo organizado en comunas.

La experiencia de la comuna no trataba, aclara Marx, de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, "de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir el poder del Estado". El estado era definido en su esencia como burgués, y éste pretendía ser el símbolo de la unidad nacional, pero situado por encima del pueblo mismo. La nación, aceptada como expresión cultural de esa época, no debía ser propiedad de una clase minoritaria, sino resultado de la convivencia de todos. La perspectiva de la Comuna, como explica Marx, confirió a la República de una base, formada de instituciones realmente *democráticas*.

Los obreros no tendrían ninguna utopía diseñada previamente, lista para implantarla *par décret du people*. Tendrían que conseguir su propia emancipación pasando por *largas luchas*, por toda una serie de procesos históricos, que transformarían las circunstancias de los hombres y las mujeres. Esas largas luchas, formas de organización, representación y aportación a la implantación y desarrollo de las libertades democráticas, fueron de hecho formas de participación ciudadana. Eran ciudadanos de un Estado-nación que estaban construyendo ellos mismos, en oposición a una clase con intereses y expectativas diferentes, y con un proyecto distinto de ciudadanía. Esta forma de ver a la

participación debe entenderse como una forma de intrusión a la legalidad burguesa, como un medio de intromisión, injerencia y belicosidad. Puede ser una forma de provocación y de estrategia política, cargada de combatividad y disposición de lucha. Pueden ser medios revolucionarios con el objetivo de alcanzar la ciudadanía plena.

De la experiencia revolucionaria de Lev Trotski

Otra experiencia importante, en el contexto del derrotero histórico de Wallerstein que analizamos más arriba, lo fue la Revolución de Octubre de 1905. La formación del primer sóviet (consejo) de delegados obreros, surgió de la huelga general desencadenada en ese momento. Recordemos que tanto la figura de *consejo de delegados*, como la misma acción de *huelga*, son consideradas dentro de la perspectiva del activismo político, como formas de participación ciudadana.

Lev Trotski fue presidente del sóviet obrero. De su experiencia se destacan elementos fundamentales que ayudan a definir con más amplitud el concepto de participación ciudadana. San Petersburgo, entonces, era una ciudad de un millón y medio de habitantes, con unos cuantos miles de propietarios. La llamada Revolución de 1905 se desarrolló durante los meses de octubre, noviembre y diciembre. Comenzó con una modesta huelga de tipógrafos moscovitas y se cerró con el saqueo de la antigua capital de los zares, entregada a las tropas del gobierno central. La revolución que aparentemente se *concentró únicamente en la (calle) Perspectiva Nevski* o delante del Palacio de Invierno (de los zares) encontró un poderoso eco revolucionario en todo el país a través de *las consignas y los métodos de lucha. "La organización* (*ciudadana*) de Petersburgo, explica Trotski, y *la prensa* de Petersburgo proporcionaban modelos rápidamente adoptados por las provincias" (cursivas y paréntesis míos).

Evoquemos aquí la descripción que Marshall Berman (1988) hace de la calle Nevski-Prospekt y la significación de la ciudad de San Petersburgo. Lo que muestra Berman, que se sitúa al lado de la experiencia de Trotski, son formas de apropiación social y política del espacio público. Y eso son las manifestaciones de participación ciudadana, a pesar de que algunas son efímeras. Una calle se reproduce en su cotidianidad. La calle no sólo es la senda de paso, sino el punto de encuentro, la línea de comunicación, de sociabilidad y de significación. La calle se diversificaba en múltiples calles laterales, se dinamizaba por su vida cotidiana, se diferenciaba entre los usos de

los pobres y los aristócratas. Pero entonces, la significación cambia cuando la gente empezó a actuar colectiva y políticamente. En 1861, dice Berman, un jinete cruzó la calle Nevski tirando volantes que buscaban las miradas y la lectura de "la generación más joven" en una manifestación política estudiantil contra el zar. La marcha fue reprimida obligando a los estudiantes a formar redes clandestinas. Los estudiantes fueron derrotados, pero la calle se redefinió por primera vez como un espacio público con sentido de participación.

Poco después, en 1876, otra manifestación se expresó en la misma calle, entonces transformada por la modernidad de finales del siglo XIX, recreando los anchos bulevares de la burguesía en ascenso. Las masas urbanas desquiciaron la tranquilidad de la Nevski. "¡Viva la revolución social!" gritaban eufóricos, advirtiendo las contradicciones de clase que se avecinaban. Tal vez por eso, en 1905, otra vez se organizó una marcha que nunca se planteó en realidad manifestarse en contra del zar, sino más bien en su apoyo: "¡Dios salve al Zar!" gritaba la turba y le pedían atender sus necesidades más apremiantes. Pero el zar los reprimió en ese "Domingo sangriento" porque no entendió el momento que vivía y desató con ello la Revolución de 1905. Fue una turba a la que Lev Trotski llamó masas sin tradición organizativa pero entusiastas revolucionarias. Nevski, la calle, siguió siendo el punto de encuentro, pero transformada, no únicamente por las manifestaciones reprimidas, sino por la apropiación de las nuevas clases y actores sociales de la historia de San Petersburgo.

Ese fue el entorno de la constitución del sóviet. ¿Qué era pues el Soviet? Un consejo de diputados obreros. Pero en realidad era un consejo plural de todas las clases populares, bajo la dirección política de una clase obrera incipiente. Sin embargo, lo interesante en este y otros casos de relevancia histórica, es comprender el momento en que la clase obrera, armada con fusiles, pistolas y herramientas, tomaba las fábricas y estaba dispuesta a morir y a matar adversarios por exigencias sociales que consideraban justas. Fue realmente el sujeto revolucionario que en esa época se levantó a la par de la burguesía, y también en su contra. Por ello, liderado por grupos de obreros, el sóviet pudo agrupar multitudes diseminadas y desprovistas de organización. Fue una estructura capaz de iniciativa y de controlarse a sí misma automáticamente. Se apoyó en una organización socialdemócrata (el partido) que vinculó a miles de obreros, circulaba ideas y dio a las masas las consignas que orientaron su acción revolucionaria.

Previamente a la revolución, el partido había hecho su trabajo político en laboratorios secretos, "antros de la conspiración que las masas ignoraban", al igual que los socialistas revolucionarios. "Sufrían –dice Trotski– de las mismas enfermedades de la vida subterránea". Pero entonces, el sóviet instituyó por primera vez una muy amplia representación, extendiendo ese derecho primero a las fábricas y los talleres, después a instituciones de educación superior y barrios populares. Así, los sóviets o consejos obreros fueron una eficaz forma de participación, que se proyectó más allá de las reivindicaciones específicas, y alcanzó una estructura democrática que los liberales solos no hubiesen podido instaurar.

Por eso mismo, Trotski reconoce que la revolución fue posible por la alianza entre el sóviet y la burguesía liberal y radical. Pero para octubre de 1905, la simpatía que los liberales pudieron haber tenido hacia el proletariado empezó a enfriarse: "El liberalismo, exasperado por su propia inacción, gruñía contra el sóviet. La masa, que apenas *participa* en la política, consideraba al sóviet de forma entre benevolente y obsequiosa" (cursivas mías).

La revolución reflejó una multiplicidad de acciones colectivas: se redoblaron los piquetes de huelga, se recomendó a los obreros no pagar alquileres, ni las mercancías básicas. El sóviet invitaba a los propietarios y comerciantes a no mostrarse exigentes ante los obreros. Eso significó claramente el impulso de formas de desobediencia civil. Al mismo tiempo las uniones de campesinos se rehusaron a ser reclutados por el ejército y también a pagar impuestos. Las acciones además incluyeron el retiro de dinero de los bancos del Estado y de las cajas de ahorro; así se generalizó el boicot financiero. Todas estas movilizaciones pueden identificarse con acciones radicales de participación ciudadana, que desataron formas de resistencia civil y oposición sistémica a las autoridades del gobierno.

Otra forma de participación fueron las huelgas y el impacto simbólico que causó en la población. Toda la ciudad parecía estar en un gran estallido social. Solo en el centro las tiendas se encontraban abiertas, pero en los barrios toda actividad comercial estaba paralizada. A mayor participación, el sóviet se ampliaba y se afirmaba a sí mismo. Conforme se sumaban más fábricas y distritos al movimiento, se nombraban más y más representantes y los enviaban a conformar el sóviet. Esta evidente forma de participación sorprendió al mismo Trotski, quien escribió en Izvestia:

> ¡Qué cambio en veinticuatro horas, ayer sólo estábamos maduros para la munición y hoy lo estamos para las reuniones públicas... en las grandes jornadas de lucha, el pueblo gana madurez de hora en hora... Las reuniones se celebraban en todas partes... en las universidades, en las fábricas, en las calles y allí donde nos convenga...[4]

Es importante recalcar, para los efectos de este trabajo, que el sóviet fue fundamental para la consolidación de la duma y las libertades democráticas; y que si esas libertades fueron constituidas a través de procesos y grandes luchas históricas, hoy las acciones de organización democráticas pueden transformarse también, a través de métodos renovados de participación. Lo que hace el cambio de cualquier tipo, no es el énfasis en el procedimiento por sí mismo. Si fuese así, bastaría con formar sóviets en todos lados. Las características concretas de la organización y la participación dependen de circunstancias históricas, antagonismos, filosofías y experiencias culturales.

La izquierda marxista debe comprender entonces las formas concretas en que la ciudadanía expresa su sentido y percepción de la política, de lo político, de las desigualdades y de las utopías transformadoras. No es la palabra vacía de contenido, sino el concepto –pleno de vivencias, imaginarios y alternativas autónomas de organización– con el cual se encuentre la condición revolucionaria de la participación ciudadana.

CONCLUSIONES

La izquierda social se ha enemistado con las nociones clásicas de democracia y ciudadanía, porque las han identificado como elaboraciones ideológicas de carácter burgués. Ha decidido deslindarse de ellas por su connotación individualista y clasista. En contraparte, los conceptos más usados por la izquierda se han ubicado dentro de lo que se denomina formas de organización popular y lucha obrera. Lo habitual del marxismo ha sido calificar así a las formas de participa-

[4] Citado en Mandel (1974). Véase además a Deutscher (1970).

ción: comités obreros, consejos obreros, gestión y autogestión obrera, etcétera. Además, dependiendo del entorno histórico puede hablarse incluso de comités y consejos revolucionarios.

La postura que he expresado en este trabajo hace una crítica a esta visión del marxismo ortodoxo que, aun en el ámbito de las actuales luchas de carácter ciudadano y democráticas, insisten en mantener distancia con las categorías analíticas próximas al concepto ciudadanía. Con una posición distinta, he considerado que los términos ciudadanía, participación y democracia directa son útiles para explicar movilizaciones y luchas de carácter clasista y anticapitalista, que pueden desafiar el orden social vigente y, en consecuencia, es posible con esa identidad colectiva promover el cambio social revolucionario. Lo importante en este caso es distinguir y calificar las luchas y las formas de participación por el sujeto social que se erige en un determinado campo cultural de conflicto.

Inclusive, autores y revolucionarios clásicos del marxismo, como Lenin, utilizaron el término participación para llamar la atención sobre la movilización del pueblo (soviético, en la experiencia de Lenin) en la construcción del gobierno revolucionario y contra la burocratización de sus estructuras. Aquí, quise únicamente ejemplificar cierta correspondencia en el uso de los términos ("consejos municipales", "sufragio universal", "representaciones territoriales", "formas de gobernanza", "asamblea nacional de delegados", etcétera) que al contextualizarse históricamente, nos permite entender mejor la participación ciudadana revolucionaria. Estas muestras fueron la descripción de Marx sobre la Comuna de París, y la narración de Trotski sobre la revolución de San Petersburgo de 1905.

En síntesis. Retomo la idea central del capítulo 2, que considera a la participación como resultado de la confrontación social y política; en el sentido de que se utiliza tanto para ampliar el disfrute de los derechos ciudadanos, como para ser una medida con el propósito de modificar reglas y normas que rigen las relaciones sociales. En consecuencia, los rasgos revolucionarios de la participación evidencian cambios profundos detonados por la participación ciudadana. La opción teórica que se nos presenta es la dificultad de dilucidar las formas revolucionarias en que esa participación se desarrolla y manifiesta, y las formas en que con tal participación ciudadana revolucionaria se puede transgredir a las instituciones.

4. ESPACIOS DE CIUDADANÍA, ESPACIOS DE CONFLICTO

INTRODUCCIÓN

Una forma de comprender la condición de lo social, particularmente hoy en América Latina, es por la vía de observar la constitución de espacios de ciudadanía. Este concepto se desprende de un análisis empírico que he realizado en los últimos años particularmente en México. Pero más que poner en evidencia la mera observación del concepto, es necesario reconstruir teóricamente ese proceso conflictivo de las relaciones sociales y de la formación de nuevos sujetos sociales.

Esto parecería una verdad evidente, pero plantea una manera distinta de ver a las sociedades en la actualidad. No solo desde los antecedentes teóricos adoptados históricamente por el pensamiento occidental de los países industrializados, que tienen una visión propia de la humanidad, sino también desde otros enfoques y experiencias. Destaca sobremanera el señalamiento de Bryan Roberts (1999) en el sentido que las luchas por los derechos de ciudadanía en América Latina, como en otras regiones del mundo, se hayan convertido en el principal motor del cambio político y social. Pero en Latinoamérica este es un fenómeno relativamente nuevo, pues la significación de la ciudadanía no había tenido una connotación real, ni en la política ni en la constitución del imaginario nacional. Muchos teóricos de esta región denostaron el término pues consideraban que el énfasis sobre la ciudadanía era un recurso ideológico de las élites para desviar la atención de las desigualdades sociales. El análisis de Marshall (1950) dejó en claro este encubrimiento ideológico.

No obstante, la transformación estructural de tipo económico, tecnológico, político y social que ha significado la globalización reciente, ha creado un efecto contrario. Por principio de cuentas, se han sobrevalorado diversos conceptos por la necesidad de explicar las nuevas realidades sociales. Términos como sociedad civil, ciudadanía y democracia se han utilizado para sustituir otros tales como formación de clases, desigualdad social, movimientos sociales, nacionalismo, pueblo o socialismo. Intelectuales que coinciden con esta

efervescencia teórica, han retomado desde finales del siglo XX tales categorías para explicar homogéneamente realidades diametralmente opuestas y desiguales (sean éstas en Alemania o en Guatemala, por dar solo un ejemplo), pues aunque puedan estar vinculadas y combinadas entre sí en cuanto a la dominación histórica de los países más poderosos del mundo sobre los menos, sus historias regionales son particulares.

Considero que la cuestión debe plantearse introduciendo en la reflexión una visión dialéctica. Como dice Roberts (1999), el discurso sobre la ciudadanía puede efectivamente servir a intereses particulares y elitistas, contribuyendo a legitimar la inequidad. Sin embargo, existen discursos y prácticas de ciudadanía específicas que han generado una dinámica propia, escapando así al control de las élites y del Estado. En efecto, la ciudadanía se constituye por prácticas sociales inestables, y estas pueden producir un desigual campo de batalla (Bauman, 1999). Y si bien los resultados institucionales de esas *prácticas* de ciudadanía pueden ser determinados desde arriba, la lucha social por derechos ciudadanos puede crear oportunidades para incrementar la influencia de la sociedad civil desde abajo.

El concepto *espacios de ciudadanía* enfrenta directamente este problema. En términos epistemológicos se traducen como el resultado del desacoplamiento entre la dinámica estructural del sistema mundial y los procesos históricos particulares, entre sistema y mundo de la vida, entre estructura y agencia, entre lo global y lo local, entre universalismo y particularismo, entre objetividad y subjetividad. Estas dicotomías son en realidad interfases de tensión del mundo social y no meras polarizaciones. Al menos, así se deduce de las propuestas teóricas de Wallerstein (1987), Habermas (1989), Bourdieu (1989; en Wacquant, 2002), Giddens (1995; Cohen 1987, 1996) y Touraine (1993) entre otros. Para mí, estas mediaciones generan espacios de conflicto que se presentan por la existencia de distintos niveles y ámbitos de actuación. El equilibrio o acoplamiento de los extremos puede producirse, siguiendo estas mismas líneas teóricas, a través: de la acción social, de la acción comunicativa, del *habitus*, de la cultura, del análisis histórico o de la construcción del sujeto social. Pero los sujetos, cualesquiera que estos sean, deben ser conscientes a plenitud de la necesidad de este acoplamiento.

Mi reflexión, aún inconclusa, despega de una serie de trabajos experimentales realizados desde 1990 que se han orientado a la

comprensión de la construcción de la ciudadanía en América Latina, particularmente en México. He fabricado el concepto de espacios ciudadanos, o espacios de ciudadanía, no como el punto de arranque de una teorización sobre lo social, sino más bien como resultado teórico de diversas experiencias empíricas.

En estos trabajos he reflexionado sobre la relación de distintos componentes, como: ciudad y ciudadanía; acción colectiva y participación ciudadana; el impacto de la globalización sobre las economías de América Latina y las resistencias ciudadanas; la construcción y la confrontación de distintos proyectos de ciudadanía; y las expresiones de identidad de esos diferentes proyectos de ciudadanía que cohesionan a ciertos grupos sociales, mientras que excluyen a otros (Tamayo, 1999; 2002).

En este sentido, "espacios ciudadanos" se define como un campo de conflicto que testifica, a veces dramáticamente, la resistencia a la dominación, la desigualdad, y la injusticia. Es un espacio político, real y metafórico, donde se sitúa hoy la lucha social.

La pregunta inaugural que me surgió ante las transformaciones de los sujetos sociales en este periodo de la globalización –de proletariado y pueblo, a ciudadano– es: ¿de qué manera las prácticas ciudadanas transforman e influyen, históricamente, concepciones culturales y formas de organización societal? Y más aún ¿de qué manera lo hace a través de la acción de actores estratégicos, como el Estado, los empresarios y los movimientos sociales, en un país semiperiférico como México, que entra acelerada y violentamente en un nuevo modelo de desarrollo? La respuesta es en realidad un planteamiento hipotético, que señala a los ciudadanos organizados como los nuevos sujetos colectivos que transforman e influyen a la sociedad, por la vía de constituir espacios ciudadanos.

Para descifrar el concepto, en este trabajo pondero tres categorías que dan forma a este enfoque: *a*] la ciudadanía; *b*] el espacio; y *c*] la relación entre a y b, lo que propiamente defino como espacios de ciudadanía.

CIUDADANÍA

Destaco dos formas de analizar la ciudadanía. Una formal, vinculada a su estatuto jurídico, identificada con una perspectiva liberal e institucional. Otra sustantiva, entendida como construcción social, condicionada por prácticas sociales y experiencias históricas y culturales.

La corriente liberal considera que la ciudadanía es un conjunto de derechos que cada individuo, miembro de la comunidad, goza por igual (Sermeño, 2004). Se genera así una asociación de individuos, que actúan en función de derechos y obligaciones conferidos a individuos iguales ante la ley. Forman una membrecía, sustentada en una reglamentación que normaliza la participación de los individuos en la comunidad. El Estado representa así el contrato social que define y sanciona las normas y reglas de convivencia.

En contraparte, la perspectiva sustantiva niega el carácter inamovible y funcional de la ciudadanía. La existencia de relaciones desiguales y la distribución diferencial de recursos y el poder promueve *prácticas diferenciadas de ciudadanía.* La ciudadanía por consiguiente se modifica, y por lo tanto cambia la relación de los individuos entre sí y con respecto al Estado. Distintos mecanismos pueden ser la causa de estos cambios: estrategias de las élites (Mann, 1987), existencia de guerras civiles, revoluciones, e invasiones colonialistas (Wallerstein, 1996; Brubaker, 1992), crisis económicas (Roberts, 1995), confrontación de proyectos políticos disímiles (Barablet, 1988; Turner, 1990), etcétera.

La ciudadanía sustantiva

Varios estudios han contribuido a comprender la ciudadanía como construcción social, desnudando la simplicidad legalista de la perspectiva liberal. Marshall (1950), por ejemplo, definió la ciudadanía como un proceso histórico, vinculando el desarrollo de los derechos civiles, políticos y sociales a actores estratégicos y la conformación de las instituciones jurídicas desde finales del siglo XVIII, después durante el siglo XIX con la formación de los Estados nación y los parlamentos, y el desenvolvimiento de la ciudadanía social vinculada al Estado de bienestar y la formación de instituciones de seguridad social, en el siglo XX. Más recientemente, otros autores han criticado el carácter evolucionista y mecánico de la propuesta de Marshall.

Sommers (1999) por ejemplo, enfatiza la diferenciación de los actores y la lucha por demandas e intereses de grupos en la conformación de la ciudadanía, que por esa razón, no puede delinearse de manera uniforme en todos los países ni en todas las regiones. Turner (1990, 1997), por su parte, subraya la importancia de la evolución de la ciudadanía como resultado de la lucha social, la existencia de movimientos sociales y las nuevas orientaciones de la ciudadanía cultural y los derechos humanos. En un análisis comparativo Turner expone las diferencias históricas de ciudadanía en varios países, Francia, Estados Unidos, Gran Bretaña y Alemania. El esquema diferencia distintas prácticas que se ubican en los ámbitos público o privado, a partir de una participación activa desde abajo, o pasiva, impuesta desde arriba.

Bryan Roberts (1995) explica la formación de ciudadanos en las ciudades de América Latina. Describe la formación de ciudadanos en ciudades transmutadas por la estructura económica y los nuevos flujos migratorios de tipo internacional y de ciudad a ciudad. La ciudadanía depende de tensiones estructurales, por eso se transforma históricamente dependiendo de los cambios suscitados en los modelos económicos. Roberts (1996) también hace un análisis comparativo entre distintos países –México, Estados Unidos y Gran Bretaña–relacionando tipos de ciudadanía social con la expansión de los derechos en los ámbitos público o privado. De esa manera explica prácticas autónomas o dependientes. La existencia de movimientos sociales que reivindican derechos sociales o las estrategias individuales de movilidad social son ambas formas autónomas de ciudadanía, pero se ubican cada una en ámbitos separados, los primeros en la esfera pública, y las segundas en la esfera privada. Desde una forma dependiente de ciudadanía tendríamos prácticas que por un lado se vinculan más al clientelismo o al paternalismo gubernamental, y por otro lado, se dan aquellas prácticas que se cobijan en el aislamiento social.

Por su parte, Barbalet (1988) analiza la ciudadanía a partir de los derechos ciudadanos y las tensiones existentes que genera su ejercicio. Hace énfasis en la contradicción irresoluble del carácter individual y colectivo de los derechos, que muestra en el fondo las contradicciones estructurales basadas en la propiedad privada y los antagonismos de clase. El desarrollo de los derechos ciudadanos, sintetizo, es condicionado históricamente por luchas sociales.

Rogers Brubaker (1992) realiza un análisis comparativo de ciudadanía y nacionalidad en Francia y Alemania. Entiende el concepto como una forma de cerramiento social y cultural. La ciudadanía se construye diferencialmente en cada Estado-nación, debido a que se define y se ejerce de manera diferente. Las fronteras representan los límites al ejercicio ciudadano. De ahí que territorio y membrecía estén íntimamente ligados, tanto a una historia como a prácticas particulares.

Los acercamientos teóricos y metodológicos de estos autores muestran una ciudadanía dinámica, formada y transformada históricamente por actores sociales. Su práctica obedece asimismo a formas de identidad. Así, ser ciudadano implica un proceso de construcción de identidad. García Canclini (1995) resalta la ciudadanía en América Latina y la define como ese acto de compartir experiencias sociales y culturales, que dan sentido de pertenencia a una comunidad. Esta implicación cultural establece que la identidad del ciudadano se expresa en la solidaridad del grupo. Pero había que advertir también que tal cohesión se fortalece en la estigmatización del extranjero, tal y como lo entiende Brubaker. Así, la ciudadanía es internamente inclusiva, pero externamente es excluyente. Por eso, cuando nos referimos a la identidad, no pensamos en un valor ético inamovible, sino en una forma de expresar prácticas culturales contradictorias, y en una tensión inevitable entre incluidos y excluidos.

El estudio de la identidad del ciudadano como sujeto social debe superar el pantano conceptual de asumirla mecánicamente. La identidad de la ciudadanía o en la ciudadanía, no se explica únicamente por la integración, la inclusión y la homogenización de visiones de un grupo compacto. Recientes estudios sobre la ciudadanía cultural (Pakulski, 1997) y el multiculturalismo (Kimlicka, 1996), reflejan las tensiones que ha generado esta visión unívoca y uniforme de ciudadanía. De ahí que la ciudadanía, como identidad colectiva, se confronta siempre con la diferencia, la exclusión y la diversidad. Es esta tensión la que califica a las distintas formas de identidad, y por consiguiente, en el caso de la reflexión sobre ciudadanía, a las distintas *prácticas ciudadanas.*

Los individuos luchan por transformar o ampliar la ciudadanía. Realizando así un cuestionamiento simbólico, para usar la idea de Melucci (1989), a los códigos dominantes y crean con ello un campo de conflicto. Ese campo es el que considero un espacio de ciudadanía.

Prácticas y proyectos de ciudadanía

En estricto sentido, el término de prácticas de ciudadanía es fundamental para el desarrollo teórico de los espacios ciudadanos, ya que es una forma distintiva de explicar los cambios que ocurren en ciertos momentos de la organización social. En un entorno de desigualdad social y tensión política, se definen las normas de participación y de la distribución de recursos en la comunidad. Según Turner (1997), los derechos ciudadanos son expresiones de los recursos distribuidos desigualmente. Ello muestra por qué en la ciudadanía se reflejan las desigualdades sociales, la carencia de justicia social, la inequitativa distribución de los recursos, los límites de las libertades individuales y la lucha por el poder. En palabras de Fernando Escalante (1992, 2004) es esta la otra cara de la ciudadanía imaginada. Pero más que confrontar utopías o realidades como el deber ser de la ciudadanía, me parece más importante definir a la ciudadanía por sus componentes y sus procesos. La ciudadanía es resultado de conflictos, de la misma forma que los conflictos sociales y políticos se producen por ejercicios y prácticas de ciudadanía en oposición.

En efecto, el concepto de ciudadanía liberal y las ideologías asociadas a este, han querido igualar a los desiguales. Esa ha sido su utopía. Lo que ha pasado es que ha funcionado más como una máscara y un disfraz de los derechos universales. Como dice Marx (1988), y es explicado después por Marshall (1950), la ciudadanía es una piel de león que oculta las diferencias de clase, pero no puede abolirlas jamás. Se puede ser ciudadano y soldado, o ciudadano y comerciante y empresario, obrero, albañil, empleado, estudiante o mujer. Es esta segunda cualidad, el calificativo del ciudadano, que define la especificidad de las prácticas y experiencias de hacer ciudadanía, enraizadas en construcciones identitarias y en su posicionamiento social. De este modo, la ciudadanía no puede ser única ni estable para todos. Más bien significa distintas cosas para distintos actores. Es esto lo que explica la existencia de prácticas ciudadanas desiguales. La ciudadanía es pues dinámica. No debería extrañar entonces que sea un medio, y no un fin, para transformar las relaciones sociales. Esta es la principal diferencia con respecto a la definición estática tanto de liberales como conservadores.

Su carácter inestable se basa en el hecho de que es pensada, percibida, anhelada y ejercida de diversas maneras. Los grupos constru-

yen proyectos de ciudadanía distintos que los oponen entre sí, como el caso de programas políticos de los partidos u organizaciones sociales. Estos distintos *proyectos* de ciudadanía se fundamentan en distintas prácticas sociales, o *prácticas* de ciudadanía, así como en distintas *ideas* sobre la ciudadanía. Se define a este fenómeno como "ciudadanía sustantiva" contrapuesta a la "ciudadanía formal" o institucional (García y Lukes, 1999).

La ciudadanía se constituye por tres dimensiones estrechamente relacionadas entre sí. En conjunto diseñan los proyectos de ciudadanía existentes. Son estas tres dimensiones las que definen con precisión las prácticas e ideas sobre la ciudadanía: la primera dimensión es la que se constituye por la relación entre Estado y sociedad civil; que involucra concepciones de nación y nacionalidad, así como expresiones jurídicas y culturales de la membrecía y la comunidad. La segunda dimensión es el proceso que define y redefine derechos y obligaciones de esa membrecía, y reglamenta de alguna manera el comportamiento individual y social. Finalmente, la tercera dimensión es la participación, entendida como el proceso político de formar parte de una comunidad, de involucrarse en la toma de decisiones y delinear el camino a la democratización de la sociedad. Estas tres dimensiones (Estado-sociedad civil; derechos; y participación) son ámbitos analíticos a partir de los cuales puede confrontarse y compararse los distintos proyectos políticos de los actores estratégicos.[1]

Siguiendo esta ruta, tropieza a la vista que la lucha por proyectos de ciudadanía exprese nítidamente la lucha social: entre el Estado y los grupos organizados de la sociedad civil; entre las demandas por la expansión de algunos derechos y la supresión de otros; y entre la reglamentación de la participación ciudadana, la ampliación de la democratización y la independencia política. Esta lucha busca la hegemonía política para garantizar la viabilidad del proyecto ciudadano propuesto. Representa en efecto intereses de clase, de un sector de clase o un grupo social. Los proyectos ciudadanos están pues en función de los actores sociales, y de su visión sobre estas tres dimensiones básicas de ciudadanía: la relación Estado-sociedad, los derechos ciudadanos, y las formas y límites de participar.

[1] Para profundizar en las dimensiones analíticas de la ciudadanía véase el capítulo 1.

Las evidencias en México de los cambios ocurridos en la cultura ciudadana parten del análisis de las transformaciones de tres actores sociales relevantes: la élite política, los empresarios y el movimiento popular. Confrontando sus exigencias e intereses, estos actores fueron delineando –unos desde abajo, desde la perspectiva del movimiento social, y otros desde arriba, desde las visiones de la élite gobernante y de la lucha interna entre ésta y la clase empresarial– sus proyectos de ciudadanía. La perspectiva desde abajo fue la de una ciudadanía colectiva y nacionalista que exigió la expansión de derechos sociales, al mismo tiempo que una amplia participación política. Mientras tanto, desde arriba, la concepción tradicional liberal buscó su justificación en una ciudadanía individualista. Lo que la evidencia disponible demuestra, es que la ciudadanía significó diferentes cosas para diferentes actores sociales, y eso los colocó en la disputa por la nación.

Lo anterior puede observarse en el cuadro 1, que muestra estos cambios en forma esquemática. De 1970 a 1982 el gobierno subrayó y expandió, aunque con ciertos límites, los derechos sociales de la población, pero los privilegió por encima de los derechos políticos y civiles. En realidad, los derechos civiles, a saber, fueron minimizados y abandonados tanto en los discursos presidenciales como en la práctica cotidiana. Y los derechos políticos se limitaron hasta más no poder con el control corporativo y la ausencia de democracia en los procesos electorales.

De 1982 a 1994, el énfasis fue en los derechos civiles, principalmente aquellos ligados a la propiedad privada, a las libertades de expresión y a las prácticas religiosas. El Estado trató de participar menos directamente en la economía, negó la política social de sus antecesores populistas y apoyó las demandas de regeneración y propiedad individual. En general, procuró acotar los programas de bienestar social.

Por su parte, los empresarios reaccionaron de inmediato a los cambios promovidos por el Estado, un poco obligados por la alteración estructural del modelo de desarrollo. Fue así que empezaron a reconocerse como clase y actuar más políticamente, y sucedió lo que en la teoría de Touraine (1988, 1981) se considera la gestación de un movimiento social. No debe asombrar entonces que la política social fuese la última que la burguesía nacional quisiera apoyar, incluso así lo manifestó entre 1982 y 1992 al mantener la misma estra-

tegia con las mismas argumentaciones. Para decirlo de otra manera, si alguien durante ese periodo fue firme en sus principios, ese fue la burguesía mexicana, la que al final vería con gusto la cercanía ideológica con la que los gobiernos neoliberales defenderían las garantías individuales, principalmente el derecho inviolable a la propiedad privada (cf. Roberts, 1995; Tamayo, 1999).

Finalmente, la clase obrera y el movimiento popular, por el contrario, tuvieron que defender los derechos ya ganados desde decenios atrás. Por ello, en los años setenta, las principales demandas se centraron en mantener vigente los derechos sociales y laborales. Con la entrada de la crisis su exigencia se desdobló, por las obvias y más apremiantes necesidades de tierra, créditos, educación, seguridad social y mejores salarios, todas ellas profundizadas durante los años ochenta. De tal forma que al agudizarse estas, otras reivindicaciones se elevaron para ocupar el mismo nivel de importancia, yuxtaponiéndose unas a otras. Así fue con la ciudadanía civil, sobre todo por los derechos humanos y de las mujeres (Tamayo, 2000), y con la ciudadanía política, alrededor de la participación electoral (López Monjardín, 1989, 1986). Fue en realidad una disputa abierta en la que los agravios a la población se combinaban con lo social, lo civil, y lo político y se colocaron, como lo vemos en el cuadro 1, en el mismo nivel de importancia.

Podríamos decir, con base en estas demostraciones, que los distintos sectores sociales conformaron un amplio movimiento social, de-

CUADRO 1. VISIÓN Y JERARQUÍA DE LOS DERECHOS CIUDADANOS Y CAMBIOS DE ESTRATEGIA DURANTE EL PERIODO DE 1968 A 1988 EN MÉXICO, SEGÚN LOS ACTORES SOCIALES

ACTORES SOCIALES	1969-1988	1982-1988 (1994)
Élite política	Sociales	Civiles
	Político-civiles	Políticos-sociales
Élite económica	Civiles-políticos	Civiles-políticos
	Sociales	Sociales
Movimientos sociales	Sociales	Sociales-civiles-políticos
	Civiles-políticos	

FUENTE: Tamayo, 1999.

mocrático y nacionalista. Su lucha trató de combinar y proyectar las exigencias de distintos sectores: campesinos, trabajadores, residentes, mujeres, jóvenes y estudiantes. Con ellos el movimiento elaboró un programa amplio y nacional que le dio, en primera instancia, una considerable capacidad de acción. Se constituyó eso que llamo un espacio de ciudadanía, que poco después se mostraría nuevamente una y otra vez, aunque bajo otras condicionantes, durante todo el decenio de los noventa.

Cabe aclarar que los actores estratégicos aquí esbozados no presentaron nunca un carácter homogéneo. Al interior hubo fricciones y tensiones, visiones encontradas y lucha por la hegemonía. El mejor ejemplo son los cambios en la correlación de fuerzas al interior del Estado entre las corrientes nacionalistas-revolucionarias, populistas y neoliberales. Así sucedió con la formación de la Corriente democrática, su renuncia al PRI y la posterior formación del PRD. La burguesía mexicana tampoco se mostró homogénea ni en sus características organizativas, ni en su ideología, ni en su influencia política. La topografía económica que organizaba por un lado a los grandes empresarios, y por otro a los pequeños y medianos trazaría los conflictos y las múltiples alianzas de los propietarios entre sí y con la clase política. Finalmente, el movimiento popular mostró su gran heterogeneidad. Participaron diversos sectores: cristianos comprometidos, ecuménicos, mujeres (tanto feministas como de clase media y otros sectores populares), residentes, trabajadores de sindicatos oficiales, trabajadores de sindicatos independientes, estudiantes y grupos de izquierda.[2]

Como hemos visto, debido a la existencia de diferentes prácticas y visiones no es posible hablar de una sola ciudadanía. Pero tampoco es funcional hablar de una pluralidad de ciudadanías, pues existen marcos institucionales y controles sociales que sí determinan el comportamiento social y jurídico de los individuos, tanto en el ámbito internacional como en el intranacional (cf. Bauböck, 1999, 1994; Kimlicka, 1999, 1996). Señalaría en cambio, que una mejor definición es referirse a *prácticas de ciudadanía*, la que se refiere a todas aquellas experiencias concretas de carácter colectivo que se expresan de modo desigual y combinado.

[2] El relato histórico de los cambios en las prácticas y proyectos de ciudadanía, desde la perspectiva de estos actores sociales y políticos, así como la heterogeneidad y complejidad del proceso puede verificarse en Tamayo (1999).

Coincido así con la perspectiva de Giddens (1995; cf. Cohen, 1987) sobre la forma en que se constituye la vida social. Para este autor la vida social articula tres ámbitos: la agencia, la praxis y el contexto. La agencia se forma por aquellas propiedades estructurales de los sistemas sociales, mientras que la praxis es el conjunto de patrones articulados de interacción social; y el contexto es el aspecto situacional de la interacción en tiempo y espacio.[3] Para el caso específico que nos ocupa, defino a las prácticas de ciudadanía como la síntesis de tres ámbitos: del carácter institucional de la ciudadanía; de la experiencia y lucha social de los ciudadanos por visiones e interpretaciones particulares de ciudadanía; y del contexto socio-histórico en el que se desenvuelven.

ESPACIO

El concepto de espacio es imprescindible en el desarrollo de esta hipótesis. La idea central es encontrar una síntesis que permita triangular distintas visiones del espacio: en su concreción física, social, simbólica y política.

Se ha constatado que en las ciencias sociales el espacio adquiere un papel relevante en el tratamiento, interpretación y análisis de la interacción social y el estudio de la comunidad política, pero ha tenido distintas acepciones. En la sociología política el referente más inmediato al concepto de espacio es aquel atribuido a la esfera pública (Habermas, 1993; Honneth, 1996; 2000; Voirol, 2003). Es un concepto analítico y abstracto de la interacción comunicativa entre actores sociales. Para mí, espacios de ciudadanía tiene esa intención abstracta y metafórica pero, además, en el mismo nivel de importancia, el espacio de ciudadanía existe en sus dimensiones social y física

[3] Esta relación triádica tiene implicaciones metodológicas importantes. En trabajos recientes he aplicado una metodología con base en la experiencia de la Escuela de Manchester (cf. Hannerz, 1986) y en la etnografía profunda de Thompson (1993) que subraya la conexión entre el ámbito objetivo y el ámbito subjetivo a través del contexto. Para efectos empíricos lo he denominado: relación entre espacios etnográficos, la hermenéutica y el contexto socio-histórico. Véase Tamayo y Cruz-Guzmán (2003) y Tamayo, S. (2002).

(Bourdieu, 1989; Giddens, 1995; Wildner, 2005; Wildner y Tamayo, 2002).

Por espacio público entiendo ese ámbito de reconocimiento de actores sociales y políticos que confrontan proyectos y visiones distintos de lo social. En forma análoga al concepto de prácticas de ciudadanía, el espacio público tiene un carácter expresivo así como conflictivo, en forma de acciones colectivas o individuales de presión, protesta, impugnación, y movilización, con el objeto de persuadir y obtener hegemonía política y cultural (cf. Álvarez, 2004). La argumentación de espacio público que me interesa rescatar aquí, se asocia al concepto de espacios de ciudadanía. Por lo tanto, no es aquel de la utopía liberal en el que la esfera se constituye en una atmósfera de armonía, similitud de posiciones, consenso y homogeneidad, sino aquel que rescata el encuentro conflictivo de diversos grupos que constituyen a la sociedad civil.[4]

Desde otras perspectivas el concepto de espacio ha sido altamente criticado porque no es, así se explica, un elemento tangible, que pueda observarse objetivamente. El espacio es por lo tanto inexistente. Únicamente se hace real por los cuerpos presentes. La definición desde esta visión es todo lugar o extensión que ocupa la materia. Así que, si el cuerpo existe, el espacio no. Lo que debe interesar por consiguiente es lo concreto de los objetos, los soportes materiales, y no la idealización del espacio (Pradilla, 1984).

A pesar de tales consideraciones, el análisis del espacio, como algo abstracto y social se ha enriquecido a partir de nuevas incursiones disciplinarias.[5] La geografía, así como la arquitectura y el urbanismo,

[4] Para un análisis empírico de la construcción social de la esfera pública en el México reciente véase el trabajo presentado en el XXVI Congreso Internacional de LASA, titulado "Apropiaciones políticas del espacio público: eventos extraordinarios en el Zócalo de la Ciudad de México" y publicado en Tamayo y Cruz (2008). De la misma forma véase el trabajo de Lucía Álvarez (2004), sobre la sociedad civil en la ciudad de México y el análisis de los actores sociales, las oportunidades políticas y la esfera pública.

[5] Recordemos que la música concibe al espacio como tiempo, es decir, la duración de sonidos que se interrelacionan entre sí, formando intervalos de sonidos y silencios. Con las matemáticas, el espacio puede identificarse desde una sola dimensión (una línea como lugar de sus puntos), de dos dimensiones (una superficie dada), hasta aquel de tres dimensiones (un lugar de convergencia de puntos, vectores, direcciones y planos). La física, por su parte, entiende al espacio como ese medio que contiene todos los objetos sensibles que coexisten (la materia). No

han sido algunas de esas disciplinas, esenciales a mi juicio, que han insistido en el estudio del sentido espacial de los fenómenos sociales. La finalidad de la geografía es regionalizar, localizar cartográficamente lo continuo y lo discontinuo, y comprender así tanto la diversidad como la homogeneidad de los elementos situados. Estos enfoques, además, se han expandido a la geografía física, la geografía económica, la geografía política, la geografía humana, la geografía cultural y la geografía histórica. Aunque en estas disciplinas haya prevalecido un examen más bien instrumental y factual del espacio físico, se destaca el hecho que la geografía social y humana subraye como objeto de su análisis la inseparable correspondencia entre el ser humano y el territorio (cf. Bavoux, 2002; Di Méo, 1998; Hoffmann y Salmerón, 1997). Desde la arquitectura, el espacio sería aquel delimitado por elementos estructurales (columnas, muros, techos y pisos) y formales (volúmenes, materiales, colores, texturas y dimensionamientos), y el espacio urbano como esa imagen tanto dimensional como tridimensional, formado por arquitecturas y elementos urbanos, también de tipo estructural (edificios y mobiliario urbano) y formal (ambientes, vegetación, población, y actividades).

La sociología ha retomado el concepto de espacio social para estudiar la distribución de la población, la zonificación territorial por grupos socioeconómicos y los límites político-administrativos. Se ha subrayado un nuevo enfoque socio-espacial, que proviene en parte de la ecología urbana, pero también de la crítica del marxismo analítico al economicismo y al estructural-funcionalismo. Este enfoque ha buscado interrelacionar economía política y cultura, así como espacio y comportamiento (Gottdiener, 1995, 1994; Castells, 1983; Soja 1996, 1989; Harvey, 2000, 1996). Otra perspectiva parte de la mundialización de las relaciones económicas, la conformación de una red de ciudades globales en el espacio internacional, y el espacio de los flujos informáticos (Sassen, 2001; Castells, 1998).

obstante, de las primeras definiciones geométricas, hasta las últimas contribuciones de la física se puede destacar que el espacio definido por Euclides, aunque vigente, ha sido abandonado como consecuencia de las aportaciones de la teoría de la relatividad de Albert Einstein a la geometría, el desarrollo de la teoría del caos y el descubrimiento de fenómenos de autosimilaridad conocidos como fractales. Además, la teoría de conjuntos difusos ha aportado al análisis de límites y fronteras en el espacio. Todo ello ha generado el desarrollo de nuevos enfoques en la modelación matemática del espacio-tiempo, dominados por procesos complejos como la estocástica, la contingencia y la no linealidad (agradezco los comentarios del doctor Iván Azuara sobre estos aspectos).

Considerada la cuestión de esta manera, el espacio se convierte en un componente indispensable de la organización social, simplemente por el hecho que interacción significa relación de los individuos en el espacio. Es en el espacio donde las personas situamos nuestras propias necesidades y es ahí donde también el Estado actúa para ejercer su control social, vía las unidades administrativas y geopolíticas. Al mismo tiempo, el espacio es un lugar practicado socialmente y determinante por las identidades culturales (Augé, 1996; De Certeau, 1990; Silva, 2003).

No obstante lo anterior, con toda esta enorme variedad de enfoques para el estudio del espacio, concuerdo con Anthony Giddens en el sentido de que para las ciencias sociales, en general, el espacio se ha entendido como un complemento de la acción humana, algo prefijado, meros contornos o contenedores de cosas y sucesos, cuya mensurabilidad es cronológica. El hecho relevante constataría pues que el análisis del espacio no debe pasar inadvertido, pero más allá de hacerlo explícito como algo contingente, el espacio debe formar parte esencial de la comprensión de la acción humana y de su realidad espacio-temporal.

Entiendo al espacio en primera instancia como aquel ámbito que se crea por la relación entre las cosas. Puede entenderse, en efecto, dentro de una perspectiva kantiana como el contenedor de la vida misma, pero es más que eso. Es el resultado de aquellas cosas situadas, pero relacionadas entre sí. Es decir la interacción de las cosas y con sus vacíos (Harvey 2000, 1996; Soja, 1996, 1989). El espacio es un concepto abstracto, desprovisto de carga simbólica. Adquiere significado solo cuando se percibe, se usa, se practica, se posiciona uno con respecto a otros. Ello subraya aún más su carácter relacional, porque significa la conexión con los otros. Es un estar con los otros. Y estar significa habitar, poseer o apropiarse de las cosas (Heidegger, 2000, cf. Cisneros, 2006).[6]

Cuando esto pasa, el espacio se convierte en el contexto donde se forman y expresan las identidades. Así puesto, el contexto vie-

[6] Véase además el desarrollo de Armando Cisneros del concepto de espacio físico y mecánico, de la razón, así como del espacio vital y del mundo de vida, en Cisneros (2004a y 2004b).

ne a ser el escenario del drama social (cf. Goffman, 1997). En la reflexión sobre el espacio, Anthony Giddens (1995) reivindica la aportación de la geografía histórica en el estudio del espacio cultural y las interacciones que denomina escenarios de interacción. Recoge las aportaciones del geógrafo Hägerstrand en el análisis de la vida cotidiana y dice:

> La conducción de la vida cotidiana de un individuo lo lleva a asociarse sucesivamente con conjuntos de entidades emanadas de los escenarios de interacción. Estas entidades son: otros agentes, objetos indivisibles (cualidades materiales sólidas del medio de acción), materiales divisibles (aire, agua, minerales, alimentos) y dominios. Los dominios denotan lo que prefiero denominar de la regionalización de un espacio-tiempo: el movimiento de sendas de vida a través de escenarios de interacción que presentan diversas formas de demarcación espacial (Giddens, 1995:148).

Giddens explica la importancia teórica y metodológica del concepto espacio-tiempo en la teoría de la estructuración, la cual establece, como vimos a partir de identificar los agentes, la praxis y el contexto. Para el caso particular del espacio, el autor profundiza las observaciones realizadas de las cualidades psicológicas de los agentes sociales y de las interacciones en situaciones de copresencia, ubicando a dichos actores en contextos o escenarios de interacción, así como el examen del entretejimiento de esos contextos. Es decir, sitúa la interacción en tiempo y espacio.

La forma en que Giddens propone analizar la intersección de trayectorias espacio-temporales, en una actividad cotidiana, es a partir de categorías subsecuentes que permite clasificar distintas escalas, tales como: sendas diarias espacio-temporales; distribución de encuentros y disponibilidad de presencia; regionalización de sedes; contextualidad de regiones e intersección de sedes.

A partir de esta elaboración que asocia espacio y contexto, la visión del espacio no debe reducirse a ser un soporte pasivo de objetos, sino un componente que se crea por la relación dinámica entre tales objetos. Además de ser entorno, el espacio se convierte en ese componente fundamental de la interacción y de la identidad social. Se carga de afectividad y de significado. El espacio así es algo apropiable subjetivamente, como representación y como símbolo. Es así un producto social y se convierte en parte activa y decisiva de la organización

societal. Los individuos actúan y piensan ubicados siempre en un tiempo y en un espacio. Son seres que habitan y ocupan, crean y transforman el lugar y así se convierten en sujetos de su propio espacio. Según André Frémon (1988, citado en Di Méo, 1998) los individuos son sujetos activos, pensantes y racionales que no pueden considerarse como simples objetos inanimados. Actúan sobre el espacio, pero al mismo tiempo el espacio condiciona y a veces determina sus comportamientos. Es una dinámica que funda su propia espacialidad. Crea esa inseparable y permanente relación tanto real como imaginada del ser con el espacio (Di Méo, 1998:73). Pero si bien el espacio es un producto social, su percepción, imaginario e interpretación, aunque social, es diferenciada en la medida que representa asimismo a una sociedad que no es homogénea ni en su constitución ni en su práctica. La posición social, cultural y política de individuos y grupos califica las imágenes del espacio, que además es percibido sólo parcialmente, por fragmentos.

La comunidad en su acepción territorial e identitaria

Vimos que la ciudadanía se asocia con la constitución de membrecías y la delimitación territorial de su ejercicio. De ahí que el concepto de prácticas de ciudadanía se relaciona estrechamente con el de comunidad política. No todas las prácticas identitarias de la comunidad son prácticas ciudadanas, pero toda práctica ciudadana involucra directa o indirectamente a la comunidad, tanto en su carácter eminentemente político como cultural. Siguiendo a Giddens, asocio el sentido de comunidad con una serie de interacciones de individuos que, como el espacio, se mueve en diferentes escalas: puede establecerse a escala de una comunidad internacional, o de una comunidad regional como los casos de la Comunidad Europea o el Tratado de Libre Comercio de Norte América (cf. Habermas, 2001, 1993; Bauböck, 1999, 1994). Puede ubicarse en la escala del Estado-Nación dentro de sus propios límites territoriales (Brubaker, 1992). Es posible considerar a la comunidad en una escala étnica: naciones y pueblos al interior de un Estado pluriétnico (Kimlicka, 1999, 1996). La ciudad es otra escala de la comunidad, la polis, la comunidad de residentes (Hill, 1994; Isin 1999a, 1999b). Y finalmente es posible considerar a una comunidad a partir de elementos estructuradores urbanos, como son los barrios

y pueblos de una ciudad multicultural (Rogers, 1995). Cada una de estas escalas muestra prácticas sociales diferenciadas.

