

Astrolabio. Revista internacional de filosofía
Año 2009. Núm. 9. ISSN 1699-7549. 13-24 pp.

La ciudadanía como proceso de emancipación: Retos para el ejercicio de ciudadanías de alta intensidad

Antoni Jesús Aguiló Bonet¹

Resumen: El objetivo de este artículo es el de discutir críticamente algunos de los principales problemas del actual modelo dominante de ciudadanía de baja intensidad tomando como referente de análisis la teoría política crítica de Boaventura de Sousa Santos. Como propuesta alternativa, el sociólogo portugués construye una teoría de la democracia radical que contiene los parámetros teóricos y normativos para el ejercicio activo de ciudadanías de alta intensidad.

Palabras clave: ciudadanía, globalización, democracia, emancipación.

Abstract: The aim of this paper is to critically discuss some of the major problems of the current dominant model of low-intensity citizenship. This will be done by taking as a frame of reference the critical political theory of Boaventura de Sousa Santos. As an alternative proposal, the Portuguese sociologist constructs a theory of radical democracy that contains the theoretical and normative parameters for actively practicing of high-intensity citizenships.

Keywords: citizenship, globalization, democracy, emancipation.

INTRODUCCIÓN: CIUDADANÍAS DE BAJA INTENSIDAD

En un breve y crítico fragmento de su ensayo titulado *Los ciudadanos siervos*, el filósofo del derecho Juan Ramón Capella ofrece un duro y preocupante retrato de los ciudadanos de hoy bajo el escenario social y político que, desde las últimas décadas del siglo XX, ha venido configurando alrededor de mundo la globalización neoliberal. Escribe Capella al respecto:

«Los ciudadanos–siervos son los sujetos de los *derechos sin poder*. De la delegación en el Estado y el mercado. De la privatización individualista. Los ciudadanos se han doblado en siervos al haber disuelto su *poder*, al confiar sólo al Estado la tutela de sus «derechos», al tolerar una democratización falsa e insuficiente que no impide al poder político privado modelar la «voluntad estatal», que facilita el crecimiento, supraestatal y extraestatal, de este poder privado» (Capella, 1993: 152).

El diagnóstico de Capella es poco menos que inquietante. En breve espacio

¹ Investigador en Filosofía Política, Departamento de Filosofía y Trabajo Social de la Universitat de les Illes Balears. Miembro del grupo de investigación Política, Trabajo y Sostenibilidad. Correo electrónico: <toni.aguiló@uib.es>. El autor agradece al programa de becas FPU del Ministerio de Educación la financiación de este trabajo.

condensa una serie de importantes fenómenos sociales y políticos contemporáneos, tales como la presencia de ciudadanos dotados jurídicamente de derechos, pero desprovistos de la capacidad real y del poder efectivo para ejercerlos plenamente; la despolitización de la población, que ha delegado algunas de las funciones y responsabilidades que tendrían que estar en manos directas de la gente en estructuras político–burocráticas y agentes económicos privados; la escasa y débil democratización que ha traído la democracia representativa liberal, así como la rápida ascensión a escala global de un poder político privado de carácter antidemocrático que no representa los intereses ni las necesidades del común y tiene una fuerte capacidad de incidencia sobre las decisiones del Estado y la vida social. Ante esta situación, el profesor Capella no duda en calificar a los ciudadanos actuales como «siervos» y habla de la existencia de una «nueva servidumbre contemporánea» (Capella, 1993: 151) tolerada y financiada en parte por el Estado democrático de derecho.

El planteamiento de Capella sobre la servidumbre contemporánea entronca, de algún modo, con una idea planteada en el siglo XVI por el filósofo francés Étienne de La Boétie. Siendo apenas un adolescente, La Boétie (1980) acuñó el concepto de «servidumbre voluntaria», con el que se refería a una de las realidades sociales más constantes en la historia de los pueblos de todo tiempo y lugar: el sometimiento voluntario de la mayoría a una minoría dirigente privilegiada. El estado de servidumbre puede definirse, en términos generales, como la coerción o la privación efectiva de la libertad individual impuesta por una causa o agente externo. Servidumbre voluntaria, sin embargo, por chocante que parezca la expresión, hace referencia a una relación de sometimiento en la cual la dominación que ejerce una de las partes es aceptada y tolerada por la otra. Son los propios sujetos quienes, canjeando su libertad natural por seguridad personal, conformidad y comodidad, entre otras razones, se someten obediente y voluntariamente a la autoridad de otro. El gran problema de la servidumbre, sea ésta voluntaria o por imperativo legal, que tanto Capella como La Boétie observan desde perspectivas distintas, es que genera estados estructurales de dependencia e incapacidad que sustituyen la formación de personas críticas, libres y maduras para pensar y actuar por sí mismas por una especie de súbditos,² siervos o, si se prefiere, esclavos.