Ahora bien, una comunidad está anclada en procesos de identidad, en tradiciones, cultura, lenguaje e historia, pero también puede estar agrupada bajo un marco jurídico y en normas institucionales que determinan comportamientos colectivos a su interior. Para efectos de esta reflexión, el ingrediente medular de una comunidad de ciudadanos es el hecho de su legitimidad política. Ella requiere, para legitimarse, de un concepto incluyente de sociedad que a su vez permita una cláusula radical de exclusión de los no pertenecientes a la comunidad, y eso se da a diferentes escalas: sea una nación, regiones étnicas autónomas, lugares de residencia, jurisdicciones políticas en los ámbitos estatal, municipal y ciudad. Requiere pues de una delimitación espacial, que es la frontera misma de la lucha por la ciudadanía. La ciudadanía como asociación, con reglas y normas de funcionamiento solo puede institucionalizarse dentro de límites territoriales y al definir su membrecía. Sin embargo, la cohesión de los ciudadanos o su diferenciación se da por la cultura. La cultura implica permanencia, pertenencia y sobre todo prácticas y, por lo tanto, el estar ahí en un territorio. La comunidad política, sea ésta una ciudad o el Estado-nación se convierte en el contexto y escenario de las prácticas ciudadanas. Es el campo de batalla de las diferentes luchas por la ciudadanía. Es ahí donde se exponen los proyectos distintivos de ciudadanía y de nación.

El ejemplo de la ciudad puede ser clarificador, pues adquiere una connotación diferenciada por su escala en el análisis de la ciudadanía. La ciudad como una escala de la comunidad es un espacio calificado. Es el lugar de estar, pues se habita, se posee y se le apropia. Es una forma simbólica que se llena de significado. Y adquiere significación cuando se percibe, se usa, se practica, se le interpreta y se califica. Puede ser una ciudad grande o chica, hermosa o fea, conservadora o liberal, violenta o segura. Como espacio, la ciudad es también un producto relacional de sus componentes: arquitecturas, infraestructuras, imágenes y paisajes, cosas y habitantes. Puede, en efecto, pensarse como un contenedor de actividades, el contexto tridimensional de la acción social, pero es al mismo tiempo, mucho más que eso. Se convierte en demanda ciudadana y espacio de la acción política (Hill, 1994; Clarke, 1996).

ESPACIOS CIUDADANOS: UNA RECAPITULACIÓN

Como hemos visto, los proyectos de ciudadanía son aspiraciones que generan a su vez acciones, ideas y utopías sobre el futuro de lo social. Y el espacio, sea este la ciudad o la nación es un campo de batalla, que se convierte en espacio de ciudadanía. Pero este campo de batalla no se expresa con regularidad, pues no es una institución en sí mismo, sino una situación de tensión y conflicto. Es, pues, *un espacio efímero de transición y trasgresión.*

En México, se generó un amplio espacio de ciudadanía durante veinte años, de 1968 cuando surgió el movimiento estudiantil, a 1988 cuando el proyecto neoliberal mexicano fue asumido por el presidente electo Carlos Salinas de Gortari. Esta transición se caracterizó por el impacto nacional de profundos cambios en la economía política, que modificaron viejas relaciones mundiales y crearon nuevos circuitos y relaciones internacionales. El cambio no fue solo determinado por las propiedades estructurales del sistema social, sino por el acoplamiento de mecanismos causales y procesos articulados de interacción social, aunados a la especificidad situacional de esa interacción en México. La crisis pudo haber sido provocada por factores objetivos, pero la respuesta y la resistencia social tuvieron un carácter eminentemente subjetivo (cf. Mandel, 1980 [1986]). El espacio ciudadano que se creó fue una transición. Surgió al transgredir la institucionalidad, entendida esta como la verdadera esencia de la organización de la vida social. Los espacios de ciudadanía como movimiento naciente (Alberoni, 1984) irrumpieron en la cotidianidad de forma creativa, eufórica, en constante efervescencia social. Los cambios que se dieron, algunas veces sugeridos, otras veces impuestos desde mandos institucionales, fueron siempre resultado de tensiones sociales que escaparon al control sistémico.

De esta forma, el concepto de espacio se ha hecho más importante en mis trabajos recientes en la medida que me ha sido útil para revalorar las expresiones de la cultura ciudadana en la ciudad de México. El análisis realizado en contextos urbanos fue una manera de continuar el estudio de las prácticas de ciudadanía entre 1968 y 1988. Delimité así el estudio dentro de los márgenes de la ciudad. A partir de eventos y situaciones de interacción, observé el comportamiento colectivo de los ciudadanos en el espacio público. *Los espacios ciudadanos describen la cultura ciudadana y la cultura política* (cf. Tamayo, 2002).

En este sentido, los ejemplos empíricos que observé fueron varios. Uno de ellos fue la influencia que tuvo sobre los habitantes de la ciudad de México, en 1994, el levantamiento armado de los indígenas, organizado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Los ciudadanos de la capital se involucraron en el conflicto de una forma inédita. La sociedad civil se expresó de múltiples maneras y presionó significativamente para reorientar los acontecimientos y las políticas gubernamentales. Se creó lo que he denominado un puente virtual de lucha y comunicación entre la Selva Lacandona y la ciudad. Se creó ahí un espacio de ciudadanía.

Después, entre 1995 y 2000, los habitantes de la ciudad se expresaron multitudinariamente en el espacio urbano, en las calles y en las plazas. Las manifestaciones públicas tenían sus propias demandas que expresaban el sentido de las prácticas ciudadanas: derechos sociales, civiles y políticos en torno a la seguridad social, la justicia y la transparencia electoral. Todo ello generó un amplio debate sobre los límites de la participación ciudadana constituyéndose un conflictivo espacio ciudadano.

En años recientes, esta urbe reveló una fuerte confrontación de proyectos sociales y políticos disímiles, cada uno sustentaba distintas utopías y visiones tanto de la ciudad como de la nación. La ciudad se convirtió entonces en un receptáculo de los conflictos y dramas culturales de todo el país: ahí se manifestaron sindicatos nacionales, organizaciones ganaderas regionales, movimientos políticos estatales, experiencias indígenas insurgentes, junto con otras demandas de organizaciones locales urbanas y asociaciones cívicas. Durante los años 2000 y 2001 tal efervescencia se concentró en las campañas electorales para elegir al presidente de la República y al gobernador del Distrito Federal, así como en la megamovilización pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

El espacio público se transformó, por estas dos grandes contiendas políticas, a través del voto de los ciudadanos, del debate organizado por los partidos políticos legales, de la intervención cada vez más decisoria de los medios de comunicación, y del uso ideológico de las encuestas de opinión. El espacio público se expresó además por la forma en que la ciudadanía participó abiertamente, por fuera incluso de los canales institucionales, por el modo en que se comportaron colectivamente en los eventos públicos en relación con sus preferencias electorales; y en el grado de inserción ideológica a esos proyectos políticos en pugna. En efecto, el espacio público se produjo, se transformó y se apropió políticamente por grupos y clases sociales en disputa.

La exposición de estos eventos como prácticas de ciudadanía desmenuza el análisis político de la esfera pública y llama la atención sobre la importancia del espacio físico. Espacializar la esfera pública me ha permitido destacar las relaciones entre los componentes políticos del debate sobre los distintos proyectos de ciudad y de nación, pero además, sobre las formas de apropiación política (y física) del espacio urbano.

El espacio ciudadano fue un ámbito que se creó por la apropiación ciudadana de su espacio público. El ciudadano interactuó y se manifestó en el espacio físico, junto con él construyó un espacio relacional, que adquirió para la población nuevas significaciones. Los objetivos de varios grupos coincidieron y los flujos comunicacionales se multiplicaron. Se generó así una red de acciones que interactuó en el espacio concreto de una localidad y produjo así una red de acciones políticas. Se constituyó un espacio de nivel intermedio que difundió y articuló el desarrollo de los procesos políticos. El ciudadano en su acción, habitó, se apropió colectiva y políticamente del espacio público en un nivel interpersonal, pero pudo pensar e impactar globalmente.[7]

El espacio público adquiere significado porque se carga simbólicamente de las ideas y representaciones de los grupos de ciudadanos; pero también porque es un espacio concreto, practicado, posicionado por ciudadanos. En ese espacio se forman y expresan distintas identidades ciudadanas. Es el escenario de la realización del ciudadano como hombre o mujer política. La ciudad o la comunidad, en tanto espacio político, es precisamente eso, un espacio calificado por prácticas distintivas de ciudadanía.

Esta idea de espacio ciudadano, para ejemplificar, se asocia analógicamente con el concepto de "espacio social" de Pierre Bourdieu (1989). Digamos que el espacio social es el mundo social constituido por elementos objetivos materiales así como por representaciones subjetivas; por la posición social de las clases en ese espacio social así

[7] Un ejemplo de este nivel intermedio de relación se encuentra en el análisis que Hedström, Sandell y Stern (2000), hacen recuperando la noción de *Mesolevel* Networks en la difusión de los movimientos sociales y las ideologías partidistas. Otra perspectiva es la propuesta de los ciclos de protesta de Sydney Tarrow (1998).

como sus expresiones culturales. De la misma forma, el espacio ciudadano es ese mundo de ciudadanía constituido por elementos objetivos materiales (la apropiación política de una plaza, las manifestaciones públicas en las calles, los repertorios de la movilización social), así como por representaciones, percepciones e ideas sobre la ciudadanía.

Los espacios ciudadanos son objetivos y subjetivos. Por un lado, se constituyen objetivamente a través de dos dimensiones: *a*] la apropiación social del espacio físico, que involucra a objetos, arquitecturas, regiones, redes de ciudades y personas físicas que califican ese espacio y denotan el tipo de interacción social; y *b*] la comunidad, de una ciudad, región, o nación, que puede incluso convertirse en demanda ciudadana: el derecho a la ciudad, el derecho a la autodeterminación, el derecho a la soberanía, o el derecho a la autonomía cultural. Por otro lado, los espacios ciudadanos se constituyen subjetivamente porque son representados, imaginados e interpretados por los actores colectivos. Y eso le da sentido a su acción social y a sus prácticas ciudadanas.

Los espacios ciudadanos son resultado de luchas sociales. Se construyen social y políticamente. Son cambiantes y dependen del resultado de la confrontación social. Son al mismo tiempo espacios de interacción y espacios de argumentación (Alejandro, 1993). El concepto de "espacios ciudadanos" permite comprender las distintas prácticas de ciudadanía que se generan tanto en las diferentes escalas de la comunidad como más específicamente en las ciudades. Es un espacio que se produce y reproduce a sí mismo con la idea de comunidad política como polis, y la ciudad como el lugar más inmediato del ejercicio ciudadano.

Los espacios ciudadanos no responden a atributos estáticos e inmutables. Son producto de acciones e imaginarios de los individuos que actúan sobre lo social. La correspondencia entre espacio y ciudadanía permite advertir la producción social y simbólica de los espacios ciudadanos, y viceversa, el análisis de los espacios ciudadanos permite comprender la compleja correspondencia que se da entre el espacio como escenario u objeto de demanda, y la ciudadanía como práctica política.

PARTE II. CONSTRUCCIÓN CIUDADANA

5. CRÍTICA DE LA CIUDADANÍA Y LA DEMOCRACIA SIN ADJETIVOS: LA DERECHA EN CONTIENDA

INTRODUCCIÓN

Algunos actores de la clase política, intelectuales y autoridades de distintos niveles de la función pública han asumido que México, como otros países de América Latina, habría ingresado a una etapa irreversible de transición hacia la democracia (cf. Salazar, 2000; Palma, 2004; Peeler; 2004; O´Donnel, Schmitter y Whitehead 1986; Mainwaring y Scully, 1995; Luken Garza y Muñoz 2003; Norris, 2002; Zovatto, 2002; Aziz Nassif, 2003; Avritzer, 2002; Espinoza y Rionda, 2005). Algunos consideran que este hecho revaloró la conciencia ciudadana y el despertar de la sociedad civil (Avritzer, 2002; Peeler, 2004; Álvarez, 2004; Panfichi, 2002; Dagnino, 2002; Olvera, 2002;) y suponen que esta aún no había surgido antes de la etapa llamada de transición democrática. Con la existencia de la democracia se infiere pues la existencia de una sociedad civil fuerte. Una valoración que además nos conduce a pensar que todos por igual coincidimos en los mismos términos con los que se asegura se definen tanto la democracia como la ciudadanía.

La democracia es una y sólo una. Ya Sartori (2003) lo expresa sin equívocos. La democracia *sin* adjetivos es la democracia liberal (cf. Peeler, 2004). Intelectuales inscritos en esta tradición han retomado esta afirmación categórica para revalorar en México la presencia de una democracia sin adjetivos. Fernández Santillán (2000) en una alocución cercana al ideal de Sartori, asume que la democracia es "un pacto de civilidad que se concreta en el principio de soberanía popular; en el sistema representativo, en el respeto de la minorías que en la práctica constituyen la oposición y el disenso; en el reconocimiento de los derechos humanos; en el rechazo de la violencia pero también de la arbitrariedad. El método democrático –dice– no es propiedad de nadie: se apoya en la razón, el diálogo y la tolerancia".

La ciudadanización de la política, es decir, el surgimiento de la razón individual por encima del corporativismo y la despolitización

de los movimientos ciudadanos ha sido la lógica que viene mano a mano con el concepto de esta democracia sin calificativos. La ideología del multiclasismo (y en consecuencia el anticlasismo) ha desplazado la idea de conflicto entre clases sociales y sustituidas por una idea de participación plural de la sociedad civil, de flexibilidad ideológica y de autonomía de organizaciones ciudadanas con respecto a los partidos políticos y a la política en general.

Apelar hoy a la sociedad civil o a la ciudadanía en términos homogéneos es comparable a lo que los políticos, tres o cuatro decenios antes, se referían a la categoría de pueblo. Ambas intentan igualar ante la ley a una población que sin embargo está muy lejos de ser uniforme, ni en lo económico, ni en lo social, ni en lo cultural, ni en lo político. Concurre más bien, una sociedad que se divide en géneros, clases, razas y etnias y que son tratados desigualmente ante la ley. Pero, cuando los atributos identitarios de género, clase y etnia coinciden entre sí, se constituye una práctica y un discurso hegemónico, que se enfrenta conscientemente a otra práctica y a otro discurso pero con distintos fundamentos. Se genera así un espacio de conflicto ciudadano, con formas clasistas, racistas y étnicas que convergen en prácticas y discursos políticos.

La democracia sin adjetivos, así lo sugiero, que significa poder del pueblo, es un ideal. En consecuencia, una ciudadanía plena, que expresa una forma de organizar y garantizar la participación de los miembros de una comunidad política y que se basa en la democracia para su funcionamiento, también es un ideal. No se entendería sin embargo la una sin la otra. Lo importante no es establecer las premisas utópicas del deber ser de la democracia y la ciudadanía, sino las prácticas concretas, de como éstas se expresan históricamente.

En este sentido, la intención de este capítulo es demostrar que ni la democracia ni la ciudadanía son conceptos incuestionables y rígidos. Son, al contrario, resultado de distintas experiencias y significados que se confrontan constantemente. Efectivamente, tanto la democracia como la ciudadanía tienen que ver con prácticas concretas así como con diálogos interpretativos basados en experiencias históricas. Insisto pues, en la necesidad de mirar a la ciudadanía como un espacio donde los individuos interpretan su pasado y sus tradiciones, se reconocen en un lenguaje universal en su relación con el mundo, se diferencian por sus prácticas, y se comparan por la memoria así como por la interpretación y valoración del presente (Alejandro, 1993:36; cf. Tamayo, 1999). Es decir, las prácticas y las ideas sobre la ciudadanía de distintos grupos sociales conforman proyectos distintivos de ciudadanía.

Para ello habría que acercarse tanto a las definiciones teóricas como a las distintas prácticas de la democracia y su relación con la ciudadanía. Algunos estudiosos inscritos en distintas corrientes de la filosofía política han desarrollado proposiciones que cualifican el ejercicio democrático, buscando con ello alcanzar un modelo más equitativo y participativo. Tenemos así el pluralismo democrático de Rawls (1996); la democracia deliberativa de Habermas (1997, 1998, cf. Von Schomberg y Baynes, 2002); la democracia multicultural y diferenciada de Kymlicka (1996); la democracia radical o agonista de Chantal Mouffe (2003, 1999), la democracia social o tercera vía de Giddens (2000), entre otros. Como vemos, cada concepto de democracia está articulado a algún adjetivo. Depende de la teoría y de la posición ideológica que delimita el *deber ser* de la democracia. No obstante, mi intención en esta reflexión es distinta. Más que el deber ser, me interesa exponer la experiencia sociológica que cada término le impregna a las prácticas sociales. O viceversa, cómo las prácticas sociales saturan de sentido al concepto y a la experiencia de la democracia.

Por ejemplo, Francisco Zapata (2000) arguye que "la democracia es un régimen político cuyo funcionamiento está mediado por los *tipos de articulación entre sociedad, sistema político y Estado* existentes en una formación social, en un momento histórico determinado" (subrayados míos). En América Latina, continúa, "se pueden distinguir dos tipos básicos de articulación entre esos elementos, la articulación clasista y la articulación corporativa". Pero más aún, esos tipos de articulación "definen el desarrollo de la ciudadanía, la formación de los partidos políticos y los procesos electorales". Como vemos, la relación entre democracia, ciudadanía y lucha política es muy estrecha, pero está condicionada por la experiencia histórica.

Partamos ahora de la idea de democracia de Charles Tilly (1995), pensada en primera instancia como un tipo ideal al que debe aspirarse. El autor destaca que una democracia está conformada por cuatro condiciones: que los beneficios u obligaciones abarquen a una gran población; que se distribuyan los derechos con igualdad; que se establezcan consultas a la sociedad civil y, finalmente, que se proteja al individuo contra las acciones arbitrarias del Estado. En nuestros días, ninguna de estas condiciones está plenamente resuelta. No es

posible decir que una sociedad es democrática, pero tampoco que otra no lo sea, a partir solo de un modelo de país. Lo que puede derivarse, como dice Tilly, es un desplazamiento significativo en cada una de estas condiciones de la democracia. En consecuencia, es preferible hablar de democratización como un proceso, y no de aquella democracia liberal como si fuese un atributo rígido e inamovible, impuesto por el dominio ideológico de un grupo, sin resistencias ni proyectos democráticos alternativos.

El desplazamiento de cada una de esas condiciones de la democratización no es pues un proceso libre de obstáculos. La democracia, como la ciudadanía, es producto de pugnas y luchas entre distintos intereses que moldean los imaginarios y significaciones sobre lo que es y debería ser la democracia, y con ello dan sentido al ejercicio pleno de la ciudadanía. La democracia, y asimismo la ciudadanía, son construcciones sociales. No son propiedades inflexibles e inmutables que deban ser acatadas por todos (cf. Przeworski, 1996, 1999; Avritzer, 2002; Bolos, 2003).

Una visión alternativa a la democracia y a la ciudadanía sin adjetivos, es pensar en ellas como una fusión de prácticas e ideas. El resultado de ello no podrá ser la democracia liberal, impuesta del mismo modo en todos los países, aunque sea ésta fundada sobre ciertas bases del poder hegemónico. Las democracias y las ciudadanías que se experimentan son más bien, como señala Przeworski, resultado de conflictos sociales y en su verdadera esencia de formas concretas en que se expresa el conflicto entre clases. La democracia y la ciudadanía son así sustantivas, cuya esencia misma es el antagonismo (Mouffe, 2003; García y Lukes, 1999; Martínez, 2004, Grzybowski, 2004; cf. Anguiano, 2001). El modo en que se delinea la arquitectura conflictiva de la democracia y la ciudadanía es a través de lo que llamo espacios ciudadanos, que son nada más que espacios de conflicto.[1] El enfrentamiento, objeto de esta reflexión, se dirime a partir de la definición de proyectos y otras demandas políticas que se oponen entre sí. Es un espacio de confrontación en el que participan aliados y contrincantes, que pertenecen a distintas clases y grupos políticos. Es en este espacio de ciudadanía el lugar concreto en que se expresa la lucha de clases abstracta (Spener, 1998).

[1] Sobre el concepto de espacios ciudadanos véase el capítulo 4 de este libro.

McAdam, Tarrow y Tilly (2003) desarrollaron un concepto similar (al de espacios ciudadanos) denominado: dinámicas (o políticas) del enfrentamiento, de la confrontación (*Dynamics of Contention or Contention Politics*), o dinámicas de la contienda (cf. 2005, traducción al español).[2] En la perspectiva teórica de Tilly, Tarrow y McAdam –no obstante que el interés es describir una situación particular, por ejemplo el boicot del transporte en Montgomery Alabama en 1955, que inició el movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos, o la revuelta del movimiento estudiantil en México de 1968 que abrió un espacio de lucha social y democrática, o la Marcha del Color de la Tierra del EZLN en 2001 por los derechos de los indígenas, etcétera– un aspecto fundamental de interpretación es ubicar el episodio en su contexto socio-histórico. Referida a la construcción social de espacios de ciudadanía, que son en efecto episodios de lucha o dinámicas del enfrentamiento político, es posible explicar movimientos sociales, revoluciones, nacionalismos o procesos de democratización.

En este caso, intento referenciar una manifestación pública de clase media en México, con otros hechos que permiten equiparar y asociar la marcha con otras circunstancias históricas. Así, para demostrar que la democracia y la ciudadanía están condicionadas por luchas y concepciones específicas que expresan la existencia de clases sociales en pugna, reflexiono sobre el significado de un episodio político, la marcha del 27 de junio de 2004 conocida como "Rescatemos a México", o la "Marcha de Blanco" (por el color de las prendas con las que los asistentes iban vestidos y el símbolo del blanco: "seguridad y pureza"[3]), que demandó al gobierno acciones contra la inseguridad y la delincuencia.

[2] La referencia de la traducción al español es: McAdam, Doug, Sidney Tarrow y Charles Tilly (2005). *Dinámica de la contienda política*, Barcelona, Hacer. Por política de la confrontación o contienda política, estos autores denominan a la interacción episódica, pública y colectiva entre demandantes y sus objetivos. Concierne a una situación intermitente, no continua, que ocurre en público, que involucra la interacción entre demandantes y otros grupos, que es reconocida por otros y justificada en intereses concretos, y ubica a un gobierno como mediador, blanco de la demanda o, en su caso, constituido en demandante. En términos simples, la definición se refiere a la lucha política colectiva.

[3] El blanco se ha asociado a la luz, la bondad, la inocencia, la pureza y la virginidad. Se considera el color de la perfección. También como seguridad y limpieza. A diferencia del negro, el blanco por lo general tiene una connotación positiva. En heráldica, representa fe y pureza. Ha sido vinculado a organizaciones caritativas, ya que se asocia a los ángeles que se les suele representar como imágenes vestidas con ropas blancas.

La dinámica de la manifestación, en su preparación, en su organización y en sus consecuencias sobre los derechos ciudadanos, fue concebida y dirigida por la élite empresarial, grupos conservadores, filopanistas y de derecha. El programa de reformas propuesto mostró asimismo un proyecto específico de este grupo de ciudadanos-clase, que se opuso a la perspectiva social de otros grupos de ciudadanos. No obstante, los actores sociales involucrados directa o indirectamente mostraron tensiones y roces a su interior. El espacio creado ha sido conflictivo en todas las escalas. Uno de los objetivos de este capítulo es aclarar su complejidad.

Este evento, que por supuesto no se reduce a la manifestación en sí misma, sino que tiene antecedentes históricos e implicaciones posteriores, se constituyó en un espacio de conflicto ciudadano. Se delinea este espacio porque son ciudadanos los que participan en él, y son ciudadanos a los que se enfrentan. Además, el espacio se juzga de ciudadano debido a que los participantes se asumen así. Pero la identidad de ser ciudadano se califica, pues se puede ser ciudadano y empresario o patrón, o ser ciudadano y trabajador o peón; o ser ciudadano y residir en un arrabal o en colonias distinguidas como Las Lomas o El Pedregal. Así, la ciudadanía, como la democracia, tiene adjetivos.

Considerada la cuestión de esta manera, describo ocho escenas relacionadas a la situación de la manifestación pública del 27 de junio de 2004, que marchó del Ángel de la Independencia al Zócalo de la ciudad de México, y las conecto históricamente. Por esa razón, la estructura del trabajo comienza con una escena prima, el día en que cientos de miles de ciudadanos marcharon en la ciudad, con una ideología elitista y conservadora, demandando seguridad al gobierno federal y enfatizando su diatriba contra un adversario político protagonizado entonces por un gobierno local socialdemócrata.

La segunda escena se remonta a otro momento y a otro evento, el cierre de campaña del conservador Partido Acción Nacional (PAN) en el año 2000. Las descripciones diacrónicas sin embargo se asocian al reproducirse formas similares de la cultura política de las élites y reencontrarse los mismos actores, aunque en distintos escenarios históricos.

La tercera escena se va más atrás, en 1997, en el cierre de campaña del mismo PAN, para elegir al primer jefe de gobierno del Distrito Federal (JGDF). La cultura política expresada en el comportamiento

colectivo, las demandas y la estructura de los discursos son asimismo significativas de esta clase social, asociada con grupos de la élite política.

La escena 4 se remonta todavía más lejos, en 1973, en una marcha de empresarios en la ciudad norteña de Monterrey, donde expresaron su indignación ante el gobierno federal de entonces, por el asesinato de un destacado hombre de negocios. La demanda, como lo fue 31 años después, era seguridad para la élite económica.

Después de esta asociación de momentos históricos que pretenden mostrar similitudes en comportamientos, demandas y discursos de la clase empresarial, con respecto a la marcha de 2004, las siguientes cuatro escenas regresan a la actualidad. Los actores sociales y políticos de hoy organizados en la megamarcha "de blanco" reivindican un discurso hegemónico de una élite que concibe a la democracia liberal y a la ciudadanía, a su manera. Tal demostración se enfrenta a otros discursos sobre estos temas, generando así un espacio de conflicto ciudadano.

En este entendido, la descripción de los actos están organizados en dos apartados analíticos: cuatro escenas referidas al espacio etnográfico del conflicto ciudadano; y cuatro escenas en la actualidad, a partir de identificar a los actores sociales involucrados en este enfrentamiento. En seguida describo algunos aspectos que asocian estas escenas al contexto socio-político: sobre la situación de la violencia social, el papel de la izquierda y los medios de comunicación.

1. EL ESPACIO ETNOGRÁFICO DEL CONFLICTO CIUDADANO[4]

Escena 1

De todos los puntos de la ciudad se veían autobuses foráneos, de escuelas particulares, microbuses, autos seminuevos y de lujo. A una cuadra de la avenida Chapultepec, cerca del metro Insurgentes, un grupo bajaba de un auto BMW alemán para asistir a la manifestación. Sólo en la avenida Hidalgo, atrás de la Alameda, se contaban 180 camiones estacionados, aguardando para el retorno, y había muchos más en las glorietas de Reforma-Norte. Al menos 700 personas fueron llevadas de los distintos centros de Sport City. Desde Pachuca y Cuernavaca pululaban los camiones con letreros alusivos a la manifestación.

Los medios tenían desde antes la cifra de 500 mil asistentes. Ese día, 27 de junio de 2004, fueron 300 mil según los reportes de la Seguridad Pública del DF. De 700 a 800 mil según cálculos de la UNAM. 2 millones, dijo la Secretaría de Gobernación ocupada por un militante del PAN y vinculado a organizaciones de extrema derecha. Alrededor de 350 mil puede ser un cálculo moderado, pues con precisión no pudo contabilizarse la extensión de la marcha dentro del espacio inscrito en el zócalo, lo que hubiera facilitado el recuento. Se ha calculado que el Zócalo se repleta con 180 mil personas. De cualquier forma, la plaza nunca llegó a ocuparse totalmente.

Los participantes iban en familias. Muchos, para llegar al Ángel se subieron por primera vez al metro. Todo era sorpresa, como si fueran turistas en una ciudad nunca antes visitada. El Sanborns del Ángel presentaba una actividad inusual, gente de blanco desayunando, esperando turno para entrar a los sanitarios, comprando rollos fotográficos y casetes de cámaras de video, todo era bullicio. De ahí y del Hotel María Isabel, de clase gran turismo, salía gente elegantemente vestida de blanco. Frente a la Alameda, muchos también se alojaron en el Hotel Sheraton para esperar la manifestación. Pasaron en su momento vestidos debidamente e impecables, la mayoría rubia, con ropa de marca, muchas de lino transparente, lentes oscuros de sol, ataviadas con alhajas, bien maquilladas, bien peinadas, bolsas aseguradas, sombreros de playa, relojes ostentosos. Llevaron a sus perros con *pedigree*, adornados con paliacates blancos. La gente llevaba celulares, y hablaba todo el tiempo. Se había bloqueado la línea de telefonía en el monumento del Ángel de la Independencia, entre las 9:30 y las 11 horas. Nextel estaba saturado. Una indígena inmigrante, de repente, aprovechó para pedir limosna a los grupos de manifestantes vestidos con pulcritud. El contraste era muy obvio.

Una enorme y densa mancha blanca, que parecía no moverse, cubrió toda la avenida Juárez. Los ríos de gente se extendieron por las laterales de Reforma y los senderos de la Alameda. Había un flujo constante que salía de la estación del metro Bellas Artes. Cuando tocó la hora de cantar el himno nacional, hacia las 13 horas, muchos no sabían la letra. Súbitamente, en la explanada del Palacio de Bellas Artes se observó la dispersión. Algunos siguieron por la calle de 5 de Mayo, otros por 16 de Septiembre, otros derecho por la calle Madero. Pero muchos más, de ahí, se regresaron, no quisieron entrar a la zona del Zócalo, ya cansados, o pensando que entraban al territorio más peligroso. Entonces la parte de la marcha que sí llegó al Zócalo, a partir del Palacio de Bellas Artes, se transformó de blanca y rubia, a popular y mestiza.

[4] La información empírica se realizó aplicando algunos acercamientos del análisis situacional. En otros trabajos he explicado la dinámica de esta metodología (cf. Tamayo, 2002). En este caso se trabajó con un equipo de observadores que participaron en el IV Taller de Etnografía Urbana que se organizó en la Universidad de la Ciudad de México y la Universidad Autónoma Metropolitana, en los meses de junio y julio de 2004, con la dirección de la Dra. Kathrin Wildner, quien ha publicado diversos trabajos sobre metodologías cualitativas (cf. Wildner, 1998). El equipo de etnógrafos estuvo integrado por: Nayelli Orihuela, Gabriel Uribe, Rodrigo Flores, Jorge Acosta, Araceli Romero, Ricardo Soto, Angélica Cervantes, Pablo Gaytán, Fredy Minor y Xóchitl Cruz. Vienen de diversas disciplinas como la sociología, la ciencia política, la arquitectura, la psicología, la planificación metropolitana, y la antropología. La información incluyó observación participante, entrevistas semiestructuradas, análisis de imágenes y recabación periodística. El análisis de las manifestaciones públicas tienen referentes en varios autores. Véase entre otros el número 202 de la revista *Le mouvement social*, dirigido por Pigenet y Tartakowsky (2003). Los temas tratados son pertinentes: "Le territoires des movements sociaux: les marches aux XIXe et XXe siécles" por Michel Pigenet y Danielle Tartakowsky; "Les marches de protestation aux États Unis (XIXe y XXe siècles)", por Marianne Debouzy; "Les rèpertoires d'action des marches protestataires des étudiants en Indonésie en 1998" por Romain Bertrand; "Ethonographie d'une re-fondation nationale en négatif" por Lunda Dematteo; "Les marches en France aux XIXe et XXe siècles" por Miches Pigenet y Danielle Tatakowsky; "La marche de la dignité indigène" por Sergio Tamayo y Xóchitl Cruz; "La Marche de la Constitution et de la Liberté", por Marianne Gonzalez-Aleman; "La Marche Verte", por Marguerite Rollinde; "La Marche Blance de Belgique" por Marc Hooghe y Gita Deneckere; y "Les marches orangistes en Irlanda du Nord" por Christine Kinealy. Otras referencias son Oliver y Myers (1999); Rogers (1995); Combes (2000); Cruces (1999); Filliule (1997).

Una conversación es sintomática del carácter de muchos de los participantes: "Vamos a quedarnos en el Starbucks, está enfrente de un parque, ¿Cómo se llama? ¡Ah sí! Me dicen que es la Alameda. Ahí te vemos. Busca el Sheraton –decía una joven rubia hablando por el teléfono celular–" (*La Jornada*, 28 de junio de 2004).

Hubo pocas mantas, pero todas bien rotuladas. Letreros especialmente fabricados en empresas profesionales. Alguien armó cientos de cartulinas pegadas a un marco de madera, que se regalaban para que la gente escribiera sus propias demandas. Miles de ejemplares del Diario Monitor se regalaban al público, en cuya primera página se llamaba a participar en la marcha y se informaba sobre sus objetivos. El Hotel Misión Reforma apoyó a los manifestantes, para mitigar su sed sacó una mesa para repartir vasos con aguas frescas y una manta colocada en la fachada a la altura del piso más alto del edificio que decía "Ya Basta". Muchos recursos se invirtieron para la movilización.

Escena 2

Veamos ahora una descripción etnográfica del cierre de campaña del PAN en el Zócalo, año 2000, cuatro años antes. El mitin llamó la atención por la efusividad, espontaneidad, duración y convicción de los asistentes. El evento se convirtió en un espectáculo multimedia. El zócalo estuvo repleto desde las 17 horas ese sábado 24 de junio. En el cierre de campaña de Vicente Fox, candidato a la presidencia, y Santiago Creel, candidato a jefe de gobierno del DF, la plaza estaba dividida por clases sociales. Los sectores populares ocuparon rápidamente la parte más cercana al templete. Desde ahí hasta el asta bandera era imposible caminar. Las banderas del PAN y nacionales se veían por doquier. Poco a poco se acentuaba el ruido, la energía, la emoción y el bullicio. Familias con cabello rubio, familias morenas, el criollismo y el mestizaje unido por el conservadurismo. Consignas, gritos, música de fondo. El espacio se densificaba y la diferencia de clases se hizo evidente. Mucha gente usaba ropa de marca, Club Mead, Polo, Versace, ESPA. Llevaban mascotas con *pedigree*, vestían crucifijos y medallas religiosas al pecho; destacaban su posición de profesionistas: "joven arquitecto con Fox", contaba un letrero llevado orgullosamente. Aunque en el zócalo se diferenciaron los grupos sociales, la gran masa de sectores populares se confundía, mezclándose las clases. Sobre el templete estaban los organizadores, invitados y personal con un claro predominio de la clase media alta y alta, rubios y trigueños, bien vestidos, con equipos, audífonos, celulares y radios. Todo un alarde de eficiencia empresarial y tecnología. La gente de abajo del templete era una mixtura de estratos sociales, principalmente popular y de clase media baja, de tez morena, vestía jeans *Guess* y marcas "piratas". Pocos con tenis. La diferencia era muy notoria, al grado que una mujer le dijo a su acompañante: "¡Uuy! Mira arriba, son puros güeritos", mientras señalaba al templete, en un tono de envidia y sumisión. Una diferencia que no impactaba negativamente en ese entonces, la gente la toleraba porque estaba muy alegre, era como si estuviese en un centro de diversiones.[5]

Escena 3

Ahora vayamos más atrás. Las similitudes de la cultura política de la clase media y alta y las alianzas con las clases populares, puede observarse en la descripción del mitin de cierre de la campaña del PAN en 1997, a 7 años de distancia de la marcha blanca del 2004. Entonces, el zócalo empezaba a albergar a los simpatizantes y poco a poco la percepción del espacio fue cambiando. Era un sábado 29 de junio, por la tarde, cierre de campaña para elegir al primer jefe de gobierno del Distrito Federal. Menos gente que en el acto del socialdemócrata PRD, pero no menos jubilosa ni menos entusiasta por la correría electoral. En el momento de mayor asistencia a la Plaza había 50 mil. Para ser un acto del DF, llamaba la atención que estaba colmada por un gran contingente de campesinos quienes portaban letreros de sus lugares de origen. Se sentían contentos y se contagiaban con la alegría urbana clasemediera. Dos clases coexistieron: campesinos y clase media alta. De esta última, se fue conformando una masa compacta muy participativa desde el templete hasta el centro de la plaza alrededor del Asta. Eran grupos pequeños de tres a seis personas y familias de pocos miembros. La mayoría eran militantes jóvenes, hombres y mujeres, que portaban playeras con el lema: "Por un México que todos queremos ver".

[5] Para profundizar en el análisis situacional y etnográfico de las concentraciones electorales tanto del PAN como del PRI y PRD en el año 2000, véase a Tamayo (2002, capítulo 11).

Fue muy nítida la diferencia de los sectores sociales asistentes. La clase media vestía ropa de marca que generalmente se vende a precios muy altos, lo que contrastaba fuertemente con la vestimenta de los sectores campesinos. Las mujeres llevaban, por lo general, jeans, playeras, gorra y bandera del PAN, iban bien peinadas y maquilladas. Los hombres se identificaban con una vestimenta de tipo norteño, usaban jeans de marca, botas vaqueras, gafete del PAN si eran organizadores, playeras, gorra y banderolas del PAN. Jaime Avilés definió su forma de vestir "a la Diego Fernández de Cevallos o a la Vicente Fox", "vaqueros Marlboro". Aunque con frecuencia podía observarse a parejas que con mucha seguridad podían considerarse pertenecientes a los *yupies* (*young urban professional intelectuals*), que vestían traje sastre muy elegante, ellas con vestido y zapatos de tacón alto, cabello largo y bien maquilladas.[6]

Escena 4

Todavía vayamos más atrás en el tiempo. La burguesía en 1973 estaba impactada por la guerrilla. Su posición no era por la falta de democracia del gobierno, al contrario, le demandaba poner un alto al terrorismo de una vez y para siempre. Su reacción no era de extrañar, puesto que el grupo de los empresarios estaba siendo el blanco principal de los operativos guerrilleros. Un ejemplo extraordinario fue el caso de Eugenio Garza Sada, empresario destacado de la ciudad de Monterrey, muerto en un secuestro infructuoso en el mes de septiembre de 1973. Este acontecimiento cobró una gran resonancia en todo el país, primero porque fue atribuido a la guerrilla y, segundo, porque Eugenio era miembro de una de las familias más poderosas de Nuevo León y de una de las corporaciones más grandes en México con grandes inversiones en el extranjero, de destacada afiliación anticomunista y vinculado a grupos de derecha radical. A pesar de los roces ya evidentes entre el presidente de la República Luis Echeverría y la fracción empresarial, el jefe del ejecutivo federal atendió el funeral multitudinario de Garza Sada. Para llegar al cementerio, los 250 mil asistentes, calculados por los medios de comunicación, tuvieron

[6] Para profundizar en el análisis etnográfico y situacional de las concentraciones electorales tanto del PAN, como del PRI y PRD en el año 1997, véase a Tamayo (2002, capítulo 8).

que hacer un recorrido de dos kilómetros bajo una recia lluvia. En la ceremonia varios prominentes hombres de negocios reprocharon a Echeverría la falta de seguridad de los ciudadanos: si cualquiera podía asesinar a uno de los más "distinguidos ciudadanos de Monterrey, ¿qué podría esperar cualquier otro ciudadano común? ¡Que se actúe con energía contra los autores del homicidio!" cantaron a voces los empresarios.

Inmediatamente después, 50 organizaciones empresariales llamaron a una semana de duelo nacional y declararon un paro de 24 horas con la participación de 160 mil trabajadores, cerrando pequeñas y grandes tiendas en la ciudad. Por su parte, el gobierno comenzó una vasta investigación para encontrar a los secuestradores, para ello muchos barrios residenciales se sitiaron por el ejército, para facilitar la búsqueda casa por casa. Las carreteras y vías principales se bloquearon y se detuvieron a 30 personas en Monterrey y muchas más en el resto del país, como sospechosas del crimen. Tales medidas fueron más allá de los operativos judiciales y llegaron a violar los derechos humanos de muchos ciudadanos inocentes, incluyendo a ferrocarrileros y mineros que fueron detenidos en masa.

En 1975, dos años después y en el marco de este ámbito, con una postura a favor de la privatización de la economía, se formó el Consejo Coordinador Empresarial (CCE): "La tendencia sistemática del Estado a intervenir como empresario es un gran riesgo para los derechos individuales", decía en su Declaración de Principios. 31 años más tarde el CCE se apuntaría como uno de los promotores de la marcha de blanco.[7]

[7] Para profundizar en el conflicto entre los empresarios y el Estado durante la década de los setenta y ochenta, véase a Tamayo (1999).

2. ACTORES SOCIALES Y ACTORES POLÍTICOS: LA LUCHA DE CLASES

Escena 5

Regresemos de nuevo a la marcha de blanco del 27 de junio de 2004. Quienes impulsaron la movilización contra la inseguridad fueron prominentes empresarios. A su llamado, extendido ampliamente por los medios de comunicación, principalmente las grandes cadenas de radio y televisión, asistieron cientos de miles de personas.

Empresarios como el presidente del club de Fútbol Chivas del Guadalajara, el presidente del Consejo Industrial de Tlanepantla. Pilar Servitje, la presidenta de la Cruz Roja del Distrito Federal; Lorenzo Servitje, presidente del Grupo Bimbo; el Grupo Editorial Expansión, con todas sus líneas editoriales; la compañía Hidrogas. José Luis Barraza, presidente del Consejo Coordinador Empresarial, quien, en nombre de los empresarios, pidiera la renuncia del perredista Andrés Manuel López Obrador, entonces jefe de gobierno del DF. Alberto Núñez, presidente de la Confederación Patronal de la República Mexicana, quien fuera más moderado en su crítica al gobierno local. Jaime Chico Pardo, en representación de la compañía de Teléfonos de México. José Luis Uriegas de la Asociación Nacional de la Industria Química. El Grupo Sport City y Deportes Martí. El banco BBV Bancomer, entre otras instituciones bancarias, que deslizó por su red de correos una invitación especial a todos sus empleados para asistir a la marcha.

Asimismo, participaron grupos de estudiantes de universidades privadas como la Iberoamericana, La Salle, y el Tecnológico de Monterrey. También fueron patrocinadores de un espectáculo musical vinculado con la marcha y organizado por TV Azteca y Televisa, corporativos como Cinemex, Bacardi, Consejo de la Comunicación, Comercial Mexicana, Cablevisión, etcétera.

De los organizadores de la marcha destaca Fernando Shütte, presidente del Consejo Ciudadano de Seguridad Pública. México Unido contra la Delincuencia, organización que se formó desde 1997, con María Elena Morero de Galindo, su presidenta, estrechamente ligada al mundo de la Agencia Federal de Inteligencia. Guillermo Velasco Arzac, de la organización ultraderechista El Yunque, quien fuera expulsado de México Unido contra la Delincuencia en 1997 por querer manipular el movimiento. Aún así, sus dirigentes participaron en la manifestación del 27 de junio, pues Velasco Arzac junto con José Antonio Ortega Sánchez, son líderes del Consejo Ciudadano de Seguridad Pública y Justicia Penal, uno de los convocantes, en el que también participa Ramón Muñoz, el llamado *superasesor* del presidente Vicente Fox. Por ellos, se calificó la movilización como maniobra de la ultraderecha.[8]

A pesar de la participación de algunos representantes del PRD, como el senador Demetrio Sodi y Antonio Cabello, de la agrupación perredista Heberto Castillo, destacaron más los militantes panistas, como Carlos Relista, secretario general del PAN capitalino, los diputados Margarita Saldaña, Manuel Gómez Morín y Juan Molinar Horcasitas; el funcionario José Luis Luege Tamargo, de Profepa y los legisladores Obdulio Ávila, Marián Gómez y Sofía Figueroa.

Los medios de comunicación han sido un actor central en la definición de la agenda nacional. No únicamente lo han sido en la definición de espacios electorales, ni en la destrucción de reputaciones, como dice Hernández Navarro (2004), sino ahora en la capacidad de convocatoria propia. Pudieron llegar a las millones de habitaciones de las familias mexicanas, bombardear sobre el tema de la seguridad, difundir la marcha del silencio y manejar cifras y datos a discreción. Ahí estuvieron Diario Monitor, InfoRed, Televisa y TV Azteca, que además de medios son sobre todo corporaciones privadas.

Escena 6

"Quien sabe si convocó el Yunque, la derecha o si fue complot [el caso es que] acudieron al llamado" dijo el periódico *La Crisis*. La marcha se definió así misma como apolítica. No participarían partidos políticos ni funcionarios de gobierno. Sería de la sociedad civil, explicaron, y hacia ella se dirigía la consigna central: "Rescatemos a México". El lema presenta un gran parecido a la forma en que la organización de derecha "Pro-céntrico" ha llamado a sus compañas políticas, para que "Rescatemos al Centro", dice, pensando en redimirlo de los indeseables vendedores ambulantes y habitantes de bodegas y viviendas en ruinas. Como se ve, no es un lema necesariamente imparcial, ni apolítico.

[8] Para profundizar en los orígenes de la ultraderecha, los vínculos con el PAN y altos funcionarios del gobierno foxista, así como sus prácticas e ideologías, véase a Álvaro Delgado (2003).

Escena 7

La radio y la televisión definieron a la manifestación como "la madre de todas las marchas". La mayor marcha ciudadana que jamás haya visto este país, dijo Televisa.

Al parecer los medios de comunicación dejaron en el tintero sus virulentas críticas a las manifestaciones organizadas por sectores sociales como los sindicatos, campesinos, y organizaciones urbano-populares. Gutiérrez Vivó, dueño de Infored olvidó también que sus reporteros viales se convierten todos los días en jueces implacables de las movilizaciones públicas realizadas por los sectores populares. De su publicidad solía decir: "Monitor no inventó las manifestaciones, pero sí la solución: la Red Vial". Pero ahora, la manifestación no podía criticarse, pues Infored era de los principales promotores de la megamarcha.

Lolita Ayala, conductora de un noticiero de Televisa dijo una vez en 1999, como muestra sintomática de la postura de su empresa: "Caos vial, demora y contaminación por las marchas de los maestros". Todas las manifestaciones de carácter popular estaban irremediablemente juzgadas como provocadoras de caos y desorden, eran la causa principal del aumento sistemático de la contaminación atmosférica de la ciudad.

Ciro Gómez Leyva, conductor del programa CNI Noticias, quien participara en la marcha del silencio, dijo en su columna de *El Universal*, a propósito de la megamarcha del 27 de noviembre de 2003, cuando los sindicatos se manifestaron por la soberanía nacional y en contra de la privatización de la industria eléctrica: "Diego Fernández de Cevallos (reconocido de la élite panista) tiene la virtud de la claridad. Dijo ayer por la mañana, cuando los primeros grupos de manifestantes comenzaban a colmar la ciudad: que marchen y se marchen. Es probable –dice Gómez Leyva– que esa frase resuma con plasticidad el anhelo de millones de capitalinos, y de mexicanos: ya los vimos, ya los escuchamos, váyanse, por favor" (Ciro Gómez Leyva, 2003).

Esta reflexión, como las anteriores, descalifica una marcha por sus actores y contenido político, al mismo tiempo que reivindica a otra, también por sus actores y contenido político. No debe extrañar entonces que ello muestre un claro posicionamiento sobre las diferencias de proyectos sociales y políticos existentes que se manifiestan en el país.

Escena 8

No obstante la insistencia de neutralidad y pluralidad hecha por los organizadores, toda manifestación pública realizada por grupos de ciudadanos tiene un carácter político, es decir se vincula irreductiblemente al ejercicio del poder y a la cosa pública. Pero sobre todo, muestra también la cultura política de los ciudadanos que se exhiben. Una manta bien pintada decía: "¡Que nos gobiernen, juzguen y cuiden LAS PUTAS ya que sus hijos nos han fallado!" Esta es una circunlocución para decirle a los gobernantes que son "unos hijos de puta", pero muestra asimismo la aceptación a un tipo de discriminación y estigmatización violenta hacia otros grupos sociales vulnerables.

Igualmente, las consignas de la marcha del 27 de junio de 2004 contra el jefe de gobierno López Obrador y algunas contra el gobierno federal exhibieron efectivamente un nivel de politización, a partir de una demanda que se colectivizó, como fue el caso de la seguridad ciudadana. Sin embargo, el rechazo que se expresó en la manifestación fue hacia aquellas consignas sociales, que fueron consideradas políticas por algunos de los participantes, evidencia mayor del carácter clasista de la marcha, también llamada del silencio. Por ejemplo, la aceptación de ciertas consignas como: "López Obrador, pelele del secuestrador. Pena de Muerte", iba en contraparte al rechazo de otras como "El neoliberalismo es causa de la pobreza y la inseguridad" o "Si no hay justicia para los pobres, no habrá paz para los ricos". A las personas que portaban cartulinas con este tipo de demandas, fueron obligadas a retirarse.

III. CONTEXTO SOCIAL Y CONTEXTO POLÍTICO: LOS PROYECTOS DE NACIÓN

El detonante: el imaginario maléfico de la inseguridad

La causa de la manifestación se centró en la ola de secuestros que principalmente miembros de la clase empresarial han experimentado en los últimos años. Durante tres semanas los medios de comunicación manejaron distintas cifras sobre la violencia urbana. La

Confederación Patronal Mexicana (Coparmex) consideró que en los últimos 10 años, desde 1994, ocurrieron 15 mil secuestros, cifra que fue avalada también por la Cámara Nacional de la Industria de la Transformación (Canacintra). Mientras, la Procuraduría General de la República aseguraba que en el mismo lapso, sólo habían ocurrido 6 047 casos (Diario Monitor, 27 de junio de 2004). Sin embargo, los sucesos más recurrentes, que ejemplificaban la difícil experiencia de los secuestros y las víctimas de los delitos publicados en distintos medios[9] fueron el de Alfredo Harp Helú, expresidente del Grupo Financiero Banamex-ACCIVAL, hoy Banamex-City Group, en marzo de 1994; de la hija de Eduardo Gallo, ex director general de Hoteles Cristal; de Fernando Gutiérrez Barrios, ex director de la temida Dirección Federal de Seguridad, en 1998; de la actriz Laura Zapata; de Joaquín Vargas, empresario radiofónico en marzo de 1992, entre otros.

La demanda de seguridad se concentró en la tipificación del secuestro, pero no se hizo énfasis en la formas de violencia social que afectan a otros grupos sociales, por ejemplo las violaciones a los derechos humanos individuales y colectivos impuestas por las razzias, la desaparición de luchadores sociales, la muerte de activistas políticos de oposición, la existencia de cárceles clandestinas, la ejecución de campesinos, la desaparición y asesinato de mujeres proletarias en ciudad Juárez, etcétera.[10]

Simplemente notemos que en la propuesta de la manifestación hay una ausencia de violaciones que detectan los informes anuales de Amnistía Internacional. Esta asociación señala con frecuencia las siguientes transgresiones a los derechos humanos en cientos de países del orbe: ejecuciones extrajudiciales perpetradas por las fuerzas de seguridad; cientos de personas desaparecidas por motivos políticos; presos que sufren torturas –incluida la violación sexual– y malos tratos en las cárceles, comisarías de policía o en centros especiales de detención secreta; personas que mueren a consecuencia de las

[9] Fue sorprendente el número de publicaciones de entretenimiento, como de información y análisis que dieron cuenta de la manifestación y la promovieron. Una muestra reducida ubica a la revista *Quién*, *Expansión*, con todas sus líneas editoriales, *Sport City*, *Revista Balance*, la línea de publicaciones de Televisa, *Diario Monitor*, *Diario La Crisis*, *La Jornada*, *Proceso*, *Reforma*, *La Prensa*, *Ovaciones*, *El Financiero*, etcétera.

[10] Para profundizar en el movimiento por los derechos humanos y las organizaciones contra la represión de los años setenta y ochenta, véase lo relativo a la ciudadanía civil descrita en Tamayo (1999 y 2001).

torturas y malos tratos recibidos; presos de conciencia; personas recluidas en campos de detención a causa de guerras fraticidas; presos políticos encarcelados tras juicios sin las debidas garantías; condenados a la pena de muerte que han sido ejecutados, además de abusos cometidos por grupos armados de oposición.

Al parecer, el detonante de esta movilización fue el secuestro de una joven madre en el estacionamiento del Centro Comercial *Perisur* en mayo de 2004. A raíz de este suceso, entre el 7 y el 11 de junio, un grupo de vecinas de la zona residencial aledaña, exhortaron a las personas que asistían a no comprar en Perisur hasta que se garantizara la seguridad de los consumidores.

Además, existen antecedentes de organización de esta magna marcha del 27 de junio: 7 años atrás "en noviembre de 1997 un grupo de señoras emergió de la sociedad para hacerse oír", relata la revista *Quién*. "Se llamaba Asociación de Mujeres por la Defensa de los Derechos Civiles. Las damas hicieron un plantón en Chapultepec y fueron varias veces a Los Pinos con demandas específicas en materia de inseguridad, entre ellas estaban los escritores Guadalupe Loaeza y Homero Aridjis" (así como Carlos Monsiváis y Carlos Fuentes). Al mismo tiempo, se formaba la organización México Unido por la Delincuencia. Para entonces el presidente de la República era el priísta Ernesto Zedillo.

Es de extrañar, que siendo precisamente una manifestación pública por la seguridad de los ciudadanos, la del 27 de junio de 2004 no se haya mezclado con organizaciones con mayor tradición en la lucha por los derechos humanos en México. Estas asociaciones surgieron desde los años setenta, constituidas específicamente para luchar contra la represión. Durante los años ochenta y noventa se extendieron organismos civiles de derechos humanos con el mismo fin. Pero esta vez ellos no participaron.

Los datos de la inseguridad

Las cifras oficiales reveladas trataron de minimizar la situación de alarma de los ciudadanos. Ante la contundencia de la percepción y el imaginario "maléfico" de la ciudadanía, Martí Batres (2004), vocero del jefe de gobierno del Distrito Federal, indicaba que los vehículos robados al día disminuyeron de 165 en 1997 a 125 en 2000, a 95 en 2003 y a 85 en 2004. Según la Cámara Nacional de Comercio

(Canaco) el robo a comercio establecido disminuyó de 34 por ciento en 1998 a 6.5 por ciento en 2003. Que los delitos en general pasaron de 6 por cada 100 mil habitantes a 5.6 en un año. Finalmente, que las cárceles estaban atestadas de delincuentes, 10 años antes había 8 mil presos en el sistema penitenciario de la ciudad de México, en 2004 había ya 26 mil 500 presos.

Así las cosas, la violencia se ha desatado no únicamente en los círculos empresariales, aunque es ahí donde más se ha hecho énfasis. Las cifras son contundentes en lo que se refiere a robo con violencia o sin violencia, tanto a transeúntes, transportistas, conductores de vehículos, a casas habitación, a negocios y a instituciones bancarias. Destacan los homicidios dolosos y las violaciones. Aunque, habría que reconocer que el índice general refiere una importante disminución de delitos a partir del año 1997, como se puede apreciar en los cuadros 1, 2, 3 y 4 del anexo estadístico de este mismo capítulo.

Es cierto que en toda la América Latina, y no solo en México, se viven violencias de diferente tipo. Sus causas deben encontrarse en factores sociales, culturales y estructurales.[11] Las formas en que se expresan pueden ser: desesperación, angustia y psicosis producida por los llamados imaginarios maléficos acerca de la violencia urbana cotidiana, explotada cruel y de forma amarillista por los medios de comunicación; el creciente número de niños de la calle; las resistencias étnicas en los barrios de inmigrantes desplazados por el terrorismo o la represión institucional; la "limpieza social", asociada a la "limpieza étnica y racial" que muchos grupos de ultraderecha ejercen con impunidad; el enfrentamiento cotidiano a la violencia étnica, al racismo y a la homofobia; la generalización del crimen, los secuestros a empresarios, y los secuestros *express* de ciudadanos comunes a cambio de dinero; el robo callejero y los asesinatos a mansalva; la violencia generada por procesos locales, regionales y supranacionales del tráfico de drogas, del tráfico de niños, del tráfico de órganos, del tráfico de indocumentados; el surgimiento espontáneo de comportamientos colectivos vinculados al furor, al pánico, resultado de las cíclicas crisis económicas; la violencia social que se expresa en la familia y en las relaciones de género y generacionales: la violencia hacia las mujeres y la violencia intrafamiliar; la violencia como monopolio institucional, reglamentada y justificada en la pena capital, la tortura, las injusticias sociales, el abuso de la policía, la impunidad y la corrupción (Manero, 2003; Gaytán, 2003 y 2004; Minotti-Vu, 2003; Mogrovejo, 2003, Ocampo, 2003).

[11] Véase *L'ordinaire Latino Americain*, 194, octubre-diciembre de 2003, IPEALT, Université de Toulouse, sobre el tema: Violencias en América Latina.

¿Qué tanta violencia social existe y nada de ella fue reivindicada por los organizadores de esta megamarcha? La teoría de la anomia social de Robert Merton (1995) puede aplicarse para explicar el fenómeno de la violencia. Un estado de anomia existe ante la inminente ruptura de las expectativas culturales y de vida de los individuos con respecto a las normas y medios institucionales realmente existentes para alcanzarlas. Cuando se da este desacoplamiento, se generan procesos psicológicos y sociales que van desde el suicidio hasta la búsqueda de alternativas funcionales, aunque ilegales (como la corrupción, el delito y las rebeliones), para poder alcanzar el éxito. Asociar mecánicamente la violencia social con la pobreza es un error, sería tanto como estigmatizar al pobre como un potencial delincuente. Lo que sugiere Merton es que la violencia es un problema de descomposición del sistema. No obstante, la desintegración de la normatividad de la sociedad que la cohesiona, recorre todos los estratos sociales y se transforma en anomia.

La vida diaria en las ciudades mexicanas frustra anhelos, transforma mentalidades y delinea la cultura, haciendo violentos y más violentos, a sus habitantes. La existencia de una mayor fragmentación y desintegración social se expresa en la desconfianza y en la agresividad. La pobreza y la pobreza extrema se reflejan en la violenta jerarquización y desigualdad de la sociedad. El terrorismo, preocupación de las élites, por un lado es resultado de la desaparición de canales apropiados para hacer política y ejercer la democracia. Pero la violencia y la no-violencia de los movimientos sociales, por otro lado, puede ser resultado de la urgencia de algunos por lograr cambios normativos, reformas sociales y transformaciones en los valores ciudadanos y en los derechos humanos. Las manifestaciones de la violencia tienen pues distintas causas, distintos efectos y distintos significados.

Evidentemente, la inseguridad ha cubierto de manera desigual pero extendida, a toda la población. De ahí que la convocatoria –lanzada por los grupos empresariales y la publicidad mediática a miles de ciudadanos de distintas clases sociales– tuviera un gran impacto y muchos respondieran al llamado de la movilización.

Bauman explica con acierto, este influjo a la acción colectiva contra la inseguridad a partir del miedo y la individualización de la comunidad. Ilustra la participación de mujeres empresarias en tres ciudades diferentes en el oeste de Inglaterra, a raíz de que el pedófilo Sydney Cooke fuera liberado. Su reflexión se origina en la opinión de una periodista de *The Guardian*. Parte de esa reseña es la siguiente:

> Si hay algo que garantiza hoy que la gente saldrá a la calle son las murmuraciones acerca de la aparición de un pedófilo. La utilidad de esas protestas ha sido objeto de crecientes cuestionamientos. Lo que no nos hemos preguntado, sin embargo, es si esas protestas en realidad tienen algo que ver con los pedófilos [...] Lo que verdaderamente ofrece Cooke, en cualquier parte, es la rara oportunidad de odiar realmente a alguien, de manera audible y pública, y con absoluta impunidad. Es una cuestión de bien y mal [...] y, por lo tanto, un gesto en contra de Cooke define que uno es decente.[12]

El caso Cooke permitió mostrar las contradicciones más apremiantes de las sociedades urbanas contemporáneas, las de los miedos individuales y la evasión de la vida comunitaria. "Los solitarios asustados (individuos), sin comunidad –explica Bauman– seguirán buscando una comunidad sin miedos, y los que están a cargo del inhospitalario espacio público [funcionarios] seguirán prometiéndola" (Bauman, 2002:22-23; corchetes míos). En efecto, el verdadero problema es que la única vida comunitaria que pueden imaginarse los individuos, y que los funcionarios públicos pueden ofrecer es la que se erige con base en el miedo, la sospecha y el odio, debido a que, en algún momento "la amistad y la solidaridad, que eran antes los principales materiales de construcción comunitaria, se volvieron muy frágiles, muy ruinosos o muy débiles" (Bauman, 2002:22-23).

Las manifestaciones, como dice Bauman, concentraron a una multitud de abuelas, adolescentes y mujeres empresarias. Personas que nunca habían participado en ningún tipo de acción pública. ¿Por qué deciden participar, gritar y demandar la muerte de alguien y ampliar el castigo de la pena de muerte? ¿Buscaban algo más –se

[12] La ficha hemerográfica de la reseña es: Decca Aitkenhead (1998) "These women have found their cause, but they're not sure what it is" en *The Guardian*, 24 de abril de 1998. Citado en Bauman (2002).

cuestiona Bauman– fuera del confinamiento de un enemigo público a quien nunca habían visto y cuyo paradero ni siquiera conocían con certeza? La periodista de *The Guardian* tuvo la respuesta: la oportunidad de odiar públicamente a alguien, y en su acción, asumirse como gente decente.

La manifestación funciona como una vía de escape. Lo hizo en Inglaterra y en México. Cada individuo, o evadido solitario como lo define Bauman, se encontró con otros individuos que al igual estaban "huyendo de su propia prisión privada".

La propuesta, en el marco de dos proyectos de ciudadanía enfrentados

El programa de los grupos alrededor de "México unido contra la Delincuencia", hace énfasis al delito del secuestro, su propuesta es ampliar y profundizar el castigo a los delincuentes. Mantener el toque de queda en las ciudades, como lo hizo el alcalde panista de Tlanepantla, aumentar la población de presos en las cárceles, mantener, como algunos radicales lo sugieren, la consigna de la pena de muerte, militarizar la policía y aumentar los corporativos policíacos. Se estima que además de los 350 mil militares en el Ejército Nacional, existen 350 mil policías más. También se considera la necesidad de impulsar megaoperativos policíacos, movilizando a 25 mil policías solo en 8 estados de la República; reducir la edad penal a 16 años y aumentar la pena de encarcelamiento a 70 años para los secuestradores. Asimismo, aceptar la venta de armas, e impulsar el programa de vecino vigilante, que involucra a los habitantes de barrios y colonias en la detección de la delincuencia.

Nada de lo anterior va a resolver el problema de la delincuencia, pero muestra la filosofía de los grupos que organizaron la manifestación. Para algunos, las propuestas de la manifestación no tocan los puntos sensibles del problema, y sí, en cambio, tendrán efectos negativos colaterales. El resultado de la militarización de la policía y la implantación de operativos policiales, incluyendo el toque de queda, constituirán en los hechos la implantación de una ciudad carcelaria, como la define Mike Davis (1992) y David Harvey (2000), que es la misma que describe Pablo Gaytán (2004) para la ciudad de México, calificándola como un *apartheid urbano* (cf. capítulo 6).

Pensar en el castigo a los delincuentes con la política de "cero tolerancia", es afectar irremediablemente los derechos humanos, no

únicamente de los detenidos, sino de los ciudadanos comunes. La cultura del miedo, del espionaje entre vecinos, de la intolerancia social, se arraiga en la población. En la ciudad de Cuernavaca, entonces gobernada por un panista, empezó a extenderse la consigna de *Haga patria, mate a un grafitero.* Se extiende la llamada "limpieza social", que se asocia a "la limpieza étnica". Así pues, los operativos policíacos podrán arrestar a uno o dos delincuentes por robo menor, y entre ellos detendrán a cientos de inocentes vejados en sus derechos y en su dignidad. Pero nunca esos operativos van a detener a los verdaderos capos del narcotráfico, o a los criminales de delitos millonarios de cuello blanco, pues ellos no acostumbran transportarse en microbuses.

La manifestación del 27 de junio se dio en el marco de un conflicto de gran envergadura entre el gobierno federal y el gobierno local. La marcha trató de aprovecharse de esta situación para alcanzar sus fines. Las autoridades del Gobierno del Distrito Federal deslindando su propia responsabilidad dijeron que era una marcha cuya demanda central tenía un carácter federal. Lo cierto es que la marcha se realizó en un momento de fuertes pugnas en la élite política. Las principales noticias que cubrían las planas de los diarios en las tres semanas que precedieron al día de la manifestación se tocaron temas relacionados a la controversia entre el presidente Vicente Fox y el jefe de gobierno Andrés Manuel López Obrador. De la insistencia del primero en desaforar al jefe de gobierno para inculparlo de incumplimiento de una orden judicial, con el objetivo de sacarlo de la contienda electoral de 2006. Cuestiones que muestran la lucha por la hegemonía de dos proyectos distintos de ciudadanía, uno de derecha representada en el gobierno de la República y otro de izquierda moderada y socialdemócrata, representada en el gobierno perredista de la capital. De igual forma en las tres semanas anteriores a la realización de la marcha, las primeras planas se dedicaron enteramente al asunto de la inseguridad y a inculpar a los distintos gobiernos por su incapacidad para resolverla.

La izquierda

La izquierda no supo actuar ante este evento inédito. Se quedó atónita y desconcertada. Parece que la izquierda le tiene miedo a las masas y se deja llevar por su influjo seductor. No ha podido reconocer que en esa manifestación los participantes aceptaron una dirección política, fortalecida por el poder de la derecha en México. La izquierda ha buscado justificar la actitud de los manifestantes, como se arguyó en su momento sobre la participación de algunos en el llamado voto útil cedido a Vicente Fox para obtener la presidencia en 2000. Carlos Monsiváis dice que los manifestantes de esta marcha rebasaron a los organizadores, modificando así el sentido original de la manifestación. La izquierda social, apelando a la importancia de la movilización de las masas *persé,* se dividió en interpretaciones. Algunos consideraron que la manifestación había sido un acto constituido por la extrema derecha, y advirtieron los peligros de un resurgimiento del fascismo impulsado por los grupos de ultraderecha. Otros pensaron que había sido una marcha plural, con demandas legítimas y que se debía hacer un mayor esfuerzo por atraerse a los participantes a las ideas y a las filas de la izquierda.[13]

La evidencia disponible muestra que la marcha no rebasó a los organizadores, más bien los legitimó. Los convocantes siguen al frente del discurso y han logrado la interlocución con el gobierno. Habría que reconocer que la enorme respuesta sorprendió a los mismos organizadores, a las televisoras, a los medios, pero no los desbordó, más bien los llenó de optimismo. Vicente Fox, asumiendo su cuota de responsabilidad se ligó y apoyó indirectamente a la marcha. Un gobierno de derecha, soporta organizaciones de derecha, en detrimento de otros grupos políticos de distinta ideología. Si bien la ultraderecha –como El Yunke, que considera al PAN un partido tibio y ambiguo en la aplicación de sus políticas– fue relativamente desplazada de la dirección central del movimiento, el presidente Fox recibió, selectivamente, a las organizaciones ciudadanas, y acordó con ellas un programa de seguridad pública particular. Mientras, el jefe de gobierno del DF tomó una posición opuesta en la contienda. Criticó a la marcha como una acción de intereses conservadores y en un principio la descalificó. Una postura, que a mi juicio fue equivo-

[13] Algunas reflexiones al respecto han sido tomadas de la Mesa Redonda "Retos y Definiciones de la Izquierda Socialista Mexicana", organizadas por *Alianza Socialista.* En ella participaron diversas asociaciones como Colectivo Socialista, Colectivo de ex militantes de la Unión de Lucha Revolucionaria, ex miembros del Movimiento Revolucionario del Pueblo y de Organización de Izquierda Revolucionaria, Convergencia Socialista, Liga de Unidad Socialista, Partido Revolucionario de las y los Trabajadores, y Unidad Obrera y Socialista.

cada políticamente, pero congruente ideológicamente. Aunque, después, el jefe de gobierno haya tenido que rectificar recibiendo también a los organizadores de la manifestación.

Los medios

Pero si la izquierda le tiene miedo a las masas, al parecer todos le tienen miedo a los medios de comunicación. Práctica e ideológicamente estas corporaciones tienen secuestrado al país. Los medios de comunicación más influyentes son en realidad empresas privadas con fines de rentabilidad. Emilio Azcárraga Jean dueño de Televisa dijo en una ocasión, con respecto al juego electoral para la presidencia en el 2000, que le apostaba a la democracia porque era un buen negocio. Para ellos, en efecto, la democracia es una mercancía más, que puede explotarse y manipularse, con fines de rentabilidad.[14]

Así, la existencia y la modalidad que adopta la opinión pública se condiciona por los medios de comunicación. Más en la actualidad en que los medios de comunicación se han mutado extraordinariamente a partir de los impresionantes avances de la ciencia y la tecnología. Apoyados en ello, los medios de comunicación han construido un discurso racional que ha impactado la formación de un cierto tipo de cultura. *Los medios*, que suponen ser facilitadores de la comunicación, se han convertido en *fines* de comunicación y de manipulación de la razón individual. La publicidad está relacionada a la información mediática comercial y mercadológica, orientada fundamentalmente al consumo, y no a la discusión libre de las ideas. El desarrollo de los medios, la manifestación de la sociedad de masas y el control del dinero, han desviado los fines de la publicidad en su contacto con la política hacia la mercadotecnia, transformando al ciudadano investido de razón, en un consumidor investido de pasividad y conformismo (cf. García Canclini, 1995). Se ha transformado pues en manipulación y en espectáculo.

Es cierto, como dicen algunos círculos de la izquierda, que no podemos hablar de una ciudadanía pasiva que se embelesa acríticamente de los contenidos de la información mediática. Al debate formal, se suman acciones comunicativas de carácter informal, es

[14] Para profundizar en el papel de Televisa en los medios de comunicación y en el juego político véase a Teresa Páramo, 2003.

decir medios y órganos de difusión elaborados por los mismos contendientes, basado en la discusión política y, a veces, sustentada en chismes y rumores. Todo ello moldea ideológicamente los imaginarios sociales.

No obstante, los medios no son neutrales y cada vez juegan un papel más interventor. Si algo puede ser definido como el actor principal de la colonización interna del mundo de la vida social, ese algo son los medios, que fabrican y reproducen la cultura hegemónica. Y esto se vio en el impresionante despliegue de publicidad en torno a la inseguridad, a partir de las experiencias de secuestros a hombres importantes de la élite económica. Se convirtieron en los principales convocantes de la marcha.[15]

CONCLUSIONES

El conflicto que se abrió en el país, principalmente en la ciudad de México, en relación a la inseguridad, puso en movimiento distintas posiciones políticas, y abrió así un campo de confrontación al que he llamado un espacio de ciudadanía en conflicto. Es un espacio de conflicto porque en él están en juego al menos tres ámbitos de la política: *a*] la relación del Estado con respecto a la sociedad civil; *b*] la reivindicación que un grupo formula con la finalidad de imponer una concepción particular de ciudadanía civil, de carácter individualista. Ello refiere, por ejemplo, la insistencia por acentuar el castigo a los delincuentes y la pena de muerte a secuestradores. En su contexto, esta visión se opone a otras que reivindican más el ejercicio de una ciudadanía social. El lema de los disidentes de la marcha: "Si no hay justicia para los pobres, no habrá paz para los ricos", refiere precisamente a un sentido de justicia social. Y pone en contradicción las posturas de la Marcha de Blanco y *c*] este espacio de ciudadanía

[15] Ignacio Ramonet, director de *Le Monde Diplomatique* y catedrático universitario hace una excelente reflexión sobre la perversión de la democracia por los medios de comunicación. Véase la entrevista que le hace Gloria Ribé titulada "Los medios pervierten la democracia", en *Proceso*, 18 de julio de 2004. Véase además: "Televisión, botín compartido", en *Proceso* núm. 1455 del 19 de septiembre de 2004.

abierto en torno a la manifestación del 27 de junio, apunta hacia un cuestionamiento de las formas institucionales de participación, en estrecha vinculación con estructuras y organizaciones políticas y la lucha concreta por el poder.

De lo que se trata entonces es de imponer un proyecto de ciudadanía, que es en realidad un proyecto propio de nación. Los espacios ciudadanos que se generan son escenificados por actores sociales que se erigen alrededor de un programa político, en relación a demandas concretas, que son exigencias de lo que un grupo social considera como sus propios derechos. Los programas políticos a su vez reflejan visiones distintas de nación, en correspondencia con intereses sociales concretos. Escenifican conflictos de clase y expresan la cultura de las clases organizadas en asociaciones intermedias de la sociedad civil. Son, por ende, manifestaciones políticas.

Los eventos analizados deben ubicarse en este contexto, si queremos interpretar adecuadamente las causas, el desarrollo y la culminación de una situación de confrontación. Así, en el año 2000, la alternativa para transitar a la democracia fue, así se pensó, el llamado voto útil. El hartazgo al PRI se convirtió en un apoyo acrítico al proyecto de la derecha. Eso demostró ser un gran error. Ante la impresionante dimensión de la marcha del silencio, algunos intelectuales y políticos de centro y de izquierda retoman el concepto liberal de sociedad civil y de ciudadanía para describir la pluralidad de la manifestación y la justeza de la reivindicación de la marcha. Pero entender a la ciudadanía así es intentar atrapar esta visión con cierta ingenuidad y apoyarse en la conjetura de que los movimientos interclasistas demostrarían, así se piensa, el desvanecimiento de una vez y para siempre de los intereses de clase. Tales movimientos se tornarían apolíticos.

Con esta lógica, se repetiría el error del voto útil del año 2000. Ni la ciudadanía ni la sociedad civil son contenedores amorfos ni apolíticos. La ciudadanía se constituye por prácticas sociales que demandan derechos opuestos a otras prácticas y otras demandas. La sociedad civil se constituye por asociaciones y organizaciones intermedias con diversos fines. La lucha política, que se da entre distintas agrupaciones y segmentos de clases es entronizada y encarnizada. Cada uno de esos grupos busca su asidero en las masas. Las masas actúan, interpretan y asumen su papel, pero no son neutrales. No hay por qué idealizarlas, pero tampoco desacreditarlas. Las masas asumen un

papel político. La multitud del domingo 27 de junio legitimó la orientación clasista de la manifestación y el contenido del programa hegemónico que llevaban los organizadores sobre la política de seguridad pública.

Ahora bien, el multiclasismo no es un fenómeno nuevo. Siempre ha existido. En análisis marxistas relevantes, el conflicto de clase se entiende como resultado de múltiples alianzas sociales. Barbalet (1988) afirma:

> En su lucha por los derechos ciudadanos la clase obrera siempre ha dependido de las alianzas con otros, incluyendo elementos de otras clases [...] En prácticamente todos los conflictos de clase se tratan siempre como conflictos entre una serie de alianzas. La composición de estas alianzas cambia en diferentes ámbitos sociales y en diferentes etapas de la lucha de clases, pero típicamente [...] las luchas de la clase obrera se alían con sectores de las clases medias, con sectores de las élites gobernantes y con el campesinado y, por su parte, la clase dominante se alía con fragmentos de la clase media y del lumpenproletariado (*traducción propia*).

Deutscher (1971:69) dice que cualquier conflicto puede ser mediado por alguna acción dominante de las alianzas sociales involucradas, pero debido a que ninguna élite puede existir en el vacío, porque es parte de una sociedad concreta, ésta se expresa necesariamente como parte de una clase. Esto pasa tanto para la izquierda, como para la derecha.

No debe haber duda en ello. El domingo 27 de junio la derecha ganó, aliada a sectores de la clase dominante, la clase media y fragmentos de la clase popular. Ganó aprovechándose de infinitos recursos estatales, financieros, empresariales y de comunicación. La izquierda y los intelectuales tendrán que reconocerlo. No es posible pues reivindicar la marcha, sin reivindicar a los grupos políticos promotores.

La cuestión central es comprender los movimientos sociales en términos políticos, es decir: ¿quién, en un momento histórico, encabeza el movimiento, bajo qué demandas, bajo qué objetivos y bajo qué programa social y político? Y la perspectiva de la élite empresarial, como ha sido por lo menos durante los últimos 35 años, referidas así en las ocho escenas etnográficas, ha sido la de ejercer una ciudadanía enraizada en la concepción individualista, no en función de los derechos humanos universales, sino en su detrimento, con base

al derecho de propiedad, de la acumulación de capital, de la rentabilidad y de la corresponsabilidad individual por sobre los problemas sociales, lo que justifica la existencia de las desigualdades sociales. Este es un proyecto enraizado en el individualismo a ultranza (en los *evadidos solitarios* de Bauman), en la segregación y en la exclusión.

En consecuencia, al convertirse en movimientos políticos y ciudadanos de amplio espectro; al definir sus demandas contra el orden establecido o para jalar las riendas de ese orden; al desafiar, en un sentido o en otro, la cuestión de quién posee el poder para determinar los derechos y obligaciones de los ciudadanos, los movimientos sociales pueden expresar su potencial clasista. Debe añadirse que la sugerencia de que los conflictos de clase han sido desplazados de la arena política por el conflicto de los movimientos sociales, de ciudadanos o de la sociedad civil en abstracto, es tanto prematuro como inadecuado (Barbalet, 1988).

Así, cuando hablamos de ciudadanía, debe comprenderse como el resultado de conflictos sociales. Y si a la ciudadanía se asocia estrechamente el concepto de democracia, la democracia no se ejerce, en el estado actual de cosas, como una aplicación mecánica neutral. A la ciudadanía se le califica, a través de las prácticas sociales. Por consiguiente, a la democracia también se le califica. No existe pues democracia sin adjetivos. Lo que existe son espacios de conflicto y confrontación de prácticas e ideas distintivas tanto de la democracia, como de la ciudadanía. Es esta mi visión alternativa de la denominada democracia liberal.

Sartori (2003[1987]) empuja, contrario a esta idea, a que la democracia es, o no es. Por lo tanto, no tiene adjetivos: "Por ello –dice– democracia sin adjetivos se entiende como democracia política. Entre ésta y las otras democracias, la diferencia es que la democracia política es supraordenadora y condicionante, las otras son subordinadas y condicionadas". Sin embargo, el autor refiere en su obra a una profusión de adjetivos y calificativos para disertar sobre el tema: democracia política, democracia social, democracia económica son de los primeros utilizados. Le sigue por ejemplo la democracia singular o plural. Más aún se denomina a la democracia directa, refrendaria o representativa y a la democracia antigua o moderna, etcétera.

Las propias definiciones de democracia muestran que para los individuos, términos como democracia o ciudadanía significan distintas cosas.

Touraine –en contraparte a la idea de Sartori sobre la democracia sin calificativos, enraizada única y exclusivamente en la democracia liberal– asocia la ciudadanía al concepto de democracia, pero es un fin por alcanzar, casi una utopía, pensada sobre todo en lo social. Sería así: "la creación de garantías que protegen a los débiles y les permiten establecer esa relación consigo mismos que llamamos libertad, que es la fuerza a partir de la cual puede intentarse la reconquista del espacio social que ocupan los dominadores..." (Touraine, 1994).

Hablar de democracia sin adjetivos, dice por su parte Rafael Segovia (1986), es hablar de democracia anglo-americana, con otro tipo de valores, de formas de participación, de intereses de clases, otro tipo de consenso, de cohesión social hacia un proyecto nacional ajeno al interés histórico de una determinada clase social y, sobre todo, una concepción diferente de la igualdad, donde se permite hablar si estás de acuerdo con lo establecido y si no entonces te conviertes en disidente y la disidencia se reprime, justificándola bajo la premisa de la seguridad nacional.

Carlos Pereyra (1982) considera también que no es posible adjetivar a la democracia. Es "monstruoso", decía, hablar de democracia burguesa, por lo tanto, cualquier otra connotación al concepto de democracia, digamos en oposición democracia proletaria, directa, popular, participativa, deliberativa o parlamentaria. Pero a diferencia de la definición de Sartori que asocia liberalismo y democracia, para Pereyra, democracia y socialismo son inseparables. Esto ejemplifica también que la democracia irremediablemente tiene adjetivos. Pereyra, en parte tiene razón. El concepto de democracia burguesa sugiere que el componente democrático nace de la dinámica propia de los intereses de la burguesía, como si no fuera, precisamente al revés, un principio que se ha ido imponiendo históricamente a la sociedad como resultado de la lucha social y debido a una correlación de fuerzas adversa a los dominados. Desde el sufragio universal hasta el conjunto de las libertades políticas y los derechos sociales, estas conquistas han sido resultado de conflictos, confrontándose en ellos distintos grupos y proyectos.

La marcha del 27 de junio fue una forma de ejercer derechos políticos por un sector de la sociedad civil que propuso un proyecto particular de ciudadanía, con una concepción particular de democracia. Pero tanto la democracia, como la práctica de la ciudadanía ahí experimentada, se adjetivaron. Consecuentemente, la democra-

cia no es un procedimiento neutro, es una concepción y un resultado de prácticas diferenciadas de actores y grupos antagónicos.

La alternativa que traté en este capítulo no es, por lo tanto, buscar un calificativo más alternativo a la democracia liberal. Más bien es delinear, con un enfoque sociológico y de la cultura política, las formas en que se ejerce la ciudadanía y los modos en que se expresa la democracia. Como vimos, no todos son iguales. Más aún, se contraponen entre sí. Depende de los grupos que las reivindican y de la hegemonía que alcanzan en un momento dado, a partir de escenificar espacios de ciudadanía en conflicto.

ANEXO ESTADÍSTICO

CUADRO 1. DISTRITO FEDERAL: PROMEDIO DIARIO DE DENUNCIAS POR TIPO DE DELITO 1993- 2003

Tipo de delito	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003*
Robo a transeúnte	35.5	46.1	64.5	80.3	93.9	117.1	135.6	67.3	59.1	57.4	60.8
Robo a transportistas	14.2	28.5	48.6	72.6	68.2	53.2	43.9	32.4	33.0	27.8	21.5
Robo de Vehículo	53.0	80.4	154.8	156.1	160.2	129.1	122.7	119.2	105.0	94.4	95.8
Con violencia	19.5	34.5	58.6	51.5	58.2	53.9	48.2	49.4	46.6	39.8	40.1
Sin violencia	33.5	45.9	96.2	104.6	102.0	75.2	74.5	69.9	58.4	54.6	55.7
Robo a casa habitación	14.8	15.1	21.2	23.8	23.4	23.0	22.5	17.3	18.9	18.5	19.0
Con violencia	1.5	1.9	2.5	2.5	2.1	2.2	2.2	1.4	1.7	1.6	2.1
Sin violencia	13.3	13.2	18.7	21.3	21.3	20.7	20.3	15.9	17.2	16.9	16.9
Robo a negocio	33.0	41.3	54.4	56.3	50.9	46.3	41.3	33.9	34.5	34.1	36.9
Con violencia	12.9	18.5	24.1	21.6	17.3	16.2	13.0	10.9	11.8	12.0	13.9
Sin violencia	20.1	22.8	30.4	34.7	33.6	30.0	28.3	23.1	22.7	22.1	23.0
Homicidio doloso	2.5	3.0	3.3	2.9	2.7	2.6	2.4	1.9	2.2	2.0	2.1
Lesiones dolosas	34.4	43.2	51.4	60.3	66.6	67.1	65.6	52.6	41.0	44.1	45.4
Violación	3.3	3.6	3.5	3.9	4.0	3.4	3.7	4.1	3.3	3.6	3.9
Total de principales denuncias	190.7	261.2	401.7	456.2	464.9	441.6	437.7	328.8	297.0	282.0	285.2
Otras denuncias	175.6	181.3	197.2	217.4	235.2	209.9	184.8	154.1	172.7	205.9	197.9
Total de denuncias	366.3	442.5	598.9	673.7	700.1	651.5	622.5	482.9	469.8	487.9	483.1

* Información al 31 de julio

FUENTE: Gobierno del Distrito Federal; Procuraduría General de Justicia; Dirección General de Política y Estadística Criminal, 2003

CUADRO 2. DISTRITO FEDERAL: TOTAL DE DENUNCIAS POR TIPO DE DELITO 1993-2003

Tipo de delito	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003*
Robo a transeúnte	12 952	16 828	23 530	29 397	34 270	42 725	49 493	24 619	21 587	20 960	10 997
Robo a transportistas	5 199	10 412	17 752	26 589	23 085	19 417	16 039	11 861	12 041	10 150	3 886
Robo de Vehículo	19 328	29 342	56 498	57 132	58 480	47 110	44 776	43 644	38 336	34 475	17 337
Con violencia	7 100	12 591	21 328	18 837	21 241	19 668	17 597	18 069	17 027	14 552	7 250
Sin violencia	12 228	16 751	35 116	38 295	37 239	27 442	27 179	25 575	21 309	19 923	10 067
Robo a casa habitación	5 416	5 505	7 745	8 706	8 551	8 387	8 225	6 334	6 906	6 763	3 434
Con violencia	563	679	923	906	763	819	813	522	624	576	368
Sin violencia	4 853	4 826	6 822	7 800	7 788	7 568	7 412	5 812	6 282	6 187	3 066
Robo a negocio	12 031	15 062	19 862	20 598	18 580	16 885	15 075	12 418	12 585	12 438	6 682
Con violencia	4 707	6 737	8 784	7 906	6 309	5 927	4 749	3 977	4 313	4 373	2 512
Sin violencia	7 324	8 325	11 078	12 692	12 271	10 958	10 326	8 441	8 272	8 065	4 170
Homicidio doloso	921	1 099	1 204	1 076	977	947	880	709	811	748	374
Lesiones dolosas	12 543	15 776	18 753	22 065	24 292	24 495	23 926	19 234	14 950	16 116	8 215
Violación	1 222	1 299	1 289	1 420	1 448	1 226	1 355	1 511	1 202	1 298	702
Total de principales denuncias	69 612	95 323	146 633	166 983	169 683	161 192	159 769	120 330	108 418	102 948	51 627
Otras denuncias	64 105	66 173	71 966	79 584	85 850	76 609	67 443	56 417	63 051	75 142	35 812
Total de denuncias	133 717	161 496	218 599	246 567	255 533	237 801	227 212	176 747	171 469	178 090	87 439

* Información al 31 de julio

FUENTE: Gobierno del Distrito Federal; Procuraduría General de Justicia; Dirección General de Política y Estadística Criminal, 2002.

CUADRO 3. DISTRITO FEDERAL: ROBO POR MES A INSTITUCIONES BANCARIAS 1998-2003

Meses	1998		1999		2000		2001		2002		2003*	
	Casos	Montos	Casos	Montos	Casos	Montos	Casos	Montos	Casos	Montos	Casos	Montos
Enero	10	927 535	13	525 508	0	0	0	0	10	1 153 855	9	145 414
Febrero	7	1 258 112	23	1 622 073	2	865 188	1	10 400	9	1 104 032	3	90 416
Marzo	4	206 210	8	331 337	0	0	1	300 000	7	4 658 980	12	342 940
Abril	14	1 002 123	3	60 000	0	0	1	144 000	5	124 700	8	237 750
Mayo	7	313 325	1	7 050	2	1 587 000	0	0	3	102 560	4	138 010
Junio	27	1 050 602	0	0	0	0	2	85 000	3	131 317	3	357 000
Julio	12	594 113	3	752 295	0	0	7	1 199 293	6	349 858	na	na
Agosto	5	121 959	3	28 500	3	151 000	5	495 550	13	1 390 026	na	na
Septiembre	8	182 277	0	0	5	1 012 250	3	272 000	9	250 150	na	na
Octubre	9	243 606	0	0	3	539 840	14	1 071 665	14	425 868	na	na
Noviembre	19	660 080	2	8 000	0	0	9	1 160 745	4	147 754	na	na
Diciembre	21	450 017	3	88 887	0	0	6	716 711	7	3 702 644	na	na
Total	143	7 009 959	59	3 423 650	15	4 155 278	49	5 455 364	90	13 541 744	39	1 311 530

na /No aplica

Información al 31 de julio.

FUENTE: Gobierno del Distrito Federal; Procuraduría General de Justicia; Dirección General de Política y Estadística Criminal, 2002

CRÍTICA DE LA CIUDADANÍA

CUADRO 4. DISTRITO FEDERAL: ROBO DE VEHÍCULO Y BANDAS DESMEMBRADAS 1993-2003

Concepto	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003*
Robados	19 488	29 342	56 498	57 132	58 480	47 110	44 776	43 644	38 336	34 475	17 337
Recuperados	nd	70 766	21 765	35 789	37 239	28 419	27 593	25 696	23 327	17 004	8 224
Personas puestas a disposición del Ministerio Público	22 383	21 393	23 945	25 691	32 354	4 284	4 700	247	40 513	49 965	31 855
Bandas desmembradas°	nd	nd	nd	nd	1	7	16	71	144	290	121
Dictámenes emitidos por los Servicios Periciales	nd	nd	nd	nd	nd	28 074	27 319	25 849	366 441	nd	nd

Nd/ No disponible
* Información al 30 de junio
° La información se reportó a partir del año en que se registra formalmente
FUENTE: Gobierno del Distrito Federal; Procuraduría General de Justicia; Dirección General de Política y Estadística Criminal, 2003.

6. ¿QUÉ DEMOCRACIA PARA UNA CIUDAD SIN ESPERANZA?[1]

Los conceptos también recorren los flujos informacionales. Ahora el término democracia se ha instalado en el debate corriente, tanto académico como político, tanto en el espacio local como en el internacional. La transición democrática en América Latina empezó durante los años ochenta, cuando se transitó de las dictaduras a una mayoría de gobiernos social-cristianos. El derrumbe del muro de Berlín hizo más patente la realidad de la democracia occidental alrededor del mundo. A finales del siglo XX en México, el PAN conservador derrotaría al PRI autoritario y populista. Los gobiernos laboristas y socialdemócratas también se alinearon a las fuertes tendencias neoliberales, globalizadoras y, dicen, democratizadoras. Vaya democracia, señalarían algunos, la que estamos viviendo, o construyendo, en esta transición. Nada más distante de una realidad donde el poder omnímodo del dinero se impone sobre la población, donde la alienación y cosificación más demoledoras se asientan en y sobre la humanidad. No importa de qué tendencia o régimen estemos hablando. Todos se enderezan más tarde o más temprano.

Contrario al imaginario democrático, hoy vivimos una situación de extremo control, violencia social e institucional, vigilancia exagerada, y encarcelamiento virtual de los ciudadanos que explica otro mundo, distinto al que insisten en inventar los apologistas de las llamadas democracias occidentales o democracias establecidas. En México, como en otros países latinoamericanos y del tercer mundo, la situación no es diferente. ¿Cuáles son los retos que enfrenta pues la construcción de la tan anhelada democracia en la ciudad de México? ¿Cuáles son las alternativas que se vislumbran para transitar hacia ella?

Este capítulo intenta abordar tales interrogantes. Las posibilidades de respuesta son de tres tipos: la pesimista, que encuentra en el sis-

[1] Este capítulo se presentó en versión abreviada en el Seminario Internacional "La construcción de la democracia en la ciudad de México. Balance y perspectivas" del 6 al 9 de septiembre de 2004, organizado por la UNAM, la UAM, la UCM y el INAH. Agradezco las críticas y comentarios ahí derivados.

tema y el poder una enorme losa de concreto que cae sobre nuestros hombros, sin que podamos moverla ni desplazarla. La optimista, que piensa que estamos transitando alegremente en la democracia, ya abatidos los populismos y los totalitarismos, en un saco donde se mete de todo, desde dictaduras hasta políticas de bienestar social. Y finalmente la existencia de la polarización política y la emergencia de un nuevo conflicto de clase, con base en distintos proyectos de ciudadanía, los cuales requieren reivindicar futuros alternativos.

Pero las alternativas, constituidas muchas de ellas en utopías, se sustentan en al menos tres procesos combinados: *a*] las experiencias históricas de los individuos, *b*] la acción de los movimientos sociales que propugnan cambios o resisten embates del poder, y *c*] el imaginario colectivo que se proyecta hacia la construcción de un futuro promisorio. Desde esta perspectiva, sería importante abordar, primero, cuáles son los retos a los que se enfrenta la construcción de la democracia en la ciudad.

Con base en lo anterior, he estructurado este ensayo en dos partes. En la primera expongo una mirada sobre la vida de miles de habitantes de las ciudades que obstaculizan, contradicen y niegan cotidianamente la existencia de algún tipo de ejercicio democrático. Para hacer esto me he apoyado en tres autores: George Orwell, Mike Davis y Pablo Gaytán, que han reflexionado sobre la cuestión de lo social y la humanidad, con respecto a la violación sistemática de los derechos ciudadanos y la ausencia de la tan ensalzada democracia. Relacionaré estas tres imágenes con la problemática actual y los retos a futuro.

Debo decir que ha sido la obra *1984* de Orwell el fundamento de la tesis central de esta disertación. He utilizado la detallada imaginación orwelliana incorporando algunos pasajes –a veces textualmente, a veces parafraseando, cambiando y actualizando términos– que reflejan nítidamente las condiciones del mundo de vida carcelaria que se vive, así lo considero, en las llamadas democracias occidentales. Algunos ajustes realizados a la obra de Orwell son, por ejemplo: el personaje de la descripción de la vida urbana, que cambió del señor Winston, como es en el original, al señor Gutiérrez. La personificación del poder, sigue siendo, aunque aquí más acentuado, el Big Brother, que por supuesto es una analogía al Big Brother impulsado hoy internacionalmente por los medios de comunicación.

Asombra la afinidad del relato de Orwell, que representa la situación de dominio burocrático de la Unión Soviética durante los años

cuarenta (su libro fue publicado en 1949), con la descripción analítica que hace Mike Davis de la ciudad de Los Ángeles, bajo el dominio democrático [*sic*] de los Estados Unidos en los años ochenta: la vigilancia policíaca, la segregación socio-espacial, el uso de tecnología y videocámaras para espiar a la gente común, la conversión de la ciudad pública en ciudad carcelaria, etcétera. Pablo Gaytán, a su vez, retoma la idea de Davis en *City of Quartz* y *Ecology of Fears* para desmenuzar el apartheid urbano que vive hoy la ciudad de México. No hay diferencia entre gobiernos conservadores y socialdemócratas en la aplicación de políticas coercitivas. Lo que los priístas (del PRI) no pudieron hacer durante su gestión, ahora los perredistas (del PRD), en el poder de la ciudad, aplican sin miramiento. La doctrina de "cero tolerancia" del más prestigiado alcalde de Nueva York en los Estados Unidos, el republicano y neoconservador Rudolph Giuliani, es aplicada mecánicamente a nuestra realidad. El tránsito va de Los Ángeles a Nueva York y a la ciudad de México. Nos guían pues a través de procedimientos coercitivos para convertirnos en una "ciudad democrática" ¿será ese el camino?

En la segunda parte, delineo brevemente lo que considero son cuatro proyectos de ciudadanía, propuestos por cuatro actores sociales y políticos conocidos: de la derecha y centro-derecha representados por el PAN; de la centro-derecha, apegándose a los vientos neoliberales, representados por el PRI; de la centro-izquierda, asumiendo principios del nacionalismo revolucionario y ajustándose a las condiciones de la globalización (el nacionalismo-económico, dice el jefe de gobierno capitalino Andrés Manuel López Obrador) está el PRD; y hacia la izquierda, el proyecto multicultural y de los municipios autónomos del EZLN. Estos proyectos están encontrados y se oponen entre sí. Representan distintos sectores y magnitudes de la sociedad civil mexicana. Sus argumentos, sin embargo, dan significación a las formas simbólicas en que se expresa hoy la lucha de clases. De una manera u otra, empezó la guerra.

I. DE ORWELL A DAVIS: EL MUNDO DE VIDA CARCELARIA

"Big Brother te vigila"[2]

Big Brother te vigila, dicen las palabras al pie. Mientras permanezca la persona dentro del radio de visión de la pantalla, puede ser visto a la vez que oído. Todo ciudadano vive, desde su nacimiento hasta su muerte, vigilado por el Big Brother. Incluso cuando está solo no puede tener la seguridad de hallarse efectivamente solo. Dondequiera que esté, dormido o despierto, trabajando o descansando, en el baño o en la cama, puede ser inspeccionado sin previo aviso y sin que él sepa que lo inspeccionan. En ningún sitio vigilan las cámaras con más interés que en los retretes. Y cuando no hay cámaras... siempre queda el peligro de los micrófonos ocultos que recogen su voz y la reconocen. Nada de lo que una persona hace es indiferente para el Big Brother. Sus amistades, sus distracciones, su conducta con su mujer y sus hijos, la expresión de su rostro cuando se encuentra solo, las palabras que murmura durmiendo, incluso los movimientos característicos de su cuerpo, son analizados escrupulosamente. No solo una falta efectiva en su conducta, sino cualquier pequeña excentricidad, cualquier cambio de costumbres, cualquier gesto nervioso que pueda ser el síntoma de una evidencia de algún delito, será estudiado con todo interés.

Big Brother es infalible y todopoderoso. Todo triunfo, todo descubrimiento científico, toda sabiduría, toda felicidad, toda virtud, se considera que procede directamente de su inspiración y de su poder. Nadie ha visto nunca al Big Brother. Es un ojo en los carteles, una voz en la televisión. Podemos estar seguros de que nunca morirá y no hay manera de saber cuándo nació. El Big Brother es la concreción con que el poder se presenta al mundo. Su función es actuar como punto de mirada para todo amor, miedo o respeto, emociones que se perciben con mucha mayor facilidad de un individuo que de una organización. Detrás del Big Brother se halla el Poder.

[2] Como he explicado, lo que sigue ha sido retomado de George Orwell, expuesto en su obra *1984*. Algunas partes han sido apropiadas textualmente, otras han sido ajustadas para hacer más comprensible su interpretación arreglándolas al contexto nacional. He evitado el uso de comillas únicamente para facilitar su lectura.

A lo lejos un helicóptero pasa entre las azoteas, se queda un instante colgado en el aire y luego se lanza otra vez en un vuelo curvo. Es la patrulla de la policía encargada de vigilar a la gente a través de los balcones y ventanas. No es fácil tampoco viajar sin llamar la atención. Para transitar la ciudad no se exige visa ni pasaportes, pero a veces vigilan patrullas en los retenes de las avenidas. Examinan los documentos de todo ciudadano que pasa y le hacen preguntas capciosas y comprometedoras.

Han aumentado los procedimientos coercitivos: encarcelamiento sin proceso, ejecuciones públicas, tortura para extraer confesiones, uso de rehenes y deportación de poblaciones en masa. Todo esto se ha hecho habitual y ha sido defendido como si fueran medidas de seguridad nacional, incluso aceptadas por intelectuales inteligentes y progresistas.

—El guardia se ríe de mis contorsiones –asume el señor Gutiérrez, metido en una mazmorra–. Nada en el mundo es tan malo como el dolor físico. Ante eso no hay héroes. Pero la finalidad de esto es sólo humillar al prisionero, destruir en él la facultad de razonar. La verdadera arma de aquellos hombres es el despiadado interrogatorio que prosigue hora tras hora, lleno de trampas, deformando todo lo que él ha dicho, haciéndole confesar a cada paso mentiras y contradicciones, hasta que nervioso empieza a llorar no sólo de vergüenza y dolor sino de cansancio.