La conclusión que parece sugerir el fragmento citado podría formularse del siguiente modo: vivimos en sociedades en las que todas las personas son declaradas formal y jurídicamente ciudadanas con los mismos derechos y deberes y, sin embargo, muchas de ellas, por no decir la mayoría, son tratadas empírica y socialmente como siervas. Así, el ideal de ciudadanía, una de las grandes categorías político–jurídicas de la modernidad occidental, nacida con una importante dimensión emancipadora, aparece relacionada, en el análisis de Capella, a la condición de servidumbre, que nada tiene de democrática y menos aún de

² Por «súbdito» entiendo aquella persona que vive sometida a la autoridad de un individuo o colectivo sin posibilidad legal real para cuestionar, rechazar y defenderse del poder que la autoridad tiene para imponer su voluntad. La principal tarea del súbdito es la de obedecer y respetar al que manda, de modo que no está educado para ejercer el pensamiento autónomo y la libre decisión.

emancipadora, pues se basa en relaciones de poder jerárquicas, autoritarias y arbitrarias que oprimen y subordinan a quienes las padecen.

El fenómeno de las nuevas y múltiples servidumbres ciudadanas que genera la globalización neoliberal ha sido abordado y conceptualizado, desde diferentes enfoques y denominaciones, por otros teóricos sociales, como el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2005: 14, 354 ss.), que habla de la emergencia de unos modos de sociabilidad que él llama genéricamente *fascismo social*. Se trata de un conjunto de relaciones de poder entre sujetos iguales en la teoría pero radicalmente desiguales en la práctica, caracterizadas por la arbitrariedad y el autoritarismo del elemento fuerte, de manera que «cualquier poder, de cualquier tipo, puede aspirar a regular el comportamiento individual y a dispensar los bienes públicos a su antojo» (Santos y García Villegas, 2001: 45). Los espacios en los que opera el fascismo social constituyen, utilizando una de las metáforas más exitosas de la filosofía política moderna, auténticos estados de naturaleza hobbesianos en los que impera la ley del más fuerte. La diferencia más notable entre los estados salvajes de naturaleza resultantes de los fascismos sociales y el imaginado por Hobbes es que los primeros forman «enclaves autoritarios»³ (Garretón, 1990: 3) insertos en el marco de una institucionalidad democrática derivada del contrato social, que tiene efectos ciudadanizantes: abre canales de participación política, otorga derechos individuales que igualan formalmente a los titulares y ofrece protección jurídica, entre otros. Desde esta perspectiva, y a título de ejemplo, la explotación laboral que muchas empresas, en connivencia con los gobiernos, ejercen sobre las trabajadoras de las maquilas centroamericanas puede ser clasificada, desde las categorías de análisis de Santos, como una relación de poder de tipo fascista. Si bien los derechos laborales de los trabajadores están legal y formalmente reconocidos en diversos tratados y declaraciones, las transnacionales —los «poderes políticos privados» a los que se refería Capella— ejercen su *poder de veto*, es decir, su capacidad para imponer su voluntad, que en este caso adquiere la forma de extenuantes jornadas laborales, salarios ínfimos, condiciones de trabajo deficientes y el ejercicio de la violencia contra los representantes sindicales, entre otras circunstancias.