La tecnología permite al Estado tener el poder necesario para someter a todos sus ciudadanos a una vigilancia constante. El invento de la imprenta facilitó mucho el manejo de la opinión pública, el cine y la radio contribuyeron en gran escala a acentuar este proceso. Con el desarrollo de la televisión y el adelanto técnico de la digitalización terminó la vida privada. Se fuerza a los gobernados no sólo a una completa obediencia a la voluntad del Estado, sino a la completa uniformidad de opinión.

Miedo al otro

Nadie se fía ya de su esposa, de su hijo ni de su amigo. Con el operativo "vecino vigilante" todos son sospechosos. Mira lo que pasó el otro día:

—...la buena enseñanza que se da hoy a los niños en los Espías-

Scouts, es mucho mejor que hace tiempo –platica así un vecino–. Están muy bien organizados. ¿Qué creen ustedes que les han dado a los chicos últimamente? Pues, unos aparatos especiales para escuchar por las cerraduras. Mi niña trajo uno a casa la otra noche. La probó en nuestra salita y dijo que oía mucho mejor que si aplicaba el oído directamente al agujero. Claro que sólo es un juguete; sin embargo, así se acostumbran los niños desde pequeños.

—Los muchachos son muy traviesos –continúa entusiasmado el vecino– pero, eso sí, no piensan más que en los espías y en la guerra, naturalmente. ¿Sabes lo que hizo m'ija el sábado pasado cuando su tropa fue de excursión al parque? La acompañaban otras dos niñas. Las tres se separaron de la tropa, dejaron las bicicletas a un lado y se pasaron toda la tarde siguiendo a un desconocido. No perdieron de vista al hombre durante dos horas, por calles y avenidas... En fin, que, en cuanto llegaron al barrio, lo entregaron a las patrullas.

—Mi hijita se aseguró de que era un criminal... Probablemente, extranjero. Pero fíjate en el talento de la criatura: ¿en qué supones que le conoció al hombre que era un enemigo? Pues notó que llevaba unos zapatos y una ropa muy raros. Sí, mi niña dijo que no había visto a nadie con unos zapatos así; de modo que la cosa estaba clara. Era un extranjero. Para una niña de siete años, no está mal, ¿verdad?

—¿Y qué le pasó a ese hombre?, preguntó el señor Gutiérrez.

—Eso no lo sé, naturalmente. Pero no me sorprendería que... –el hombre hizo el ademán de disparar un fusil y chasqueó la lengua imitando el disparo.

Vida de la ciudad

—¿Por qué no podemos ir a ver cómo los matan? –gritó el pequeño con su tremenda voz, impropia de su edad.

—Están disgustados porque no pueden ir a ver electrocutar a esos (dijo la madre). Yo no puedo llevarlos, tengo demasiado quehacer. Y mi marido no volverá de su trabajo a tiempo.

Varios criminales urbanos, culpables de asaltos y robos serán electrocutados en el parque esta tarde. Esto suele ocurrir una vez al mes y constituye un espectáculo popular. La pena de muerte se ha instaurado, y es la sentencia a los delincuentes comunes. A los niños siempre les hace gran ilusión asistir a él.

—¿Fuiste a ver morir a los prisioneros ayer? –le preguntó Juan.

—Estaba trabajando –respondió el señor Gutiérrez en tono indiferente–. Seguramente lo veré en el cine o en la televisión.

—Un sustitutivo muy inadecuado –comentó Juan–. Fue una buena ejecución –continuó entusiasmado–. Pero me parece que estropean el efecto atándoles los pies. Me gusta verlos patalear. De todos modos, es estupendo ver cómo sacan la lengua, que se les pone azul... ¡de un azul tan brillante! Ese detalle es el que más me gusta.

En la ciudad hay gran criminalidad, un mundo revuelto de ladrones, bandidos, prostitutas, traficantes de drogas y maleantes de toda clase. Cuando sus actividades tienen lugar entre los mismos pobres, da igual que existan o no. Pero cuando salen de sus barrios sitiados, entonces sí son sujetos de persecución.

No todo es crimen. Las fabulosas estadísticas continúan brotando de la televisión. En comparación con el año anterior, dicen que hay más alimentos, más vestidos, más casas, más muebles, más ollas, más comestibles, más barcos, más helicópteros, más libros, más bebés, más de todo, excepto enfermedades, crímenes y locura. Pero año tras año y minuto tras minuto, todos y todo sube vertiginosamente. El Sr. Gutiérrez medita resentido. No encuentra la correspondencia entre los éxitos de Big Brother con la vida cotidiana. ¿Siempre ha sido así; siempre ha sido tan mala la comida? Nunca ha habido bastante. Nunca se ha podido llevar calcetines ni ropa interior sin agujeros. Los muebles están siempre desvencijados, las casas se deshacen a pedazos, falta agua y drenaje, los camiones y metros van repulsivamente atestados, las tortillas están siempre duras, el café sabe a cualquier cosa, escasean los cigarrillos y nada hay barato ni abundante a no ser el aguardiente.

Todo se reproduce cotidianamente. El duro trabajo físico, el cuidado del hogar y de los hijos, las mezquinas peleas entre vecinos, el cine, la televisión, el fútbol, la cerveza, los *talk y reality shows*, la vida de los artistas mediocres y sobre todo, el juego, llenan el horizonte mental de los pobres. Al señor Gutiérrez le sorprende que lo más característico de la vida moderna no sea la crueldad ni la inseguridad, sino sencillamente su vaciedad, su absoluta falta de contenido. La vida no se parece, no sólo a las mentiras lanzadas por la televisión, sino ni siquiera a los ideales que el Big Brother trata de lograr. Las grandes colonias proletarias nada tienen que ver con la política y la

mercadotecnia: se trata sólo de resistir las inmundas tareas, luchar para poder meterse en el metro, remendarse un calcetín como un colador, disolver con resignación varias cucharas de azúcar en el café sin sabor y emplear toda la habilidad posible para conservar una colilla de cigarro.

La atmósfera social es la de una ciudad sitiada, donde la posesión de un trozo de carne establece la diferencia entre riqueza y pobreza. Y al mismo tiempo, la idea de que se vive en medio de la violencia cotidiana, y por lo tanto en peligro, hace que la entrega de todo el poder a una reducida casta política y empresarial parezca la condición natural e inevitable para sobrevivir.

El futuro

A la larga, una sociedad jerárquica sólo es posible basándose en la pobreza y en la ignorancia. No es deseable que los pobres tengan sentimientos políticos intensos. La policía circula por la ciudad esparciendo rumores falsos y eliminando a aquellos considerados como peligrosos. Todo lo que se les pide es un patriotismo primitivo al que se recurre en caso de necesidad para que trabajen horas extraordinarias o acepten políticas de austeridad. Incluso cuando cunde entre ellos el descontento, como ocurre a veces, se da un descontento que no sirve de nada porque, por carecer de ideas generales, concentran su instinto de rebeldía en quejas sobre minucias de la vida corriente. Los grandes males ni los huelen.

En cierto modo la visión del mundo inventada por el Big Brother se impone con gran éxito a la gente incapaz de comprenderla. Hace aceptar las violaciones más flagrantes de la realidad porque nadie comprende del todo la enormidad de lo que se les exige ni se interesa de los acontecimientos públicos. Sencillamente, se lo tragan todo.

La humanidad sólo puede escoger entre la libertad y la felicidad, y para la gran masa de la humanidad es preferible la felicidad. No hay risa, excepto la risa triunfal cuando se derrota a un enemigo. No hay arte, ni literatura, ni ciencia. No hay ya distinción entre la belleza y la fealdad. Todos los placeres son destruidos. Pero siempre existe la emoción de la victoria, la sensación de pisotear a un enemigo indefenso.

Si quieres hacerte una idea de cómo será el futuro, figúrate una bota aplastando un rostro humano... in-ce-san-te-men-te. El espionaje, las traiciones, las detenciones, las torturas, las ejecuciones y las desapariciones se producirán continuamente. Será un mundo de terror a la vez que un mundo triunfal. Mientras más poderoso sea el Big Brother, menos tolerante será. A una oposición más débil corresponderá un despotismo más implacable.

La ciudad carcelaria de1984

Esta es, en efecto, la sociedad del futuro de George Orwell, basada en una situación vivida e imaginada por él en 1948, y escrita así contra los regímenes totalitarios. Por su parte, Mike Davis (1992) describe la ciudad de Los Ángeles en los años ochenta, en el mismo tiempo imaginado por Orwell a futuro, pero entonces la historia se ubicó en el país más democrático del orbe: Estados Unidos.[3]

Pronto, dice Davis, se contará también con el "Ojo Gigante" anticrimen a través de la localización de un satélite espacial de sincronía geográfica. Todos seremos vigilados con gran eficacia. Mientras eso pasa, los teóricos posmodernos predicen la llegada precipitada del espacio posmoderno, o discuten la dispersión de funciones urbanas en policentralidades, pero extrañamente han obviado la militarización de la vida de la ciudad, tan visiblemente expuesta ya a nivel de la calle.

Sólo miremos el lado poniente de Los Ángeles. De los jardines tan cuidadosamente diseñados se levantan decenas de señales de prevención: "No entre ¡Respuesta armada!" Así, los barrios más ricos, en las lomas, se encuentran separados de la ciudad tras grandes muros, custodiados por vigilancia electrónica y policías armados contratados por corporaciones privadas.

El centro, definido como "ciudad interior" (*Inner-City* o *Central City*) degradado por los *underclass* y los *ghettos* durante los años setenta, ahora es abiertamente promocionado como "el renacimiento urbano". Pero se ha convertido en una ciudadela corporativa, segregada de las zonas pobres que la circundan, distinguida por monumentos arquitectónicos hostiles al ciudadano común. Mientras, en los barrios de trabajadores, enclaves étnicos y de migrantes, la policía de Los Ángeles coloca barricadas en las calles y los encierran como parte de la política llamada "guerra contra las drogas".

[3] La descripción que sigue es una síntesis de la visión de Mike Davis tomada de su libro *The City of Quartz* (1992).

Los centros comerciales son concebidos como panópticos, rodeados por bardas de metal con estaciones de policía y torres de vigilancia. En el límite de la posmodernidad, uno observa la tendencia sin precedente de vincular el diseño urbano y la arquitectura con los sistemas policíacos en un esfuerzo de dar seguridad exclusiva al consumidor elitista.

Por ejemplo, el *mall King Center*, como lo describe Davis, está rodeado de una barda de acero de 2.40 metros de altura, similar a las bardas de seguridad que se encuentran en los perímetros de los terrenos privados de aquellas zonas exclusivas residenciales. Está equipado con video-cámaras, con detectores de señales, localizadas cerca de las entradas y a lo largo del centro comercial. La vigilancia por video en circuito cerrado tiene equipo de comunicación de dos vías. Se opera por control remoto desde un observatorio de seguridad. Luces infrarrojas, en la base de las columnas de los arbotantes detectan a aquellos intrusos que pudieran haber evitado las video-cámaras.

Al final, los objetivos de los diseñadores de la arquitectura contemporánea y de la policía convergen sutilmente: el problema a resolver es el control de la muchedumbre. Los diseñadores de centros comerciales modifican el espacio seudo-público y lo proyectan contra la plebe. La ciudad está llena de barreras urbanísticas, arquitectónicas y semióticas para filtrar a los indeseables. Encierran a las masas y dirigen su circulación con ferocidad conductista. Es atraída por estímulos de todo tipo, a veces hasta por espacios aromatizados por esencias invisibles. Toda una orquestación skineriana, que produce una verdadera sinfonía comercial de miles de consumidores que son llevados de un lugar a otro, mecánicamente. Un esfuerzo tremendo por imponer y defender estilos de vida. Pero el resultado es la proliferación de nuevas represiones en el espacio y en el derecho a la libre circulación de los ciudadanos, sometidos por esa ya generalizada "acción armada".

Pero hasta la seguridad pública se implanta en las necesidades del mercado. En primer lugar, dice Davis, existe una provisión de seguridad en el mercado que vende servicios o mercancías. Ello genera su propia demanda paranoica. La palabra "seguridad" se ha convertido en un bien para aquellas clases con ingresos suficientemente altos para pagar los servicios de protección privada. Residen en áreas residenciales, con accesos controlados y restringidos. Se han convertido en símbolos de prestigio.[4] En efecto, la seguridad tiene menos que ver con la salvaguarda personal que con el aislamiento de estas personas. Incomunicarlas –en sus residencias, en sus oficinas, en los lugares de consumo y en sus viajes– de aquellos grupos e individuos desagradables, estigmatizados socialmente, y más aún, de la muchedumbre en general.

En una nota de la revista *Police Chief* de Los Ángeles se afirma que: las duras realidades de la economía durante los años ochenta, por ejemplo, las revueltas contra los impuestos, el incremento en los índices del crimen contra la propiedad privada y las demandas de la clase media por mayor seguridad, se han canalizado a través de un realineamiento de la aplicación de la ley y la aceptación generalizada al uso de la seguridad privada.

Ante esta situación, no debe sorprender que la policía local retome un supuesto liderazgo en la ofensiva contra la inseguridad y asuma como suya la demanda de las clases medias y altas. Pero ello únicamente ha producido un mayor aislamiento social y territorial.

En Los Ángeles, la vigilancia por aire en helicópteros y la recopilación de datos de la policía no termina nunca. La centralización de las comunicaciones constituye una invisible *haussmanización* de la ciudad, a casi ciento cincuenta años de distancia. Ya no se necesita contratar informadores para cada esquina cuando las cámaras de vigilancia se vuelven artefactos comunes en cada edificio y en cada calle.

Cualquiera que sea la razón, todo ello constituye una flagrante restricción del espacio, de la asociación pública y la libertad de movimiento. Es una limitación a toda expresión democrática. De lo que se trata, así parece, es de alcanzar la final extinción de los últimos espacios públicos. Todo sea por la pacificación de las ciudades, que se mantendrá incompleta, hasta que la misión militarizada sea consumada.

Así, el imaginario social de estar amenazados todo el tiempo, está una función de la movilización de la seguridad en sí misma, y no

[4] En México, cabría aquí una consideración, en el gimnasio conocido como *Sport City*, por dar un ejemplo, muchos miembros llegan con guardaespaldas en carros blindados. Se ha hecho tan usual, que la empresa ha tenido que poner letreros en los elevadores solicitando a sus socios dejar a sus guardaespaldas esperando en los estacionamientos. Situaciones similares se observan en universidades privadas, centros comerciales, restaurantes de lujo, etcétera.

tanto de los índices reales de la criminalidad. La sensación de la clase media blanca estadunidense, ignorante de las condiciones de la ciudad interior, magnifica la amenaza percibida a través de imaginarios maléficos. Los medios, cuya función en este escenario es oscurecer y eclipsar la violencia económica e institucional de la ciudad (cf. Tamayo, 1996), vomita sin cesar el espectro de los pobres criminales y los criminales sicóticos. Sensacionaliza las historias de las bandas juveniles, evocando interpretaciones clasistas y racistas. Con ello se fomenta un pánico generalizado de tipo moral que refuerza y justifica el *apartheid* urbano.

Vivimos así en ciudades fortalezas, carcelarias, brutalmente divididas en células fortificadas y lugares de terror. Ahí la policía entabla una batalla contra los pobres criminalizados. Parece pues, que el renacimiento urbano y la ciudad del futuro descansan sobre la brutalización de la ciudad.

El apartheid social de la ciudad de México

Ahora bien ¿cuál es la esperanza de vida democrática en la ciudad de México? Pablo Gaytán en su libro *Apartheid Social en la ciudad de la Esperanza Cero* (2004), retoma el punto de vista de Davis, para calificar a la ciudad de México de principios del siglo XXI. También el fantasma de Orwell sigue rondando las argumentaciones más espurias de la democracia occidental, y la asociación de la capital mexicana con Los Ángeles pareciera decirnos que no hay lugar en el mundo tan diferente en esta era de la globalización.

La ciudad de México tiene una imagen desdoblada en múltiples fragmentos. Una de las más grandes porciones imaginadas es la de una ciudad apocalíptica, asociada principalmente a la criminalidad y a la inseguridad, a la exagerada extensión demográfica y territorial, y a las constantes interrupciones en el tráfico por múltiples micromanifestaciones que contaminan y alteran el orden de la ciudad.

El asunto de la inseguridad no es un problema nuevo. Se recrudeció en el periodo del regente priísta, entre 1994 y 1997, en la actualidad acusado por fraude: Oscar Espinosa Villarreal. Cuando Cuauhtémoc Cárdenas, del socialdemócrata PRD, fue elegido como primer gobernador del Distrito Federal en 1997, el tema principal, si no el más importante, fue la reducción de la ola de delitos y de la inseguridad en las calles. Tenía, por la situación política, que lograr resultados sustantivos en poco tiempo. Presentó, a través de su Procurador de Justicia Samuel del Villar un Programa de Seguridad y Justicia con tres objetivos: reformar el código penal; reformar los cuerpos policíacos y reformar el sistema de impartición de justicia (Ward y Durden, 2004).

En 2000, gana las elecciones para el Distrito Federal, el perredista Andrés Manuel López Obrador. De la misma forma que su antecesor, una de las tareas prioritarias fue el problema de la inseguridad y la sofisticación del combate a los delitos en las calles de la ciudad. A pesar de que los índices de la criminalidad habían bajado significativamente desde 1995, la percepción de la ciudadanía, apoyada por los medios, había sido que la delincuencia seguía en aumento y los residentes estaban sujetos al asalto impune en cualquier momento.

Extrañamente, por ser un gobierno socialdemócrata, López Obrador se vinculó al ex alcalde de la ciudad de Nueva York, el republicano Rudolph Giuliani, a quien contrató como consultor para proponer recomendaciones sobre la seguridad en la ciudad de México. Giuliani fue alcalde de la ciudad de Nueva York por dos periodos, de 1994 a 2002. Es célebre por haber impulsado el programa "cero tolerancia", cuyo mayor efecto se sintió en los índices de criminalidad, en las minorías étnicas, hispanas, puertorriqueñas, negras y otros migrantes indeseables.[5] Según Gaytán, la política giulianista provocó la violación de 2 300 casos de derechos humanos y estigmatizó internacionalmente la criminalización de la pobreza. Además, resulta sintomático el hecho de que la ciudad carcelaria de Los Ángeles descrita por Davis haya sido sistemáticamente gobernada por alcaldes republicanos, desde Ronald Reagan, hasta el actual gobernador, el ex actor hollywoodense Arnold Schwarzenegger. Los operativos de "tolerancia cero" coinciden invariablemente con el proceso de militarización en las dos ciudades más importantes de Estados Unidos.

[5] Para un comprensión técnica e ideológica de tal estrategia véase el libro de Howard Safir, el comisionado de policía de la Ciudad de Nueva York quien la llevó a cabo durante el gobierno de Rudolph Giuliani. Su libro se titula *Tolerancia Cero: estrategias de combate al crimen en las grandes ciudades*, editado en español por Plaza y Valdés (2004). La filosofía, sin lugar a dudas, era combatir la pobreza con la fuerza. En el libro, este autor expone: el concepto es atender los delitos menores, pues ello tendrá un impacto directamente proporcional a los de mayor envergadura. Los delitos menores son: la mendicidad, la vagancia y pintar grafitis [*sic*]. Esos son, según este autor, los "detonadores de delitos más graves".

El Plan Giuliani, como se conocieron las 146 recomendaciones para la ciudad de México, se llevó a cabo, de manera informal el mes de marzo de 2003, fecha en que el jefe de gobierno del DF, el Secretario de Seguridad Pública y el Procurador de Justicia del DF, entre otros, se reunieron con importantes hombres de negocios y cámaras empresariales para dar inicio al plan.[6] Las recomendaciones de Giuliani surtieron efecto en las cabezas de los funcionarios del gobierno. Su aplicación se tradujo en lo que Davis ha calificado como la segregación socio-espacial, la instauración de la ciudad carcelaria, y en lo que otros en América Latina han denominado limpieza social y apartheid social (Gaytán, 2004).[7]

El objetivo del Plan Giuliani, adaptado a la ciudad de México, primero como Ley de Convivencia Ciudadana, y después como Ley de Cultura Cívica, es conseguir niveles aceptables de seguridad en la ciudad, acelerar su desarrollo económico y hacer volver la justicia social. Algunos de los operativos aplicados a la fecha han sido:

La recomendación 120 que promueve la instalación de cámaras de circuito cerrado de televisión en unidades habitacionales y en lugares con mayor presencia de grafiteros y de la delincuencia. El material grabado puede ser presentado ante las autoridades como evidencia testimonial de daño en propiedad ajena y otros delitos. Esta tecnología sirve de paso de control social, como lo es también la localización de cámaras de información vial para la observación de mítines sociales o políticos, que cuentan con receptores en oficinas

[6] Se reunieron en un hotel del Centro Histórico de la ciudad de México los siguientes empresarios: Carlos Slim, Paul Richman, Javier Romero, Richard Brockman, Keit Christien, Gerard Rocker, Arturo Aispuro. Representaban entre otros a las siguientes corporaciones: Fundación Telmex, Corporación Interamericana de Entretenimiento (CIE), UNEFON, y Cámara Nacional de Autotransportes de Pasajeros y Turismo (CANAPAT). Más adelante habría contactos con Juan Manuel Arriaga, presidente de la Cámara de Comercio de la ciudad de México y Alfonso Dueñas Blanquel, presidente de la Cámara de Comercio en Pequeño, quienes desde 2003 demandaban la reducción a 16 años de la edad penal y otorgar facultades de investigación a la policía preventiva.

[7] Para profundizar el tema sobre la violencia en América Latina, véase el número 194 de *L'Ordinaire*, octubre-diciembre de 2003, en especial los textos: "Insécurité et violence dans l'Argentine néo-libérale. La gestion politique de la peur" de Edgardo Manero, "Nettoyage social en Colombie" de Delphine Minotti-Vu Ngoc, "Apartheid social en la ciudad de la esperanza cero" de Pablo Gaytán Santiago, así como mi presentación sobre "¿Qué violencias en América Latina"?

de los delegados políticos, y en centrales panópticas de comunicación y video, tanto del gobierno local como del federal. El 21 de febrero de 2003, por ejemplo, se instalaron 15 videocámaras solo en la Zona Rosa. Existe, asimismo, vigilancia con video en las zonas renovadas del Centro Histórico y el corredor Catedral-Basílica, y en áreas consideradas "peligrosas", como Tepito, Morelos, Guerrero, Santa María La Ribera y Merced, en paraderos de autobuses y microbuses, paseos, plazas y el metro. Además, se localizan videocámaras de circuito cerrado en los llamados corporativos, oficinas, centros comerciales, cajeros, tiendas, y casas-habitación residenciales. Solamente en las megamanifestaciones ocurridas recientemente en la ciudad, se colocaron cerca de 200 cámaras de vigilancia.[8]

La propuesta 117, "Conduce sin alcohol", produjo poco más de cien puntos de control a lo largo de la ciudad, durante tres días a la semana. El título segundo de la Ley de Cultura Cívica señala: "Los agentes de la SSP procederán a detener la marcha de vehículos de manera aleatoria y en puntos previamente designados que serán rotativos, con el propósito de evitar que sus conductores circulen con un porcentaje de alcohol en la sangre o en el aire espirado, mayor al establecido en el artículo 100 del Reglamento de Tránsito del Distrito Federal". La campaña se denominó del "alcoholímetro". Se dirigió principalmente a sectores de clase media, que en lo general utilizan el auto como medio de transporte. El objetivo era reducir accidentes de tránsito por conducir en estado de ebriedad. Sin embargo, esta acción viola flagrantemente los derechos ciudadanos al libre tránsito. A pesar de ello, no se detectaron reacciones ciudadanas significativas contra tales atropellos. Más aún, el 23 de junio del 2003 se realizó el operativo "protección a ciudadanos", que consistió en la ubicación de retenes anticonstitucionales en cruces viales para combatir el hampa en los microbuses.

Los programas "vecino vigilante" o "policías de interacción", promueven la autovigilancia de los vecinos de un barrio. Tal como existe en las ciudades estadunidenses, denominado *Neighbor Watch*, cuyo

[8] Las megamarchas a las que hago referencia son: la marcha obrera por la Soberanía Nacional y contra las privatizaciones, del 27 de noviembre de 2003; marcha ciudadana Contra la Inseguridad, del 27 de junio de 2004; contra el desafuero del jefe de gobierno del DF, del 29 de agosto de 2004; y la marcha sindical contra las reformas al IMSS, del 30 de agosto de 2004.

principal efecto ha sido la generación del miedo hacia el otro, pues todos desconfían de todos, principalmente de los extraños (definidos como *aliens*). Se asignan así números de teléfono especiales de comunicación con la policía y se construyen casetas de policías privados. Los barrios se delimitan con rejas y el acceso es controlado. Los sistemas de iluminación son colocados sobre las fachadas. Se instalan sistemas de apertura automática en las puertas de las cocheras y las casas se rodean de rejas electrificadas.

El programa "No más ventanas rotas", fue concebido por George Keling, asesor de Rudolph Giuliani. Se trata de "reparar las ventanas rotas, evitar las pintas o grafitis en los muros y en general combatir cualquier acto de desorden en una comunidad, [lo que] ayudará a controlar e inhibir el crimen". Esta idea ha generado acciones y reacciones. Por ejemplo: se creó la Unidad Antigrafiti de la SSP, y la campaña promovida por grupos de derecha con la consigna: "Haz patria mata un grafitero", muy similar a como antes se gritaba por ellos: "Haz patria mata un chilango". En realidad, el imaginario se construye sobre la presencia de desordenados y diferentes, concebidos como delincuentes.

La misma orientación respecto a la limpieza social del grafitero se dirige a los indeseables en los planes de renovación urbana. En las 24 manzanas de la Zona Rosa se procedió al "retiro de indigentes, artesanos, indígenas, niños y jóvenes en situación de calle, a quienes... con respeto a sus derechos humanos –según las autoridades– se les invitará a que voluntariamente se integren al Instituto de Asistencia e Integración Social (CASI)". El programa de reubicación se denomina "Recuperación de espacios públicos", similar al de "No más ventanas rotas". Se trata de reubicar a vendedores ambulantes y de todo aquél pobre que "privatice" las calles como los "franeleros" y "huacaleros".

La SSP registra en el COMPOSTAT (Estadísticas comparativas) desde delitos graves hasta el número de limpiaparabrisas en los cruceros. Ha registrado 13 700 trabajadores que se desempeñan como franeleros, vendedores ambulantes, músicos callejeros, artistas, vendedores de publicaciones viejas, fotógrafos, reparadores de calzado y payasos.

El Operativo Corredor es un cerco de seguridad con el objeto de perseguir a cualquier joven que parezca raterillo de autopartes. Han convertido a los barrios en "barrios-reclusorio". Se dirige contra los *dealers*, los sicarios y los drogadictos. Pero se realizan cateos y retenes

indiscriminados que estigmatizan a las personas por el corte de pelo, la forma de caminar, la forma de vestir y los lenguajes codificados.

El Programa de Limpieza Cultural, como lo define Pablo Gaytán, se inició con base en el Primer Congreso Internacional para la Purificación Cultural Urbana, el 12 de julio de 2002, con invitados de Europa, Estados Unidos y algunos especialistas mexicanos. Ahí definieron las políticas culturales, de difusión y de mejora urbana. La propuesta de Ryan Hill dice: multar hasta con 10 mil dólares a los creadores o administradores culturales que participan en mostrar obras "supuestamente" artísticas y que no sigan las reglas. Por ejemplo: tales obras, en caso de existir, no deberán proveer una imagen negativa de la ciudad de México; deberán carecer por completo de cualquier referencia a los actos sexuales e inmorales; no utilizarán malas palabras; no deben invocar el nombre de Dios ni el de la patria en vano ni de manera profana en ninguna circunstancia; no utilizarán palabras extranjeras..."

Un último ejemplo es la creación de los Cuerpos de Seguridad Especializados,[9] que sintetizan la política de renovación de los cuerpos policíacos. Pero junto a ello se emprendió también la utilización de candados o esposas en los criminales o supuestos criminales, generalmente ciudadanos inocentes. Esta puesta en marcha se argumentó bien con la idea del Secretario de Seguridad Pública, quien dijo: "Penalizar el robo por más pequeño que sea: porque (también) hay que castigar la intención". La mismísima filosofía del comisionado de la policía de Nueva York, Howard Safir.

II. LA UTOPÍA CIUDADANA: EMPEZÓ LA GUERRA

Así las cosas, en el México emparentado con Orwell, Davis y Gaytán, empezó la guerra. La economía, el tejido social, la política y la cultura están en crisis. Se pensó que en 2000 México entraría en una transición de cambio democrático. La alternancia política es sinóni-

[9] Algunos cuerpos son: GERI: Grupo Especializado de Reacción Inmediata, PFP: Policía Federal Preventiva, y Grupos Mixtos. Para combatir el narcomenudeo: Grupo Cobra I, Grupo Cobra II, Grupo Cobra III y Grupo Tigre.

mo de democracia, nos han dicho. La sucesión entre republicanos y demócratas en los Estados Unidos, y entre socialdemócratas y demócratas cristianos u otros conservadores en los países europeos, muestran el camino que las otras naciones deben seguir. El paso en México de un régimen que detentó el poder por 71 años, ostentado primero en la ideología nacionalista revolucionaria y después en un liberalismo social, a uno encabezado por un gobierno cargado a la derecha y conservador, no significó necesariamente un cambio democrático. Cambiaron los políticos, pero el régimen y el sistema se mantuvieron intactos.

El gobierno del PAN ha tenido muchas deficiencias, justificadas por su novata experiencia en el ejercicio del poder. La actuación del presidente Vicente Fox reflejó, en mucho, tales carencias, pero no es justificable la manipulación de la política subordinándola al manejo publicitario y mercadológico. Además, no únicamente es la necesidad de un buen manejo técnico del gobierno, sino la esencia de la orientación política que se impone a un país. La derecha no ha podido enfrentar los retos de los problemas sustantivos con respecto a la economía y la generación de empleos, de los ingresos y el mejoramiento de las condiciones de vida, de la deliberación madura de los asuntos públicos y de la inserción de una cultura democrática.

Esta situación se vio agravada, durante el año 2004, a partir del mal manejo mediático de la corrupción de funcionarios del gobierno local y de políticos representantes en el poder legislativo. Crisis que no se redujo a la actuación de un solo partido sino que abarcó todo el espectro de la clase política institucionalizada. La polarización social ha sido el resultado de los dos nuevos gobiernos panistas "del cambio", y con ella se ha generado una honda fractura política. El país no se puso de acuerdo en el combate a los principales rezagos sociales, urbanos y campesinos. En solo tres meses, el zócalo capitalino se ve repleto de manifestantes y actores políticos molestos por la conducción del país. En todos los estados de la República se ha polarizado la población entre la derecha que se ha mostrado intolerante, la izquierda y organizaciones sociales que han comenzado a disentir, y partidarios del PRI ubicados más bien en el centro-derecha del espectro político.

El pesimismo de Orwell

Si hay alguna esperanza, escribió el señor Gutiérrez, parafraseando de nuevo la novela de Orwell, está en los pobres. Si había esperanza, tenía que estar en los pobres porque sólo en aquellas masas abandonadas, que constituían el ochenta y cinco por ciento de la población del país, podría encontrarse la fuerza suficiente para destruir a Big Brother. Pero los pobres, si pudieran darse cuenta de su propia fuerza, no necesitarían conspirar. Les bastaría con encabritarse como un caballo que se sacude a las moscas. Si quisieran podrían destrozar a Big Brother mañana por la mañana. Desde luego, tarde o temprano se les tendrá que ocurrir... Con todo, hasta que no tengan conciencia de su fuerza, no se rebelarán, y hasta después de haberse rebelado, no serán conscientes. Ese es el verdadero problema.

Si habría esperanzas, estaba en los pobres. Este era la idea esencial. Decirlo, sonaba razonable, pero al mirar aquellos pobres seres humanos, se convertía en un acto de fe.

—Pura tontería señor Gutiérrez –le dijo su verdugo, fiel representante del Big Brother–. Los proletarios no se sublevarán ni dentro de mil años ni de mil millones de años. No pueden. Es inútil explicarte la razón por la que no pueden rebelarse, ya la conoces.

—Nos interesa tener en las manos las riendas porque los hombres de la masa son criaturas débiles y cobardes que no pueden soportar la libertad ni encararse con la verdad y deben ser dominados y engañados sistemáticamente por otros hombres más fuertes que ellos.

—La humanidad sólo puede escoger entre la libertad y la felicidad, y para la gran masa de la humanidad es preferible la felicidad.

Esto tiene que aceptarse, tarde o temprano. La gente lo admite encantada, se convierte en parte de ella. Así, el señor Gutiérrez, después de tanto tormento, pensaba en rendirse. Lo demás vendría por sí solo. Oponerse es como andar contra una corriente que le echa a uno hacia atrás por mucho que luche contra ella, y luego, de pronto, uno se decide y empieza a nadar a favor de la corriente. Nada cambia sino la propia actitud... ¡Todo puede ser tan fácil!

Son cuatro los proyectos de ciudadanía

El pesimismo de Orwell [Eric Athur Blair] tiene que ver con su experiencia personal. Nació en la India dominada por el colonialismo

inglés. De padres británicos intelectuales, ingresó a la policía muy joven. Ahí, sin embargo, tuvo un primer choque con la realidad imperialista y el autoritarismo y totalitarismo colonialista. Renunció y partió a Inglaterra. Ahí se hizo un intelectual y comenzó a escribir. Se convirtió en socialista de vocación y pensamiento. Cuando estalló la guerra civil española, Orwell se incorporó a las Brigadas Internacionales. Por pura coincidencia ingresó a la zona de resistencia catalana, en las filas del POUM de los anarquistas. Fue ahí donde vivió la arbitrariedad de la izquierda estalinista: fue considerado anarquista, perseguido como traidor y convertido en blanco de la ola de terror y purgas contra los trotskistas. Miles de combatientes fueron torturados, encarcelados y ejecutados. Decepcionado, huyó de Barcelona hacia París. Poco después, entre 1945 y 1948 escribió sus novelas más conocidas *La Granja de los Animales* y *1984*.

La fábula, como dice Bernard Crick, bien puede pensarse para todas las dictaduras y todos los dictadores. Pero Orwell la pensó para el régimen estalinista, la Unión Soviética y los demás países burocratizados. Quizá por eso su obra se usó siempre como "un garrote con que golpear los conceptos de la izquierda" (Crick, 2003:XXIII). Cuando leí por primera vez *1984* en el año 1984, no pude menos que simpatizar con su visión antiestalinista, pero además de eso, siempre me pareció que su imaginación iba mucho más allá que sólo describir los intestinos de aquella mitad del mundo en los orígenes de la guerra fría. Orwell estaba descifrando también, al menos para mí, los intersticios del poder en los países "libres y democráticos" del capitalismo. Nunca pude zafarme de esa idea. Hoy, creo, se comprueba su fábula en todo el mundo occidentalizado, en aquellos países llamados democráticos y en aquellos otros, como México, que buscan seguir los pasos de esa democracia.

Orwell mostró literariamente, cuarenta años antes, lo que la investigación de Davis descubrió en Los Ángeles desde las ciencias sociales, y lo que Gaytán refleja hoy para el caso de la ciudad de México. Orwell explica con crudeza lo expuesto ya en varias películas hollywoodenses referente al control omnipotente del Estado sobre la ciudadanía, ilustrando el espionaje satelital, el control individual por medios electrónicos y el uso de la alta tecnología en la detección interminable de la delincuencia, como *Truman Show, Robocop, Blade Runner, Escape de Nueva York, El Quinto Elemento, Men in Black,* etcétera.

Aún así: ¿es el fin de la historia ceder y nadar a favor de la corriente, como lo pensara el señor Gutiérrez? No creo que ese sea, o deba ser, el futuro inmediato para México. Aunque el desafío es enorme.

Los gobiernos conservadores de Vicente Fox y Felipe Calderón han polarizado social, cultural y políticamente a la nación. Pero las alternativas políticas, hacia la derecha, la centro-derecha y la centro-izquierda se han evidenciado más que nunca desde 1997, y especialmente en la campaña electoral para presidente de 2006. No me interesa tanto en este momento mostrar los distintos programas de las principales fuerzas políticas del país (PRI, PAN y PRD) sino exponer las orientaciones generales, a reserva de profundizarlas en otro momento.[10] Estos tres proyectos están hoy enfrentados en una lucha sin tregua, al que se suma un cuarto ubicado a la izquierda: la propuesta neozapatista, ejemplificada en las acciones del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y su esfuerzo por constituir municipios autónomos en la zona de conflicto chiapaneco.

Más aún, la ciudadanía se deja llevar por estos cuatro proyectos y se ha dividido.

Un primer proyecto, el del PRI, que no obstante ha sido histórico, ha cambiado, ajustándose a las nuevas relaciones internacionales dictadas por la globalización. Una parte de su apoyo social resiste al control priísta pero aún cree en la lealtad institucional. Este proyecto está impregnado de contradicciones porque su pasado histórico reivindicó una ciudadanía social, que conculcaba los derechos civiles y políticos de los habitantes y permitió así un control social férreo, pero ampliaba el Estado de bienestar. Hoy, estas tendencias están rompiendo inmisericordes esa fórmula de desarrollo social.

Otro proyecto de ciudad se basa en la privatización sin miramiento alguno con los valores más conservadores; no habría mayor objeción que promover la ciudad señorial y la ciudad empresa sin ningún tapujo. Reivindica la ciudadanía civil y se acerca a ciertos rasgos de democratización, sólo por eso, pero no se da cuenta que tal fórmula es insuficiente. La ciudadanía civil planteada en aislamiento propugna por un individualismo egoísta, arcaico, alejado de una respuesta necesaria a las desigualdades sociales que son ámbitos irreducibles

[10] Para detallar esta perspectiva véanse los libros de S. Tamayo (1999 y 2002). Asimismo, sobre las perspectivas y experiencias políticas, principalmente electorales del PAN y PRD, véase el libro de Esperanza Palma (2004).

de la política pública. Este proyecto es el punto de alianza de la gran burguesía mexicana, del capital trasnacional, la jerarquía católica y la ultraderecha (cf. Delgado, 2003, 2004; y revista *Proceso* 1459, 17 de octubre de 2004). Está impactando a una parte de la sociedad que se desborda ante el fanatismo y la mercadotecnia panista, liberando esa religiosidad tantos años contenida, y ese machismo a veces tan arraigado en la cultura nacional.

El tercer proyecto, del PRD, aunque joven, ha sido resultado de varios años de reflexión, práctica y modificación de ideologías. Ha ido entendiendo que una ciudadanía plena requiere equilibrar las expectativas sociales, con las necesidades individuales y la apertura política multicultural. Pero todos esos ámbitos requieren del ingrediente *democracia*, para que pueda funcionar de la mejor manera. Y ese es su mayor reto por delante. La sociedad que se identifica con esta propuesta se emociona ante las utopías de justicia e igualdad sociales de los perredistas, pero se desvanece ante el resquebrajamiento y las pugnas internas que los han puesto en el camino de la claudicación socialdemócrata (cf. Miliband, 1997).

Finalmente, está el proyecto propuesto a la sociedad civil por los zapatistas, que han logrado impactar en la conciencia de trabajadores y clases medias urbanas. Se ha evidenciado un proceso de correspondencia en torno a la lucha por los derechos civiles y culturales, aunque aún no se ha consolidado como alternativa política creíble, quizá por su sectarismo.

La ciudad y la Nación hoy siguen en disputa, y así seguirá mientras se enfrenten intereses tan dispares como los que se fundamentan en la desigualdad social, la injusticia, la impunidad y la corrupción. Ni la derecha, la centro-derecha, ni la centro-izquierda están comprendiendo los efectos perniciosos de las políticas neoliberales. Y la propuesta de la izquierda está encubierta y marginal. En este nudo político se expresa la cultura ciudadana, en el umbral del siglo XXI.

La cuestión de la participación y la democracia, por lo tanto, pasa por entender cómo los habitantes de una ciudad crean espacios ciudadanos alternativos. El futuro de la nación y de la ciudad está pues en función del resultado de esta lucha política, que es, de algún modo, la forma en que hoy se expresa la lucha de clases. La guerra del siglo XXI ha comenzado.

7. ENTRE LA CIUDADANÍA DIFERENCIADA Y LA CIUDADANÍA INDÍGENA. ¿OTRA ES POSIBLE?

INTRODUCCIÓN

El asunto de las autonomías al parecer ha pasado a un segundo plano desde la publicación de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Incluso, es posible que para muchos el capítulo de los acuerdos de San Andrés se haya cerrado desde que la negativa del gobierno y de los legisladores para dotar a los pueblos indios de plena autonomía se hizo patente en una ley contraria a la demanda indígena en 2001. No obstante –e independiente de que por razones de táctica o estrategia política la demanda por la autonomía se haya velado del conflicto político– me parece relevante reflexionar sobre este tema y relacionarlo a la existencia de al menos dos proyectos distintos de democracia y ciudadanía.

En varias ocasiones se ha reiterado la incapacidad de la izquierda "ortodoxa" para comprender los componentes culturales de las contradicciones sociales y económicas, así como las formas específicas en que se refleja la lucha de clases, tanto en sentido abstracto como concreto. Yo añadiría, que ante las recientes y profundas transformaciones de los rasgos sustantivos de las sociedades y de los cambios en la cultura política, tampoco ha sido lo suficientemente sensible para reflexionar y hacer una crítica convincente de la ciudadanía, y del ciudadano como sujeto social, es decir sujeto transformador.

El debate y la confrontación de los zapatistas desde 1995, y durante 10 años, se orientó en el reclamo por derechos indígenas sintetizados en la demanda por la autonomía. El desarrollo del debate, la construcción teórica de los zapatistas y las acciones que de facto realizaron en torno a esta concepción democrática, tiene profundas implicaciones en la comprensión de los distintos proyectos de ciudadanía que existen para conducir los destinos de la nación. Un proyecto, el neoliberal, se preocupa por los efectos que la autonomía puede tener sobre la desintegración social, la fragmentación y la inestabilidad política. El otro proyecto, el de los zapatistas, se pensó

como emancipación de los indígenas, pero no se limitó sólo a ellos, pues generó potencialidades reales de ejercer ciudadanía hacia el conjunto de la sociedad mexicana.

¿Cuáles son esas diferencias entre la ciudadanía liberal y la ciudadanía indígena? ¿Podemos hablar, en la práctica, de una ciudadanía indígena, o cultural, o multicultural o pluriétnica? En contracorriente de los neoliberales puros que defienden los preceptos decimonónicos sobre la libertad individual, en contra del corporativismo y del comunitarismo, ha crecido la idea, también liberal, o posliberal, de reconocer la existencia de Estados multinacionales y la validez de ampliar los derechos ciudadanos a aquellos de carácter pluriétnico, de representación grupal y de autogobierno. ¿No es esta una postura progresista que deberíamos asumir? ¿Es esta la idea de ciudadanía pluriétnica de los zapatistas?

Para discutir estos aspectos, en este capítulo toco cinco aspectos relevantes: 1] el multiculturalismo liberal, a partir de las reflexiones de Will Kymlicka; 2] La herencia de los liberales mexicanos frente a la ciudadanía diferenciada; 3] Los dilemas liberales de la Ley de Derechos Indígenas de 2001, sobre una reflexión de Alan Arias; 4] ¿Otra ciudadanía es posible? y 5] El contexto político y de acción colectiva en relación con las Declaraciones zapatistas y la participación ciudadana.

EL MULTICULTURALISMO NEOLIBERAL

La propuesta de Will Kymlicka (1999, 1996) es provocadora dentro del marco de la teoría liberal, no únicamente porque cuestiona los principios básicos del liberalismo y el racionalismo, sino porque su postura se sitúa dentro de los parámetros del propio sistema. Es así una crítica liberal a la teoría liberal. En efecto, Kymlicka ha propugnado una apuesta distinta a la preocupación creciente sobre la integración nacional. Resalta la importancia de pensar en una ciudadanía diferenciada. Este concepto reconoce la existencia de un nuevo Estado multicultural y pluriétnico, impensable en los orígenes de los Estados-nación, cuando de lo que se trataba justamente era alcanzar la integración y la unidad nacional. Su preocupación parece reconocer el surgimiento contemporáneo de conflictos sociales a consecuencia de la profundización de la globalización, el incremento de las corrientes migracionales internacionales, la consolidación de diversas y fragmentarias identidades colectivas al interior de los Estados, y la emergencia de reivindicaciones justas de grupos étnicos originarios. Todos estos fenómenos pueden quebrantar la unidad nacional y tienden a profundizar procesos de desintegración y desestabilización política. Es necesario, para Kymlicka, abordar estos problemas con nuevas ideas sobre la integración, con base en las diferencias culturales que se revelan como realidades incuestionables.

Existen tres fuentes para alcanzar la nueva unidad social al interior del Estado multinacional, que deben compartir los miembros de una comunidad: valores, una concepción de justicia y la identidad. La unidad se construye sobre todo al resolver las contradicciones que genera la asincronía histórica, cultural y política de los varios grupos sociales que constituyen el Estado. En consecuencia, el objetivo es la acomodación (integración, en otros términos) de distintas identidades, pero no su subordinación. Este proceso de nueva integración sostendría su fundamento en la "diversidad profunda" del estado multinacional. Acomodar pues a los diversos grupos poliétnicos, de migrantes y territoriales supondría asimismo acomodar las diversas formas en que esos grupos se vinculan con el Estado.

A diferencia de la postura de los liberales radicales sobre la aceptación de tales derechos "diferenciados", los que propugnarían más bien la desintegración y la desunión, Kymlicka propone una ciudadanía diferenciada que reconozca los derechos diferenciados de grupos. La forma de pertenencia a la comunidad política no debe plantearse únicamente como individuos, sino a través del grupo. Los derechos colectivos implicados dependerán prácticamente de la pertenencia a la comunidad de que se trate. Una ciudadanía diferenciada debe tomar en cuenta la adopción de tres tipos de derechos: poliétnicos, de representación y de autogobierno.

Los derechos poliétnicos son prerrogativas de las minorías étnicas (judíos, libaneses, indígenas, chinos, japoneses, rusos, etcétera). Conllevaría a dar por supuesta la adopción de una política "multicultural"[1]

[1] El autor hace referencia a las políticas efectuadas en los Estados Unidos y Canadá durante los años sesenta y setenta ante los flujos migracionales de población no blanca y no cristiana, como fue el caso de chinos, coreanos, vietnamitas, u árabes;

y rebasar los prejuicios conservadores que temen la propagación de situaciones de "guetización" o "balcanización". Las reacciones contra el reconocimiento del multiculturalismo se deben a un temor racista y xenófobo ante los nuevos grupos de migrantes.[2] En todo caso, el análisis de las condiciones estructurales debe encontrarse en los estudios a profundidad sobre las migraciones y los procesos generacionales de integración de esos nuevos grupos al país receptor.[3] Varios países como Estados Unidos, Canadá y Australia se crearon originalmente como producto de constantes migraciones. Por esa historia, las naciones formadas, no deberían mirar a los inmigrados como grupos sediciosos que desean el control del país o su desintegración. Al contrario esos grupos buscan la inclusión. En general, el complejo proceso que resulta es de incorporación de los inmigrantes a la cultura institucional. Incluso, sucede a veces, que las minorías, al estimar por una mayor necesidad de integrarse y ser reconocidas como parte de la comunidad, actúan paradójicamente con mucha mayor xenofobia hacia miembros de sus mismos grupos, que la que se da por la mayoría. No obstante esta complejidad analítica, la reivindicación de los derechos culturales debe partir del respeto de ciertas tradiciones que traen consigo desde sus lugares de origen. Veamos un ejemplo histórico en el caso de la clase obrera en Inglaterra.[4] Los trabajadores se constituyeron como un grupo social excluido, cuyas demandas fueron asumidas constitucionalmente sólo

pero lo que no se explica suficiente son las causas de tales migraciones, el poderoso síndrome de atracción que presentan los países imperialistas, así como la actitud y prejuicio xenófobo y discriminatorio de grupos conservadores en esos países, sin contar los innumerables conflictos intergrupales que se presentan en tales procesos de asimilación e integración (cf. Kymlicka, 1996, *op. cit*).

[2] De igual manera, me parece que Kymlicka no examina lo suficiente en la explicación sobre lo ventajoso que puede ser para las élites conservadoras estas actitudes discriminatorias de grupos conservadores, las cuales se promueven indirectamente para justificar políticas de rechazo a inmigrantes en periodos convenientes (cf. Kymlicka, 1996, *idem*).

[3] Nuevamente, Kymlicka omite las enormes dificultades de ruptura, integración y conflicto de comunidades, grupos e individuos que se incorporan a sociedades distintas. No es solo resultado de una actitud de rechazo de los inmigrantes, sino como reacción a una actitud encubierta de rechazo y desigualdad por el país receptor. Esto presenta graves desequilibrios al interior de las comunidades. Divisiones que al Estado, en muchas situaciones, le conviene mantener (cf. Kymlicka, 1996, *idem.*).

[4] Esta referencia histórica aparece en Kymlicka ((1996, *idem*).

después de una lucha tenaz. Así se construyó la ciudadanía social y su inserción en la cultura nacional.[5] Hoy, como lo fue en el caso de la clase obrera del siglo XIX, otros grupos étnicos con otras identidades sociales y culturales reivindican derechos diferenciados que únicamente podrán alcanzarse a través de una lucha persistente hasta que la comunidad política nacional los incorpore.

El segundo tipo de derechos es el de representación. Se asocian a la existencia de grupos étnicos desfavorecidos. Son reivindicaciones por el reconocimiento, contra la estigmatización, y por la participación en la toma de decisiones. En general, están también a favor de la inclusión. Se trata en este caso de acomodar o ajustar "su diferencia" dentro de la sociedad mayoritaria. Se puede entonces hablar de minorías étnicas, mujeres, homosexuales y lesbianas, discapacitados, jóvenes u otros grupos de identidades no territoriales. Para Kymlicka, la reivindicación de los derechos de representación significa procesos de integración, no de separación. Más bien, esas minorías desean ser partícipes del conjunto de la sociedad.

Cabe aquí anotar algunas precisiones, pues el asunto de la representación no es un problema simple para los liberales, como parece establecer la reflexión de Kymlicka. Existen distintos tipos de representación: como autorización, responsabilidad, descripción, representación simbólica y actuación sustantiva.[6] La representación asociada a la multiculturalidad de Kymlicka se refiere más bien a esta

[5] Para un estudio detallado de la cultura urbana y proletaria, así como su impacto en la ciudadanía en el siglo XIX véase además a E. P. Thompson (1963). *The making of the English Working Class...*; y a T. H. Marshall (1950). *Citizenship and social class and other essays...*

6 Según María Antonieta Martínez (2004) las características de cada una difiere de la relación representante-representado y tiene implicaciones diferenciales en la formación de las élites, en la cultura política y en la participación. Desde una perspectiva formalista se ubicaría a la *representación como autorización*, en el que los electores dotan de autoridad a su representante. En una misma posición formalista estaría también la *representación como responsabilidad*, pero ésta implica la necesaria rendición de cuentas para responder por las decisiones tomadas por parte del representante. Mientras que la *representación como descripción* depende más de las características del representante: de lo que es y de lo que parece ser. La *representación simbólica* actúa, como la anterior, sustituyendo al grupo, pero se refiere a un símbolo que da a la ciudadanía legitimidad, confianza y lealtad para el representante. Finalmente, está la *representación como actuación sustantiva*, pensada más en la interacción entre representantes (políticos) y representados (ciudadanos) (cf. el capítulo 2 de este libro).

representación como descripción, la que depende de las características propias del representante: de lo que es y de lo que parece ser. Se considera aquí el concepto de representatividad de grupos y sectores sociales, y de ahí los términos que se desprenden de la acción afirmativa, discriminación positiva o cuotas de proporcionalidad.

Otros autores (cf. Ruiz Miguel, Alfonso, 2003) asocian esta representación como reflejo, pues son representaciones que proyectan a distintos sectores de la sociedad, y tienen implicaciones en distintos ámbitos de la sociedad, incluyendo la política. Es aquí donde los liberales pertinaces objetan la política de la diferenciación. Sarcásticamente, dicen que de ser así, es más preferible el sorteo que la elección democrática, pues no es posible representar fidedignamente a todos los interese y opiniones (por sexo, etnia, religión, clase social, edad, ocupación laboral, ideología, discapacidad, etcétera). El reflejo perfecto, si fuera posible, significa ser idéntico, y nadie es idéntico a otro. La representación descriptiva es pues contradictoria a la representación. La representación por grupos, según la ortodoxia liberal, quiebra la libertad electoral, porque el representante no es elegido a partir de la decisión individual de los votantes, sino como resultado de un proceso automático, simplemente por pertenecer a alguna minoría. Aún más, la existencia de cuotas proporcionales segmenta la representación política de manera distorsionada, por intereses sectoriales. Aceptar cuotas de mujeres, por ejemplo, implicaría aceptar también cuotas de grupos étnicos, económicos o de cualquier otro tipo. Ello fragmenta y balcaniza los parlamentos, pues propugnan por intereses parciales. La representación liberal se basa en la elección racional, individual y universal, de cada quien un voto.

Finalmente, el tercer tipo de derechos es el autogobierno. Éste se fundamenta en la caracterización de un Estado cultural y socialmente heterogéneo, que se constituye por más de un pueblo, y por más de una comunidad política, es decir es multinacional. Las comunidades que reivindican el autogobierno afirman ser "pueblos distintos" pero con plenos derechos a la autonomía y la autodeterminación. Asumen que el Estado no debe prevalecer sobre la autoridad de las comunidades o pueblos. Por estas razones, Kymlicka reconoce que este derecho es en efecto un real desafío a la integración nacional. Aún así, considera que dependiendo de los casos concretos, el nuevo estado liberal debe aceptarla a través de mecanismos mediadores para evitar conflictos más serios de separatismos o escisiones inevitables.

En todo caso, la existencia de este tipo de representación reduce la amenaza de ruptura, pues conecta a la comunidad autogobernada con el resto de la federación. Se daría así un vínculo más permanente y con mayor participación ciudadana. Rechazar pues el derecho de autogobierno, como la ortodoxia liberal, da la impresión de que la cultura mayoritaria se impone sobre las otras. Se prohibiría así toda manifestación cultural distinta a la aceptada oficialmente. Todo ello agravaría, no reduciría, la proliferación de ideologías separatistas. Incluso, si tal cosa llegara a plantearse, en algunas situaciones la separación de comunidades y la formación de Estados distintos ha logrado alcanzarse a través de pactos y acuerdos pacíficos entre las partes, como fue el caso de Noruega y Suecia en 1905. El resultado, asegura Kymlicka, fue la existencia de dos saludables democracias liberales. Aún así, no debería pasar a ser una preocupación mayor, pues no todos los grupos sociales que demandan el autogobierno, como los indígenas, tienen las condiciones suficientes de crear un nuevo Estado.

Como vemos, la postura de Kymlicka sobre la ciudadanía diferenciada se posiciona en una especie de tolerancia liberal, más como resignación y complacencia que como reconocimiento justo hacia los grupos vulnerables, y así, más como solución a los peligros de desintegración de los estados liberales que como respuesta real a los problemas de las minorías, que se suman irreversiblemente a las mayorías empobrecidas y bajo dominio hegemónico. A pesar de ello, el autor insiste en ubicar las antinomias de la causa liberal. El principal temor de los neoliberales es la desintegración de los Estados que se han construido históricamente y se han autodenominado como democracias. El lenguaje oficial de ciudadanía identifica aquellos derechos y libertades de los individuos, como seres dotados de racionalidad, autonomía, conciencia y responsabilidad. La ciudadanía es el ejercicio de derechos, pero también es el foro por medio del cual los individuos racionales y razonables superan sus diferencias y piensan en el bien común. La colectividad debe pensarse como la suma de individuos que constituye una identidad cívica: patriota, nacional y ciudadana. Estos individuos se constituyen en comunidad política con base en el ejercicio de una ciudadanía común, que es por definición indiferenciada, pues todos los ciudadanos son iguales ante la ley. Esta solidaridad orgánica, con base en un arreglo legal es lo que genera la estabilidad, la integración y la unidad social.

Precisamente, la virtud de la ciudadanía liberal es la justicia de sus instituciones, la identidad nacional, la tolerancia y el trabajo y la relación armónica entre particulares. La participación en los procesos políticos a través de mecanismos procedimentales e institucionales garantizan el equilibrio entre poderes, y hace que los individuos acepten al interior de la comunidad política la responsabilidad personal de sus propios actos.

En tal sentido, las posibilidades de reconocer derechos colectivos, de grupo y diferenciados, son muy remotas para la tendencia liberal. Su principal temor es que la gobernabilidad se vea afectada por discusiones que se centren en la diferencia, pues desaparecería así el estatus común de ciudadanos. Provocaría presiones hacia la desintegración y la desunión, en lugar de cultivar la unidad frente a las crecientes manifestaciones de diversidad social.

Implementar políticas de representación pluriétnica y de autogobierno debilitaría los vínculos de la comunidad política. Cuestionaría la autoridad del Estado y originaría innecesariamente un tipo de ciudadanía dual, lo que llevaría a la generación de conflictos potenciales de unidad. Una declaración extremista de lo anterior es la expresada por John Stuart Mill: "una democracia estable, asegura, debe ser un Estado-nación con una cultura nacional única. Si las minorías nacionales no están dispuestas a asimilarse, deben separarse y crear su propio Estado".

LOS LIBERALES MEXICANOS ANTE LA CIUDADANÍA DIFERENCIADA

El liberalismo decimonónico heredado en México se acercó mucho a estos preceptos, pero tuvo que adecuarse a las circunstancias históricas y de confrontación revolucionaria que se vivieron en el país desde la Independencia. La lucha entre conservadores y liberales se expresó de manera conflictiva y contradictoria, a veces impulsando alianzas, otras veces enfrentados en luchas fraticidas entre las principales fuerzas políticas del país. Se mantuvo así la confrontación al menos hasta el inicio de la Revolución, en los albores del siglo XX. Intentó establecer una ruptura con el antiguo régimen corporativo, y elevar la supremacía del poder civil, con un nuevo concepto de ciudadanía, con base

en el individuo y con una postura claramente anticorporativista. En la perspectiva de Brian Hamnet (2003), eso tuvo profundas consecuencias para las comunidades indígenas, que habían sido relativamente "protegidas" durante el virreinato en las llamadas *repúblicas de indios*. Los liberales vieron a éstas en los mismos términos que otras corporaciones privilegiadas, como la Iglesia, el ejército, los gremios, y los mismos ayuntamientos. Las repúblicas de indios servían en el pasado para garantizar legalmente las instituciones coloniales, sobre todo por la existencia de las tierras comunales, y a sus prácticas, o usos y costumbres, que mantenían las distinciones étnicas y lingüísticas.

Es claro que en la perspectiva de los liberales, estas formas de organización indígena eran reductos de una realidad que querían y necesitaban transformar. La alternativa para los indios era su liberación, a través de la expansión de la educación científica, un sistema *representativo* democrático, y la posibilidad de convertir al indígena en ciudadano. Sería miembro de una comunidad nacional más amplia, que le haría romper con la estrecha cosmovisión del concepto "pueblo".

No es de extrañarse pues, que los liberales con esto pretendieran construir la soberanía nacional, y distanciarse de la sumisión de la corona española. Su concepto de nación y de nacionalismo pasaba por la destrucción del corporativismo virreinal, y sus formas dependientes del poder de la Iglesia y la religión hegemónica. Se confrontaba esta visión a la de los conservadores, cuya idea de nación estaba vinculada aún a los peninsulares, a la visión ibérica y a la identificación de la nación mexicana con el catolicismo.

Hamnet describe además el proceso de invención de la nación liberal que sin embargo no fue ni lineal, ni fue un resultado de la acción revolucionaria de los insurgentes independentistas. Las tensiones con los conservadores se sumaron a las presiones internas, por las actitudes y las ideas de distintos grupos de liberales que valoraron de modo diferente los procesos combinados de construcción y crisis nacionales. Resultado de ello se formó lo que Hamnet denomina el "liberalismo popular", con la idea de reivindicar a los grupos étnico-sociales que contrarrestaran el poder de las élites centralistas de la metrópoli, y defender con ello la autonomía municipal y ensanchar la participación en la política local.

Los liberales no fueron pues una corriente política-ideológica homogénea, la división se daba entre centralistas y federalistas; entre puros o "jacobinos", cuyo referente eran los preceptos admirados

de las revoluciones liberales francesa y estadunidense, y los "moderados", que predicaban un especie de pragmatismo político que evitara provocar innecesariamente a la Iglesia y a los sectores de la élite militar. La implementación de las ideas liberales se consumó en la época de la Reforma con la secularización de la sociedad. En términos de Hamnet, se consumó la "privatización" de los bienes de la Iglesia, y en consecuencia, de los bienes corporativos de las comunidades indígenas. Se abandonó al catolicismo como religión de Estado, se estableció el Registro Civil, se aceptó el divorcio y fue entonces que se abrió la puerta para la entrada de otras sectas protestantes. Por supuesto, todo lo anterior no se aplicó sin resistencias. Estallaron rebeliones en las zonas más católicas del país, lo que se llamó "la primera cristiada".

La lucha por la construcción de la nación estuvo así marcada por tensiones constantes entre liberales puros y moderados, clericales y anticlericales, liberales y conservadores, liberales "populares" y centralistas. Aparentemente, los liberales puros ganaron la batalla durante el siglo XIX. Pero tuvieron que aplicar prácticas centralistas y presidencialistas para intentar ordenar la nueva nación. Con todo, no lograron implantar un sistema plenamente democrático, ni ello supuso la introducción automática de la democracia liberal.

La experiencia mexicana se corresponde, independientemente de las muchas diferencias y especificidades históricas, a la idea de Immanuel Wallerstein (1996) sobre la conquista de la hegemonía liberal desde la Revolución francesa de 1789 hasta el derrumbe del comunismo de 1989. El autor considera que esta esencia del liberalismo, tuvo sin embargo, en las mismas confrontaciones históricas, acercamientos y amalgamas con las corrientes conservadoras y democráticas. Del mismo modo, las ideologías conservadoras y democráticas se vieron afectadas por las ideas liberales. Las constituciones y el establecimiento de los derechos ciudadanos fueron de la misma forma producto de enfrentamientos y luchas sociales.[7]

[7] Pensando en el caso de México, en efecto, las guerras civiles y las resistencias antiimperialistas delinearon mucho su historia durante el siglo XIX. Como ejemplo, recordemos la guerra de Texas en 1836, la caída de Santa Ana en 1844, la guerra con los Estados Unidos entre 1846 y 1848, la Revolución de Ayutla en 1854-1855, y las guerras civiles de la Reforma y la Intervención francesa entre 1858 y 1867 (cf. Hamnet, 2003, *op.cit.*).

Podríamos inferir que los liberales decimonónicos pensaron redimir a los indígenas del dominio colonial, suplantándolos en las decisiones políticas e imponiéndoles una utopía que nunca logró edificarse. Bengoa (2000) y Díaz Polanco (1992) van más allá del siglo XIX y describen el control que los gobiernos liberales del siglo XX impusieron a los indígenas. El meollo del problema era el racismo, la exclusión y la servidumbre. Aspectos que tienen que ver con la cultura heredada. Las constituciones liberales no modificaron esos imaginarios, porque el sujeto de sus preocupaciones nunca fue el indígena. Pero además, porque las ideologías apegadas al liberalismo: al cientificismo, al positivismo, al evolucionismo y al modernismo, permitieron seguir viendo al indio discriminadamente: pobre y flojo, poco inteligente e inculto, sucio e incivilizado, primitivo y bárbaro, embrutecido y borracho, etcétera. O también sobresalen aquellas posturas que reivindican la condición indígena con una mirada romántica, paternalista y de compasión piadosa: "inditos", "chamulitas". Al final de cuentas, la nación mexicana no fue de ellos. Ha sido al contrario una patria criolla y en el mejor de los casos mestiza. Al indígena se le tolera.

No obstante lo anterior, han surgido corrientes en defensa de la condición del indio, principalmente dentro de ideologías institucionales, a partir de la revolución mexicana. Por un lado, está la tendencia más importante: el indigenismo, que buscó la superación de la pobreza del indígena a través de su integración a la sociedad y a la modernización. Se formaron los institutos indigenistas, y se habló de las "zonas de refugio" de Aguirre Beltrán.

Por otro lado, está lo que Díaz Polanco llama el *etnicismo* o el *populismo*, que en la descripción de este autor, es una ideología que niega la integración del indio y revalora sin cortapisas el potencial indígena como base del desarrollo futuro. Opone al mundo occidental, un mundo indígena. Afirma que la nación está dominada por el carácter occidental y la rechaza. Defiende la esencia inmutable de los grupos étnicos. La contradicción principal de la desigualdad es la que se expresa entre la civilización india y la civilización occidental. Choque de civilizaciones, pero a la inversa, parafraseando la visión conservadora de Huntington (1997). De ahí la necesidad de expulsar de la experiencia nacional toda influencia española y extranjerizante. Según Díaz Polanco esta tendencia se ha expresado a través de dos visiones: una *visión antropologista*, como el caso del Instituto Lingüístico

de Verano muy vinculado al fanatismo religioso en Chiapas durante los años setenta y ochenta. Además, así lo considero, en los enfoques culturalistas de la vida numinosa indígena, a veces impulsado desde el INAH.[8] Y otra visión, *la nacionalista*, que se ha desplegado alrededor de lo que se ha llamado el movimiento de la mexicanidad.

LOS DILEMAS LIBERALES DE LA LEY DE DERECHOS INDÍGENAS DE 2001

La comprensión de la reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígenas aprobada en 2001 debe ubicarse en este contexto del debate liberal sobre la ciudadanía multicultural y las luchas históricas en la formación de la nación. Ello pone de relieve las posiciones ideológicas y proyectos de ciudadanía distintos para el país. Sin embargo, no únicamente es la dilucidación técnica de la legislación lo importante, sino las visiones sociológicas y las tensiones políticas de los actores que han participado en este debate.

Alan Arias[9] expone los principales dilemas que enfrentó la aprobación de las reformas. En la discusión –desde los debates que llevaron a los acuerdos de San Andrés en 1996, durante la gran marcha por la dignidad indígena que efectuaron los comandantes del EZLN en 2001 para impulsar esos acuerdos en una Ley Indígena, hasta las deliberaciones que se dieron en el Congreso para su modificación y final aprobación– destacan: el dilema entre liberalismo y comunitarismo, la contradicción entre el derecho consuetudinario (tradicional) y el derecho positivo, la contradicción entre los usos y costumbres colectivos y los derechos individuales.

Arias destaca ocho dilemas en la discusión de la ley, que muestran los diferentes proyectos de ciudadanía que se enfrentaron en este

[8] INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

[9] Alan Arias (2003), *EZLN, Violencia, Derechos culturales y Democracia*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, en especial el capítulo sobre "Los dilemas de la reforma Constitucional en material de derechos y cultura indígenas", pp. 159-186. Como referente véase además a Luis Navarro Hernández y Ramón Vera Herrera (comps.) (2000). *Acuerdos de San Andrés*. México, Ediciones Era; y "Dictamen de Ley Indígena aprobada por el Senado de la República el 28 de abril de 2001", en *Diario de los Debates del Senado de la República*, 2001.

debate. Aquí expongo seis de ellos que me parecen pertinentes en el contexto de este análisis.[10] Un primer dilema son los antecedentes políticos y jurídicos del conflicto. Tiene que ver con la existencia del EZLN en Chiapas y los Acuerdos de San Andrés, así como los antecedentes internacionales y nacionales en materia de legislación. Se asocia al hecho de que el país ratificara, desde 1990, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Además, la modificación, en 1992, del artículo 4o. de la Constitución donde se introduce el carácter pluricultural de la nación, sustentado originalmente en los pueblos indígenas, y la precisión en el artículo 27 sobre la integridad de las tierras de los grupos indígenas. Aquí, se podría decir que México había seguido la teoría neoliberal de Kymlicka sobre la tolerancia a los derechos colectivos. Pero las implicaciones de estas regulaciones han ido más allá, y eso preocupó tanto a los neoliberales, como a los herederos mexicanos del clericalismo y el conservadurismo decimonónico. Y es que esos acuerdos crearon un antecedente jurídico importante a las demandas del EZLN, que se vieron plasmadas en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar.

Las consecuencias de los acuerdos suscitan la ineludible necesidad de una recomposición integral del Estado, pero bajo premisas no liberales, lo que hace la esencia misma del segundo dilema que marca Alan Arias. Este se refiere a aquellos conflictos definidos como negociables, y a otros clasificados como irresolubles. Conflictos negociables pueden ser los derechos ciudadanos, incluso de carácter colectivo, que se sujeten al marco de la ley, es decir aceptan el marco liberal del Estado. Lo irresoluble tiene que ver con las ideas antagónicas sobre el Estado moderno. Y en esta segunda acepción se ubica la postura "comunitarista-histórica", supuestamente la del EZLN, que

[10] Los dilemas que puntualiza son: 1] El Conflicto del EZLN en Chiapas y los Acuerdos de San Andrés; 2] Conflictos negociables e irresolubles; 3] Libre determinación de los Estados y autonomía de los pueblos indios; 4] Sujeto de derecho individual y colectivo; 5] Territorio y tierras; 6] Comunidad indígena ¿entidad de Derecho o entidad de interés público?; 7] Lucha política y legal; 8] ¿Qué sigue? En este trabajo rescato los primeros seis dilemas puntualizados por Alan Arias Marín. El dilema 7, sobre la lucha política y legal, aborda los logros de la reforma, y en el dilema 8 el autor reconoce que este asunto de la reforma no está acabado. Seguirán la resistencia y las acciones colectivas hacia la constitución de territorios autónomos (cf. Arias, Alan, 2003, *op.cit.*). Estos temas los abordaré en el cuarto apartado.

concibe al Estado como una comunidad de destino cultural, como *nacionalismo étnico*. Se estaría en contra de la postura "liberal-democrática", que apela a la ciudadanía y a sus capacidades de auto-legislación, que se cimienta en un ejercicio procedimental y representativo, como *nacionalismo cívico*. Esta contradicción es irresoluble para el Estado liberal, porque en el fondo está el verdadero dilema político del desequilibrio entre el Estado, la sociedad civil y las demandas del EZLN, y éste último considerado como adversario, e incluso como enemigo político de la nación. Esta circunstancia se complejiza además por la existencia de diversas identidades colectivas, categoría que debe ser revisada en el marco de esta confrontación política.

El tercer dilema que Alan Arias establece se refiere a la libre determinación de los Estados y la autonomía de los pueblos indios. Es un tema que aborda Kymlicka sobre el reconocimiento del Estado multinacional o pluriétnico. En el entendido de que México ha aceptado las declaraciones de la OIT y de la ONU, las implicaciones se evidencian ahora con la implementación de esas políticas de reconocimiento de los "pueblos". Y la noción "pueblo" entra en contradicción con la de "estados nacionales". ¿Es pueblo, un Estado nación? ¿Son los pueblos sujetos de derechos subordinados al Estado nación? ¿La soberanía nacional puede aplicarse a la condición autonómica de los pueblos? ¿El derecho de autodeterminación de un Estado se aplica de igual forma en la constitución autonómica de los pueblos? Para los neoliberales mexicanos la autonomía se ejerce siempre y cuando se asegure la unidad nacional. Predomina en este sentido la sujeción a una estructura representativa y federalista. Sin embargo, el EZLN no se ha planteado el ejercicio autonómico como una forma separatista. Al contrario, durante las sesiones de los Acuerdos de San Andrés, después de ellos y en el transcurso de la megamarcha del 2001, los zapatistas insistieron una y otra vez en la relación posible de la autonomía étnica y la pertenencia al Estado. No obstante, la discusión recreó las principales posturas liberales que el mismo Kymlicka ha puesto sobre el debate en torno a la ciudadanía multicultural. Lo importante a destacar aquí es el dilema político entre actores adversarios y la desconfianza de unos y otros sobre las verdaderas razones de su discurso.

El cuarto dilema de la discusión reorienta la contradicción del ciudadano como sujeto de derecho individual y la aceptación de derechos colectivos. La idea liberal de ciudadanía sintetizaría la capacidad de los individuos, miembros de un Estado-nación a ejercer tanto derechos como obligaciones de carácter individual, universal, e irrevocable. Rodolfo Stavenhagen (citado en el texto de Alan Arias, 2003, *op. cit*) asume, al contrario, que un Estado pluriétnico necesita armonizar con el carácter civil y democrático del Estado, con el carácter pluricultural de la nación. Tiene que preocuparse por la pluralidad socio-cultural tanto como por lo político. La identificación de los "pueblos" requiere de una concepción colectiva del derecho. Los integrantes de esos pueblos tienen el derecho a ser considerados como una unidad cultural, con cierta homogeneidad lingüística, que los hace conscientes de su identidad colectiva, y cuya jurisdicción está determinada en un territorio. La reforma del Estado (y de la concepción de ciudadanía) tendría que modificarse y hacer corresponder el pacto entre ciudadanos libres e iguales, con una idea de amplia diversidad de grupos socio-culturales.

El quinto dilema tiene que ver precisamente con la territorialidad de los derechos. Para la nueva ley aprobada, la propiedad, posesión y jurisdicción de los grupos y comunidades se refiere a las "tierras", y no a "territorios". Tierras, sean ejidales, comunales, públicas o privadas, se refieren a un estatus de propiedad. Un territorio en cambio se define por su delimitación espacial, jurídica y política. El espacio ocupado se presenta como un elemento fundamental en la definición del Estado, y es garantía de su integridad como nación soberana. En ese sentido, los pueblos reivindican el control territorial, y no únicamente la propiedad de tierras individuales, puesto que reivindican la integridad de sus comunidades y el ejercicio autónomo sobre los aspectos sociales, económicos, políticos y culturales de ese territorio. Para los liberales, el asunto es irreconciliable, ya que aceptar la territorialidad étnica conduciría, dicen, a la fragmentación de la nación y a la pérdida del poder central. En la óptica de los movimientos étnicos el territorio se convierte en fundamental para la conformación de un Estado multicultural. Justamente por ello, la contradicción es político-jurídica, porque incide esencialmente en el carácter estructurador de la propiedad capitalista. Para el EZLN no se trata únicamente del hecho jurídico que garantiza al indígena sus derechos de propiedad. De lo que se trata es de la posibilidad de que otras formas de propiedad no capitalistas puedan, por lo menos, coexistir en el Estado vigente. Y eso, por supuesto, debilita los cimientos de la estructura fundamental capitalista.

En relación a lo anterior, el dilema seis que establece Alan Arias se refiere a si las comunidades indígenas son sujetos de *derecho público*, o son entidades *de interés público*. Ser sujeto de derecho público colocaría a las comunidades en un estatus de competencia con otras entidades estatales, como el gobierno federal, el estatal y el municipal. Ubicarlas como de interés público las condena a un estatus submunicipal, y sujetas a ordenamientos administrativos y no políticos. Para los liberales mexicanos, a las comunidades se les respeta la titularidad de derechos culturales y otras atribuciones otorgadas ya por el orden jurídico constitucional, incluso la elección por usos y costumbres de autoridades comunitarias, aunque siempre subordinadas al poder federal. Por esa intransigencia, como dice Alan Arias, "las modificaciones hechas a la Carta Magna descartaron toda posibilidad de avanzar en la conformación de un Estado multinacional o multicultural".

¿OTRA CIUDADANÍA ES POSIBLE?

El centro de la discusión, así parece, es la interpretación sobre el sistema autonómico que debería adoptarse a partir de la exigencia indígena. Ello tiene implicaciones en la concepción y práctica concretas de la ciudadanía. Veamos, autonomía en su definición gramatical puede ser atribuida tanto al individuo, como a un territorio. Es la libertad de un individuo para actuar con independencia. Pero también es la capacidad de una nacionalidad, región, provincia, municipio u otra entidad, integrada a un Estado, para gobernarse mediante normativas y poderes propios. Para Díaz Polanco (1992, *op. cit.*) la autonomía debe diferenciarse en dos sentidos. El primer sentido se refiere a aquel atributo otorgado por la ley para que los grupos étnicos se ocupen de sus propios asuntos, y mantengan hasta ahí sus usos y costumbres, tal y como se ha entendido en la actual legislación. Pero el segundo sentido va más allá, pues se trataría de un régimen político-jurídico acordado y no solamente concedido. Es el meollo de la creación de una verdadera y diferenciada colectividad política en el seno de la sociedad nacional. Este tipo de autonomía presupone un ejercicio de autogobierno. Para Díaz Polanco –quien

desde mucho antes del surgimiento de los zapatistas ha abordado este tema polémico, a raíz de experiencias fallidas de integración impuestas en América Latina, especialmente por lo sucedido con la etnia de los misquitos en la Costa Atlántica poco después de la revolución nicaragüense de 1979– el estatus de autonomía se asocia con distintas formas de integración al Estado nacional, el ejercicio de los derechos étnicos, la autodeterminación, la base territorial, y el carácter legal y constitucional de la autonomía. De ahí su importancia con el tema de la ciudadanía.

En efecto, la autonomía conlleva necesariamente el establecimiento de nuevas formas de relación Estado-sociedad (civil). Busca nuevas formas de integración basadas en la coordinación y no en la subordinación. Si en el planteamiento inicial de la ley aprobada se destaca una adecuada correspondencia jurídico-política entre comunidades específicas y el Estado nacional, en la práctica se cuestiona las formas dominantes y hegemónicas impuestas sobre el conjunto de la sociedad nacional. En cuanto a los derechos étnicos, estos significan prerrogativas relativas a tradiciones socioculturales propias y modos de vida, así como el manejo de los asuntos internos y a la facultad de decidir por ellos mismos sobre todas aquellas situaciones que les afectan directamente. En este sentido el asunto de la autonomía indígena, tiene que ir más allá de la mera reivindicación de practicar sin prejuicio sus costumbres, creencias y prácticas culturales, y cuestionar el impedimento de la misma sociedad a ejercer su derecho a la autonomía social y política. Por ejemplo, este asunto atañe la demanda por la autonomía del Distrito Federal, con respecto a decisiones impuestas desde el Ejecutivo.

En ese sentido, el término autonomía presenta una estrecha correspondencia con el término de la autodeterminación. Significa este último el derecho de un pueblo a decidir su estatuto jurídico, es decir la forma en que se establecen reglas de convivencia comunitaria. Por supuesto, aquí pueden caber distintos caminos, desde la separación de una comunidad de su Estado original y conformar uno nuevo, hasta la demarcación de territorios autónomos en el marco del Estado-nación. Este es un desafío que los propios neozapatistas enfrentan. Ellos han insistido en que su objetivo no es formar una nación distinta, separada de la nación mexicana. No obstante, las tendencias separatistas y localistas son muy seductoras. En el caso de los neozapatistas se ha dado una relación entre prácticas culturales,

acción política e ideologías progresistas de izquierda que han permitido hasta ahora generar un cierto equilibrio entre la reivindicación democrática por la autonomía con respecto a otras orientaciones conservadoras de grupos fundamentalistas que tienden hacia el aislamiento, del tipo de visiones *antropologista* o *mexicanista* de la que habla Díaz Polanco. Afortunadamente, lo que ha prevalecido es el hecho de que ninguna organización indígena con representación ha pretendido declarar la soberanía política, o pronunciarse por la independencia. Lo que desean es mantener y desarrollar sus propias formas de vida sociocultural, pero en el marco de la nación mexicana. Durante la marcha del 2001, el EZLN reivindicó en los discursos su identidad mexicana e indígena. La simbolizaron en la bandera mexicana que los arropó en el trayecto, tanto como en su vestimenta original y el pasamontañas.

Así, la base territorial, como vimos, es fundamental en la definición de la autonomía. El espacio ha sido una categoría fundamental en el ejercicio de la política, en la confrontación de adversarios y en la construcción de las identidades colectivas. La demanda de autonomía evidencia su importancia. El espacio autonómico se materializa en la delimitación territorial, que se hace jurisdiccional. De ahí que las comunidades indígenas, para el ejercicio de este derecho requieren de un territorio. Como dice Díaz Polanco, no hay colectividad en un sentido político sin ámbito territorial.

Finalmente, la autonomía implica un acuerdo de carácter legal, de ahí la insistencia por la reforma constitucional. Si bien los municipios en el Estado mexicano tienen el estatuto de autónomos, en realidad ésta ha sido una mera figura administrativa que se ha subordinado casi totalmente al otorgamiento financiero y político de los estados y la federación. La autonomía sí implica cierta descentralización administrativa del Estado, pero no es únicamente eso, ni puede quedarse en ese plano. Autonomía, como hemos visto, significa una correlación distintiva de carácter político. Requiere por lo tanto de una garantía constitucional. Pero precisamente por eso, las autonomías así planteadas se integran mejor al Estado, sólo que con una representación y una interrelación más democráticas.

Por todo lo anterior, la nueva ley aprobada no satisface adecuadamente los reclamos del derecho de autonomía. De la misma forma que el actual estatuto jurídico del Distrito Federal no cumple con los reclamos autonómicos de los habitantes y ciudadanos de la ciudad de

México, tampoco la ley indígena lo hizo con respecto a los grupos étnicos. Alonso y Aziz (2003), en un amplio análisis, explican las principales restricciones de esta nueva ley, y la distancia que los legisladores interpusieron con respecto a la propuesta inicial de la Ley COCOPA (Comisión de Concordia y Pacificación). Si bien las partes han coincidido en reconocer que la ley explicita la prohibición a la discriminación, lo que es en sí mismo un avance indudable, el problema se centra en la ambigüedad de los mecanismos para otorgar la autonomía.

En la ley aprobada se someten los derechos pluriétnicos a leyes secundarias o a constituciones locales, lo que subordina la prerrogativa autonómica. No se aceptó además el derecho de los pueblos indios a su libre autodeterminación. Se omitió usar el término "territorio" y se reemplazó por "lugares", limitados por las formas y modalidades de propiedad y tenencia ya establecidas. Por lo tanto, no se reconoce, en la ley, el derecho de los pueblos para acceder de manera colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales que se encuentren al interior de sus territorios. Las comunidades fueron identificadas como de "interés público" y no como sujetos de "derecho público". La diferencia entre estos conceptos es precisamente la imposibilidad de los pueblos a ejercer el derecho a la autonomía. Los pueblos se definen como "sujetos (del verbo sujetar) a la decisión del Estado", no son "actores" participantes de las decisiones. Se evitó la posibilidad de que los ciudadanos se asocien regionalmente. Se subordinó a los municipios ya instituidos y se impidió que los pueblos pudieran reconstituirse. Por lo tanto, se limita la posibilidad de una remunicipalización y se imposibilita en los hechos que puedan elegir a sus propias autoridades. No se garantizó de esa forma, según Alonso y Aziz (2003), la libre determinación de los pueblos.

En suma, el Congreso a través de la ley aprobada el 28 de abril de 2001, omitió tres aspectos relevantes establecidos en los acuerdos de San Andrés: 1] avanzar en una nueva relación federación-pueblos indígenas, lo que en realidad significaba pensar una nueva relación Estado-sociedad. Sin embargo, puso sobre el tapete de la discusión el asunto de la reforma del Estado, 2] erradicar formas de dominación que profundizan la subordinación y la desigualdad social, cultural y política de la ciudadanía, en especial de las comunidades indígenas, 3] los derechos a la autonomía territorial y a la autogestión, contemplados en el convenio 169 de la OIT y signado por el gobierno de México.

Como puede deducirse, el rechazo del Estado a la propuesta de los indígenas se explica porque esta cuestiona el carácter del Estado realmente existente. El proyecto zapatista fue más allá de las necesarias reformas que los liberales críticos, como Kymlicka, han propugnado para disuadir el temor de los radicales liberales a la desintegración nacional. La propuesta indígena tiene una implicación profunda para la liberación de los pueblos indígenas. Por eso mismo, garantiza una reconversión de sus propias tradiciones y formas de vida cotidiana. Pero tal reconversión debe ser producto de la decisión de ellos mismos y de la autogestión. La liberación de los indígenas significa asimismo la posibilidad de un crecimiento sustantivo de prácticas y visiones sobre la democracia por parte de toda la sociedad mexicana. No es pues un asunto menor ni restringido a una zona aislada del territorio nacional. Recordemos que la propuesta de los indígenas, contenida en las mesas de diálogo de San Andrés, el 20 de octubre de 1995, se orientó en cinco temas, que ellos juzgaron como imprescindibles, como debería serlo para toda la sociedad:[11] *a*] la relación de la comunidad y la autonomía, entendida como el ejercicio de los derechos de los indígenas, busca en realidad un nuevo orden social, sin discriminación ni opresión. La vía se debe dar a través de una reforma política profunda que oriente los cambios constitucionales; *b*] establecer garantías de justicia a los indígenas. Esto busca definir una jurisdicción propia de la administración y procuración de justicia al interior de las comunidades en el ámbito de los pueblos originarios; *c*] formas de participación y representación política de los indígenas. Este punto no se restringe al derecho de voto en los procesos electorales, como es identificado por los propios liberales. Al contrario, la concepción de la participación es amplia y plural, pues implica formas de autogestión y de convivencia en la comunidad. Dirige la discusión sobre la remunicipalización, redistritación, el carácter de los usos y costumbres en la representación social y política de los pueblos, así como la participación política de los inmigrantes además de los propios residentes en un territorio; *d*] modificar la situación de los derechos restringidos y la cultura de la mujer indígena, por la vía de cambiar el sistema económico y político neoliberal. Las mujeres

[11] Véase EZLN (1997). *Documentos y comunicados 3.* ..; y comunicados del EZLN, del 2 de octubre de 1995 al 24 de enero de 1997, con prólogo de Antonio García de León y crónica de Carlos Monsiváis.

deben tener derecho a la tierra, a explotar recursos naturales y a la participación amplia en las decisiones de sus comunidades y *e*] el derecho a tener acceso a los medios de comunicación y a establecer los contenidos y la programación de emisiones televisivas y radiofónicas, así como a medios impresos, reproduciendo formas culturales, lenguas y formatos educativos propios.

La asociación con las demandas ciudadanas de la sociedad son tan estrechas, que la aprobación de estas peticiones eminentemente democráticas, abarcarían e impactarían al conjunto de la sociedad mexicana, en por lo menos lo siguiente: la expansión del derecho a la autonomía y autogestión de la sociedad civil; la ampliación de los derechos ciudadanos que aborden el ejercicio de la democracia, la justicia y la igualdad; garantías en la procuración y administración de la justicia con la participación y vigilancia ciudadana; participación y representación amplia de distintos grupos socioculturales y políticos de la sociedad mexicana; amplios derechos para las mujeres, estableciendo al mismo tiempo formas de igualdad y espacios de diferenciación como ciudadanas y como mujeres; finalmente, el derecho al acceso y control ciudadano de los medios de comunicación.

Como podemos ver, la propuesta de autonomía, aunque circunscrita a los derechos indígenas, va más allá, e impacta necesariamente las relaciones de poder del conjunto de la sociedad. Enfrenta, como dice Kymlicka a aquellos redentores de la utopía liberal, con la realidad multicultural. Pero a diferencia de este autor, la propuesta de ciudadanía indígena no se queda ahí. No se circunscribe únicamente a propuestas técnicas o procedimentales sobre la ciudadanía pluriétnica. Se enraíza, en primer lugar, en una realidad dramática de pobreza, desigualdad y dominación, reproducida en el sistema capitalista y en el régimen político burgués. La ideología y práctica liberal no ha podido desterrar esa lacerante realidad. En segundo lugar, esa propuesta se construye social y políticamente, a través de actores, movimientos y acciones de protesta y rebelión. Así puede uno contextualizar y comprender mejor los dilemas que plantea Alan Arias sobre el debate de la legislación, así como las contradicciones liberales que expone Kymlicka. La propuesta de la autonomía y los derechos indígenas descansa fundamentalmente en: *a*] las acciones del EZLN junto con sus aliados; *b*] en sus discursos, sobre todo a través de las Declaraciones de la Selva Lacandona; y *c*] en la lucha política que escenifica con sus adversarios y enemigos políticos. Cualquier

calificativo de conservadurismo o tradicionalismo, vinculado con identidades restringidas, religiosas y otros fundamentalismos, imputado a los indígenas zapatistas, debería primero tomar en cuenta estas tres condiciones.

LAS DECLARACIONES DE LA SELVA Y LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA

Llamo la atención a las seis Declaraciones de la Selva Lacandona que hasta ahora han señalado los neozapatistas.[12] Cada una de ellas, expresa los principios y las fuentes de la identidad colectiva que han dado sentido a su comportamiento político. Se han presentado a la sociedad en momentos específicos y han justificado los planes de acción correspondientes al periodo de la declaración.

La Primera Declaración del 1 de enero de 1994, explica el levantamiento armado y las acciones realizadas por el EZLN, la toma de las cabeceras municipales y la declaración de guerra al Ejército Mexicano. La Segunda Declaración, en junio de 1994, se enmarcó por el cese al fuego y el reconocimiento de la participación de la sociedad civil en la orientación pacífica del conflicto. Apela a ella como la entidad donde emana la verdadera soberanía y convoca a un Diálogo Nacional por la Democracia, la Libertad y la Justicia. A partir de ello se realiza la Convención Nacional Democrática.

La Tercera Declaración del 2 de enero de 1995 es una apuesta política para formar el Movimiento de Liberación Nacional, con el objetivo de instaurar un gobierno de transición, redactar las bases para una nueva constitución política y eliminar el sistema de partido de Estado. Es una declaración que vincula, pero no condiciona, la universalidad de las demandas indígenas con la necesidad de movilización y participación democrática de la sociedad civil. Entre la Tercera y la Cuarta Declaración de 1996, se suceden acontecimientos que tensan el conflicto chiapaneco, y se plantean llevar a cabo acciones políticas dirigidas a la organización de la sociedad civil. Es el momento en que el gobierno "desenmascara" a Marcos. En febrero de 1995, a pesar del cese al fuego, las autoridades movilizan al ejército en zonas zapatistas y giran órdenes de aprehensión a los dirigentes del EZLN. Poco después de la resistencia y el apoyo de las comunidades, se logra instituir la Ley para el Diálogo y la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas. Se crea así la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) el 11 de marzo de 1995, y se generan expectativas para llegar a acuerdos sobre derechos y cultura indígena que puedan llevarse en forma de propuesta al Congreso de la Unión para su legislación.

La Cuarta Declaración de la Selva Lacandona del 1 de enero de 1996 hace un balance de la situación política desde el levantamiento zapatista de 1994, y convoca a la realización del Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, con lo cual el EZLN tiende puentes de solidaridad con la comunidad internacional. Llama a la formación de comités civiles para el diálogo sobre los derechos indígenas, y a la construcción de nuevos territorios autónomos como el "Aguascalientes". Asimismo, promueve la formación de una vertiente civil del EZLN, el Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN). Durante este periodo, enmarcado en la Cuarta Declaración, se llevan a cabo los acuerdos de San Andrés Larráinzar, con importantes movilizaciones de indígenas, fuertes roces que tensaron y cuestionaron la viabilidad del encuentro entre los representantes del gobierno federal y los zapatistas, así como el posterior desconocimiento por parte del gobierno de tales acuerdos. Durante 1997, se movilizaron 1111 zapatistas que se dirigieron a la ciudad de México para demandar el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés. En diciembre de ese año se perpetra la matanza de 45 hombres, mujeres, ancianos y niños del poblado de Acteal, simpatizante zapatista, por fuerzas paramilitares.

La Quinta Declaración de la Selva Lacandona se dio a conocer en el mes de junio de 1998. Llamó a una movilización nacional por lo derechos de los pueblos indios, y definió como interlocutor para el diálogo a la sociedad civil. Era importante defender la propuesta de la Ley Indígena que el gobierno había declinado aceptar. El 21 de marzo de 1999 se realizó una consulta nacional con la participación de miles de simpatizantes zapatistas sobre la necesidad de la paz y el cumplimiento de los acuerdos. Además, participaron más de 52 paí-

[12] Las referencias sobre el contexto en relación a las declaraciones y los mensajes del EZLN fueron tomados de Ramírez Paredes, Juan Rogelio (2002) *¡Nunca más un México sin rostros! Evolución histórica del proyecto del EZLN...*; véase además la colección *Documentos y Comunicados* del EZLN, editado por Era, números del 1 al 5.

ses en acciones y movilizaciones simbólicas alrededor de la propuesta de ley. El EZLN impulsó la formación de regiones autónomas por la vía de los hechos, formando lo que llamaron "municipios autónomos rebeldes". De febrero a abril de 2001, realizó una megamarcha de las Cañadas, en Chiapas, a la ciudad de México, para promover en la tribuna del Congreso de la Unión la Ley Cocopa por los derechos y cultura indígenas. A finales de abril, el Congreso de la Unión aprobó una ley distinta y contraria a las expectativas del movimiento indígena.

Debido a ello, el EZLN decide el "cumplimiento unilateral" de los acuerdos de San Andrés, en los municipios autónomos. Surgen las "Juntas de Buen Gobierno", que tienen la finalidad de democratizar y ciudadanizar la vida de las comunidades, desvinculándose de la parte político-militar del EZLN, que en sus propias palabras, por ser un ejército, "no puede ser democrático".[13] Desde la formación de las juntas en agosto de 2003, la dirección del EZLN "no se metió a dar órdenes en los asuntos civiles". La propuesta de autogestión indígena intentó llevar a la práctica la consigna del movimiento altermundialista: "otro mundo es posible". La intención fue resolver los problemas de la comunidad, separando más lo político-militar de lo civil-democrático.

Desde enero de 1995, con la Tercera Declaración, hasta junio de 2005, con la entrada de la Sexta Declaración, el movimiento neozapatista concentró sus esfuerzos en la promulgación de una ley indígena que mejorara las formas de representación y participación de las comunidades, con una visión distinta de la democracia. Fueron diez años de una lucha tenaz que se dio en el plano político, con la participación de múltiples actores que se posicionaron en uno u otro lado del conflicto. Tuvo implicaciones de todo tipo: militares, de violencia y no violencia, de deliberación y enfrentamiento políticos, de realización de acciones colectivas de los grupos indígenas, de movilizaciones civiles ciudadanas, de elaboración de propuestas legislativas, de organización autónoma.

Como vemos, el discurso que le da forma al proyecto neozapatista sobre los derechos indígenas creó un espacio de ciudadanía, pero no se redujo a la deliberación. La elaboración de la concepción amplia

[13] cf. EZLN (2005), "Sexta Declaración de la Selva Lacandona"...

de democracia se fue dando en correspondencia con acciones políticas, enfrentamientos, movilizaciones y formas propias de organización social. La discusión sobre la ciudadanía diferenciada, la ciudadanía multicultural o la construcción de espacios de ciudadanía no puede restringirse al análisis ideológico sin tomar en cuenta la acción de los actores protagonistas.

CONCLUSIONES

La ciudadanía no es un conjunto de atributos rígidos e inamovibles, resultado del consenso y producido sólo por la deliberación racional entre individuos autónomos, como predican las corrientes liberales (cf. el capítulo 1). Al contrario, en la perspectiva de la ciudadanía sustantiva, la ampliación o restricción de los derechos ciudadanos es producto de luchas y enfrentamientos entre diversos actores políticos y sociales que buscan la hegemonía del poder. Esta lucha se justifica en proyectos (ideas) y prácticas de ciudadanía, tan distintos como diferenciada esté una sociedad. Un claro ejemplo de esto fue el conflicto generado en el proceso de deliberación, acción y aprobación de la Ley de Derechos Indígenas por el Congreso de la Unión en el mes de mayo de 2001.

Este proceso enfrentó al menos dos posiciones distintas. Una, reivindicada por la perspectiva liberal, anticorporativa, promotora de la autonomía individual, negando en la razón jurídica la existencia de diferencias sociales, culturales, ideológicas y políticas en la sociedad mexicana, que muestran irrefutablemente las relaciones existentes de dominación. Otra, la de los indígenas y el EZLN que en su insistencia por el reconocimiento de sus tradiciones culturales, convirtieron una reivindicación local en una propuesta universal de ciudadanía.

El propósito de este capítulo fue mostrar las diferencias teóricas e ideológicas presentes en distintos argumentos sobre la Ley de derechos y cultura indígena, comparando el enfoque liberal con dos posturas contrarias: *a*] el enfoque crítico liberal descrito aquí por Will Kymlicka, quien propugna por una ciudadanía diferenciada en estados multiculturales, conjuntamente a la reflexión de Alan Arias, acerca de los dilemas que enfrentan los liberales ante las reivindica-

ciones de los derechos colectivos y culturales; y *b*] la posición de la Ley Cocopa, asumida por el EZLN en torno a los derechos de autogobierno y analizada por autores como Díaz Polanco, Alonso y Aziz.

En una primera parte del capítulo, se reflexiona la propuesta de Kymlicka sobre la necesidad de que los Estados liberales asuman políticas de tolerancia encauzadas a aceptar la demanda de los derechos pluriétnicos y de autogobierno, reivindicados básicamente por minorías migrantes y grupos étnicos semiarraigados en estos países, logrando así una mayor integración y estabilidad social. La crítica de Kymlicka a la cerrazón del conservadurismo liberal es pertinente. No obstante, la alternativa se desenvuelve dentro de los mismos límites del Estado liberal, no rompe con él. Y este es su principal obstáculo. En un segundo apartado, la defensa liberal a la ciudadanía individualista se ejemplificó con referencias históricas al liberalismo decimonónico mexicano, sobre todo con respecto a las reformas hacia los indios. Se identificaron así las posturas históricas liberal-democrática o nacionalismo-cívico contra el comunitarismo-histórico o nacionalismo étnico.

Un tercer apartado lo constituye la reflexión sobre los dilemas liberales mostrados en el debate de la Ley Indígena aprobada en mayo de 2001. Alan Arias establece ocho dilemas que enfrenta el Estado liberal y que le impiden aceptar el multiculturalismo de la sociedad mexicana y los derechos de autogobierno. La cuarta parte presentó la crítica a la Ley aprobada, valorando la posibilidad de un proyecto distintivo de ciudadanía, a partir de la identificación de derechos con implicaciones tanto culturales como civiles, tanto colectivos como individuales. En este sentido, la pregunta ¿Otra ciudadanía es posible? centró la discusión a partir de la construcción de proyectos alternativos de ciudadanía, es decir, aquellos que pro[illegible]nan por la modificación de tres dimensiones esenciales: *a*] una relación distinta entre [illegible] civil; *b*] el equilibrio entre derechos culturales y [illegible] derechos colectivos e individuales, y entre derechos políticos y de soberanía y *c*] un entendimiento distinto del concepto de participación ciudadana (cf. los capítulos 1, 2 y 4).

Finalmente, el quinto y último apartado reseñó brevemente la relación entre las seis declaraciones emitidas de la Selva, con las principales acciones y resistencias del EZLN, en torno a la reivindicación de los derechos indígenas. Se trató de mostrar que las discusiones sobre reformas de ley, no son únicamente resultado de deliberaciones entre actores estratégicos neutros, situados en puntos simétricos del debate. Al contrario, la desigualdad, la lucha, la resistencia y la violencia son escenarios y en muchos casos factores determinantes de la controversia ideológica.