Por otra parte, y en estrecha conexión con lo anterior, Guillermo O'Donnell (1993) habla, más moderado en sus términos, del predominio de un contexto marcado por la reproducción de *ciudadanías de baja intensidad*, sobre todo en los países del continente latinoamericano. Con este término, el politólogo argentino se refiere al hecho de que en América Latina la extensión de la condición ciudadana promovida por el Estado democrático de derecho después del periodo de gobiernos autoritarios no supuso inmediatamente su plena efectivación. En estos países, la implantación de ciudadanías de baja intensidad estuvo caracterizada por

³ Con este concepto, el politólogo chileno Manuel Antonio Garretón (1990) se refiere al conjunto de elementos estructurales que obstaculizan los procesos de democratización social, que persiguen la mayor igualdad y participación. Los enclaves autoritarios pueden ser de cuatro tipos: institucionales (Constitución, leyes, etcétera), actorales (militares armados, clase empresarial, derecha política no democrática), socioculturales (valores autoritarios, conformismo social) y ético-simbólicos (problemas de derechos humanos).

un respeto relativo de los derechos políticos —los relacionados con la participación en la toma de decisiones y el ejercicio del poder político público a través del voto— y un cumplimiento deficitario de los derechos civiles reivindicados tradicionalmente por la filosofía política y jurídica liberal —los que aseguran la libertad individual de las personas: de reunión, de expresión, credo, pensamiento, derecho de propiedad, entre otros—, por no hablar de la inobservancia de los derechos sociales, económicos, culturales y medioambientales.

Ostentar una ciudadanía de baja intensidad significa, de manera general, ser un sujeto formal de atribución de derechos con poca capacidad para su ejercicio, es decir, para ponerlos en acción y ejercer el poder que conllevan. Significa ser un obediente ciudadano—siervo que queda reducido a la condición periódica de elector sin el poder sustantivo necesario para participar en los procesos de toma de decisiones que le afectan, de tal modo que su capacidad de autodecisión y libre elección es sustraída por poderes privados que deciden unilateral y autoritariamente las condiciones que van a regir la vida de la mayoría de las personas y ejercen por ellas los derechos y facultades que, en su calidad de ciudadanas, les corresponden legalmente. Ser un ciudadano de baja intensidad implica también tener un escaso o nulo control sobre la función y el patrimonio público, lo que genera un ambiente propicio para la corrupción y la manipulación. Conlleva igualmente poder convivir sin problemas con sociabilidades fascistas y enclaves autoritarios de tipo económico, familiar y laboral, entre otros, contrarios a la profundización de la vida democrática. Los ciudadanos de baja intensidad presentan, además, un alto grado de desafección, desconfianza y apatía electoral, actitudes funcionales a la reproducción de los intereses e instituciones del sistema vigente.

Los diagnósticos brevemente presentados coinciden en señalar, cada uno a su manera, que la problemática central a la que se enfrenta el modelo hegemónico de ciudadanía instituido en las sociedades liberales democrático—representativas contemporáneas reside en el hecho de apoyarse en una concepción débil, restringida e instrumental de la ciudadanía. El actual modelo social, política y jurídicamente dominante de ciudadanía de baja intensidad se inspira en las ideas del sociólogo británico Thomas H. Marshall, quien en su clásico *Ciudadanía y clase social* (1950) define la ciudadanía en términos precisos como «un *status* que se otorga a los que son miembros de pleno derecho de una comunidad» (Marshall, 1997: 312). La ciudadanía, desde esta óptica, no es algo que se construya, sino una realidad dada por la pertenencia a una determinada comunidad territorial y política. Desde la perspectiva jurídico—formal, uno no se hace, sino que nace ciudadano y este estatus se agota en el cumplimiento de los derechos y los deberes. Según Marshall (1997: 302-303), esta condición social y legal especial está compuesta por tres dimensiones: el elemento civil, formado por «los derechos necesarios para la libertad individual —libertad de la persona, libertad de expresión, de pensamiento y de religión, el derecho a la propiedad, a cerrar contratos válidos, y el derecho a la justicia—»; el elemento político, consistente en «el derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo investido de autoridad política, o como elector de los miembros de tal cuerpo»; y, por último, el elemento