La Ley aprobada no alcanzó las expectativas de los zapatistas, ni de los indígenas, ni de los demócratas en México. El problema central fue, ni más ni menos, el concepto de autonomía, eslabón fundamental en la práctica democrática. El concepto tiende a modificar formas tradicionales de participación de los ciudadanos, y más aún, de la relación entre el Estado y la sociedad civil. Aceptar la autonomía para los liberales era reconocer la reforma del Estado de manera radical. Por ello, independientemente de los mecanismos procedimentales y jurídicos, lo que se presentó en esta confrontación fueron dos proyectos distintos de ciudadanía.

Pero la deliberación sobre la ley indígena y la visión alternativa de ciudadanía aún presenta varias contradicciones que el zapatismo y la izquierda tienen que enfrentar. La contradicción entre los derechos individuales y colectivos no se supera por el simple hecho de demandar autonomía. La autonomía de los pueblos es, en efecto, un derecho colectivo, porque significa el reconocimiento de un pueblo como identidad colectiva. Pero el ejercicio de los derechos al interior de ese pueblo deberá reconocer a su vez diversas formas de autonomía de subgrupos y de individuos, de la misma forma en que el pueblo mismo demanda autonomía del Estado nacional.

Lo mismo sucede con la contradicción entre derechos culturales y derechos civiles. Se ha entendido a los derechos culturales como aquellas tradiciones, usos y costumbres identificados colectivamente por una comunidad. La lucha por el reconocimiento de esos derechos, como cualquier otro tipo, siempre es colectiva, pero el disfrute de esas prerrogativas es, y debe ser individual: las libertades de culto y el derecho a profesar la religión que plazca, por ejemplo, puede quebrar la homogeneidad de la religión católica como parte de las tradiciones y costumbres de las comunidades; la libertad de asociación puede quebrar la obligación de un ciudadano de pertenecer o aceptar ciertas prácticas que no las considera ya adecuadas; y la libertad de expresión puede quebrar la homogeneidad de la lengua o la vestimenta. Entonces, los pueblos autónomos tendrán que respetar las libertades individuales de los residentes en su territorio aunque no promulguen necesariamente con sus usos y costumbres.

Otra contradicción es la que se expresa en el Estado-nación. El Estado –como entidad jurídica, reglamentada con normas de convivencia, derechos y obligaciones– se contrapone al sentido cultural de la nación. La relación entre Estado y nación es conflictiva. Lo mismo sucede con la constitución de los pueblos. Los usos y costumbres y tradiciones culturales pueden contraponerse a la normatividad jurídica de representación de la mujer o de los jóvenes y a otras formas de participación democrática.

Estas contradicciones hasta ahora han sido más o menos contenidas en las experiencias comunitarias zapatistas, pero no han desaparecido. Ha servido, así lo creo, una atinada combinación de prácticas culturales, acción política e idcología progresista de izquierda. Pero esta situación puede cambiar con el tiempo y venir en regresión. En consecuencia, las paradojas aún no están resueltas ni en las alternativas ciudadanas, ni en la de los indígenas, y menos en la izquierda, que ha descalificado aquellas categorías que explican de otra forma el regreso del ciudadano como sujeto de cambio. Está pendiente una línea de investigación y reflexión en este sentido.

PARTE III. COLOFÓN

8. LA UTOPÍA CIUDADANA: EPÍLOGO

...I have a dream
MARTIN LUTHER KING

...fantasías concretas que actúen sobre gente dispersa
y frustrada para despertar y organizar su voluntad colectiva
ANTONIO GRAMSCI

De la crítica de la ciudadanía, trazada en los apartados teóricos y en las experiencias de construcción ciudadana, que constituyen este libro, pero sobre todo ante el evidente pesimismo orwelliano y la caracterización del ciudadano encarcelado desplegado en el capítulo seis, quisiera ahora, a manera de epílogo, revalorar la idea de utopía, hecha posible desde la ciudadanía. La viabilidad de un sueño, plagado de fantasías e imposibles, pero que pueda llegar a todos los que frustrados, como dice Gramsci, despertemos de repente dispuestos a organizar una nueva voluntad colectiva. Es esa necesidad de construir el *no lugar*, la sociedad ideal –la trabazón entre campo, ciudad y ciudadanía, la paradoja entre defender la tradición y reconstruir la modernidad, la ligazón de lo local y de lo global– de lo que trata esta última reflexión concluyente.

El debate sobre la sociedad urbana a finales del siglo XX y a principios del XXI, con la reestructuración neoliberal y la globalización, se reencuentra, como en el siglo XIX, en cómo hacer lugares habitables, disfrutables, placenteros, para una población mundial que se urbaniza vertiginosamente. Durante la segunda mitad del siglo decimonónico, las principales urbanizaciones se dieron en paralelo a la industrialización. La contradicción de este proceso de modernización es que enfrentaba una rápida liberalización de mano de obra que se iba concentrando en las ciudades, eran campesinos sin tierras que se trasladaban a estas, instalándose en tugurios, sin contar con la posibilidad de poseer un lugar donde habitar, hacinados y en condiciones

higiénicas deplorables. Era la transición del paso de la actividad artesanal a la de la manufactura y en ciertas ciudades, como en Manchester, a la de una vibrante industria capitalista.

La industrialización, que representaba el progreso y la modernización de la vida social, permitió sustentar una utopía de igualdad y de ampliación de los derechos ciudadanos universales, aunque en realidad esta nunca se dio. Era la utopía liberal. Surgieron así los críticos de esa modernidad vinculada, filosóficamente, al auge de la razón instrumental. Unos combatieron esta idea de progreso al oponerla a la nostalgia del pasado y de la vida comunitaria, de carácter entonces eminentemente rural. Había que rescatar la identidad colectiva, la armonía y el acercamiento social, la vida familiar y los valores fundamentales basados en la religión. La ciudad era el lugar de la desunión comunitaria y del desmoronamiento familiar, el caos, de la violencia y de la despersonalización del individuo. Se rechazaba lo urbano y la modernidad para tratar de volver al pasado.

Otros, sin embargo, criticaron la modernidad insertándose en su misma contradicción y prescribiendo una salida hacia el futuro. La ciudad podría ser el espacio de la personalidad *blasé*, difusa, de la desintegración familiar, pero entonces, con la industria en la ciudad, la vida rural de los productores agrícolas, que antes podría haberles dado cierto bienestar, se convertía en el principal obstáculo para obtener mayores beneficios. La liberalización del individuo de las ataduras y arraigo a un pedazo de tierra de labranza, de su subordinación a los valores feudales, hacía que el campesino se pusiera frente a la posibilidad de romper su localismo. Friedrich Engels fue uno de estos optimistas porque consideraba que este fenómeno era "la desaparición del antiguo aislamiento y por lo tanto de la nulidad política de los pequeños campesinos, que son arrastrados por el *torbellino social*; es la extensión de la revolución industrial al campo, y así la transformación de la clase más estable, más conservadora de la población en un papel revolucionario; es en fin, para terminar, la expropiación por la máquina de los campesinos industriales que trabajan a domicilio, lo cual les empuja forzosamente a la insurrección".

En aquel entonces y para estos pensadores, la ciudad podría ser un espacio de libertad, el lugar de la redención humana. A pesar de las contradicciones de aquella modernidad naciente, la ciudad permitía ampliar la esfera de la libertad individual, disminuía el dominio de la comunidad y se ampliaba la del individuo.

Herencia de esta utopía, durante buena parte del siglo XX y por lo menos hasta su último cuarto, la idea de modernización fue sinónimo de urbanización, industrialización y constitución de nacionalismos y proteccionismos locales. Estos valores fueron difundidos gracias también al crecimiento del Estado de bienestar como principal impulsor económico y, por lo tanto, de la modernización. Pero, a partir de la reestructuración económica que se inició a finales de los años sesenta, que impactó todos los ámbitos mundiales, y que empezó con un importante desarrollo tecnológico, con la automatización y la globalización de la economía, el paradigma de la modernidad que antes estaba vinculado a la industrialización de tipo fordista se caía a pedazos. La industrialización, para muchos, ya no se erigía como la esperanza de toda la sociedad para cubrir sus necesidades vitales. Una economía de tipo industrial, mostraba su existencia decrépita. Había provocado la destrucción del medio ambiente y ni siquiera había garantizado el bienestar social de la mayoría. Los paisajes urbanos de las zonas industriales comenzaron a mostrar abandono. Cambió la naturaleza de la estratificación social y, a partir del proceso de terciarización del mercado laboral, creció la clase media, con la consecuente reducción sistemática de las actividades del sector secundario. Hoy vivimos una creciente polarización, asociada a la desindustrialización. La distribución del ingreso se hace desigual. Se habla de la ciudad global, de la ciudad dual, de la ciudad de los grandes contrastes, pero también de la ciudad de la informática, expresión de una nueva era tecnológica. El mercado mundial antes atomizado en diversas economías nacionales que sustentaban identidades más amplias, ahora se encuentra integrado, mundialmente homogeneizado, pero en su extremo opuesto con identidades restringidas, fragmentadas. La globalización, en contrapartida, ha fomentado la creación de reforzados localismos, con lo que se ha dado en efecto, un desacoplamiento entre el sistema y los mundos de vida.

A nadie le interesa ya pensar en un proyecto envolvente, universalmente coherente. Se ha perdido la posibilidad de *ser* a partir de buscar *la utopía* que pueda ser común a todos, que pueda guiar la cotidianidad de las personas convertidas en *humanidad*.

El debate de la sociedad moderna y la ciudad como modernidad se da en este contexto. La caída de las utopías universales –como el socialismo, como la misma modernidad y su razón instrumental, o como el nacionalismo y su proyecto de bienestar– revalora, por un

lado, la búsqueda de la nostalgia por el pasado y, por otro lado, la construcción de un futuro mejor. La ciudad, según unos, sigue siendo el lugar del caos, de la despersonalización, de la pérdida de identidad y de los valores tradicionales. Pero ahora, a diferencia del siglo XIX, no se le contrapone la visión idílica del campo, sino la defensa de la identidad local, barrial. Es una vertiente posmoderna, que se reivindica contra los discursos universalizantes, intolerantes, totalizantes, que desconfía de las generalizaciones simplistas. Plantea dejarse llevar por la lógica del mercado, sin intervención estatal, sin planeación, porque ésta última representa más bien una práctica estatista de control social. Y el Estado neoliberal asume tal posición, retirándose de la planeación y actuando a escalas microurbanas y en beneficio de las fuerzas del mercado. Es el abandono de la visión totalizadora, que muestra, en apariencia, que el Estado carece de un proyecto explícito de conjunto, pero que además no le interesa tener. Tal intervención reduccionista promueve la sociedad y la ciudad dual, la *gentrificación* de algunas zonas: "el reciclaje del espacio" destinado a servicios de lujo para las clases altas, mientras que otras se desenvuelven en la pobreza y la carencia de oportunidades básicas.

Los críticos de la modernidad neoliberal, de la globalización, reivindican también el retorno a la calle, a la escala humana, al barrio como fuente de identidad territorial, a la heterogeneidad de pensamiento y al relativismo cultural que reivindica el localismo. Otras vertientes no pueden ya seguir manteniendo la defensa a ultranza de la ciudad como liberación individual, pero sostienen una perspectiva neomoderna, buscando una práctica creativa, innovadora, de invención, que contemple la generalidad sin perder el respeto al pasado. Las identidades restringidas producen fanatismo y violencia si no se vinculan con perspectivas globales, de carácter más universal.

Al insertarse en la contradicción de la modernidad, como lo plantea Marshall Berman para los críticos del siglo XIX, y salirse de ella buscando las posibilidades futuras, puede observarse, siguiendo a Norberto Bobbio, que el fracaso tanto de las utopías socialistas como el fracaso de la modernidad del capitalismo de Estado, ha revelado una nueva exigencia de democracia, aparentemente y en algunos casos, de tipo "liberal". Este reconocimiento renueva a un sujeto, por lo menos en los países de América Latina, aunque ciertamente no restringido a esta región, que ya no es la clase obrera, aquella que se erigiera como actor fundamental de cambio a finales del siglo XIX y

la primera mitad del XX, sino el ciudadano, como sociedad civil, como consumidor, como asalariado, como individuo y como dominado. Junto a la globalización y a la fragmentación cultural, contradictoriamente, se está dando una lucha por ampliar el marco de las libertades individuales. Se reivindica una democracia, como dice Bobbio, a través de ampliar las cuatro grandes libertades del individuo moderno: libertad individual, de prensa y opinión, de reunión y de asociación. Estas formas, que ahora son las reivindicaciones principales en los países de ex economías estatizadas de la Europa del Este, se observan también en países del tercer mundo, principalmente en América Latina.

La lucha por una plena ciudadanía que se expresa en las principales ciudades de nuestro continente combina la exigencia de la libertad individual con la expectativa universal de la igualdad para todos. Y esto puede manifestarse en una visión de sociedad y de ciudad que agrupe la necesidad de identificarse localmente, históricamente y desde los barrios y comunidades, con otra que reivindique una ciudad global para todos. La búsqueda de una nueva modernidad trae al mismo tiempo la de una nueva ciudad y una nueva sociedad. Es una manera de revalorar las utopías fallidas; porque en efecto, la ciudad ha sido un conjunto de utopías frustradas, como aquellas que prescribieron una sociedad y una ciudadanía ideal.

1. LA UTOPÍA DE LA MODERNIDAD

Modernidad: abrirte camino con hacha de carnicero
ROBERTO MOSES

El progreso siempre se ha entendido como sinónimo de modernización. Ser moderno es ser progresista, es renovarse, actualizarse, rejuvenecerse. El modernismo, cito a Marshall Berman (1988), es una revolución permanente "se preocupa poco de la reconstrucción de los mundos que destruye", es el modelo de una sociedad ideal, exenta de problemas. Por eso el modernismo es una forma de utopía, porque ve hacia el futuro, es decir busca el progreso, la renovación. Ser utópicos entonces es una forma de pensar la modernidad. Los

conceptos de modernización y modernidad, son un componente fundamental para explicar las utopías urbanas.

Modernización y modernidad son empero *construcciones históricas*. Modernización, por un lado, es entendida como el desarrollo económico y tecnológico. Modernidad es la expresión cultural de la modernización. Ambas se definen y redefinen históricamente a partir de la constitución y confrontación de diversos intereses sociales. Las concepciones de modernidad y de los actores sociales son, por lo tanto, la base de la construcción de esas utopías que quiero destacar aquí.

La ciudad, con este enfoque, es el lugar por excelencia de la modernidad, de la expresión espacial y arquitectónica, del desarrollo tecnológico. La ciudad sede de los grandes edificios públicos y privados, las imponentes formas constituidas por las delimitaciones espaciales de sus plazas, de sus hitos que ejemplifican la grandeza urbana, es el encuentro y la distancia social que viene desde la calle. Pero también, la ciudad muestra esa modernidad *bermaniana* que destruye el pasado, lo urbano es desintegración y angustia, es la unión y la desunión de los individuos. La ciudad de Simmel del siglo XIX (Levine, 1971; cf. Donoso, 1993; Lezama, 1993) fue producto de un proceso modernizador que fragmentaba, individualizaba y desestructuraba la comunidad, esta última basada en la idílica vida rural; Simmel coincidía con Weber en que la racionalización de la sociedad moderna era una jaula de hierro. El precio de la perfección objetiva, la atrofia del espíritu humano; pero al mismo tiempo, la dialéctica de Simmel le permitió entender las posibilidades de la modernidad urbana, podía, sí, ser anómica, pero también espacio de libertad. En la ciudad se manifestaba la pérdida de la personalidad, la alienación, la subordinación del espíritu a lo material, pero al mismo tiempo la ciudad era el lugar de la redención humana, el espacio posible de la libertad civil.

La ciudad como el lugar donde se expresaban con mayor nitidez las patologías sociales, la desintegración social, la sociedad de masas y la mayor distancia social, pero, al mismo tiempo, la ciudad como el contexto donde se podían ampliar los dominios del individuo, el lugar donde se permitía la diversidad y la pluralidad. Es en la ciudad donde se democratizan las relaciones sociales y universaliza el pensamiento. La modernización, así se entendió, implicó un proceso de diferenciación social, un hacerse heterogéneos a partir de la búsqueda individual. La comunidad rural, en contraste, contenía una mayor solidaridad mecánica, pero también una mayor opresión social por la estrechez de los vínculos éticos.

Al contrario, la idea de ciudad de F. Tönies (cf. Donoso, 1993; Lezama, 1993) era la de una entidad catastrófica. La ciudad fragmentaba la identidad comunitaria, destruía los lazos sociales y las redes de intercambio. La utopía de Tönies era regresar siempre al pasado idílico de las comunidades rurales, ya que la comunidad era la fusión perfecta de la identidad, la nostalgia, la armonía, las costumbres y la religión; por eso se oponía a la de Simmel, que significaba, parafraseando a Berman, asumir las contradicciones de la modernización para insertarse en ellas y resolverlas. La sociedad incluye dialécticamente tanto armonía como conflicto, atracción y repulsión, amor y odio.

Tönies, como otros (por ejemplo Spengler, Wirth, Redfield, cf. Lezama, 1993), vio la ciudad como el resultado del cambio de una sociedad tradicional a otra moderna, el paso de lo rural a lo urbano. Para Redfield, por ejemplo, la modernidad era inevitable, resultado de un cambio cultural, una sucesión de transformaciones sociales y territoriales, lentas y evolutivas en un *continuum* rural-urbano. El cambio era inevitable pero gradual. Sin embargo, toda crítica de estos culturalistas se basó en una visión negativa y apocalíptica de la modernidad, a diferencia de Simmel. La urbe era la principal obra del *periodo de autodestrucción del hombre,* la estructura física de una estructura social *artificial,* el lugar del utilitarismo que suplanta la solidaridad, el lugar de la desorganización, la secularización, la inestabilidad y la inseguridad.

Estas dos visiones, la apocalíptica-nostálgica y la moderna, se vienen reproduciendo en el tiempo. Se reflejan en la contradicción *particularismo-universalismo.* La sociedad y la ciudad moderna del siglo XX se han asociado enérgicamente con el desarrollo económico, y en muchos casos específicamente con la industrialización, porque esta significaba establecer la ruta inequívoca del progreso. La ciudad fue entendida como manifestación de la modernidad; el campo, en contraste, del atraso. La ciudad como el cosmopolitismo y la universalidad, la comunidad, el localismo. La ciudad moderna como destrucción del pasado y reconstrucción de la idea utópica del futuro.

Pero más aún, la diferenciación entre ciudades agudizaba el contraste, las grandes urbes eran más modernas que las chicas. La moder-

nización se cuantificaba por el tamaño de sus poblaciones urbanas. Mientras más grande una ciudad, más concentración de servicios, de intercambios comerciales, de empleo, de desarrollo. La magnitud de la ciudad estaba en proporción directa con el progreso.

El estudio de la ciudad como espacio exclusivo de la modernidad, como oposición a la vida rural, tradicional y conservadora; como lugar de la expresión universal contra la visión particular y local no debería verse en su expresión más simple: la contradicción rural-urbana, porque las ciudades en sí mismas reflejan la confrontación de distintas perspectivas de modernidad, que rebasan en mucho los límites exclusivistas de los contextos rurales o urbanos. Marshall Berman, al plantear que la modernidad es una construcción histórica, tal como otros autores conciben al Estado, a la ciudadanía y a la ciudad misma (véase el capítulo 1 de este libro), ubica el problema en sus justos términos, es decir, no hay *una* modernidad, sino distintos proyectos de modernidad que buscando la hegemonía política y cultural se contraponen en momentos históricos. La modernidad no es un orden social, sino un movimiento, una visión del mundo, una *destrucción creadora* como el mismo Schumpeter definiera al capitalismo (cf. Touraine, 1994).

Un ejemplo de esta oposición de modernidades es la diferencia entra las ciudades de San Petersburgo y Moscú en toda su historia. San Petersburgo la fundó Pedro I en 1703 y la apropiación originaria de la ciudad, tanto de su espacio como de su significación, vino precisamente de la aristocracia zarista; en su historia, la ciudad fue cambiando porque se la apropiaron los de abajo. La historia de San Petersburgo fue de confrontación y lucha de diversas modernidades, pero siempre pensada y usada como paradigma de la modernidad rusa.

Moscú, al contrario, existió como ejemplo de lo más profundo de las tradiciones y el costumbrismo nacional. Mientras San Petersburgo miraba hacia fuera, hacia la Europa moderna, cosmopolita y universal; esa parte de la Rusia que quería volverse civilización a la manera occidental. Moscú, por lo contrario, miraba hacia adentro, al interior y a las entrañas mismas del país. San Petersburgo fue la mezcla racial, el multiculturalismo, la pluralidad, lo secular y lo ateo, *la cabeza* de Rusia. Moscú, a diferencia, era lo puro, lo sagrado, lo singular, lo religioso, *el corazón* de Rusia (Berman, 1988).

Durante mucho tiempo, San Petersburgo fue la capital del país y vivió, escenificados en la calle Nevski, muchos conflictos sociales

cambiantes (cf. el capítulo 3). Después de la Revolución soviética y del control stalinista posterior, San Petersburgo se convirtió en Leningrado y Moscú fue decretada como la capital. Al parecer, Moscú se convirtió en la estructura territorial en donde pudo expresarse de mejor manera la política del *socialismo en un solo país* que Stalin magnificara durante su dictadura. *Socialismo en un solo país* fue una aberración a los principios universalistas del socialismo, pero encajaba bien con el conservadurismo y el nacionalismo que el régimen de Stalin desató en la Rusia posrevolucionaria, siendo Moscú el mejor escenario para ello.

El enfrentamiento entre una visión universal y una particular ha sido una constante en el pensamiento y en la práctica de los críticos de la modernidad. En el siglo XIX los contrastes se ejemplificaron entre los seguidores de la filosofía de Nietzsche que buscaban la regeneración del Ser contra la objetivación de la racionalidad, acogiéndose a la nostalgia de la comunidad y el nacionalismo, y los que en contraparte fueron críticos de la modernidad situándose en las enormes energías liberadas, tanto productivas como científicas, de la propia modernidad para arrojarse hacia un futuro que resolviera los síntomas de su decadencia, tales como Marx y Engels, Comte, Durkheim y Weber (Berman, 1988; Touraine, 1994).

La modernidad, para los culturalistas, destruía las formas tradicionales de vida. La humanidad se vio ante un vacío espiritual, ante una revolución liberal que se planteaba entre otras cosas la separación entre Iglesia y Estado, que proclamaba el triunfo de la razón, de la ciencia y la ilustración, y que se presentaba firme contra todo tipo de subjetivismo y oscurantismo. Nietzsche describió la "muerte de Dios y el advenimiento del nihilismo" como la negación de toda creencia religiosa, política o social, diferente a la tendencia liberal: "La idea de modernidad –explica Touraine (1994)– reemplaza(ba), en el centro de la sociedad, a Dios por la ciencia y, en el mejor de los casos, deja(ba) las creencias religiosas para el seno de la vida privada".

La denuncia de la modernidad y de la tecnificación de la vida social encontraba su forma en la nostalgia del Ser, que se convertía en propuesta de regresar a las comunidades cerradas, rechazando lo externo y lo que fuera diferente a lo local. Para Nietzsche, la modernidad separaba el mundo del cálculo y del raciocinio del mundo del deseo. Es el desacoplamiento del sistema y de las aspiraciones del

mundo de la vida. Por eso es razonable suponer que a pesar de que Nietzsche asume la contradicción misma de la modernidad (Berman, 1988), reivindicando la herencia de la Ilustración, su invocación al Ser (al superhombre) se identifique más bien como la invocación al Pueblo, a la Nación (Touraine, 1994). Esta reivindicación nacionalista, retomada después por el nacionalsocialismo, es resultado de la crítica radical de Nietzsche que es tanto antimodernista como antisocial. En esta óptica lo explica Touraine (1994:116):

> El pensamiento contemporáneo está marcado por la división creciente entre aquellos que, siguiendo a Marx, ponen en lugar del Ser (como principio de orden y de unidad del mundo) la lucha librada en nombre del sujeto humano o de la naturaleza contra una dominación social, y aquellos que, inspirados en Nietzsche se vuelven hacia un Ser-en-el-mundo que es energía pero también un ser portador de una tradición, de una cultura, de una historia y que se define, sobre todo, por pertenecer a una nación
>
> Este planteamiento se resuelve en una nostalgia del Ser y en una fascinación por la nación entendida como comunidad viva, idea que llevará a Heidegger, nutrido en Nietzsche, a aliarse con el nazismo, y no es posible aislar al propio Nietzsche del auge de los nacionalismo de la Europa central, auge que marca la primera gran crisis de la ideología modernista.

Y si bien la construcción del Estado-nación y el nacionalismo fue la estructura política e ideológica del capitalismo mundial después de la Revolución francesa (Spenna, Giovanni y Almeyra, 1991; Habermas, 1993), muchas variantes de ese nacionalismo han estado perneadas por visiones más bien localistas y particularistas, constituyéndose en identidades restringidas frente a los agresores externos, y protegiéndose así mismos por encima del pensamiento universal. Esta es una de las grandes contradicciones de la modernidad del siglo XIX. La utopía liberal de reivindicar los derechos universales del hombre para ejercerlos y formar con ellos una soberanía popular de ciudadanos, chocaba constantemente contra la barrera de las nacionalidades, que en su expresión más local se autodelimitaban frente a las otras, frente a lo externo (Habermas, 1993).

Y sin embargo, estos Estados-nación, resultado de la fragmentación de la economía, eran el escenario por donde pasaba la ruta de la modernidad, y por ello, se diferenciaban de aquellos localismos radicales que al repudiar lo moderno sufrían con verdadero desconsuelo la nostalgia del Ser, reivindicando un modelo preindustrial de sociedad (Touraine, 1994:128).

En efecto, el Estado-nación es una respuesta de modernidad, no va contra la modernidad. El nacionalismo en términos generales, es una forma de identidad colectiva moderna, que viene de la corriente liberal del siglo XVIII: marcada por una herencia profana, independiente de la Iglesia, vinculada al Estado democrático y surgido de un movimiento nacionalista como lo fue la Revolución francesa. Pero, por esta misma razón, en su verdadera contradicción, la Nación ha sido el drama de un conflicto irresoluble entre el particularismo de una construcción cultural, delimitada por su lenguaje, su literatura y su historia, y el universalismo de las tendencias liberadoras del Estado de derecho, de la democracia y los derechos humanos (Habermas, 1993) (cf. el capitulo 1).

Quiero insistir en que el nacionalismo es producto de una profunda contradicción, porque parte de la construcción de una identidad que homogeneiza aspectos que son heterogéneos, pero que su justificación se basa en elementos racionales y positivistas. El caso de Alemania es claro a este respecto, el cual explica Habermas (1993:116) así:

> El nacionalismo quedó extremado entre nosotros en términos de darwinismo social y culminó en un delirio racial que sirvió de justificación a la aniquilación masiva de los judíos [...] De ahí que el nacionalismo (después de la guerra) quedara drásticamente devaluado entre nosotros como fundamento de una identidad colectiva [...] Y de ahí también que la superación del fascismo constituya la particular perspectiva histórica desde la que entre nosotros se entiende a sí misma una identidad posnacional, cristalizada en torno a los principios universalistas del Estado de derecho y de la democracia.

El problema es cómo el nacionalismo se fue haciendo reaccionario; cómo la nación identificada como Pueblo, al diferenciarse del resto del mundo, se convertía en una entidad encogida en sí misma, protegiéndose del resto, reivindicando la tradición y las costumbres como cemento de una heterogeneidad nunca reconocida: "Al someter a las minorías a su administración central, el Estado nacional se pone así mismo en contradicción con las premisas de autodeterminación a las que él mismo apela" (Habermas, 1993:91). Era el conflicto existente entre un mercado fragmentado, que hacía que los Estados

buscaran primero una fuente de integración regional, una industrialización basada en el mercado interno, limitando sus fronteras y aplicando proteccionismos para sus burguesías nacionales (cf. Roberts, 1995). La nación como reacción se identifica cuando la modernidad llega al final, porque durante toda su historia, economía, sociedad y existencia nacional eran sinónimos y ligadas "entre sí tanto como lo están los dedos de la misma mano" (Touraine, 1994:102).

Es en el crepúsculo de la modernidad cuando el nacionalismo se evidencia sinónimo de particularismo y localismo. El particularismo asume la forma de nacionalismo, a la manera en que se ha interpretado a Nietzsche, y su expresión extrema fue el nazismo, así como las experiencias burocráticas en los Estados prosoviéticos y de los Estados populistas en América Latina, sinónimos de antidemocracia, de opresión y de integración forzosa.

II. EL DESMORONAMIENTO DE LAS UTOPÍAS: EL ESTADO DE BIENESTAR Y EL SOCIALISMO

Como hemos visto, estos paradigmas cambiantes de modernidad constituyen el fundamento de la construcción de las utopías de hoy. Es el vínculo entre lo existente y lo deseable, tanto desde el punto de vista de las fuerzas hegemónicas como también desde el punto de vista, alternativo, de oposición, de otras fuerzas sociales en concurso. Habermas (1989b), Heller (1994), Lefebvre (1978) y Berman (1988) coinciden en señalar que la búsqueda debe plantearse a partir de la consolidación de la comunicación cotidiana, evitar la integración a una idea totalizadora específica (nacionalismos), para evitar el exclusivismo del movimiento local, y así reconocer la universalidad por la vía del reconocimiento de los otros particularismos. Resucitar un modernismo dinámico y dialéctico, buscar la internacionalización de la vida cotidiana que difunde la identidad por el mundo, pero a partir, también, de la revaloración de grupos étnicos, nacionales, de clase y de género. Es decir, reivindicar las expresiones locales de la cultura urbana con una idea global de ciudad.

Sin embargo, otra situación es la que vivimos. Coincido con varios autores quienes señalan que el momento actual se caracteriza por la

total ausencia de valores integradores, por un desmoronamiento de utopías totalizadoras, por la falta de un futuro único para todos. Una época en que no existen, aparentemente, utopías viables a las cuales acogernos para crear un futuro mejor. Las posibilidades están fragmentadas. Octavio Paz habría afirmado –en un momento internacional en que acciones terroristas hicieron desplomarse un edificio de oficinas en Oklahoma City, de un fascismo revalorado, de la caída del estalinismo como ideología totalizadora, del fundamentalismo islámico como sustituto y de la destrucción de las torres del World Trade Center en ese fatídico 11 de septiembre–, que vivimos una crisis de los fundamentos del país: la idea de construir una democracia universal, una sociedad fundada no en el pasado, como en Europa, sino en el futuro. Estas ideas están en crisis (cf. Milosz; Paz; Simon y Walcott, 1996).

Esta fragmentación, seguramente, le imprime una cierta identidad a las sociedades, tanto como a las ciudades. Podría ser una sociedad entendida como un "espejo trizado", como "laberintos" sociales (Brunner, 1992), como una red de redes culturales (Krotz, 1993), como una sociedad dual (Mallenkopf y Castells, 1991), o como muchas sociedades dentro de una misma sociedad.

El ocaso de la modernidad, en particular a partir de la fallida experiencia socialista y los límites del nacionalismo o Estado benefactor, como conductores del desarrollo, son algunas de las causas de la fragmentación. Estas dos prácticas ideológicas formaron modelos de construcción de futuros universalistas, globalizadores y redentores de la experiencia humana. La humanidad entera se dividió en estas creencias. Confiaban en ese andar guiado por tales prácticas y construcciones imaginarias: la industrialización como modernización, el nacionalismo y el socialismo como modernidades.

El final del siglo XX, dice Touraine, es el crepúsculo del modernismo. Una crisis de la modernización y la modernidad resultado de un desfase del desarrollo actual de las fuerzas productivas y las formas antiguas de relación social y de la cultura. Durante la época de la sociedad industrial se vivió un combate entre capitalismo y socialismo, una lucha por el control de recursos y regiones mundiales que se expresaron en conflictos bélicos y en la denominada guerra fría. Esta etapa terminó con una nueva apuesta de reestructuración liberal del capitalismo. La batalla contra el socialismo no se libró pues contra un modelo de particularismo, sino contra otra perspectiva global,

universalizante, y en última instancia contra otra forma específica de acumulación basada en el Estado de bienestar y en la soberanía e independencia de los Estados-nación de la mitad del siglo XX. La fuerza liberadora del progreso industrial, es decir, de la modernidad y la racionalidad, se fue agotando rápidamente, dice Touraine, a medida que iba triunfando, porque muchas de las ideas se fueron volviendo realidades contradictorias que desilusionaron y desencantaron a los individuos, evidenciando profundas limitaciones estructurales:

> La racionalización es una palabra noble cuando introduce el espíritu científico y crítico en esferas hasta entonces dominadas por las autoridades tradicionales y la arbitrariedad de los poderosos; pero se convierte en un término terrible cuando designa el taylorismo y los otros métodos de organización del trabajo que quebrantan la autonomía profesional de los obreros y los someten a ritmos y a mandatos supuestamente científicos pero que son más que instrumentos puestos al servicio de las utilidades indiferentes a las realidades fisiológicas, psicológicas y sociales del hombre que trabaja
>
> Antes vivíamos en el silencio, ahora vivimos en medio del ruido; antes estábamos aislados, ahora nos perdemos en las muchedumbres; recibíamos pocos mensajes, ahora estamos bombardeados por ellos [...] La modernidad nos ha sacado de los límites estrechos de la cultura local en que vivíamos y nos ha lanzado a la sociedad y a la cultura de masas. La fuerza principal de la modernidad, fuerza de apertura de un mundo que estaba cerrado y fragmentado se agota a medida que se intensifican los intercambios y aumenta la densidad de hombres, capitales, bienes de consumo, instrumentos de control social y armas (Touraine, 1994).

Si esta fuerza modernizadora agota también su capacidad de integrar a la humanidad dentro de la palabra verdadera de la ciencia, de la eficiencia y del progreso económico, entonces la humanidad sufre una experiencia desintegradora, una nueva oscuridad como refiere Habermas (1989b) a la crisis del modelo del Estado de bienestar capitalista y las exhaustas energías utópicas. Dos intentos se abortaron en la búsqueda de la modernidad del siglo XX, la crisis del Estado de bienestar y la del socialismo.

El Estado de bienestar surge como respuesta a los conflictos bélicos de la primera y segunda guerras mundiales, y se desarrolla principalmente durante la guerra fría, desde finales de los años cuarenta hasta la primera mitad de los años setenta. Es una apuesta de intervención estatal en la economía siguiendo la doctrina keynesiana de la planificación. El Estado fue el actor de la transformación, del desarrollo y el promotor de la modernización económica.

Pero el Estado, en tanto se adjudicaba ser el representante legítimo de la sociedad asumió la obligación de apoyar al conjunto de la ciudadanía para resolver las necesidades básicas y protegerla de los riesgos de la sociedad mercantil (cf. Offe, 1990). En los países en vías de desarrollo, el Estado de bienestar surgió como Estado populista, impulsor de una modernización sobre la base de la debilidad de las clases sociales nacionales. La participación del Estado en la rectoría económica no solo era vista como útil, sino como indispensable.

La función del Estado se avocó a crear condiciones generales para la producción y acumulación capitalistas, sobre todo en aquellas que no podían darse por el simple concurso de los particulares. Para el marxismo, la participación del Estado de bienestar se centra en generar las condiciones propicias de reproducción del capital y de la fuerza de trabajo. Se concreta a fortalecer regulaciones de carácter legal para las relaciones comerciales, la búsqueda de un mercado amplio para la producción nacional y la creación de medidas de protección aduanal a los productos nacionales en un ámbito de competencia con respecto a los productores extranjeros (Mandel, 1979). En países latinoamericanos, esta estrategia económica se denominó industrialización por sustitución de importaciones (ISI), que significó el impulso de una tecnología y plataforma industriales de tipo nacional orientado hacia el mercado interno, con la finalidad de sustituir las exportaciones de productos manufacturados.

El Estado necesitaba constituir un aparato que le permitiera realizar actividades propias de un administrador nacional, porque se había convertido en el principal empleador de fuerza de trabajo y en el regulador de las condiciones de trabajo. El Estado aseguraba empleo y beneficios de seguridad social para la mayoría de la población, por lo tanto, tuvo una influencia crucial en las transformaciones del mercado de trabajo urbano. El mercado laboral se convirtió en el vínculo entre las estrategias económicas a largo plazo y el impacto social y político de los individuos y sus familias en el marco de una sociedad urbana altamente estratificada. Y en este ámbito fue que el Estado intervino contundentemente, ayudando a crear una creciente clase media a través de la expansión del empleo en las instituciones públicas (Roberts, 1995).

Las fuentes de identidad del Estado de bienestar se basaron en la burguesía nacional y en la clase obrera. El nacionalismo fue expresión ideológica del modelo desarrollista. La burguesía se vio protegida por la intervención estatal, y la clase obrera tuvo la *ilusión* de la "igualdad formal en tanto vendedor de la mercancía-fuerza de trabajo, reforzada por la *ilusión* de la igualdad formal como ciudadano o votante" (Mandel, 1979). El Estado de bienestar se justificó en el nacionalismo y se apoyó en los siguientes dos actores sociales fundamentales: en la burguesía nacional que le beneficiaba la intervención estatal en las ramas de la economía porque estimulaba la producción nacional; en la clase obrera que le beneficiaba porque permitía la expansión de la ciudadanía social.

T. S. Marshall (1950) describe la evolución de la ciudadanía en la Gran Bretaña; con el paso de la ciudadanía política desde el siglo XIX con el cartismo y la demanda de participación parlamentaria, el desarrollo de derechos civiles y la consolidación de un aparato de seguridad social que expandía la ciudadanía social a partir de la constitución del Estado de bienestar a mediados del siglo XX. Se consideró a la ciudadanía como la fórmula más acertada de igualdad social, que si bien no destruía la diferenciación social, sí en cambio mitigaba enormemente los efectos de la desigualdad (Barbalet, 1988, cf. Tamayo, 1999).

La utopía del Estado de bienestar se puede resumir en tres aspectos: *a*] en la pacificación de los antagonismos de clase usando el poder estatal legitimado por las principales clases contendientes y en proteger el crecimiento natural del capitalismo; *b*] en el desarrollo de la ciudadanía social, que permitía ejercer el derecho a la propiedad social para vivir con justicia y prosperidad y *c*] en una intervención estatal que aseguraría el ejercicio de la democracia (Habermas, 1989b).

Esta utopía se derrumbó con la crisis del capitalismo de finales de los años sesenta. Desde 1968 la sociedad se enfrentó a una etapa de transición caracterizada por una lucha entre Estados y sistemas (el bloque capitalista y el comunista). La salida de la crisis fue ardua, como en todas, expresándose en una profunda competencia entre las potencias centrales y una lucha de clases mundial.

Ernest Mandel (1986) considera que las respuestas a las crisis económicas ubicadas en la fase descendente de los ciclos Kondratieff, tienen un carácter subjetivo, por lo que no puede predecirse su resultado. Este carácter subjetivo está dado básicamente por las condiciones de la lucha de clases en esa fase del ciclo económico. Por su parte, Wallerstein plantea que en los últimos años de los años sesenta se marcó el principio de la fase B de Kondratieff después de un increíble ascenso de la economía. La fase B ha sido la transición de una economía con fuerte intervención estatal a una basada en el modelo neoliberal con mínima participación estatal en el mercado:

> Hemos estado viviendo –dice Wallerstein (1994)– en esta fase B de Kondratieff desde entonces. Lo que ha sucedido es lo que siempre sucede en las fases B: una aguda competencia entre las potencias centrales en una situación de contracción [...], una reducción de las balanzas de pagos gubernamental, que resulta en crisis de deudas [...] reubicación de la producción mundial [...] búsqueda intensiva de nuevas innovaciones de productos.

Y en el aspecto político:

> La oposición a la hegemonía de Estados Unidos en el sistema mundial y la colusión soviética [...] el colapso de la fe en el *Estado* como centro de cambio social y progreso [...] el colapso del optimismo a largo plazo, que durante mucho tiempo ha sido un factor político clave para la estabilidad en el funcionamiento del sistema. La riqueza polarizada sin esperanzas lleva a un temor generalizado y a la búsqueda de estructuras de seguridad.

La constante ha sido el desencanto sobre la modernización de la sociedad industrial, que vino de la mano con la desilusión sobre el Estado como guía del progreso. El Estado no fue del todo capaz de resolver las necesidades sociales y más bien se convirtió en una especie cercana a un engendro burocrático, que controlaba la vida social y se interiorizaba en los mundos de vida colectivos e individuales. La práctica de la ciudadanía social no fue suficiente para mitigar las desigualdades sociales, y en cambio el *leviatán estatal* pudo conculcar, bajo el pretexto de la justicia social, los derechos individuales y políticos de los ciudadanos.

El otro intento abortado fue el socialismo. En el año 1989 se perdió el sueño, como fue 1968 para el modelo capitalista del Estado de bienestar. La utopía del socialismo se desvaneció con la experiencia totalitaria del *socialismo real* (burocrático), pero más que nada por el desmoronamiento del concepto de socialismo como utopía liberado-

ra, el supuesto camino de la esperanza hacia un mundo nuevo, hacia la sociedad de ciudadanos libres e iguales. Por eso no solo fracasó el sistema soviético, sino la ideología que justificaba la defensa del socialismo real.

La historia se había falsificado, como dice Adolfo Gilly (1991), con el objeto de fusionar práctica e ideología: "El Estado totalitario soviético tuvo que falsificar la historia paso a paso. Como todo régimen de ese tipo, es particularmente vulnerable a las ideas sobre todo porque se cubre con ideas a las cuales niega y suprime en la práctica". También Francois Furet (1995) a su manera, al describir la historia de la idea comunista en el siglo XX, recorre las vueltas y revueltas comunistas europeas entre la ilusión y la experiencia hecha gobierno. Concluye que esa ilusión, no solo por la exploración del futuro sino por su construcción, nunca acompañó la verdadera historia comunista. Quizá por ello el comunismo, para Furet, terminó en una especie de nada, que no allanó ningún camino para nadie, que más bien desvaneció espíritus insalvables y feneció en la idea de crear una nueva civilización que no pudo ser.

Efectivamente, utopía socialista y sistema social se confundieron por casi noventa años, fue la diferencia entre el relativo éxito económico y el *subdesarrollo* en la construcción de la cultura socialista (cf. Semo, 1991). La Unión Soviética y los estados dependientes se desintegraron e hicieron explosión en una diáspora de nacionalismos con identidades profundamente restringidas y locales, *micro estados* totalitarios y excluyentes que provocaron odios y resentimientos y eliminaron a su paso cualquier idea de internacionalismo y universalismo de la condición humana (cf. Anguiano, 1991).

A pesar de que la experiencia del socialismo real fue el desarrollo de socialismos nacionalistas, contradictoria a la idea originaria de un socialismo a escala planetaria, el desplome de la Unión Soviética significó el desplome de la utopía. Recordemos que en el conflicto con Stalin, Trotski habría prevenido el error de considerar análogos socialismo y nacionalismo:

> El marxismo considera a la economía mundial no como la suma de partes nacionales, sino como una realidad poderosa, independiente, creada por la división internacional del trabajo y del mercado mundial [...] Tratar de construir una sociedad socialista nacionalmente aislada significa, pese a todos los éxitos pasajeros, arrojar hacia atrás las fuerzas productivas, incluso en relación con el capitalismo. Intentar alcanzar, independientemente de las condiciones geográficas, culturales e históricas del desarrollo del país, que constituye una parte del mundo entero, una proporcionalidad acabada de todas las ramas de la economía en el marco de las fronteras nacionales, significa perseguir una utopía reaccionaria [...] El error de Stalin, así como el "error" de la socialdemocracia alemana, es el socialismo nacional (cf. Trotski, en el Prólogo a la edición estadunidense de *La Revolución Permanente*, citado en Gilly, 1991; además véase el anexo II: "Socialism in a Separate Country" en *The History of the Russian Revolution*, Trotsky, 1987).

La mayor demostración que mostró la fallida experiencia fue que el socialismo no era posible, que un sistema con planificación centralizada no podía competir ni con la productividad ni con la calidad de los productos que el sistema capitalista sí ofrecía; que el socialismo burocrático era en efecto un sistema totalitario que controlaba la libertad individual para beneficio de una reducida élite burocrática, una mezcla de coerción y corrupción (Brenner, cf. Anguiano, 1991). Una sociedad en realidad estatista que ponía su aparato burocrático por encima de todo.

El socialismo predijo una sociedad industrial, capitalista, burguesa y polarizada en dos clases contendientes, una de las cuales, la mayoritaria, era la explotada, desposeída y alienada. Pero era precisamente esta condición la que le daba mayores oportunidades de revolucionar este sistema de explotación; el proletariado no tenía nada que perder y mucho que ganar. Esto era así, porque la tendencia del desarrollo capitalista iba a ser primordialmente de tipo industrial, y dos actores principales, la empresa y el Estado funcionarían como socializadores de las fuerzas productivas. Por eso la tendencia de los países socialistas burocráticos a nacionalizar y estatizar los servicios y la infraestructura pública (Therborn, cf. Anguiano, 1991), a pesar de que una sociedad socialista debiera considerar no el control de la circulación de mercancías sino su pleno desarrollo.

Pero el desarrollo tecnológico cambió la exigencia. La industrialización fue impulsada junto a la creciente oferta de servicios personales y empresariales, fortaleciendo la acción del mercado sobre la planificación. Muchos países pasaron de ser sociedades agrarias a terciarias sin contar con una población mayoritariamente obrera, y en otras el mercado laboral se diversificó tanto que el industrialismo expresó una gran pluralidad (Therborn, *idem.*), la identidad

de clase se fue haciendo difusa con el fin de la era moderna, y más aún con la fragmentación entre trabajadores de servicios y obreros industriales.

El movimiento socialista fracasó entonces tanto por su incapacidad para hacer la revolución en los países industrializados, como por su incapacidad gestora en los países que sí tuvieron una revolución pero no alcanzaron el éxito económico y político y se convirtieron en burocráticos. Y si en la actualidad la posmodernidad hace desaparecer la identidad de clase, lo lógico es que el socialismo pierda fuerza pues siempre se le asoció a la formación de la conciencia de la clase obrera.

El socialismo como idea fue, en realidad, una cultura y una utopía de la modernidad. Su mayor efervescencia e impacto social los tuvo durante el tiempo que duró la sociedad industrial y la racionalidad instrumental. El socialismo fincado poderosamente en una herencia positivista fue sin embargo la contraparte del capitalismo liberal del siglo XIX y principios del XX, pero también del capitalismo del Estado de bienestar de mediados de este siglo. El desarrollo del nacionalismo en los países occidentales después de la segunda guerra mundial coincidió con el tiempo de la profundización de la ideología del *socialismo en un solo país* de los países comunistas. La fuerte tendencia a la planificación central coincidía asimismo con la idea de la planificación estatal sobre la economía capitalista. Por eso cuando se asocia el Estado de bienestar con los conceptos de desarrollo, progreso, liberación y futuro, también así al socialismo pues creció en la misma época, pero con un concepto de futuro más prometedor, tanto posfeudal como poscapitalista. Por lo tanto, el cuestionamiento a la visión universalista, positivista, de la sociedad moderna por el posmodernismo se amplía asimismo hacia la crítica al socialismo, por su carácter universal y totalizador.

La conclusión de Göran Therborn (cf. Anguiano, 1991) es ilustrativa en el sentido de que las utopías que mejor predecían el futuro se han desmoronado, ahora no hay futuro al cual asirse, o es *simplemente desconocido*, o quizá sea una *mutación casual de formas socioculturales* por la que no tiene sentido perderse en inventarlo, o sea más bien *una utopía peligrosa* que, como las vividas, lleguen a controlar la vida y los sentimientos de los individuos. Habría que, en cualquier caso, estar contra la idea de desarrollo, porque este concepto asume un futuro predecible que el posmodernismo no quiere predecir. Si no hay futuro, no hay desarrollo, no hay entonces *sociedad nueva por la cual luchar*. Esta sería la inscripción póstuma de la posmodernidad.

III. LAS UTOPÍAS DEL BIEN COMÚN Y DEL SOCIALISMO

Utopía significa un no lugar, un estado imaginario, ideal, en el cual las personas coexisten en condiciones perfectas. Lo *utópico* se ha usado para denotar una propuesta visionaria, y *utopismo* para describir el fracaso de reconocer los defectos de la sociedad humana. Durante toda la época de la modernidad las utopías de la racionalidad, del Estado de bienestar y del socialismo proyectaban futuros grandiosos y universales. Mientras más se mostraba como realidad concreta se legitimaba "como progreso y superación, como desarrollo, sinónimo de perfeccionamiento, como presente que trasciende al pasado y como futuro en tanto estado ideal conducente a la felicidad" (cf. Lezama, 1993). La racionalidad instrumental explicaba que la ciencia nos conducía al progreso y que eso significaba mejorar las condiciones de vida y de trabajo. La sociedad industrial, la modernización, controlaría las fuerzas naturales para facilitar los esfuerzos de los individuos, las necesidades básicas serían superadas y estaríamos así accediendo al reino de la libertad (cf. Lezama, 1993: 181-182). Ésa era la utopía. El utopismo fue la parte que al confrontarse con el devenir histórico mostraba el fracaso de la industrialización como superación de todos los males de la sociedad. Por eso, estas utopías, hoy, al término de la era de la modernidad han perdido su punto de referencia en la realidad. Las energías utópicas se han agotado (Habermas, 1989b). No hay, aparentemente, futuros previsibles universales. El neoliberalismo pragmático, inmediatista, antiidealista es lo que domina el espacio de la imaginación. Sin embargo cabría aquí preguntarnos cuáles son los aspectos constitutivos de una utopía: ¿sobre qué bases imaginarias se fueron construyendo las grandes utopías de la humanidad?

Las utopías han sido elaboradas desde tiempos muy antiguos, pero de las más conocidas es sin duda la obra *Utopía*, escrita en 1516 por Tomás Moro en la cual describe una isla poblada en la que los hombres alcanzan la máxima perfección en sus prácticas comunitarias,

políticas, sociales y económicas. Su sociedad imaginaria surge a partir de una sátira del gobierno y la sociedad inglesa de principios del siglo XVI, sobre la cual se muestra la crueldad de la polarización entre la extrema pobreza y el lujo de los ricos. Esta situación es comparada a la idea de la perfección de la organización social en la *Isla de la Utopía,* basada en la comunidad de bienes, un sistema de educación nacional, la regla general de trabajo para todos y una filosofía bajo la cual el bien individual se sacrifica por el bien común. Derivado de las ideas de Platón en su República, en *Utopía,* Moro da cabida tanto a la esclavitud como a la monarquía.

Varias son las obras que se enfocan a desarrollar la idea seductora de utopía.[1] Por su parte, J. C. Davis (1981) considera que los utópicos ingleses del siglo XVI al XVIII consideraban la utopía como:

> una operación de valores, un conjunto de tácticas para mantener el orden social y su perfección ante las deficiencias, por no decir su hostilidad, de la naturaleza y el capricho del hombre. El método del utópico, sigue diciendo Davis, no consiste en que desaparezca la discordia implícita dentro del sistema colectivo, como lo hacen los otros tipos de sociedad ideal, sino en organizar la sociedad y sus instituciones de tal manera que contengan los efectos de la dificultad. En Utopía de Moro, no es la naturaleza ni el hombre lo que se idealiza, sino la organización. (El objetivo básico del utópico) no es la felicidad, ese misterio privado, sino el orden, esa necesidad social.

Otras utopías han inventado nuevos paraísos como la *Nueva Atlántida* de Bacon en donde la ciencia es la llave de la felicidad universal. Y en otros ámbitos, destaca de sobremanera que las religiones puedan también ser consideradas filosofías utópicas, ya que prometen un futuro de perfección, y la literatura por su parte será el ámbito ideal de las utopías, que pueden describir desde sociedades ideales a través de la sátira o de condiciones vividas o inspiradas en ideales políticos.

De aquí que puedan desprenderse ideologías que describan al hombre nuevo o al pueblo elegido: John Winthrop les ofreció al

[1] Entre otros, sugiero al lector algunos autores: Karl Mannheim (1987[1941]), Frédéric Rouvillois (1998), Jean Servier (1991[1967], 1995[1982]), A. Neusüss, K. Mannheim, M. Horkheimer, K.R. Popper, R. Ruyer, F.L. Polar (1992), César Gilabert (1993), Martín Buber (1998[1955]), Gastón García Cantú (1986), Paul Ricœur (1997), Esteban Krotz (1988).

grupo de puritanos que colonizarían América en el siglo XVI la construcción del país de la utopía. Construirían la *Ciudad sobre la Colina* (*The City on the Hill*), el ejemplo moral para el resto del mundo, la conformación del pueblo escogido, el Israel de su tiempo. En todo caso, de tal utopía surgirían acciones concretas, la práctica de extenderse por el resto del mundo: pues, efectivamente, de la idea de esa *Ciudad de la Colina* de Winthrop se justificarían las ideas expansionistas de Quincy Adams en 1821 y del resto de la política estadunidense posterior: "Nosotros somos la ciudad luminosa sobre la colina", dijo el presidente Ronald Reagan en 1979 (cf. Baritz, 1985; cf. Tamayo, 1996). Para decirlo de alguna manera, las utopías son generadoras de acciones que pueden tener también un sesgo nacionalista o reaccionario.

Hay utopías más universales, que buscan el bien común, como el caso de Tomás Moro o las ideas socialistas. El socialismo ha sido considerado la utopía más grandes de la historia reciente, seguramente porque su origen, desde 1825, al menos, atribuido a ciertos escritores en la Gran Bretaña y Francia que buscaban la transformación completa de la sociedad sobre bases económicas y morales. La idea original del socialismo era justicia y libertad (Gilly, 1991). En 1841, Robert Owen y sus seguidores adoptan el nombre de socialistas. La idea de socialismo, así entendida tanto por él, como por Saint-Simon y Francois Fourier, es la oposición al individualismo, esto último como premisa del modelo de competencia comercial prevaleciente en el siglo XIX; el socialismo se basaría en relaciones de cooperación y solidaridad, éstas serían el verdadero germen de una sociedad democrática y sin Estado (Spenna, Giovanni y Almeyra, 1991).

Habría que decir que la idea de socialismo como un modelo de cooperación y de búsqueda del bien común sobre lo individual, ya existía en otros escritos, en el mismo Platón y en escritores utópicos como Tomás Moro. Babeuf fue considerado como el iniciador del movimiento socialista moderno a partir de su texto *Conspiration des égaux* (1797), que consideraba la socialización de la tierra y la industria como necesaria para completar la Revolución francesa de 1789. Se consideraba como derecho natural la igualdad de todos los hombres y el disfrute de los bienes proporcionados por la naturaleza, la obligación universal al trabajo y el derecho universal a la educación y la necesidad de abolir tanto la riqueza como la pobreza en el interés de la felicidad humana.

Los socialistas considerados utópicos por Marx y Engels (cf. Engels, 1978) fueron precisamente Saint-Simon, Robert Owen y Francois Fourier. Saint-Simon abogaba por una comunidad entre las clases productivas contra los parásitos improductivos, sobre la base de la propiedad social de los medios de producción y su administración por individuos a los que se requería de un conocimiento científico. La sociedad humana se orientaría hacia un sistema de asociación universal, que garantizaría la paz. La Iglesia católica sería trascendental en la conformación de esta asociación, pero insistió en la importancia de los sectores de expertos y organizadores como conductores de la sociedad del futuro.

Fourier, a su vez, fue promotor de la idea de crear centros de población en forma de cooperativas de producción, que constituirían unidades esenciales de organización social. Todos tendrían que trabajar y serían compensados según su aportación al trabajo comunitario. En la comuna se aceptaría el derecho de propiedad, la población podría ser capitalista y trabajadora al mismo tiempo. Consideraba que la educación se libraba a través de la práctica más que por el aprendizaje teórico, por lo que los niños y niñas formaban parte importante de la utopía. A diferencia de Saint-Simon que consideraba al Estado como fundamental en la rectoría económica, Fourier no le prestaba ninguna importancia, al contrario se oponía a él, dando mayor fuerza a la libre asociación de individuos a través de sus propios deseos naturales.

Robert Owen, fundador del socialismo británico, coincidió en lo fundamental con Fourier. Crítico de la modernidad capitalista, de la introducción del sistema manufacturero y de la explotación inherente a éste, consideraba que la competencia era la causa fundamental de la explotación. Por lo tanto, su propuesta fue la organización de ciudades donde la población se organizara en un sistema de cooperación productiva y de consumo. Hombres y mujeres trabajarían y vivirían juntos sobre la base del disfrute del producto de su trabajo tanto del campo como de la fábrica. Las diferencias salariales se irían reduciendo en la medida que los propietarios de capital fueran voluntariamente desechando sus excedentes. Lo importante en Owen es que consideraba que el hombre y la mujer eran producto del medio cultural en donde se desenvolvían, por lo que el comportamiento social se transformaba al cambiar aquel. No obstante Owen, a diferencia de Fourier, no excluía al Estado, sino lo responsabilizaba

en primera instancia de la elaboración de legislaciones, protección social de los trabajadores y como una cura al desempleo. Fue el líder más importante del movimiento obrero durante los años treinta del siglo XIX, su práctica esencial fue la institucionalización de sociedades cooperativas de producción, de redes de intercambio de trabajo y de productos entre diferentes sindicatos, así como la formación de asociaciones como el famoso Gremio de Constructores.

Engels y Marx (cf. Engels, 1978, 1977) formularon fuertes críticas a las visiones de los primeros socialistas, incluyendo la influencia del socialista francés Pierre Joseph Proudhon a quien Engels definiera como un socialista utópico pequeñoburgués. Proudhon enfatizaba la autoorganización de la clase trabajadora y promovió el mutualismo, en forma de sociedades cooperativas, bancos obreros, asociaciones sindicales, o cualquier forma de organización que condujera a la formación de una sociedad del futuro, sin Estado y sin clases sociales. Criticaba la propiedad monopolista, pero aceptaba la propiedad personal bajo las normas de un sistema moral que regulara el derecho de propiedad y excluyera la posibilidad de explotación. Proudhon tuvo una gran influencia en el sindicalismo francés, belga, italiano y español del siglo XIX.

La crítica fundamental de Marx y Engels se basó en que todos estos *socialistas utópicos* estaban atravesados por una tendencia reaccionaria, en un contexto, como el del siglo XIX, en el que el paso del trabajo artesanal a la manufactura implicó profundas transformaciones en las condiciones de vida de la población. La aversión a la revolución industrial era una consecuencia de esas utopías. Por tal razón, la crítica al owenismo, proudhonismo, etcétera, era que estas corrientes "echaban por la borda toda la industria moderna [...] para volver al antiguo y sensato trabajo artesanal". En realidad lo que planteaba Proudhon, por ejemplo, era que la realización de la transformación de los medios de producción en propiedad social, como demandaba el socialismo moderno, era imprevisible a corto plazo. La realización de esta predicción sería conseguida en un futuro lejano, por lo tanto, la táctica socialista debería avanzar en reformas sociales, que incluyera la propiedad privada no monopólica.

Las ideas de los socialistas utópicos tuvieron gran influencia en la formación del movimiento obrero latinoamericano. En México, por ejemplo, durante el siglo XIX, con el paso de la producción artesanal a la manufactura y a la industria, aunque incipientes, los obreros

fueron conformando diferentes experiencias de organización incluyendo desde gremios y cofradías hasta sociedades mutualistas, cooperativas y la ilustrativa organización del Congreso Obrero de 1879, cuyo imaginario laboral se constituyó a partir del socialismo utópico europeo (Illades, 1996).

Lo que se ha visto por experiencia histórica es que los socialistas utópicos no fueron tan utópicos y que el socialismo científico de Marx y Engels bien puede asegurarse que estuvo cargado de fuertes ideales utópicos (cf. Habermas, 1989b). En razón a lo anterior, existen dos características que toda utopía contiene y que quisiera destacar aquí: la primera es la búsqueda de un bien universal, un futuro mejor e igualitario para todos los hombres y todas las mujeres. La segunda es que la construcción de las utopías, desde Platón, pasando por Tomás Moro, hasta los socialistas utópicos, basan sus imaginarios a partir de un tipo de experiencia humana y de una interpretación del presente. La perspectiva utópica deviene así de una conciencia histórica activa (Habermas, 1989b).

En una utopía, el presente se entiende como transición, una bisagra que une el pasado con un futuro que se prevé renovado. Por eso la combinación del pensamiento histórico y el utópico produce las posibilidades alternativas de una vida mejorada: es, siguiendo a Habermas, el pensamiento histórico saturado con la experiencia actual, que parece destinado a criticar los esquemas utópicos; pero es también el pensamiento utópico con su exuberancia que parece tener la función de abrir alternativas para la acción y los márgenes de posibilidades que van más allá de las continuidades históricas.

IV. LA CIUDAD COMO UTOPÍA

Cualquier utopía hace referencia obligada al lugar perfecto, a la isla, a la comunidad, a la ciudad amurallada aislada de la degradación social. Hemos visto que en el contexto de la modernización hay dos tendencias opuestas: la crítica de la modernidad como nostalgia al pasado y la crítica como base para construir un futuro. Las ideas sobre la ciudad y las utopías urbanas han estado permeadas por esta polarización: Tönies y Simmel, culturalistas y modernizadores, la

reacción rural a la urbanización y la promodernidad de la vida urbana. Estas dos visiones se han ido definiendo, la primera como una fuerza de enemistad hacia lo urbano y a la ciudad de masas. La segunda vinculada a la planificación, como instrumento que sustente las ideas futuristas de ciudad.

La constante enemistad a lo urbano se asocia a la enemistad a la modernización, a la industrialización, a la pérdida del espíritu humano y a la descomposición de las relaciones comunitarias. Fue principalmente una reacción bucólica al desarrollo urbano que se fue haciendo conservadora al sobrestimar los defectos de la vida urbana naciente, prejuicios antiurbanos basados en la nostalgia por los viejos tiempos, rurales, idílicos, que delineaban perfectamente la antipatía hacia la ciudad. Desde la celebración del Viejo Testamento de la vida pastoral sobre las desigualdades de Sodoma y Gomorra, la utopía agraria de Platón en *La República*, y la ciudad ideal ciudadana, la ciudad del discurso, en la Grecia socrática; la ciudad de Dios y la ciudad del Hombre de San Agustín; el edén de Rousseau en *El contrato social* y, además, toda la crítica de los culturalistas, socialistas utópicos, e incluso la derecha europea del siglo XIX, temieron y condenaron la urbanización; o por lo menos enfrentaron al campo con la ciudad y viceversa, y la ciudad de los creyentes con la ciudad pragmática, viciosa, del hombre político.

Muchas corrientes de pensadores estadunidenses también se acogieron a esta idea: la ciudad se asociaba al mercantilismo que conducía a la lujuria y avaricia y provocaba la maldad humana, principalmente en aquellos indeseables que se amontonaban en barrios sucios de las ciudades, las turbas de desposeídos que vivían en los lugares más densos. Las ciudades eran entonces centros de depravación, peligrosa inmoralidad, tal como Jefferson y sus fisiócratas las definían. "Aquellos que trabajan en la tierra son el pueblo escogido de Dios (mientras) que las muchedumbres de las grandes ciudades al pedir tanto apoyo del gobierno, debilitan la fuerza de su condición humana" (cf. Cousins, Albert y Hans, 1979).

El mismo Thoreau, abogado de la no violencia (cf. Tamayo, 1996) fue uno de los literatos más antipáticos a la urbanización. La ciudad era la oposición total de la naturaleza benigna. Para estos pensadores la concentración de la población significaba un peligro inminente a la construcción de la democracia. Las masas, en tanto que actuaran colectivamente se convertirían en un mazo tiránico a menos que,

como considerara Alexis de Tocqueville, el gobierno creara una fuerza armada lo suficientemente poderosa para controlar los excesos de las conductas colectivas.

En el lado contrario estaban los que consideraban a la ciudad como la posibilidad del desarrollo, de la individualidad y de la práctica de la democracia; ya veíamos en Simmel, quien así la consideraba en oposición directa a Tocqueville. Por esa razón, los más arduos defensores de la ciudad y de su futuro han sido urbanistas y geógrafos. El geógrafo Jean Gottmann, el filósofo John Dewey, el teólogo-historiador Harvey Cox y el urbanista-geógrafo Kevin Lynch coinciden en considerar a la urbanización y al ámbito urbano como un proceso ineludible, de avance en el grado de organización social, vinculada con la idea de modernidad secular que abre nuevas posibilidades de desarrollo, de realización humana, de nuevos modos de asociación y de expresión artística (Cousins, Albert y Hans, 1979; Gottdiener, 1994).

Lynch (1960) considera que la gran ciudad puede ser un lugar romántico, rico en detalles simbólicos y fuente del disfrute cotidiano de millones de individuos: necesitamos un espacio que sea tan poético y simbólico que podamos hablar de los individuos y su compleja sociedad, de sus aspiraciones y sus tradiciones históricas, de su ambiente natural y de sus complicadas funciones y movimientos, es decir, del gran mundo de la ciudad.

La planificación ha estado asociada a esta idea del *evangelista urbano*, porque es un proceso que parte de un diagnóstico de la situación real de la ciudad y construye una propuesta a futuro que pretende resolver los problemas y desarrollar aquellos aspectos positivos detectados a partir de un modelo o idea utópica de la ciudad del futuro. Se ha considerado, por ello, que los objetivos de la planeación son: 1] El fortalecimiento del gobierno local, pero dentro de un marco nacional; 2] La participación de la ciudadanía local en la toma de decisiones comunitarias; 3] La extensión del esfuerzo nacional para evitar la existencia de las tendencias metropolitanas; 4] La provisión de grandes recursos para la satisfacción de las necesidades básicas de los habitantes de las ciudades. Los mecanismos para lograr lo anterior serían: *a*] determinar un tamaño óptimo de población concentrada en un asentamiento, que pueda contar con servicios eficientes de transportación; *b*] lograr un equilibrio entre la homogeneidad y la heterogeneidad en las esferas económicas, sociales y culturales y *c*] reordenar los instrumentos políticos para realizar una liga apropiada entre el gobierno local y el nacional (Cousins, Albert y Hans, 1979; cf. Gottdiener, 1994).

La planificación ha sido, sin embargo, criticada tanto por socialistas (cf. Castells, 1971; Lojkine, 1977, 1979; Topalov, 1979) como por liberales. Éstos últimos, consideran que la planificación implica una mayor interferencia del Estado, reduciendo la práctica del libre mercado y expandiendo las funciones gubernamentales sobre el libre ejercicio de los individuos. Esta misma corriente de pensamiento iguala planificación y socialismo a partir de las experiencias de los países comunistas, los procesos de estatización y nacionalización de las industrias y el control de la planificación sobre la producción, la distribución, el consumo y la reproducción de la vida cotidiana de sus sociedades.

Para los urbanistas, al contrario, la planificación es una necesidad que engloba el análisis, la síntesis, la colaboración, la educación, la mediación y la proposición de mejorar la vida urbana. La práctica de la planeación se impulsó más durante la época en que el Estado de bienestar fue el actor fundamental del desarrollo. Junto a la planificación económica, la urbana se convirtió en un imperativo y en un instrumento de los gobiernos en la toma de decisiones. Una práctica que se basaba en la ciencia, en la tecnología y en la racionalización, usando sobre todo los métodos e interpretaciones de las ciencias exactas.

La planificación justificaba las acciones gubernamentales a favor de la modernización y las obras públicas. Un ejemplo patente es el descrito por Berman (1988) sobre la modernización de la ciudad de Nueva York: durante la Gran Depresión de Estados Unidos la construcción dejó de ser un asunto privado para ser estimulada por la inversión pública. Los edificios públicos y las grandes obras de infraestructura empezaron a convertirse en el simbolismo de la modernidad. Pero para construir había que destruir: "expandir la modernidad es destrucción" y Robert Moses fue el indicado para realizar las obras de modernización entre los años veinte y cincuenta, que implicó la destrucción de muchas áreas urbanas para construir parques, pasos a desnivel y los grandes puentes neoyorquinos. En el proyecto de regeneración del Bronx, Moses planteaba la destrucción del pasado, las antiguas calles y las antiguas zonas habitacionales, por la nueva era de tecnología, grandes vialidades y pasos a desnivel, por eso decía que

aunque la gente se interpusiera a la modernidad habría que abrirse camino con un *hacha de carnicero.* Ésta era su visión de la modernidad urbana a la que todos deberían coincidir si querían progresar.

Le Courbisier decía que el futuro de la ciudad tendría que considerar el avance de la ciencia y la tecnología y fusionarlas al propósito humano. La ciudad tendría que ser una máquina para vivir en ella. Debería ser el eslabón del hombre con la naturaleza, construida para complementar, no imitar, las formas naturales. La imagen de la ciudad entonces eran los rascacielos, las siluetas geométricas funcionalistas, cubiertas de concreto, acero y vidrio, y el predominio de formas verticales sobre las horizontales. Una nación modernizada debería consistir en una combinación de ciudades concéntricas, al estilo de Burguess (cf. Lezama, 1993, Tamayo, 1994), con ciudades lineales y distritos agrícolas con pequeños centros urbanos.

La concepción de la ciudad ha variado de urbanista a urbanista pero en general ha estado circunscrita al esquema dominador de la ecología y el funcionalismo urbano: la característica de la ciudad ideal de Fritsch son los radios concéntricos sobre los cuales se definen las actividades básicas. Edgar Chambless propuso la ciudad organizada a partir de un eje, construida sobre un monorriel como sistema de transporte que conecta las zonas de trabajo y las áreas residenciales. Consideraba que era la solución ideal a los problemas de congestión vial. Frank Lloyd Wright pensó en la *Broadacre City,* con una idea más individualista, en donde cada familia sería propietaria al menos de una hectárea de tierra, y los traslados se harían principalmente a través del uso privado del automóvil en vías de alta velocidad: "la nueva ciudad estará aquí y en cualquier lugar", decía.

La modernidad de la sociedad industrial delineaba las características de la ciudad moderna. La producción, la industrialización, las clases sociales protagonistas y la reproducción de la vida urbana tendrían que ser contempladas en la nueva ciudad. Las carencias, el hacinamiento, los problemas de salud serían resueltos en la ciudad con trabajo, vivienda y servicios. La Carta de Atenas definió así que las tres funciones fundamentales "cuya realización debe vigilar el urbanismo son: *a*] habitar, *b*] trabajar, *c*] recrearse. Su objeto son: *a*] la ocupación del suelo, *b*] la organización de la circulación, *c*] legislación". Lograr la armonía de estas funciones significaba conseguir la utopía urbana, vencer la mediocridad de la vida humana. Giraudoux (cf. Lefevbre, 1971) lo explicaba así en la Carta de Atenas:

Incluso si al individuo le es posible compensar con la energía y la suerte la mediocridad de partida, siempre será indispensable que un pueblo se lance con todos sus recursos a esta aventura entre historia y leyenda, entre sol y nieve, entre metales y onda, entre trabajo y juego, entre necesidad y fantasía, que puede llegar a ser su vida en el umbral de esta nueva era.

A partir de la crisis de la modernidad, del estancamiento económico, de la transición a la globalización, surgieron importantes críticas al funcionalismo urbano. La integración jerarquizada de funciones dice Lefebvre, presuponía también una teoría simplificada de la ciudad.

Melvin Charney y Jane Jacobs, en los años sesenta y setenta, criticaron la práctica de la planeación convencional, considerándola ignorante de la filosofía de la vida urbana y destructora de la imaginación y la fantasía, del placer de vivir plenamente la espontaneidad de la ciudad por los ciudadanos (cf. Cousins, Albert y Hans, 1979; cf. Berman, 1988). Jane Jacobs asegura que el mundo de la autopista tiene que ser detenido para rescatar la vida cotidiana de sus ruinas. Esa es en realidad la vitalidad y la plenitud de la vida urbana. Si para la modernización de los años veinte la calle debía ser destruida, para el modernismo de los sesenta la calle se convertía en la realización de lo moderno: conservar lo antiguo y oponerse a lo nuevo, por el bien de lo moderno, parecía ser la insólita convicción. Esta visión fue asumida también por la *nueva izquierda,* principalmente por Lefebvre, quien se planteaba el conocimiento cabal de los barrios como fuente de cultura. Al mismo tiempo, la nueva derecha reivindicó, como siempre lo había hecho, la conservación de las zonas urbanas. Conservar lo antiguo era para este grupo, como hemos visto anteriormente, una forma de antimodernismo. La nueva izquierda y la nueva derecha coincidían en la práctica, pero no en la justificación, el primero lo hacía para modernizarse, el segundo para volver a la tradición de la ciudad señorial.

El rescate de la ciudad, o la construcción de la ciudad futura, tendría que basarse en las relaciones a escala humana, de su vida comunicativa, encontrar la poética del espacio, el vínculo entre edificar, habitar y pensar (y hablar) del que cuenta Bachelard sobre su descripción de la casa: el habitar es poético, la casa " es una de las mayores pujanzas de integración para el pensamiento, los recuerdos, los sueños del hombre [...] Ella mantiene al hombre a través de las tor-

mentas del cielo y de la tierra [...] Es cuerpo y es alma" (Bachelard, cf. Lefebvre, 1971: 152-153). Los avances tecnológicos simplemente destruyen y construyen un mundo no percibido. Construcción para la modernización no es edificar sino destruir. Edificar es *hacer habitar por excelencia.* Por eso aquella modernidad instrumentalista nos une a las máquinas, pero nos aleja de la poesía, no nos dice cómo construir casas y ciudades para ser habitadas (Heidegger, cf. Lefebvre, 1978).

La búsqueda de una ciudad amable ha sido desde los años setenta el objetivo principal para muchos urbanistas y estudiosos de la ciudad. La crisis económica de todos los años ochenta hizo perder la capacidad de construir destruyendo el pasado. Se ha buscado desde entonces recrear el barrio en su escala personal y en la idea ecológica, de reciclar, en vez de sustituir. Así ha sido en los barrios de Soho y Greenwuich Village en la ciudad de Nueva York donde artistas e intelectuales revitalizaron las calles y las viejas bodegas de la ciudad antigua industrial.

Con tales antecedentes ¿cuáles son las utopías urbanas en la era de la posmodernidad? Si es cierto que las utopías se han desmoronado, que las grandes ideas sobre el futuro de la humanidad ya no orientan la acción de las identidades ampliadas, que éstas desaparecen con la atomización de los grupos; entonces no existen ya utopías de la ciudad. La posmodernidad ve hacia adentro, la cultura del barrio, la defensa a ultranza de la vida barrial sin observar sus contradicciones tales como la violencia social, la competencia por los pocos recursos disponibles, la desestructuración familiar, la violencia de género. Se vería mal que los habitantes de los barrios quisieran cambiarlos, modernizarlos, como cuando en el Bronx ante la amenaza del Moses algunos jóvenes decían: ¿Van a destruir el Bronx? ¡Qué bien! ¡Cuánto antes mejor!

Otra visión alternativa es la ciudad global, la ciudad de los medios de comunicación, de las finanzas. La ciudad de la *gentrificación*, del lujo para unos cuantos. La ciudad que se vincula con otras en una red internacional, que es aristócrata, que es elitista. Pero, la perspectiva de ambos enfoques es local, unilateral y fragmentaria. Ninguna resuelve el dilema de la vida social.

Más bien, el problema hoy, como he querido plasmarlo en este capítulo, es explicar cómo reconstruir o reinventar utopías que puedan ser asumidas por amplios grupos de ciudadanos y que los hagan actuar y convertirse en sujetos de transformación. Utopías que den

esperanza y generen expectativas. Para decirlo de otra manera, una tercera ruta argumentativa combinaría la disposición de las anteriores. Es la ciudad de masas el reino de la libertad, instaurado al subordinar el proceso de industrialización a las necesidades vitales de la sociedad urbana, pero al mismo tiempo resultado de un nuevo humanismo que englobe la capacidad creadora de los individuos. Es la reivindicación de la vida cotidiana, pero en tanto manifestación del pulso del orden social. Sería la conjunción de cotidianidades, una suma de vivencias urbanas, ideas y proyectos que integran en la práctica la totalidad del espacio social urbano (Lefebvre, 1971; cf. Lezama, 1993).

V. REVALORAR LA UTOPÍA

Habermas (1994, 1993, 1989) entiende a la utopía como una construcción imaginaria, dirigida al futuro, pero basada en situaciones reales, en la reflexión y en la memoria histórica: *incluso los ideales requieren de corroboración empírica o pierden su poder para orientar la acción.* Una práctica podrá provocarse a partir de ciertas necesidades sociales, pero se justificará siempre por una idea de justicia o injusticia, de una meta a lograr que es vivir mejor, de la construcción de un futuro que niega una realidad. Esta acción de justicia a partir del contexto en que se construye, y a partir de las prácticas culturales en las que está inmersa, de los valores, tradiciones y costumbres. De hecho, Gastón García Cantú (1978) identifica las utopías para el caso de México:

> no como un resultado de "haber puesto a prueba un juego de la imaginación, sino como respuesta a la barbarie contra la cual se ha organizado nuestra vida colectiva. (Las utopías) al describir la sociedad del mañana, contienen, a la vez los programas mínimos de las revoluciones populares. No son fábulas ociosas, ni invitaciones comedidas para reformar la vida, sino actas contra el pasado colonial: breves resúmenes de los ideales colectivos".

Una perspectiva utópica que se construye de una conciencia histórica activa se diferencia del mero pensamiento historicista que lleva al

conservadurismo, y del pensamiento puro utópico que, lejano, lleva directo al romanticismo o a la fantasía y a la entelequia. Para evitar este romanticismo se requiere de la memoria histórica; y también, para evitar aquel conservadurismo particularista, se requiere de una visión universal.

El pensamiento político, por ejemplo, está siempre cargado de posibilidades alternativas a futuro, así es la imaginación de la ciudad como lugar de residencia. Estos pensamientos están colmados siempre de energías utópicas, de excesos, de expectativas. Para controlar tales excesos se *necesita el contrapeso conservador de la experiencia histórica.* Así lo expone Habermas (1994:53):

> El idealista solo puede salir perdiendo en este diálogo pues empieza a partir de premisas falsas suponiendo que el socialismo es una idea que confronta de manera abstracta la realidad y que se presenta convicto de la impotencia del "deber" moral (por no mencionar el total desprecio hacia la humanidad, evidente en cualquier intento de llevarlo a la realidad).

Por tal razón, la utopía es una construcción social, parte de la narración de un acontecer histórico enraizado en un colectivo, para que puedan proveer perspectivas a futuro que orienten la acción social, a la cual los individuos se asumen, se identifican y se afirman.

Ágnes Heller (1994), por su parte, desarrolla un concepto de *utopía radical* para explicar un ideal construido a partir de los intereses y necesidades de hoy, que justifican una acción social que ve hacia el futuro. La orientación hacia el futuro es en el sentido de una idea que se dirige tanto a una estructura o institución como a un movimiento social, distintos de los hasta ahora experimentados.

La utopía radical es el deber ser, porque una utopía "no habla de configurar una sociedad hermosa y humana, no afirma que también resulta posible una sociedad de este tipo, sino que afirma que esta sociedad *debe ser*". En forma similar a Habermas, para Heller la utopía radical, *el deber ser*, por sí sola es estéril. Debe complementarse con *la praxis*, que es el *deber hacer*. Juntas, el deber ser y el deber hacer, configuran la utopía posible. La utopía, el deber ser, son los valores esenciales que orientan; la praxis, el deber hacer, es la acción social. Utopía y praxis son, así, ideas y movimientos. Para que una utopía sea realizable debe incluir ambos momentos.

Una utopía, en tanto idea, es por definición una construcción que se dirige a lo universal. Su causa es la causa de la humanidad. Busca la generalidad, la globalización del deber ser para todos y todas. Es por eso una proyección ideológica. La manera de evitar que esta utopía se convierta en una ideología totalitaria es ligándola con la praxis, al movimiento social, donde se edifique un amplio espacio de libertad y tolerancia entre iguales, cuyo fin, construible y reconstruible socialmente, nunca justifique los medios, para no repetir las experiencias dolorosas del estalinismo y la revolución cultural china, del fascismo o de la justificación expansionista de la "Ciudad sobre la Colina" y el arrasamiento imperialista.

Si algo tienen de parecido tales experiencias, aunque se fundamenten en elementos opuestos entre sí, es la búsqueda del hombre nuevo, definido en su estrecha rigidez, el Ser absoluto, el carácter utópico que niega la historia y la experiencia contradictoria de todos y cada uno de los seres humanos. Así entiendo a Furet (1995) cuando establece que la edificación comunista (aclaro, estalinista) se vanaglorió "de lo que quería ser y que llegaría a ser", destruyendo toda experiencia colectiva y memoria histórica, era la suya un mundo idealizado, separado definitivamente de su pasado. Más adelante, Furet dice: "el campo socialista moldea la ideología y el lenguaje de la dominación absoluta, instrumento de poder a la vez espiritual y temporal, lo que tiene de emancipador no sobrevive mucho tiempo a su función de sometimiento". Y es precisamente esta sobrevivencia emancipadora, perdurable, el punto de diferencia. Es justamente esa la que habría que buscar y mantener en la utopía radical.

Habría que aclarar que los movimientos no encarnan la universalidad, sino que representan necesidades e intereses, valores y culturas particulares. Por eso mismo un movimiento no puede encarnar por sí solo y por siempre la causa de la humanidad. Los movimientos expresan su sentir basados en su experiencia histórica, particular y en intereses de grupo o de clase. Sus necesidades concretas pueden sumarlas a los fines y a los objetivos generales de la humanidad, desde su propia perspectiva. Por tales necesidades entran en conflicto con otras necesidades de otros grupos y por tanto se confrontan con otras ideas y utopías. Los movimientos por sí solos no pueden ser los portadores de la utopía. Algunos pueden autolegitimarse como únicos representantes de una clase o de un grupo social, pero únicamente evidencian el conflicto existente al interior del movimiento y su visión particularista.

La combinación de utopía y movimiento, del deber ser y el deber hacer se da a través del valor orientador de la reflexión y de la acción. Es un proceso que ayuda a conducir los movimientos en la dirección de la utopía, a desechar la pretensión del exclusivismo de los movimientos, que asuman la particularidad de su acción al mismo tiempo que la universalidad en su orientación. Dice Ágnes Heller (1994:100):

> En la medida en que existen las necesidades radicales y existen los movimientos que las articulan, la utopía radical es realizable, puesto que existe la voluntad humana para su realización [...] Solo si los movimientos particulares están también prestos a luchar contra su pretensión "exclusiva" de legitimación, solo si asumen conscientemente su particularidad y al mismo tiempo la universalidad (que remite también a la utopía radical) que solo este y ningún otro movimiento particular está en condiciones de realizar, y aún más si están prestos a reconocer también en otras particularidades la universalidad, sólo entonces resulta posible la tolerancia revolucionaria que postulamos.

Henri Lefebvre (1971), por su parte, establece, como Habermas y Heller, que la construcción *a priori* (romanticismo, entelequia y esterilidad intelectual) es una *utopía abstracta* que se ocupa de una ciudad ideal sin considerar las contradicciones, determinaciones y conflictos que se establecen en ella. Las propuestas ideales de urbanistas y planificadores, como utopías, se basan en marcos estrechos de investigación puramente técnicas o ausentes de toda reflexión histórica (por ejemplo, Owen, Le Corbusier, Giraudoux y Frank Loyd Wrigth). Son así construcciones *a priori*. Este es el peor utopismo, señala Lefevbre, porque se cubre de jactancia y ficción, sin decirlo explícitamente.

Al contrario, nos hace notar, debe establecerse la *utopía experimental* que es la exploración de lo posible humano "con la ayuda de la imagen y lo imaginario", la situación y la idea, la referencia a lo "real" y a la perspectiva. Una reflexión así evita la construcción de la ciudadanía *a priori*, desborda el empiricismo, la racionalidad, el practicismo y la tecnicidad puros. La utopía experimental "se ocupa de los hombres. De hecho, propone a seres humanos un programa de vida cotidiana [...] propone una armonía".

Por lo tanto, las utopías urbanas tienen que ver con una visión de ciudad que integre dos aspectos: por un lado la ciudad como un objeto de reivindicación de distintos grupos sociales que demandan un espacio social, político y cultural; por otro lado, la ciudad como contexto donde se produce y reproduce la cultura. De tal manera que las utopías se construyen a partir de una ciudad ideal imaginada desde intereses y necesidades sociales existentes y, por otro lado, tal construcción utópica es un proceso de práctica y acción social concretas que se expresan espacial y culturalmente.

Con esta definición de utopía es posible analizar las diferentes propuestas sobre la sociedad, la ciudadanía y la ciudad, tanto en momentos de transición como en etapas de consolidación. La transición es el paso conflictivo de una etapa a otra. La solución a las crisis, como Mandel señala (1986), tienen un resultado incierto, porque dependen de la lucha de clases y de los proyectos de clase que se confrontan. Por un lado, en transiciones, las utopías se constituyen como proyectos culturales asumidos por colectividades (movimientos, identidades y solidaridades), que se diferencian entre sí a partir de ejercer la memoria histórica y la acción social. Por otro lado, en etapas de desarrollo, algunas utopías se vuelven proyectos en construcción, que las hace distinguirse (como práctica hegemónica) y confrontarse (dominando esta a las otras que se quedaron solo como ideas).

VI. PRÁCTICAS DE CIUDADANÍA, UTOPÍAS DE CIUDADANÍA

...Los que quieren no pueden
y los que pueden no quieren
ENRIQUE SEMO

De la reflexión anterior podríamos explicar la lucha entre diferentes concepciones de modernidad existente al interior de las metrópolis: localismos contra globalizaciones; particularismos contra universalismos; identidades restringidas contra identidades ampliadas; identidades comunitarias contra identidades sociales; etnicidad contra ciudadanía.

Las expresiones conflictivas que se dan en las sociedades y en las ciudades son significativas en la actualidad, ya que no confrontan

directa y únicamente al trabajo con el capital, sino que son una gama de movimientos sociales que no tienen una base objetiva en las relaciones de producción; esto no obsta para concluir que la lucha de clases haya desaparecido, pues el hecho relevante es que tales disputas denotan más bien los cambios en la naturaleza de la lucha de clases en momentos históricos (Przeworski, 1985).

Reconozco que cuando hablamos de conflicto, tenemos que identificar una práctica social, aparte de definir las condiciones objetivas del origen de la confrontación, y destacar cómo los individuos al actuar colectivamente se identifican a sí mismos (cf. los capítulos 5, 6 y 7). Pero contrario a la idea posmoderna de explicar los procesos actuales negando el conflicto de clases y sustituyéndolo por nuevos conflictos multiclasistas, entiendo que los fenómenos urbanos contemporáneos mantienen esencialmente el conflicto de clase, en tanto las relaciones de producción capitalista y las relaciones de propiedad prosigan su existencia. En todo caso, lo que un análisis desde la perspectiva de clase debiera mostrar es la comparación de las especificidades de desarrollo en cada país y en cada ciudad (Roberts, 1995).

Sin embargo, esto no nos resuelve el problema del nuevo sujeto social. Una posibilidad se encuentra en explicarnos los cambios en la naturaleza de la desorganización y reorganización del conflicto de clase. En la sociedad industrial, emergieron como protagonistas principales las clases, la nación y la empresa. Aunque no en todos los casos (cf. Rodríguez Kuri, 1995), durante la sociedad industrial, urbanización e industrialización se concibieron como fenómenos paralelos. Como puede observarse, disociar hoy una de la otra sería equivocado. Roberts (1995) muestra que si bien las principales ciudades del mundo se han basado en economías orientadas al comercio y a los servicios, el crecimiento del sector terciario es complementario al crecimiento del sector manufacturero, proporcionándole los servicios financieros y técnicos que este necesita. Y si Roberts lo ha demostrado esencialmente para América Latina, Saskia Sassen (2001) lo ha explicado a partir de las principales ciudades globales.

Durante el periodo moderno, las clases no se polarizaron en proletarios y capitalistas, sino que se creó una infinidad de posiciones económicas que dificulta enormemente una clasificación objetiva de la fuerza de trabajo que tenga como consecuencia un tipo determinado de conciencia de clase. La industrialización hizo crecer sectores modernos en los servicios y generó el incremento de una nueva clase media que fue sustituyendo a la vieja clase de profesionistas liberales, artesanos independientes y pequeños comerciantes. En la actualidad el mercado laboral se encuentra diseminado en empleos del sector público, del sector industrial y de servicios a gran escala, y en la economía informal. Esto refleja una enorme heterogeneidad de posiciones sociales y experiencias cotidianas de los trabajadores difícilmente combinables. La estratificación social depende, sin embargo de las oportunidades de movilidad social, pero también del conflicto de clase que se produce por el crecimiento de una economía urbana desigual. Los cambios en el patrón ocupacional producen distintas identidades que son en parte efecto de la lucha de clases, que a su vez tienen un impacto relativo en las condiciones económicas, políticas e ideológicas de tales clases.

Durante la sociedad industrial, el sistema se sostenía sobre la base de la fuerza de las clases protagonistas, la participación del Estado y un extendido sistema de seguridad social. La ciudadanía se definió principalmente por la expansión de los derechos sociales. Durante la sociedad posindustrial la ciudadanía cambió en términos estructurales e históricos: se evidencia una menor movilidad social, un retiro del Estado en ciertas funciones económicas, se constriñe el aparato de bienestar social y, por lo tanto, se enfatiza el ejercicio de una ciudadanía basado en el individuo. El proyecto liberal niega los fundamentos nacionalistas, pero también rechaza el autoritarismo. Se genera una mayor preocupación por la participación ciudadana, y hay una opinión pública más poderosa.

De esta forma se da una reorganización de la sociedad civil por la democracia aunque esta se de en circunstancias impropias, que como Roberts (1995) demuestra, se expresan en: la falta de instituciones democráticas fuertes con experiencia, una identidad más individualizada y una sociedad fragmentada alrededor de cuestiones locales. El ciudadano se está convirtiendo entonces en el sujeto a través del cual los individuos se reconocen y la ciudadanía ha venido a ser el ámbito donde participan colectivamente y ejercen sus derechos individualmente. Los movimientos sociales que antes se identificaban con el proletariado, ahora se identifican como ciudadanos. La identidad de pertenecer al sector obrero no es ya materia de orgullo personal. La cultura del obrero hoy, como expresa Monsiváis, es aquella que no quiere saber nada sobre el obrero. Esto no quiere decir que la lucha de clases haya dejado de existir. Significa que la base ideológi-

ca sobre la cual la sociedad se organiza ha cambiado. Es decir, que lo importante al analizar un conflicto social no son las posiciones objetivas que los individuos ocupan, sino su práctica concreta: "Las clases son un efecto de las luchas de clases que ocurren en cierto momento del desarrollo capitalista y debemos comprenderlas en su articulación histórico concreta, como proceso" (Przeworski, 1985). Se ha dado así un cambio en la identidad del sujeto.

Considero, en consecuencia, que el ciudadano es el sujeto de este periodo histórico, sobre todo en los países latinoamericanos, lo que no implica, insisto, desplazar del análisis el enfoque del conflicto de clases. Todo lo contrario. La expansión de la ciudadanía y el equilibrio de los derechos sociales, políticos y civiles son sobre todo productos de la lucha entre sectores y clases en sus sentido más general (cf. Tamayo, 1999) (cf. los capítulos 1, 2, 3 y 4).

Ahora lo importante es explicar por qué el ciudadano puede ser capaz de crear una utopía urbana, y cómo a través de estudiar la práctica ciudadana podemos visualizar la construcción de utopías de distintos sectores sociales y urbanos, ideologías que, como Gramsci afirma, se conviertan en "fantasías concretas que actúan sobre gente dispersa y frustrada para despertar y organizar su voluntad colectiva".

La ciudadanía es el ámbito del ejercicio de los derechos y las obligaciones. Es una concepción universal de los derechos humanos así como una experiencia histórica particular, una práctica característica de las sociedades modernas. La ciudadanía, por eso, es una construcción social que se forma, sugiero, en la lucha de clases. Es como decir que la formación de clases es la continuidad de procesos de organización, desorganización y reorganización de las clases mismas.

Las prácticas de la ciudadanía son un proceso en el que se definen y redefinen los derechos ciudadanos. Es además un concepto que se asocia estrechamente a los de modernidad y universalidad. A través de su práctica se equilibra la visión universalista e integradora de los derechos humanos con las particularidades históricas y culturales de los pueblos, naciones y regiones mundiales (Mann, 1987; Brubaker, 1992, 1990; Roberts, 1995; Tamayo, 1999).

La relación entre lo universal y lo particular a partir de la ciudadanía, la democracia y la libertad la define Touraine (1994) así:

> Para muchos la democracia se define por la participación, para mí, se define por la libertad, por la creatividad de los individuos y los grupos, así como en el nivel de las relaciones interpersonales, el amor es reconocimiento de la otra persona como sujeto, más allá del deseo sexual, contra el ideal de la fusión de los individuos en lo universal, en la verdad o en la ley moral. Esto no obliga a no oponer nunca el universalismo y el particularismo o la razón y la religión o la técnica y la comunidad.

Debido a que la práctica ciudadana define y redefine el ejercicio y expansión de los derechos, la ciudadanía es producto del conflicto social entre diversos actores sociales. Es, por lo tanto, un proyecto de vida, un proyecto de sociedad. Una utopía. Un elemento de identidad de un grupo social, el componente que no solamente se añade a las concepciones de utopía y modernidad, sino que puede explicarlas, porque ciudadanía puede entenderse como un fin social, una utopía en sí misma.

Efectivamente, entiendo la ciudadanía como proyecto de vida en tanto implica el ejercicio de derechos y obligaciones de manera personal, en interacción con otros ciudadanos. Proyecto social porque con los derechos se definen expectativas de sociedades históricas. Se vuelve práctica pero también utopía. Y finalmente, cuando digo que es identidad es porque ciudadanía puede entenderse como un fin social (*social closure*) que implica un sentido de pertenencia, tanto a una organización territorial como a una membrecía, una asociación de ciudadanos. Su ejercicio implica, por lo tanto, definir quienes están dentro de este cerramiento (o límite) social y quienes afuera, o en términos de Weber, relaciones sociales abiertas o cerradas (cf. Brubaker, 1992; véase el capítulo 1 de este libro).

La lucha por una plena ciudadanía involucra a distintos actores sociales, quienes en tal proceso redefinen, al menos, tres situaciones específicas: su relación con el Estado, la naturaleza de los derechos y las características de la participación (cf. como se indica en los capítulos 1, 2 y 4; cf. Tamayo, 1999). Con este enfoque podremos identificar tanto las transformaciones socio-espaciales como los cambios en el ejercicio democrático en las ciudades, que se generan por cambios estructurales de los modelos de desarrollo; pero, sobre todo, permite confrontarlas con la interpretación que los mismos actores sociales tienen de tales transformaciones y de la identidad misma de la ciudad. Es a partir de la práctica de la ciudadanía que podemos analizar la construcción de utopías y las ideas de modernidad en relación con la sociedad y la ciudad. En cuanto práctica concreta y

en cuanto combinación de ideas por un futuro universal nos acercará a la comprensión de esas nuevas fantasías humanas que tanto necesitamos.

En un mundo fragmentado y destruido en sus expectativas futuras, la conciencia por una plena ciudadanía, en palabras de Touraine (1994:324), puede hacer que se restablezca la unidad de la sociedad, "quebrantada por los conflictos y la distancia entre las clases sociales". La democracia carece de fuerza en un mundo fragmentado y dividido en minúsculos grupos que reivindican su identidad contrapuesta a la de los otros, desgarrándose entre ellos ante una mirada complaciente de la unidad mundial neoliberal. La identidad ciudadana puede generar el re-acoplamiento de los fragmentos sociales.

*

En conclusión, las utopías de ciudadanía y los proyectos de modernidad (futuros alternativos), al final, cualesquiera que estos sean, se derivan de la combinación dialéctica de acción y reflexión colectivas. La creación de prácticas distintivas de ciudadanía, tanto aquellas que se revaloran a partir de sus fragmentos como de sus proyectos homogéneos de sociedad, nos aclara la complejidad de la organización social, política y cultural de las actuales poblaciones humanas. Explicará también sus ansias de construir un lugar dónde vivir mejor.

Este libro penetró en la crítica de la ciudadanía, para entenderla en sus dimensiones analíticas (Estado y sociedad civil, constitución de membrecías, contradicciones entre el ejercicio de los derechos, formas diversas de participación). Analizó las diferentes identidades, cerradas o abiertas, fundamentalistas o universalistas, que se pueden constituir a partir de las distintivas experiencias históricas de construcción ciudadana. Hizo hincapié tanto en las formas institucionales como no institucionales de la participación, y la manera cómo, desde la ciudadanía, es posible alcanzar una transformación revolucionaria de la sociedad. Desplegó el concepto de "espacios ciudadanos" como una noción que nos admite el análisis de situaciones de conflicto entre grupos y actores sociales y políticos, que enfrentan distintos proyectos o visiones de ciudadanía. El libro se introdujo en algunos casos de construcción de la ciudadanía (desde la derecha, desde las élites políticas y desde los indígenas) para mostrar que la ciudadanía es identidad colectiva, formas de confrontación política, y construcción de proyectos de ciudad, de nación y de sociedad. Este capítulo,

de las utopías ciudadanas, es una especie de recapitulación de todo lo anterior. La ciudadanía puede convertirse en utopía y motivar desde ahí acciones revolucionarias, o al contrario, posiciones conservadoras de resistencia al cambio. Dependerá, en todo caso de los contenidos éticos de las prácticas y de las visiones de ciudadanía que se traten.

Yo soy optimista ya que desde una perspectiva liberadora y revolucionaria de la ciudadanía, es posible alcanzar ese mundo mejor. Reivindiquemos pues esa viabilidad del sueño gramsciano, plagado de fantasías e imposibles, que pueda llegar a todos los que aún frustrados, tengan sin embargo una opción asequible para despertar de repente y estar dispuestos a erigir una naciente voluntad colectiva, la utopía ciudadana desde abajo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA Y CONSULTADA

Aguilar, M. A., Sevilla, A. y Vergara, A. (2001), *La ciudad desde sus lugares. Trece ventanas etnográficas para una metrópoli,* México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, CONACULTA y Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

Alberoni, F. (1984), *Movement and Institution,* Nueva York, Columbia University Press.

Alejandro, Roberto (1993), *Hermeneutics, Citizenship, and the Public Sphere,* New York, State University of New York Press.

Alonso, J. y Aziz, A. (2003), "Las resistencias del cambio: los poderes ante la Ley sobre Derechos y Cultura Indígena" en Alberto Aziz Nassif (coord.), *México al inicio del siglo XXI, democracia, ciudadanía y desarrollo,* México, Ciesas y Miguel Ángel Porrúa, pp. 97-132.

Álvarez, Lucía (2004), *La sociedad civil en la ciudad de México. Actores sociales, oportunidades políticas y esfera pública,* México, CIICH-UNAM y Plaza y Valdés.

Anguiano, Arturo (coord.) (1991), *El socialismo en el umbral del siglo XXI,* México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Aranhart, Larry (2003), *Political Questions, Political Philosophy from Plato to Rawls,* Long Grove, Illonois, Waveland Press, 3a. ed.