social, que abarca un amplio abanico de privilegios, «desde el derecho a un mínimo de bienestar económico y seguridad al derecho a participar del patrimonio social y a vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares corrientes en la sociedad». El planteamiento marshalliano de la ciudadanía la entiende, por tanto, esencialmente como un receptáculo pasivo de derechos y deberes individuales de diversa naturaleza que el Estado debe garantizar. Ser ciudadano, desde este enfoque, significa, sobre todo, ser beneficiario de una serie de prerrogativas que igualan abstractamente a quienes las poseen. En función de ellas, los ciudadanos tienen capacidad legalmente reconocida para hacer determinadas cosas, evitar que les hagan otras y exigir el suministro de ciertos servicios. Se trata, en definitiva, de un modelo de «ciudadanía de derechos» (Capella, 2002: 23) que se inscribe en la tradición del liberalismo político clásico, que mediante el contrato social instituye como sujeto político universal, y, por tanto, como ciudadano titular de derechos, al individuo propietario.

A lo largo de los últimos decenios, la ciudadanía de baja intensidad se ha visto agravada por el impacto de la globalización neoliberal y, más recientemente, por los efectos de la crisis económica y financiera mundial. Durante la época de la globalización neoliberal, las posibilidades de ejercer una ciudadanía de calidad se han visto seriamente dañadas para la inmensa mayoría de la población mundial. Los grandes poderes privados globales, con el amparo de la burocracia pública internacional y de los consorcios de los países capitalistas más ricos del planeta — FMI, BM, OMC, G-8, etcétera—, han promovido, con sus mecanismos de liberalización, desregulación y privatización, un grave recorte a escala global de los derechos democráticos de ciudadanía, particularmente de los derechos sociales — salud, alimentación, vivienda y educación, entre otros—. Así, los derechos de ciudadanía históricamente conquistados por las luchas sociales emprendidas desde el siglo XVIII, se han visto reducidos prácticamente a los relacionados con el mercado, las empresas, la propiedad privada y el consumo capitalista, dejando de lado las cuestiones de la igualdad, la solidaridad y la justicia social a las que aspiran la ciudadanía de calidad y la democracia de alta intensidad. Son estas condiciones las que han favorecido la solidificación de la vertiente más excluyente, formalista y pasiva de la ciudadanía.

HACIA CIUDADANÍAS DE ALTA INTENSIDAD

La hegemonía del modelo liberal —hoy neoliberal— de ciudadanía de baja intensidad dificulta el proceso de construcción e implementación de una ciudadanía alternativa, basada en una cultura política democrática y emancipadora que sitúe como eje central de su propuesta las prácticas sociales inclusivas y participativas, a partir de las cuales el conjunto de la ciudadanía pueda desempeñar un papel activo, crítico y responsable, así como ejercer una acción político-cívica más allá del voto electoral y las demandas de reconocimiento de derechos individuales al Estado. El actual modelo vigente de ciudadanía es, por tanto, uno de los principales impedimentos con el que chocan los diferentes proyectos políticos

contrahegemónicos que albergan una concepción sustantiva de la ciudadanía. Según este ideal, la ciudadanía, además de un estatus sociojurídico particular, constituye fundamentalmente una práctica social, individual o grupal, capaz de generar interacciones humanas solidarias y participativas que garantizan la existencia de las condiciones para el ejercicio efectivo de los derechos legalmente reconocidos. Los ciudadanos, desde esta perspectiva, se asumen como ciudadanos *de hecho* y no sólo *de derecho*: ciudadanos de alta intensidad con capacidad plena para crear y participar directamente en espacios públicos democráticos, estatales y no estatales, que incidan en las decisiones de la función pública y permitan el control social. De este modo, la ciudadanía sustantiva les permite al mismo tiempo conservar su condición formal de ciudadanos y perder su condición real de súbditos.

En un intento de construir una alternativa teórica y práctica transformadora respecto a la que ofrece el modelo hegemónico de ciudadanía, Boaventura de Sousa Santos (1998, 2004, 2006a, 2006b, 2008a) elabora una nueva teoría política crítico-emancipadora que incorpora una pluralidad de elementos inclusivos y participativos. De acuerdo con este enfoque, tomado como marco teórico de referencia, la cuestión del mejoramiento cualitativo de la ciudadanía se presenta en paralelo al proceso de democratización de la sociedad. Democracia y ciudadanía, en la teoría política de Santos, son dos conceptos inseparables, de tal forma que no puede haber una auténtica democracia sin el ejercicio real de la ciudadanía y éste, a su vez, es la condición necesaria, aunque no suficiente, para la ampliación y el enriquecimiento de la democracia representativa liberal establecida. Dicho de otra manera: ser ciudadanos de calidad exige un compromiso irrenunciable con la profundización democrática, al igual que la democracia de alta intensidad debe comportar avances ineludibles en la intensificación de la ciudadanía. Teniendo en cuenta estas premisas, uno de los ejes centrales de la teoría política de Santos es el que propone la reconstrucción crítica de los conceptos y la práctica tanto de la ciudadanía como de la democracia. Y ello con el objetivo de:

«Ampliar y profundizar el campo político en todos los espacios estructurales de la interacción social. [...] La diferenciación de las luchas democráticas presupone la imaginación social de nuevos ejercicios de democracia y de nuevos criterios democráticos para evaluar las diferentes formas de participación política. Y las transformaciones se prolongan en el concepto de ciudadanía, en el sentido de eliminar los nuevos mecanismos de exclusión de la ciudadanía, de combinar formas individuales con formas colectivas de ciudadanía y finalmente, en el sentido de ampliar ese concepto hasta más allá del principio de la reciprocidad y simetría entre derechos y deberes» (Santos, 1998: 338-39).

La radical y amplia concepción sustantiva de la ciudadanía desarrollada por Boaventura de Sousa Santos está diseñada desde los parámetros normativos de la *inclusión pluralista y solidaria*, la *participación política* y la *emancipación social*. Sin embargo,

las posibilidades de éxito que en el siglo XXI tienen la reinención y la práctica emancipadora de la ciudadanía, como pieza clave de un proyecto político alternativo, dependen de los esfuerzos por afrontar una serie de importantes desafíos entre los que deben contemplarse, como mínimo, los siguientes:

El primero, y más urgente de todos, es el de luchar por la profundización democrática antes referida. Hablar de profundización democrática significa extender determinados mecanismos, pero sobre todo los principios y valores éticos que inspiran la vida democrática —igualdad, solidaridad, justicia, participación, libertad, respeto, entre otros— a todas las esferas de las que se compone la práctica social y cultural. Profundización democrática, en la teoría política de Santos, adquiere el sentido específico de democratizar instituciones y relaciones sociales insuficientemente y, en muchos casos, precariamente democráticas en las que prevalece el fascismo social. La profundización consiste exactamente en llevar a cabo ejercicios de radicalización democrática que suponen la «repolitización global» (Santos, 1993: 84; 1998: 332; 2003: 127) de la sociedad. Esta repolitización se plantea como una estrategia capaz de enfrentar la despolitización social provocada por la teoría política liberal al reducir el ámbito de lo político a la esfera pública estatal. Por el contrario, la ampliación y reconfiguración del campo político permite identificar formas de opresión y dominación tradicionalmente invisibilizadas por la teoría política liberal, incorporarlas al proceso político y fijar los criterios para transformarlas en relaciones democráticas de autoridad compartida.

El segundo reto, consecuencia directa del primero, es el de expandir y ciudadanizar la ciudadanía. El mencionado proceso de repolitización global y profundización democrática no puede limitarse a la extensión general del principio de ciudadanía en su acepción meramente formal —una persona, un voto—, sino que también, y sobre todo, debe ir acompañado de su ciudadanización. Ciudadanizar la ciudadanía quiere decir valorar positivamente la práctica de formas alternativas de compartir el poder y ejercer la participación política más allá de la modalidad liberal, es decir, establecer nuevas y diferentes formas de ensayar la democracia y la ciudadanía que no reduzcan el poder democrático de decidir al voto como procedimiento formal, el mecanismo estipulado por la democracia electoral liberal. La ciudadanización de la ciudadanía requiere, en este sentido, la construcción y consolidación de nuevos espacios de democratización y autonomía, espacios de poder, autoridad y responsabilidad compartida. Esto implica acabar con las estructuras y los enclaves autoritarios que (re)producen desigualdad y fueron confinados por la teoría política liberal al ámbito de lo privado no político, obstaculizando el proyecto de radicalización democrática.