Arendt, Hannah (1961), *Condition de l'Homme moderne,* París, Calmann-Lévy.

Arias, Alan (2003), *EZLN, Violencia, Derechos culturales y Democracia,* México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, pp. 159-186.

Augé, Marc (1996), *Los "no lugares", espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad.* Barcelona, Gedisa Editorial.

Avritzer, Leonardo (2002), *Democracy and the Public Space in Latin América,* Princeton, Princeton University press.

Aziz Nassif, Alberto y Alonso, Jorge (2003), "Votos, reglas y partidos", en Alberto Aziz Nassif (coord.), *México al inicio del siglo XXI, democracia, ciudadanía y desarrollo,* México, Ciesas y Miguel Ángel Porrúa, pp. 65-96.

Bailly, Antoine (1979), *La percepción del espacio urbano. Conceptos, métodos de estudio y su utilización en la investigación urbanística,* Madrid, IEAL.

Barbalet, J.M. (1988), *Citizenship: Rights, struggle, and class inequality,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Baritz, L. (1985), *Backfire,* Nueva York, William Morrow and Company.

Batres, Martí (2004), "Inseguridad: los límites de la mano dura", en *La Jornada,* jueves 1 de julio de 2004.

Bauböck, Rainer (1994), *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration.* England: Edward Elgar.

____ (1999), "Justificaciones Liberales para los derechos de los grupos étnicos." En García Soledad y Lukes Steven (comps.), *Ciudadanía, justicia social, identidad y participación.* Madrid, Siglo XXI de España Editores.

Bauman Zygmunt (2002), *En busca de la política,* México, FCE, 2a. ed.

____ (1999), "Urban Space Wars: On Destructive Order and Creative Chaos", en *Citizenship Studies,* v. 3, núm. 2, julio de 1999. Special Issue: Cities and Citizenship in a Global Age.

Bavoux, Jean-Jacques (2002), *La géographie, objet, méthodes, débats,* París, Armand Colin.

Bellamy, Richard (1992), "Liberal Rights, Socialist Goals and the Duties of Citizenship", en Milligan, D. y Watts Miller W. (eds.), *Liberalism, citizenship and autonomy,* Avebury, Athenaeum Press, Newcastle upon Time.

Bengoa, José (2000), *La emergencia indígena en América Latina,* Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.

Berman, Marshall (1988), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad,* México, Siglo XXI Editores, 6a. ed., 1992.

Besussi, Antonella. (1995), "To Share or not to Share? The Liberal Treaty Revisited", en Michel Dunne and Tiziano Bonazzi, *Citizenship and Rights in Multicultural Societies,* Inglaterra, Keele University Press.

Birnbaum, Pierre (1997), "Citoyenneté et Identité: de T. H. Marshall á Talcott Parsons", en *Citizenship Studies,* v. 1, núm. 1, febrero de 1997, Carfax Internal Periodical Publishing.

Bobbio, Norberto (1981), "Desobediencia Civil", en Norberto Bobio, Incola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords.) *Diccionario de Política.* México: Siglo XXI, 10a. ed., 1997.

Bolos, Silvia (2003), *Organizaciones sociales y gobiernos municipales,* México, Universidad Iberoamericana.

Bookchin, Murray (1992), *From Urbanization to Cities: Toward a New Politics of Citizenship,* Nueva York, Cassell.

Bourdieu, P. (1990), *Sociología y cultura,* México, Grijalbo y CONACULTA [1a. ed. en francés, 1984].

Bourdieu, P. (1998), *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste.* Cambridge, Harvard University Press, 9a. ed. [1a.ed. en francés 1979].

Bridges, Thomas (1994), *The Culture of Citizenship: Investing Postmodern Civic Culture,* Nueva York, State University of New York Press.

Brubaker, Rogers (1990), "Immigration, Citizenship and the Nation-State in France and Germany: A comparative historical analysis", *International Sociology*, v. 5, núm. 4: 379-407.

Brubaker, Rogers (1992), *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, 2a. ed.

Bruner, J. J. (1992), *América Latina: cultura y modernidad*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Editorial Grijalbo.

Buber, Martin (1998[1955]), *Caminos de Utopía*. México. Fondo de Cultura Económica, Breviarios.

Calvino, Italo (1974), *Las ciudades invisibles*, Buenos Aires, Ediciones Minotauro.

Castells, Manuel (1971), *Problemas de investigación en sociología urbana*, México, Siglo XXI Editores.

Castells, Manuel (1983), *The city and the grassroots. A cross-cultural theory of urban social movements*, Londres, Eduard Arnold.

Castells, Manuel (1998), *La era de la información*, 3 t., México, Siglo XXI Editores.

Castoriadis, Cornelius (1982), *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu.

Chomsky, N. y Dietrich, H. (1995), *La sociedad global. Educación mercado y democracia*, Introducción de Luis Javier Garrido, México, Joaquín Mortiz, colección Contrapuntos, 7a. reimpresión, 1999.

Chomsky, N. (2006), *Failed States: The abuse of power and the assault on democracy*, Nueva York, Metropolitan Books.

Chong, Dennis (1991), *Collective Action and the Civil Rights Movement*, Chicago, The University of Chicago Press.

Cisneros, Armando (2006), "Cotidianidad e historicidad en las identidades colectivas", en Kathrin Wildner y Sergio Tamayo (eds.), *Identidades Urbanas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Cisneros, Armando (2004a), "Nacimiento del espacio físico", reporte de investigación, serie II, núm. 722, diciembre de 2004, Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco.

Cisneros, Armando (2004b), "Conformación del espacio subjetivo", reporte de investigación, serie II, núm. 723, diciembre de 2004, Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco.

Clarke, Paul Barry (1996), *Deep Citizenship*, Londres, Pluto Press.

Cohen, Ira J. (1987), "Structuration theory and Social Praxis", en A. Giddens, y J. H. Turner (Eds.), *Social Theory Today*, Stanford, Stanford University Press.

Cohen, Ira J. (1987), "Structuration theory and Social Praxis", en A. Giddens, y J. H. Turner (eds.), *Social Theory Today*. Stanford: Stanford University Press.

Cohen, Ira J. (1996), *Teoría de la estructuración, Anthony Giddens y la Constitución de la Vida Social*, México, UAM, 1a. ed. en inglés, 1989.

Cohen, J. y Arato, A. (2000), *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica.

Combes, Hélène (2000), "Las manifestaciones callejeras y el Partido de la Revolución democrática en el DF (1997-1999)", en *Anuario de Espacios Urbanos, Historia, Cultura, Diseño, 2000*, México, UAM Azcapotzalco, pp. 309-335.

Coppedge, Michael (2001), "Instituciones y gobernabilidad democrática en América Latina", en Antonio Camou (comp.), *Los desafíos de la gobernabilidad*, México, FLACSO, IIS-UNAM y FCE, pp. 211-239.

Coussins, Albert y Hans Nagpaul (1979), *Urban Life: The sociology of cities and urban society*, Nueva York, John Wiley and Sons.

Cress, D. y Snow, D. (2000), "The outcomes of Homeless Mobilization: The Influence of Organization, Disruption, Political Mediation, and Framing", en *American Journal of Sociology*, vol. 105, núm. 4 (enero de 2000: 1063-1104).

Crick, Bernard (2003), "Introducción", en George Orwell (2003 [1948]), *1984*, México, Editorial Porrúa.

Crouch, C. (1999), "La ampliación de la ciudadanía social y económica y la participación", en Soledad García y Steven Lukes (comps.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.

Cruces, Fernando (1999), "La Transformación de lo Público. Imágenes de protesta en la ciudad de México", en *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 12.

d'Entrèves, A. Passerin (1970), *Obbedienza e resistenza in una società democratica*, Milán, Edizioni di Comunità.

Dagnino, Evelina (coord.) (2002), *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina: Brasil*, México, Universidad de Estadual de Campinas y Fondo de Cultura Ecónomica.

Dahl, R. (1999), *La democracia. Una guía para los ciudadanos*, Madrid, Taurus, Santillana.

Davis, J. C. (1981), *Utopía y la sociedad ideal, estudio de la literatura utópica inglesa, 1516-1700*, México, Fondo de Cultura Económica.

Davis, Mike (1992) [1990]), *City of Quartz*, Nueva York, Vintage Books A Division of Random House.

De Carvalho, M. (1995), *Desenvolvimiento de la ciudadanía en Brasil*, México, Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México.

De Certeau, M., L. Girad y P. Mayol (1998), *The practice of Everyday Life. Volume 2: Living and Cooking*, Minnesota, University of Minnesota Press.

De Certeau, Michel (1990), *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana.

Delanty, Gerard (1997), "Models of Citizenship: Defining European Identity and Citizenship", en *Citizenship Studies*, vol. 1, núm. 3, noviembre de 1997. Carfax International Periodical Publishing.

Delgado, Álvaro (2003), *El yunque. La ultraderecha en el poder*, México, Plaza y Janés.

Delgado, Álvaro (2004), "El Yunque hoy", en Proceso 1459, 17 de octubre de 2004, pp. 36-41.

Delgado, Álvaro, *El ejército de Dios, nuevas revelaciones sobre la extrema derecha en México*, México, Plaza y Janés.

Deutscher, I. (1970), *Trotski, el profeta armado*, México, Ediciones Era.

Deutscher, Issac (1971), *Marxism in our time*, Berkeley,, The Ramparts Press.

Di Méo, Guy (1998), Geógraphie sociale et territoires, París, Nathan Université.

Díaz Polanco Héctor (1992), *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI Editores, 1991.

Donoso, R. (1993), *Antecedentes de la Sociología Urbana*, México, UAM Xochimilco.

Dunne, Michel and Bonazzi, Tiziano (1995), "Introduction: Multiculturalism, the Nation-State and Citizenship", en Michel Dunne and Tiziano Bonazzi (eds.), *Citizenship and Rights in Multicultural Societies*, Inglaterra, Keele University Press.

Engels, F. (1977), *El problema de la vivienda y las grandes ciudades*, Barcelona, Gustavo Gili.

Engels, F. (1978), *Del socialismo utópico al socialismo científico*, México, Publicaciones Cruz O.S.A.

Epstein, A. L. (1958), Politics in an Urban Africa Community, Manchester, Manchester University Press.

Escalante, Fernando (1992), *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicano, Tratado de moral pública*, México, El Colegio de México.

Escalante, Fernando (2004), "Ciudadanos imaginarios, o las desventuras de la virtud", entrevista realizada por Conrado Hernández, en Metapolítica, vol. 8, núm. 33, enero-febrero de 2004, pp. 70-75.

Espada, J. C. (1996), *Social Citizenship Rights. A critique of F. A. Hayek and Raymond Plant*, Nueva York, St. Martin's Press.

Espinoza Valle V. A. y L. M. Rionda Ramírez (coords.) (2005), *Después de la alternancia: elecciones y nueva competitividad*, México, Eón y UAM.

EZLN (1997), *Documentos y comunicados 3*. México: Editorial Era.

EZLN (2005), "Sexta Declaración de la Selva Lacandona". En *Testimonios y Documentos*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Feagin, J., A. Orum, y G. Sjoberg (eds.) (1991), *A case for the case study*. North Carolina: The University of North Carolina Press.

Fernández Santillán, José (2000), "Democracia en México", en Baca, Bokser-Liwerant, Castañeda, Cisneros y Fernández del Castillo (comp.), *Léxico de la Política*, México, FLACSO, Sep-Concayt, Heinrich Böll Stiftung, FCE.

Fillieule, O. (1997), *Stratégies de la rue*, París, PFNSP.

Flores, Marcello (2003), *Histoire Illustrée Du Communisme*, París, Éditions Place des Victoires.

Frémont, André (1988), *France, géographie d'une société*, París, Flammarion.

Fuentes, Carlos (1999), *Los años de Laura Díaz*, México, Alfaguara.

Fuentes, José H. (2000), "Imágenes e imaginarios urbanos: su utilización en los estudios de las ciudades", en *Ciudades*, núm. 46, abril-junio de 2000.

Furet, François (1995), *El pasado de una ilusión, ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica.

Galston, William (2002), "Participación ciudadana en los Estados Unidos: un análisis empírico", en *Reconstruyendo la Ciudadanía. Avances y retos en el desarrollo de la cultura democrática en México*, México, Secretaría de Gobernación, SEP, IFE, CIDE, ITAM y Miguel Ángel Porrúa, pp. 279-293.

García Canclini, Castellanos y Mantecón (1996), *La ciudad de los viajeros. Travesías e Imaginarios Urbanos: México, 1940-2000*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa y Grijalbo.

García Canclini, N. (1990), Introducción: La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu en Bourdieu, P. *Sociología y cultura*, México, Grijalbo y CONACULTA, 1a. ed. en francés, 1984.

García Canclini, N. (1995), *Consumidores y ciudadanos, conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo.

García Cantú, G. (1978), *Utopías mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica.

García Soledad y Lukes Steves (comps.) (1999), *Ciudadanía justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.

Gaytán Santiago, Pablo (2003), "Apartheid social en la ciudad de la esperanza cero". En *L'Ordinaire Latino Americain 194*, Violencias en América Lati-

na, octubre-diciembre de 2003, IPEALT, Université de Toulouse Le Mirail.

Gaytán Santiago, Pablo (2004), *Apartheid Social en la ciudad de la esperanza cero. Capitalismo y cinismo (contra) cultural*, México, InterNeta/Glocal, Colección Autonomía Metropolitana.

Geertz, C. (1990), *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa.

Ghorra-Gobin (2001a), "Les espaces publics, capital social", en *L'espace public. Céocarrefour. Revue de Géographie de Lyon*, vol. 76, núm. 1, 2001.

Ghorra-Gobin (2001b), "Réinvestir la dimension symbolique des espaces publics", en Ghorra-Gobin (coord.), *Réinventer le sens de la ville: Les espace publics à l'heure globale*, París, L'Harmattan.

Giddens, A. (2000), *La tercera vía. La renovación de la social-democracia*, Madrid, Taurus.

Giddens, Anthony (1995), *La Constitución de la Sociedad, bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

Gilabert, César (1993), *El hábito de la utopía, análisis del imaginario sociopolítico en el movimiento estudiantil de México, 1968*, México, Instituto Mora y Miguel Ángel Porrúa.

Gilly, Adolfo (1991), "1989", en Arturo Anguiano (coord.), *El socialismo en el umbral del siglo XXI*, México, Universidad Autónoma Metropolitana y EURE.

Glacer, N. (1999), "Multiculturalismo y excepcionalismo estadounidense", en Soledad García y Steven Lukes (comps.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.

Goffman, Erving (1997), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1a. ed. en inglés, 1959; 1a. ed. en español, 1981.

Gómez Leyva, Ciro (2003), "La historia en Breve", en *El Milenio*, 28 de noviembre de 2003.

González, Jorge A. (1994), *Más + Cultura(s), Ensayos sobre realidades plurales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, colección Pensar la Cultura.

Gorelik, Adrián (2002), "Imaginarios urbanos e imaginación urbana. Para un recorrido por los lugares comunes de los estudios culturales urbanos". EURE (Santiago), mayo de 2002, vol. 28, núm. 83, p. 125-136.

Gottdiener, M. (1994), *The new urban sociology*, Nueva York, McGraw-Hill.

____ (1994), *The new urban sociology*, Nueva York, McGraw-Hill.

____ (1995), *Postmodern semiotics, material culture and the forms of postmodern life*, Cambridge, Mass., Blackwell Publishers.

Grewal, Inderpal. (1999), "Women's Rights as Human Rights': Feminist Practices, Global Feminism, and Human Rights Regimes in Transnationality", en *Citizenship Studies*, vol. 3, núm. 3, noviembre de 1999, Carfax.

Grzybowski, Cándido (2004), "Democracia, sociedad civil y política en América Latina: notas para un debate", en *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos. Contribuciones para el Debate*, Buenos Aires, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, pp. 50-71.

Habermas, Jürgen (1997), *Ensayos políticos*, Barcelona, Península

____ (1998), *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.

____ (1989a), *The theory of communicative action, volume II, Lifeworld and system: a critique of functionalist reason*, Boston, Beacon Press.

____ (1989b), *The new conservatism*, Massachussets, MIT, 3a. reimp., 1992.

____ (1993a), *L'espace public*, París, Payot. Trad. de Marc B. De Launay. Premier édition, 1962.

____ (1993b), *Identidades Nacionales y Postnacionales*, México, Rei.

____ (1994), "Arquitectura moderna y posmoderna", en *Ensayos políticos*, Barcelona, Ediciones Península.

____ (1997 [1988]), "La desobediencia civil, piedra de toque del Estado de socrático de Derecho". en Jürgen Habermas. *Ensayos Políticos*, Barcelona, Ediciones Península, 3a. ed.

____ (2001), "Por qué Europa necesita una constitución", en *New Left Review*, núm. 11, noviembre-diciembre, Madrid.

Hamnet, Brian (2003), "El liberalismo mexicano del siglo XIX: origen y desarrollo, en *Metapolítica*, vol. 7, núm. 31, septiembre-octubre de 2003, pp. 52-61.

Hannerz, Ulf (1986), *Exploración de la Ciudad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Harvey, David (1996), *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Malden, Mass., Blackwell Publishers.

Harvey, David (2000), *Spaces of Hope*, Berkeley, University of California Press.

Hedström, P., R. Sandell y Ch. Stern (2000), "Mesolevel Networks and the Diffusion of Social movements: the case ofe the Swedish Social Democratic Party", en *American Journal of Sociology*, vol. 106, núm. 1, julio, pp. 145-72.

Heidegger, M. (2000), *El Ser y el Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Heller, Agnes (1994), *La revolución de la vida cotidiana*, Barcelona, Ediciones Península.

Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera Herrrera (comps.) (2000), *Acuerdos de San Andrés*, México, Ediciones ERA.

Hill, Dilys M. (1994), *Citizens and Cities Urban Policy in the 1990s*, Great Britain, Harvester Wheatsheaf.

Hoffmann, Odile y Fernando I. Salmerón (1997) (coords.), *Nueve estudios sobre el espacio, representación y formas de apropiación*, México, CIESAS-ORSTOM.

Honneth, A. (2000), *La lutte pour la reconnaissance*, París, Cerf. 1a. en alemán, 1992.

____ (1996), "La dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la société?" en Bouchindhomme, Ch. y R. Rochlitz (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, París, Cerf.

Huntington, S. P. (1997), *El choque de Civilizaciones*, Barcelona, Paidós.

Illades, Carlos (1996), *Hacia la República del Trabajo, la organización artesanal en la ciudad de México, 1853-1876*, México, UAM-Iztapalapa y El Colegio de México.

Isin, Engin F. (1999a), "Introduction: Cities and Citizenship in a Global Age", en *Citizenship Studies*, vol. 3, núm 2, julio, Carfax.

____ (1999b), "Citizenship, Class and the Global City", en *Citizenship Studies*, vol. 3, núm. 2, julio Carfax.

Joseph, Isaac (1992), "L'Espace public comme lieu de l'action", en *Les Annales de la Recherche: Les Espaces Publics en Villes*, núm. 57-58, Plan Urbain Ministère de l'équipement des Transports et du Tourisme.

Katznelson, I. (1986), "Working-Class formation: constructing cases and comparisons", en I. Katznelson y Zolberg (eds.), *Working-class formation*, Princeton, Princeton University Press.

Krotz, Esteban (1988), *Utopía*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

____ (comp.) (1993), *La cultura adjetivada*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

Kymlicka, Will (1996), *Ciudadanía multicultural, una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós.

____ (1999), "Nacionalismo Minoritario dentro de las democracias liberales", en García Soledad y Lukes Steven (comps.), *Ciudadanía justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.

Levine, Donald (ed.) (1971), *George Simmel, on individuality and social forms*, Chicago, The University of Chicago Press.

Lezama, José Luis (1993), *Teoría social, espacio y ciudad*, México, El Colegio de México.

Lojkine, J. (1979), *El marxismo, el Estado y la cuestión urbana*, México, Siglo XXI Editores.

____ (1977), "Big firm's strategies, urban policy and urban social movements", en M. Harloe (ed.), *Captive cities, studies in the political economy of cities and regions*, Londres, John Wiley & Sons.

Lomnitz, Claudio (2000), "La construcción de la ciudadanía en México", en *Metapolítica*, México, vol. 4, Cepcom

Lomnitz, Larissa (1989), *Como sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI Editores.

López Monjardín, A. (1986), *La lucha por los ayuntamientos: una utopía viable*, México, Siglo XXI Editores e IIS-UNAM.

____ (1989), "Las mil y una micro-rebeliones", en *Ciudades 2*, México, abril-junio, pp. 10-18.

Luken Garza y Muñoz (2003), *Escenarios de la transición en México*, México, Grijalbo.

Lukes, Steven y García, Soledad (1999), "Introducción", en García Soledad y Lukes Steves (comps.), *Ciudadanía justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.

Lynch, K. (1960), *La imagen de la ciudad*, Barcelona, Gustavo Gili, 3a. reimp., 1998.

Mainwaring, Scott y Timothy Scully (eds.) (1995), *Building democratic Instituions: Party Systems in Latin America*, Stnaford, Stanford University Press.

Mandel Ernest (1974), *Control obrero, consejos obreros, autogestión*, México, Ediciones Era.

____ (1979), *El capitalismo tardío*, México, Ediciones Era.

____ (1980 [1986]), *Long waves of capitalist development. The Marxist interpretation*, Nueva York, Cambridge University Press, ed. en español, 1986, "Las ondas largas del desarrollo capitalista, la interpretación marxista, México, Fontamara.

Mandoki, Katia (1998), "Desarraigo y quiebre de escalas en la ciudad de México, un análisis semiótico y estético", en *Anuario de Espacios Urbanos, 1998*, México, UAM-Azcapotzalco.

Manero, Edgardo (2003), "Insecurité et violence dans lÁrgentine néo-libérale. La gestion politique de la peur", en *L'Ordinaire Latino Americain 194*, Violencias en América Latina, octubre-diciembre, IPEALT, Université de Toulouse Le Mirail.

Mann, M. (1987), "Ruling class strategies and citizenship", en *Sociology*, vol. 21-23, pp. 339-354.

Mannheim, Karl (1987[1941]), *Ideología y Utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.

Marcus, George E. (1995), "Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited Ethnography", en *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117.

Marshall, T. H. (1950), *Citizenship and social class and other essays*, Cambridge, Cambridge University Press.

Martínez, María Antonieta (2004), "La representación política y la calidad de la democracia", en *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, núm. 4, octubre-diciembre, México, pp. 661-710.

Marx, K. (1988), "On the Jewish Question", en David McLellan (ed.), *Karl Marx, Selected Writings*, Nueva York, Oxford, University Press.

McAdam, Doug, Tarrow, Sidney y Tilly, Charles (2003)[2001], *Dynamics of Contention*, Cambridge, Cambridge University Press.

Melanesio Natalia (2001), "La ciudad como representación. Imaginario urbano y recreación simbólica de la ciudad", en *Anuario de Espacios Urbanos. Historia, Cultura, Diseño 2001*, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, México.

Melucci, A. (1997), "Movimientos sociales contemporáneos", en *Anuario de Espacios Urbanos*, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco.

____ (1996), *Challenging Codes, collective action in the information age*, Cambridge, Cambridge University Press.

Mendus, S. (1992), "Strangers and brothers: liberalism, socialism and the concept of autonomy", en D. Milligan y W. Watts Miller (eds.), *Liberalism, citizenship and autonomy*, Avebury, Athenaeum Press, Newcastle Upon Time.

Merton, Robert (1995 [1949]), *Teoría y estructuras sociales*, México, Fondo de Cultura Económica.

Miliband, Ralph (1997), *Socialismo para una época de escépticos*, México, Siglo XXI Editores y UNAM.

Milosz, C., O. Paz, C. Simon y D. Walcott (1996), "Particularismos, Universalismo y Literatura", en *Vuelta*, núm. 235, junio, México.

Minotti-Vu Ngoc, Delphine (2003), "Nettoyage social en Colombie", en *L'Ordinaire Latino Americain*, Violencias en América Latina, octubre-diciembre, IPEALT, Université de Toulouse Le Mirail.

Mitchell, Clyde (1956), *The Kalela Dance*. Rhodes-Livingstone Papers, núm. 27, Manchester, Manchester University Press.

Mitchell, Clyde. (1966), "Theoretical Orientations in an African Urban Studies", en Michael Banton (comp.), *The Social Anthropology of Complex Societies* (ASA 4), Londres, Tavistock.

____ (1983), "Case and situation analysis", en *Sociological Review*.

____ (1987), *Cities, society and social perception. A Central African Perspective*, Oxford, Clarevidon Press.

Moallem, Minoo (1999), "Universalization of Particulars: The Civic Body and Gendered Citizenship in Iran", en *Citizenship Studies*, vol. 3, núm. 2, noviembre, pp. 319-336.

Mogrovejo, Norma (2000), *Un amor que se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*, México, Ediciones Plaza y Valdés y CDAHL.

____ (2003), "Homofobia en América Latina", en *L'Ordinaire Latino-Americain*, núm. 194, octubre-diciembre, IPEALT, Université de Toulouse Le Mirail.

Mollenkopf, J. y M. Castells (1991), *Dual City, restructuring New York*, Nueva York, Russell Sage Foundation.

Monnet, Jérome (1995), *Usos e imágenes del Centro Histórico de la ciudad de México*, México, DDF y CEMCA.

Mouffe, Chantal (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós.

Mouffe, Chantal (2003), *La Paradoja Democrática*, Barcelona, Gedisa.

Murilo de Carvalho, José (1995), *Desenvolvimiento de la ciudadanía en Brasil*, México, Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México.

Navarro Hernández Luis y Ramón Vera Herrera (comps.)(2000), *Acuerdos de San Andrés*, México, Ediciones Era

Navarro, Hernández Luis (2004), "Las muchas marchas", en *La Jornada*, 28 de junio.

Neusüs, A., *et.al.* (1992), *Sociología de la Utopía*. Barcelona: Editorial Hacer.

Nivón, E. (1993), "Modernidad y cultura de masas en los estudios de la cultura urbana", en Esteban Krotz (comp.), *La cultura adjetivada*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

Norris, Pippa (ed.)(1999), *Critical Citizens, Global Support for Democratic Governance*, Oxford, Oxford University Press.

Norris, Pippa (2002), "La Participación ciudadana: México desde una perspectiva comparativa". En *Reconstruyendo la Ciudadanía. Avances y retos en el desarrollo de la cultura democrática en México*, México, Secretaría de Gobernación, SEP, IFE, CIDE, ITAM y Miguel Ángel Porrúa, pp. 307-343

O´Donnell, Guillermo (2001), "Rendición de cuentas horizontal y nuevas poliarquías", en Antonio Camou (comp.), *Los desafíos de la gobernabilidad*, México, FLACSO, IIS-UNAM y Fondo de Cultura Económica, pp. 311-335.

____, Philippe Schimitter y Laurence Whitehead (eds.) (1986), *Transitions from Authoritarian Rule*, vol. 2, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Ocampo, Carolina (2003), "Tiempo de guerra ¿tiempo vacío?", en *L'Ordinaire Latino-Americain*, núm. 194, octubre-diciembre, IPEALT, Université de Toulouse Le Mirail.

Offe, Claus (1985), "New social movements: challenging the boundaries of institutional politics", en *Social Research*, vol. 52, núm. 4, pp. 817-868.

____ (1990), *Contradicciones del Estado de Bienestar*, México, Conaculta y Alianza Editorial.

____ y C. Shmitter Philippe (2001), "Las paradojas y los dilemas de la democracia liberal", en Antonio Camou (comp.), *Los desafíos de la gobernabilidad*, México, FLACSO, IIS-UNAM. y Fondo de Cultura Económica, pp. 61-86.

Olivé, León (1999), *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.

Oliver, P. y D. Myers (1999), "How Events Enter the Public Sphere: Conflict, Location and Sponsorship in Local Newspaper Coverage of Public Events", en *American Journal of Sociology*, núm. 1, julio, pp. 38-87.

Olson, Mancour (1971), *The Logic of Collective Action*, Boston, Harvard University Press,

Olvera, Alberto (coord.) (2002), Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina: México, México, Fondo de Cultura Económica y Universidad Veracruzana.

Oommen, T. K. (1997), *Citizenship, Nationality and Ethnicity: Reconciling Competing Identities*, Inglaterra, Polity Press.

Opazo Marmentini, Juan Enrique (2000), "Ciudadanía y democracia. La mirada de las ciencias sociales", en *Metapolítica*, vol. 4, julio-septiembre, Del Estado a la Ciudadanía, Cepcom.

Ortiz, J. y S. Tamayo (2001), "Metodologías cualitativas en la enseñanza del diseño: arquitectura y espacios urbanos" en *Anuario de Estudios de Arquitectura*, México, UAM Azcapotzalco y Gernika.

Orwell, George (2003 [1948]), *1984*, México, Editorial Porrúa.

____ (2003), "La libertad de prensa" en George Orwell (2003 [1948]), *1984*, México, Editorial Porrúa.

Pakulski, Jan (1997), "Cultural Citizenship", en *Citizenship Studies*, vol. 1, núm. 1, febrero, Carfax Internal Periodical Publishing.

Palma, Esperanza (2004), *Las bases políticas de la alternancia en México. Un estudio del* PAN *y el* PRD *durante la democratización*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco.

Pamplona, Marco A. (1996), *Riots, Republicanism, and Citizenship*, Nueva York y Londres, Garland Publishing.

Panfichi, Aldo (coord.) (2002), *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina: Andes y cono sur*, México, Pontificia Universidad Católica del Perú y Fondo de Cultura Económica.

Páramo, Teresa (2003), "Televisión mexicana y alianzas políticas", en Revista *Polis*, núm. 2, vol. 2, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

Paris Pombo, D. (1995), "Formación de identidades colectivas: identidades comunitarias e identidades sociales", en *Anuario de Estudios Urbanos*, núm. 2, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco

Peeler, John (2004), *Building Democracy in Latin America*, Londres, Lynne Rienner Publisher.

Pereyra, Carlos (1982), "Sobre la democracia", en *Nexos*, núm. 57, reeditado en *Nexos*, núm. 127, 1988, México.

Philips, Anne (1999), "La política de la presencia: la reforma de la representación política", en Soledad García y Steves Lukes (comps.), *Ciudadanía justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI de España.

Piccini, Mabel (1995), "Ciudades de fin de siglo", en *Versión*, núm. 5, abril, Vida urbana y comunicación, UAM Xochimilco.

Pigenet, M. y Danielle Tartakowsky (comps.) (2003), "Les marches", en *Le Mouvement Social*, núm. 202, enero-marzo, Éditions de L'Atelier.

Plant, Raymond (1992), "Citizenship and rights", en D. Milligan y W. Watts Miller (eds.), *Liberalism, citizenship and autonomy*, Avebury, Athenaeum Press, Newcastle upon Time.

Polkinghorne, Donald (1983), *Methodology for the Human Sciences. Systems of Inquiry*, Albany, State University of New York Press.

Poniatowska, Elena (1982), *Fuerte es el silencio*, México, Ediciones Era.

Portal, María Ana (2001), "Del Centro Histórico de Tlalpan al Centro Comercial Cuicuilco: La Construcción de la multicentralidad urbana", en M. A. Aguilar, A. Sevilla y A. Vergara, *La ciudad desde sus lugares. Trece ventanas etnográficas para una metrópoli*, México, Editorial Porrúa, Concaculta y Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

Portes, A. y A. Stepick (1993), *City on the edge. The Transformation of Miami*, Berkeley, University of California Press.

Pradilla, E. (1984), *Contribución a la crítica de la "teoría urbana"*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

Przeworski, Adam (1985), "Proletariat into a class: The process of class formation", en A. P. Przeworski (1985), *Capitalisms and Social Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Przeworski, Adam (1996), "II. La democracia como resultado contingente de conflictos", en Jon Elster y Rune Slagstad (coords.), *Constitucionalismo y democracia*, Estudio introductorio de Alejandro Herrera, México, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública y Fondo de Cultura Económica, pp. 89-110.

Przeworski, Adam (1999), "Democracia y representación", en *Metapolítica*, vol. 3, núm. 10, México, pp. 227-257.

Putnam, Robert, D. (1996), "The Strange Disappearance of Civic America", en *The American Prospect*, 24.

Ramírez Paredes, Juan Rogelio (2002), *¡Nunca más un México sin rostros! Evolución histórica del proyecto del EZLN*, México, Ediciones y Gráficos EÓN y Colección Libros de El Cotidiano.

Ramonet, Ignacio (2004), "Los medios pervierten la democracia", entrevista de Gloria Ribé en *Proceso*, 18 de julio.

Rawls, John (1978), *Teoría de la justicia*, México, FCE.

____ (1996), *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.

Reguillo, Rossana (1996), *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación*, México, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 1a. reimp. 1999.

Reyes del Campillo Lona, Juan (1996), *Modernización política en México: elecciones, partidos y representación (1982-1994)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

Ricour, Paul (1997), *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa.

Roberts, Bryan (1995), *The Making of Citizens*, Londres, Arnold.

____ (1996), "Estrategias familiares, pobreza urbana y prácticas ciudadanas. Un análisis comparativo", en *Anuario de Estudios Urbanos*, núm. 3, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco.

Roberts, Bryan (1999), "Presentación", en Sergio Tamayo. *Los veinte octubres mexicanos, ciudadanías e identidades colectivas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco.

Rocco, Raymond (1999), "The Formation of Latino Citizenship in Southeast Los Angeles", en *Citizenship Studies*, vol. 3, núm. 2, julio, Carfax.

Rodríguez Kuri, Ariel (1996), *La experiencia olvidada. El ayuntamiento de México: política y gobierno, 1876-1912*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco y El Colegio de México.

Rodríguez Kuri, Ariel y Sergio Tamayo (coords.) (2004), *Los últimos cien años, los próximos cien...* México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Rogers, Alisdair (1995), "Cinco de mayo and 15 January: Contrasting situations in a Mixed Ethnic Neighbourhood", en Alisdair Rogers and Steven Vertovec (eds.), *The urban context. Ethnicity, social networks and situational analysis*, Oxford, Berg Publishers

Rouvillous, Frédéric (1998), *L'utopie*, París, GF Flammarion.

Ruiz Miguel, Alfonso (2003), "La representación democrática de las mujeres", en Miguel Carbonell (comp.), *El principio constitucional de igualdad. Lecturas de introducción*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, pp. 283-314.

Safir, Howard (2004), *Tolerancia Cero: Estrategias de combate al crimen en las grandes ciudades*, México, Plaza y Valdés.

Salazar Luis (coord), *México 2000, alternancia y transición a la democracia*, México, Ediciones Cal y Arena.

San Agustín (1979), *La ciudad de Dios*, México, Porrúa.

Sartori, Giovanni (2003), *¿Qué es la democracia?* México, Taurus.

Sassen, Saskia (2001), *The Global City. New York, London, Tokio*, Princeton, Princeton University Press. 2a. ed.

Segovia, Rafael (1986), "La democracia mexicana", en *Estudios Políticos*, núm. 2, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.

Semo, Enrique (1991), "Umbral de una época", en Arturo Anguiano (coord.), *El socialismo en el umbral del siglo XXI*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Sennett, Richard (1979), *Les Tyrannies de l'intimité*, París, Aux Editions Seuil, 1a. ed. 1974 con le título *The Fall of Public Man*.

Sermeño, Ángel (2004), "Ciudadanía y teoría democrática", en *Metapolítica*, vol. 8, núm. 33, enero-febrero, pp. 87-94.

Servier, Jean (1991 [1967]), *Histoire de l'utopie*, París, Folio Essays.

____ (1995[1982], *La utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.

Sieder, Rachel (1999), "Rethinking Democratisation and citizenship: Legal Pluralism and Institutional Reform in Guatemala", en *Citizenship Studies*. vol. 3, núm. 1, febrero. Carfax Publishing.

Silva, Armando (1992), *Imaginarios urbanos. Bogotá y Säo Paulo. Cultura y comunicación urbana en América Latina*, Bogotá, Tercer Mundo Editores.

Silva, Armando (ed.) (2003), *Urban Imaginaries from Latin America*, Alemania, Hatje Cantz Publishers.

Sjoberg, Gideon (1960), *The Preindustrial City*, Nueva York, Free Press.

Smelser, N. J. (1995), *Teoría del comportamiento colectivo.* México: Fondo de Cultura Económica.

Smith, M. y Feagin, J. (eds.) (1987), *The capitalist City.* Cambridge: Basil Blackwell.

Snow, D. *et al.* (1986), "Frame Alignment Processes, micromobilization and movement participation", *American Sociological Review,* vol. 51, agosto, pp. 464-481.

Snow, David (2001), "Anlyse de Cadres et Mouvements sociaux" en *Les Formes de l'action Collective. Mobilisations dans des Arénes Publiques,* Paris, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Soja, E. (1989), *Posmodern geographies,* Londres, Verso.

____ (1996), *Third space, journey to Los Angeles and other real-and-imagined places,* Cambridge, Mass., Blackwell Publishers.

Sommers, M. (1999), "La ciudadanía y el lugar de la esfera pública: un enfoque histórico", en Soledad García y Lukes Steves (comps.), *Ciudadanía justicia social, identidad y participación,* Madrid, Siglo XXI de España.

Spener, David (1998), "Revisión del conflicto capital-trabajo: hacia una nueva perspectiva del encuentro entre marxismo y ciudadanía", en Sergio Tamayo (coord.), *Sistemas Urbanos, Actores Sociales y Ciudadanías,* México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco.

Spenna, Giovanni Russo y Guillermo Almeyra (1991), "La crisis socialista: un momento de decisión", en Arturo Anguiano (coord.), *El socialismo en el umbral del siglo XXI,* México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Stewart, Ch., C. Smith y R. Denton (1989), *Persuasion and social movements,* Prospect Heights, Illinois, Waveland Press.

Taibó II, Paco Ignacio (1999), "Siete notas sobre el actual movimiento estudiantil ¿y la raza? Creciendo ¿y el espíritu? Elevándose", en *La Jornada,* 28 de abril de 1999.

Tamayo Sergio y Xóchitl Cruz-Guzmán (2003a), "Die Situationanalyse in Mexiko: Methodische Überlegungen zur Ethnographie urbaner Räume", in *Ethonscripts: Lokal und Global: Transformationen in Lateinamerika.* Jahrgan g 5, heft 2, 2003, Universität Hamburg, pp. 130-148.

____ y Xóchitl Cruz-Guzmán (2003b), "La marche de la dignité indigène", en *Le Mouvement Social,* núm. 202, enero-marzo, Les Éditions de l'Atelier/ Éditions Ouvieres.

____ y Xóchitl Cruz-Guzmán (2003c), "Urban Imaginaries and Perceptions of the EZLN in México City", en *Monopolis, Globalization and Urban Studies,* sinn-haft 14-15 LV, Vienna, Seitschrift zwischen kulturwissenschaften/ herausgegeben vom hyper [realitäten] büro.

____ y Xóchitl Cruz-Guzmán (2005), "Espacio etnográfico, hermenéutica y contexto socio-político: Un Análisis Situacional". En Patricia Ramírez Kuri y Miguel Ángel Aguilar Díaz (coords.), *Pensar y Habitar la ciudad, afectividad, memoria y significado en el espacio urbano contemporáneo.* Barcelona: Anthropos y UAM Iztapalapa.

____ y Xóchitl Cruz-Guzmán (2008), "Political Appropriation of Public Space: Extraordinary Events in the Zócalo of México City". en Clara Irazábal (ed.), *Ordinary Places Extraordinary Events. Citizenship, Democracy and Public Space in Latina America,* Londres y Nueva York, Routledge Taylor & Francis Group, pp. 35-58.

____ y K. Wildner (2002), "Lugares de Globalización", en *Revista Memoria,* núm. 56, enero-febrero.

____ y K. Wildner (2005), *Identidades Urbanas,* México, Universidad Autónoma Metropolitana.

____ (1994), "Una revisión de las principales corrientes teóricas sobre el análisis urbano", *Anuario de Estudios Urbanos,* núm. 1, UAM-Azcapotzalco, México.

____ (1996) *Violencia y no-violencia en los movimientos sociales,* México, UAM Azcapotzalco, colección Estudios Urbanos.

____ (1998) (coord.), *Sistemas Urbanos, actores sociales y ciudadanía,* México, UAM, Azcapotzalco, colección de Estudios Urbanos.

____ (1999), *Los Veinte Octubres Mexicanos: ciudadanías e identidades colectivas,* México, UAM, Azcapotzalco, colección de Estudios Urbanos.

____ (1999b), "Cultura ciudadana, espacio público e identidades colectivas. Estudio de caso de los cierres de campaña del PRD, PAN y PRI en la ciudad de México, 28 y 29 de junio de 1997", en *Anuario de Espacios Urbanos 1999,* México, UAM, Azcapotzalco.

____ (2000), "La ciudadanía civil en el México de la transición: mujeres, derechos humanos y religión", en *Revista Mexicana de Sociología,* vol. 62, núm. 1, enero-marzo, México, pp. 61-97.

____ (2002), *Espacios Ciudadanos, la cultura política de la ciudad de México,* México, Frente del Pueblo, Sociedad Nacional de Estudios Regionales, Unidad Obrera y Socialista.

____ (2003), "¿Qué violencias para América Latina?", en *L'Ordinaire Latino Americain 194,* Violencias en América Latina, octubre-diciembre, IPEALT, Université de Toulouse Le Mirail.

____ (2005), "Los límites de la desobediencia civil y la resistencia pacífica: experiencias distintas, discursos distintos", en revista *El Cotidiano,* núm. 132, julio-agosto de 2005, año 20. UAM, Azcapotzalco, pp. 55-63.

Tarrow, Sydney (1998), *Power in Movement, social movements and contentious politics*, Cambridge, Cambridge University Press.

Thom, Martin (1999), "City, Region and Nation: Carlo Cattaneo and the Making of Italy", en *Citizenship Studies*, vol. 3, núm. 2, julio, Carfax Publishing.

Thompson, E. P. (1963), *The making of the English Working Class*, Nueva York, Vintage Books

Thompson, John, B. (1993), *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, México, UAM, Xochimilco.

Tilly, Ch. (1981), *As Sociology Meets History*, Nueva York, Academic Press.

____ (1984), *Big structures, large processes, huge comparisons*, Nueva York, Rusell Sage Fundation.

____ (1995), "Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuaciones políticas", en *Sociológica*, año 10, núm. 28, UAM, Azcapotzalco.

____ (2008), *Contentious Performances*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tomas, François (dir.) (2001), *L'espace public. Géocarrefour. Revue de Géographie de Lyon*, vol. 76, núm. 1.

____ (2001b), "Du centre civique à l'espace public", en Tomas, F. (dir.) *L'espace public. Géocarrefour. Revue de Géographie de Lyon*, vol. 76, núm. 1.

Topalov, Ch. (1979), *La urbanización capitalista*, México, Edicol.

Touraine, Alain (1981), *The voice and the eye: an analysis of social movements*, Cambridge, Cambridge University Press.

____ (1988), *Return of the actor: social theory in postindustrial society*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

____ (1989), *América Latina, política y sociedad*, Madrid, Espasa-Calpe.

____ (1994), *Crítica de la Modernidad*, México, FCE.

____ (1995), *¿Qué es la democracia?*, México, FCE.

Trotski, Leon (1987), *The History of the Russian Revolution*, Nueva York, Pathfinder Press.

Turner, Bryan S. (1986), *Citizenship and Capitalism*, Londres, Allen and Unwin.

Turner, Bryan S. (1990), "Outline of a theory of citizenship", en *Sociology*, vol. 24, núm. 2, pp. 189-217.

____ (1997), "Citizenship Studies: A General Theory", en *Citizenship Studies*. Van Velsen, 'The extended–case method and situational analysis' en *The craft of social anthropology*, Londres, Tavistock Publications.

Vergara, Abilio (2002) "Identidades, imaginarios y símbolos del espacio urbano, Québec, La Capitule", tesis de Doctorado en Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.

____ (coord.) (2001), *Imaginarios: horizontes plurales*, México, CONACULTA, INAH.

Vila, P. (1997), "Hacia una reconsideración de la antropología visual como metodología de la investigación social", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, segunda época, junio.

Villasante, T. R. (1999), "Estado, sociedad y programaciones alternativas", en *Ciudades 41*, enero-marzo, México, RNIU.

Voirol, O. (2003), "L'espace public et les luttes pour la reconnaissance. De Habermas à Honneth", en C. Barril *et al* (dir.) *Le public en action. Usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales*, París, L'Harmattan.

Von Schomberg y Kenneth Baymes (eds.)(2002), *Discourse and Democracy: essays on Habermas's between facts and norms*, Nueva York, State University of New York Press.

Wacquant, Loïc (2002), "De l'idéologie á la violence symbolique: culture, classe et conscience chez Marx et Bourdieu", en Jean Lojkine (comp.), *Les Sociologies critiques du capitalisme*, París, Presses Universitaires de France.

Wada, Takeshi (2004), "Event Analysis of Claim Making in Mexico: How are Social Protests Transformed into Political Protests?" *Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association, Hilton San Francisco & Renaissance Parc 55 Hotel*, San Francisco, CA, 2004-08-14, 2009-02-06 de <www.allacademic.com/meta/p110810_index.html>.

Wallerstein Immanuell (1987), "World System Analysis", en A. Giddens y J. H. Turner (eds.), *Social Theory Today*, Stanford, Stanford University Press

____ (1994), "El sistema mundial después de la guerra fría", *La Jornada Semanal*, núm. 240, 16 de enero, México

____ (1996), *Después del liberalismo*, México, UNAM y Siglo XXI Editores.

Ward, Peter y Durden, Elizabeth (2004), "Gobierno y democracia en el Distrito Federal: Cárdenas, el PRD y el huevo del párroco", en Ariel Rodríguez Kuri y Sergio Tamayo (coords.), *Los últimos cien años, los próximos cien...* México, Universidad Autónoma Metropolitana,. Cultura Universitaria, Serie Ensayo, núm. 76.

Wildner, Kathrin (1998), "El zócalo de la ciudad de México. Un acercamiento metodológico a la etnografía de una plaza", en *Anuario de Espacios Urbanos*, México, UAM, Azcapotzalco.

Wildner, Kathrin (2003), *Zócalo – Die Mitte der Stadt Mexiko: Ethnographie eines Platzes*, Berlin.

Wildner, Kathrin (2005), *La plaza mayor ¿Centro de la Metrópoli? Etnografía del Zócalo de la ciudad de México*, México, UAM.

Wildner Kathrin und Sergio Tamayo (2002), "Orte der Globalisierung, eine architektonische und ethnologische Betrachtung der Stadt México", en *Asien, Afrika lateinamerika*, vol.13, Alemania, Carfax Publishing, Taylor & Francis Group, pp. 251-268.

Young, Marrion I. (1999), "Residential Segregation and Differentiated Citizenship", en *Citizenship Studies*, Inglaterra, vol. 3, núm. 2, julio, Carfax Publishing.

Zapata, Francisco (2000), "Democracia en América Latina", en Baca, Bokser-Liwerant, Castañeda, Cisneros y Fernández del Casitllo (comps.), *Léxico de la Política*, México, FLACSO, Sep-Concayt, Heinrich Böll Stiftung, FCE.

Zizek, Slavoj (comp.) (2003), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, México, FCE, 1a. ed. en inglés, 1994.

Zovatto, Daniel (2002), "Valores, percepciones y actitudes hacia la democracia. Una visión comparada latinoamericana 1996-2002", en *Reconstruyendo la ciudadanía. Avances y retos en el desarrollo de la cultura democrática en México*, México, Secretaría de Gobernación, SEP, IFE, CIDE, ITAM y Miguel Ángel Porrúa, pp. 51-76.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS 7

INTRODUCCIÓN 9

PARTE I. TEORÍA CRÍTICA DE LA CIUDADANÍA

1. CIUDADANÍA COMO IDENTIDAD COLECTIVA 21
2. CRÍTICA DE LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA. FORMAS INSTITUCIONALES Y NO INSTITUCIONALES DEL CAMBIO POLÍTICO 57
3. CRÍTICA MARXISTA Y PARTICIPACIÓN CIUDADANA 92
4. ESPACIOS DE CIUDADANÍA, ESPACIOS DE CONFLICTO 105

PARTE II. CONSTRUCCIÓN CIUDADANA

5. CRÍTICA DE LA CIUDADANÍA Y LA DEMOCRACIA SIN ADJETIVOS: LA DERECHA EN CONTIENDA 129
6. ¿QUÉ DEMOCRACIA PARA UNA CIUDAD SIN ESPERANZA? 165
7. ENTRE LA CIUDADANÍA DIFERENCIADA Y LA CIUDADANÍA INDÍGENA. ¿OTRA ES POSIBLE? 187

PARTE III. COLOFÓN

8. LA UTOPÍA CIUDADANA: EPÍLOGO 217

BIBLIOGRAFÍA CITADA Y CONSULTADA 260

SERGIO TAMAYO

CRÍTICA DE LA CIUDADANÍA

¿Esa construcción social del ciudadano y del espacio público implica siempre integración y acomodamiento al sistema? En tanto que la ciudadanía es resultado de la lucha social y refleja en su ejercicio las pugnas entre intereses y relaciones con el poder por distintos actores sociales, ¿Es posible que las prácticas de ciudadanía puedan ser revolucionarias? ¿El ciudadano puede constituirse en sujeto de cambio? El autor responde a la primera pregunta con un no, y a la segunda y tercera, con un sí. Este libro pretende precisamente demostrar lo anterior con dilucidaciones teóricas y empíricas.

siglo veintiuno editores

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA Azcapotzalco

978-607-03-0201-5

978-607-03-02015