«La teoría política liberal transformó lo político en una dimensión sectorial y especializada de la práctica social —el espacio de la ciudadanía— y lo confinó al Estado. Al mismo tiempo, todas las otras dimensiones de la práctica social fueron despolitizadas y con eso mantenidas inmunes al ejercicio de la ciudadanía. El autoritarismo e incluso el despotismo de las relaciones sociales

“no políticas” (económicas, sociales, familiares, profesionales, culturales, religiosas) ha podido así convivir sin contradicción con la democratización de las relaciones sociales “políticas”» (Santos, 1998: 332).

En oposición, la concepción sustantiva de ciudadanía que Santos asume incluye prácticas sociales y culturales que ahora son desprivatizadas y recobran su carácter sociopolítico. Cuando se habla de ciudadanizar la ciudadanía, lo que se pretende es reconstruir la política y la acción democrática en y desde la vida cotidiana, de ahí que la teoría de la democracia de Santos valore y promueva la participación en el local de trabajo, en la escuela, en el barrio, en la familia, en la esfera de la producción y el consumo y, en definitiva, en todos aquellos espacios sociales de exclusión descuidados por la teoría política liberal. Se trata, como de llevar la democracia a todas las prácticas de vida: desde la cama a la calle, como rezaba una consigna feminista, pues la teoría política de Santos considera que la vida privada es una plataforma legítima para la reivindicación política y un espacio fundamental de lucha por la emancipación personal y social. La construcción de nuevas ciudadanía implica, por tanto, la repolitización del espacio doméstico, de la sexualidad, del ámbito laboral, educativo, de la relación entre los saberes, de las relaciones económicas entre los países centrales y los de la periferia, entre otros campos de relaciones, superando el ambiente opresor de los intercambios de poder desiguales por relaciones de solidaridad y reconocimiento mutuo mantenidas en pie de igualdad. Así, la reinención del concepto y el ejercicio de la ciudadanía puede entenderse esencialmente como un proceso de experimentación, construcción y aprendizaje de nuevas prácticas políticas participativas y de nuevas formas democráticas de relación social. Ciudadanas, en este marco teórico, son, pues, todas aquellas personas que se comprometen en la construcción participativa de nuevas formas de política y sociedad, que tratan de poner en práctica:

«Ejercicios y formas basados en formas político–jurídicas que [...] incentiven la autonomía y combatan la dependencia burocrática, personalicen y localicen las competencias interpersonales y colectivas en vez de sujetarla a patrones abstractos; ejercicios y formas que partan las nuevas formas de exclusión social, basadas en el sexo, en la raza, en la pérdida de calidad de vida, en el consumo, en la guerra» (Santos, 1998: 322).

Ciudadanizar la ciudadanía significa, en síntesis, recuperar e intensificar el potencial emancipador de la ciudadanía, que juega el papel de «crítico de las formas dominantes de la sociedad» (Santos, 1993: 83) y, por tanto, crítico de las múltiples opresiones y explotaciones que producen con el fin de avanzar hacia formas más inclusivas, solidarias y participativas de democracia y convivencia que las que permiten las concepciones neoliberales dominantes de ciudadanía y democracia. Este, sin duda, no sólo es uno de los mayores desafíos políticos de la actualidad, sino un problema histórico crucial para la conquista de la democracia de alta intensidad.

La construcción de ciudadanías de alta intensidad debe asumir, en tercer lugar, el desafío de crear una nueva esfera pública no estatal —o no sólo estatal, mejor dicho— a partir de la llamada reinención democrática del Estado, concebido por Santos (2005: 330) como un «novísimo movimiento social» formado por un conjunto heterogéneo y flexible de redes y organizaciones de naturaleza estatal y no estatal. Este espacio público democrático no sólo estatal constituye una arena política de negociación e interacción conflictiva compuesta por una red policéntrica de actores estatales y no estatales —movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales, sectores sindicales y empresariales, entre otros—, locales y globales, cuyos intereses son coordinados por el Estado, que trata de garantizar la igualdad de oportunidades y asegurar unos patrones mínimos de inclusión que permiten a la ciudadanía el control público de los diferentes proyectos institucionales. El nuevo Estado coordinador, al ejercer una soberanía compartida, descentralizada y recíprocamente permeable que promueve la dispersión del poder y la gestión compartida del espacio público, favorece la profundización de la democracia y organiza nuevas formas de construir y ejercitar la ciudadanía.

En cuarto lugar, el reto del fortalecimiento de la construcción de ciudadanía desde abajo. A pesar de sus efectos negativos, la globalización neoliberal no ha logrado desactivar la participación efectiva de los movimientos sociales en el ámbito de lo político. Al encontrarse con múltiples resistencias a escala local y global, la globalización hegemónica ha abierto la posibilidad de que un número importante de países, regiones, movimientos, personas y grupos sociales subalternos formen redes y alianzas transnacionales para la defensa de sus intereses compartidos. Este hecho ha permitido dotar de un significado renovadamente crítico al término «cosmopolitismo» (Santos, 1998: 351), cuyo uso hegemónico está asociado al universalismo, la tolerancia, la ciudadanía mundial y a un cierto espíritu filantrópico. En contraposición, Santos habla de un cosmopolitismo de oposición, que es una «forma política y cultural de globalización contrahegemónica» (Santos, 2007a: 20) que agrupa a las víctimas y excluidos por el cosmopolitismo neoliberal, que invoca retóricamente valores como los derechos humanos, la paz y la democracia para la satisfacción de sus fines e intereses. A esta forma de globalización alternativa el sociólogo la llama *cosmopolitismo subalterno*, *insurgente* o *cosmopolitismo de los oprimidos* (Santos, 2005: 232, 277; 2006b: 147; 2007a: 19), concepto que se refiere a un conjunto heterogéneo de resistencias locales y globales que lucha contra las diferentes formas estructurales de desigualdad, discriminación y opresión que producen el fascismo social y la globalización hegemónica. En él se inscriben las actividades llevadas a cabo por movimientos feministas, ecologistas, pacifistas, de desocupados, de defensa de derechos humanos, por la recuperación de la memoria histórica, minorías étnicas y sexuales, movimientos artísticos y científicos con valores solidarios, entre otros actores que demuestran la emergencia de nuevos sujetos, de nuevas formas de participar en la vida pública y de nuevas prácticas de movilización social global. Al experimentar lo político de una manera amplia y fundar sus luchas emancipadoras en alguna aspiración universalizable — justicia, igualdad, paz, entre otras— que demanda transformaciones concretas, la

globalización contrahegemónica impulsa la construcción y la práctica desde abajo de ciudadanías de alta intensidad. Estas uniones solidarias de personas que aspiran a la ciudadanía plena deben fortalecerse con luchas cosmopolitas, como las del Foro Social Mundial, ya que quienes participan en esta sociedad civil global de los excluidos son una minoría que representa a la mayoría de la población mundial, que ni tan sólo tiene asegurada las condiciones materiales de existencia para participar.

La reinención emancipadora de la ciudadanía exige, en quinto lugar, lo que puede llamarse la descolonización de la ciudadanía, el reconocimiento social y legal de una «ciudadanía intercultural con diferentes formas de pertenencia» (Santos, 2008b). La ciudadanía intercultural debe cumplir dos condiciones básicas. La primera es el reconocimiento recíproco en pie de igualdad de las diferencias intersubjetivas, vistas como diferencias iguales y no como diferencias antagónicas. Este idea se funda en el imperativo intercultural, que reza la máxima siguiente: «Tenemos derecho a ser iguales cada vez que la diferencia nos inferioriza y a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza» (Santos, 2005: 284). La segunda condición consiste en el paso del moderno constitucionalismo monocultural (Santos, 2007b: 20 ss.), que privilegia una cultura oficial —una lengua, un sistema jurídico y económico, un modelo de familia, una religión, entre otros elementos— al constitucionalismo poscolonial y transformador, que asume un carácter intercultural, plurinacional y pluriétnico, como el que actualmente están experimentando países como Bolivia y Ecuador y se inspira en un modelo de comunidad ameba en el que la identidad se concibe de manera permeable, flexible e inacabada.

En sexto y último lugar, la lucha por la construcción de ciudadanías de alta intensidad es también la lucha por la creación de formas de sociabilidad alternativas a las formas dominantes: sociabilidades verticales, autoritarias y antidemocráticas que no soportan ni respetan lo diferente. En su lugar, hay que trabajar por una educación y una cultura política esforzadas en la formación de ciudadanías rebeldes e inconformistas, ciudadanías que denuncien, pero que también anuncien, ciudadanías solidarias y participativas.

Como parte de un proyecto político contrahegemónico, la teoría de la democracia radical de Boaventura de Sousa Santos está interesada en revertir los procesos estructurales de desdemocratización y desciudadanización agudizados por la globalización neoliberal. Este proyecto, en resumen, tiene como principales núcleos: la máxima potenciación de la participación política ciudadana, la emergencia de sociabilidades basadas en el reconocimiento mutuo, la revalorización del principio de comunidad y la transmisión de los valores de igualdad, libertad y solidaridad puestos al servicio de la emancipación social, definida como un «conjunto de luchas procesales, sin un fin definido» (Santos, 1998: 340; 2002: 85). Lo que distingue a la emancipación social de otros conjuntos de luchas políticas y sociales es que los procesos emancipadores son, por un lado, portadores de una fuerte voluntad democratizadora y, por el otro, que estas luchas

democráticas tienen un carácter inacabado y abierto, es decir, no tienen una «teleología ni garantía» (Santos, 1998: 340) porque la emancipación social no es un objetivo estático, sino dinámico, algo que, como diría el poeta, se hace caminando, que puede entenderse como un recorrido sin término orientado por el proyecto utópico de la «democracia sin fin» (Santos, 1998: 340), concebida como una forma de vida a ser practicada en todos los ámbitos de la convivencia humana, siempre mejorable. Así, la construcción de las ciudadanías de alta intensidad sugeridas puede enmarcarse en este proceso continuo e inconcluso de luchas y conquistas por la democracia y la emancipación social, pues «son actos de ciudadanía las acciones que crean condiciones para un ejercicio más avanzado de democratización» (Santos, 1993: 83).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAPELLA, J. R. (1993), *Los ciudadanos siervos*, Trotta, Madrid.
- (2002), «La ciudadanía de la cacotopía. Un material de trabajo», *El vuelo de Ícaro. Revista de Derechos Humanos, crítica política y análisis de la economía*, 2-3, 7-31.
- GARRETÓN, M. A. (1990), «Las condiciones socio-políticas de la inauguración democrática en Chile», Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Documentos de Trabajo, núm. 444, 1-36.
- LA BOÉTIE, E. (1980), *El Discurso de la servidumbre voluntaria*, Tusquets, Barcelona
- MARSHALL, T. (1997), «Ciudadanía y clase social», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 79, 297-344.
- O'DONNELL, G (1993), «Estado, democratización y ciudadanía», *Nueva Sociedad*, 128, 62-87.
- SANTOS, B. S. (1993), «Límites y posibilidades de la democracia», *Politeia*, 13, 78-83.
- (1998), *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*, Siglo del Hombre Editores/Facultad de Derecho Universidad de los Andes, Bogotá.
- (2002), «Para uma nova teoria da democracia», *O Direito Achado na Rua*, vol. 3, 77-86.
- y GARCÍA VILLEGAS, M. (eds.) (2001), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, tomo I, Siglo del Hombre Editores, Colciencias, Universidad de los Andes, Universidad de Coimbra-CES, Universidad Nacional de Colombia, ICANH, Bogotá.
- (2003), *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- (2004), *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (2005), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta/ ILSA, Madrid.
- (2006a), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, Afrontamento, Porto.
- (2006b), *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

- (2007a), «Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46.
- (2007b), *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*, Alianza Interinstitucional CENDA, CEJIS, CEDIB, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.
- (2008a) (coord.), *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales. Conferencias con Boaventura de Sousa Santos*, CLACSO, CIDES-UMSA, Muela del Diablo, Comunas, La Paz.
- (2008b) «Bolivia y Ecuador. Estados nacionales y constituyente», Agencia Latinoamericana de Información (ALAI). Disponible en:
<<http://alainet.org/active/23957>> [consulta: 25 de septiembre de 2009].