

Ciudadanía Intercultural
Grado en Humanidades – Universitat Jaume I

Vicente Ordóñez Roig



Índice

Tema 1. Introducción: bases filosóficas	4
1.1. De la aldea neolítica a la ciudad globalizada	4
A. Ciudadanía	4
B. La tensión aldea-ciudad	5
1.2. Los cuatro vértices de la ciudadanía	8
1.3. La civilización como problema	9
1.4. ¿Qué cabe entender por interculturalidad?	11
1.5. Ciudadanía descriptiva y normativa	12
Tema 2. aproximación histórica al concepto de ciudadanía.	
De la Grecia clásica hasta la globalización	14
2.1. Estado y ciudadanía en el arco griego	15
A. Esparta	15
B. Atenas	16
2.2. Los filósofos griegos y el concepto de ciudadanía: Platón y Aristóteles	18
A. Platón	19
B. Aristóteles	20
2.3. <i>Civis romanus sum</i>	21
2.4. Edad Media y Renacimiento	22
B. La primacía del individuo: John Locke	24
A. Thomas Hobbes y Baruch de Spinoza	24
2.5. Modernidad y ciudadanía	25
C. J.J. Rousseau	25
2.6. Cuestiones contemporáneas. La ciudadanía como forma de identidad sociopolítica	26
Tema 3. El conocimiento de otras culturas. antropología, etnología y postcolonialismo	29
3.1. Yoidad y otredad	29
3.2. La mirada alucinada	31
3.3. Colonialismo o la historia oculta de la destrucción	32

Tema 4. Inmigración e interculturalidad	36
4.1. El problema del desarrollo	38
4.1. Hacia la configuración política del sujeto migrante	40
Tema 5. Ciudadanía y derechos humanos	41
5.1. Ciudadanía y derechos civiles y políticos	42
5.2. Ciudadanía y derechos sociales, económicos y sociales	44
5.3. Ciudadanía y derecho a la paz, al desarrollo, a la autodeterminación de los pueblos y a un medio ambiente sano	46
TEMA 6. Retos de una ciudadanía intercultural. Más allá del juego de civilizaciones. El valor de la diversidad y los reptes del pluralismo cultural	48
6.1. El valor de la diversidad y el desafío del pluralismo cultural (Ramin Jahanbegloo)	48
6.2.. El valor de la diversidad y el desafío del pluralismo cultural (Leonardo Boff)	50
6.3. Educación para una Ciudadanía Intercultural (Martha Nussbaum)	50
Bibliografía	52

Tema 1. Introducción: bases filosóficas

La metodología de “Ciudadanía Intercultural” es fuertemente platónica: utilizaremos, casi siempre, el método dialéctico y, en ocasiones, el de diáresis o división por especies para, además, terminar siempre con una aporía. Esto no significa sino que para aprender hay que reunir lo disperso a través del discurso, y que este ejercicio sólo puede realizarse con la participación de todos. Por dialéctica entiendo el razonamiento que a través de la palabra en común trata de capturar el ser de las cosas. Y es que cuando la palabra *λέγω* se usó en la lengua griega en sentido metafórico para designar el decir, el hablar —esto es, *λόγος*—, el lenguaje realizó una grandiosa reflexión sobre sí mismo y se vio como lo que reúne en sí el entero universo, el eterno devenir de las cosas. Porque el logos reúne lo disperso, deja atado lo que, de no mediar él mismo, quedaría a merced del flujo de la temporalidad. Al igual que Isis reconstruye los *disjecta membra* de un Osiris brutalmente despedazado, el logos salva en ese reunir lo que de otro modo se destruiría sin remedio. Con esto no quiero sino subrayar el carácter abierto del conocimiento. Y no sólo abierto, pues también este proceder es eminentemente crítico —en sentido kantiano—. Comencemos por analizar la etiqueta de la asignatura que deben ustedes cursar (además, con carácter obligatorio: no hay posibilidad de escurrirse si lo que uno quiere es graduarse. Y sospecho que quienes están aquí quieren esto y no otra cosa).

1.1. De la aldea neolítica a la ciudad globalizada

A. Ciudadanía

Lo primero que llama la atención son estos dos conceptos —*Ciudadanía Intercultural*— cuya verdad parece autotransparente y fuera de toda duda. Examinemos el primero de estos términos. Ciertamente, todos o casi todos nos consideraríamos ciudadanos y no osaríamos poner en tela de juicio o, al menos entre paréntesis, el mismo concepto de ciudadanía. En este punto vamos a operar como fenomenólogos. Lo primero será poner en marcha la *Einklammerung* sobre la ciudadanía. ¿Qué es “ciudadanía”? Una cualidad: la cualidad de “ciudadano”. ¿Y entonces? ¿Qué es “ciudadano”? Es un término, en primer lugar, topográfico: remite a otro; a un topos, sí,

a un espacio delimitado y claramente perfilado: el espacio de la ciudad. Porque “ciudadanía” es no sólo la cualidad, sino también el derecho de ser ciudadano. Y “ciudadano” es, propiamente, el habitante de una ciudad. Por tanto, entender qué sea un ciudadano implica necesariamente conocer con detalle qué sea una ciudad. Aquí encontramos la primera dificultad. ¿Por qué? ¿No es acaso la “ciudad” otro de esos conceptos autotransparentes que no necesitan elucidación alguna? Basta con asomarse por la ventana y señalar en lontananza para mostrar lo que una ciudad es. En este punto podemos estar todos de acuerdo. Pero una ciudad es algo más y algo menos que eso que ustedes tienen ante sí. Ante todo, responde a unas necesidades, es fruto de una ordenación del territorio muy precisa y en absoluto estocástica y, por si esto fuera poco, es la culminación de un proceso de alteración de la vida humana en la que, por fin, se pasa de un modo primitivo (el de la aldea neolítica) a otro (el de la ciudad globalizada) que es fruto de la civilización. Detengámonos en este punto.

B. La tensión aldea-ciudad

Despreocupadamente, casi por casualidad, hemos llegado a otro de esos conceptos centrales que forman parte del campo semántico “ciudadano”: civilización. Pero antes volvamos la mirada sobre el par aldea-ciudad.

Hasta el presente período de globalización, la mayor parte de la población mundial (4/5 partes de la totalidad) vivía en aldeas, como ha señalado pertinentemente el geógrafo francés Max Sorre, y practicaba una vida rutinaria que se asemejaba bastante a los ancestrales modos de vida del Neolítico —en todo menos en el uso de herramientas de piedra. Téngase en cuenta, además, que la mayor parte del instrumental que asegura el confort doméstico (el hogar, las alacenas, el retrete, la bodega, las sillas, las camas, los útiles de cocina, las vasijas, mantas, telas y cortinas...), es decir, todo el mobiliario doméstico es un invento neolítico o calcolítico (casi todos anteriores, por tanto, al –2000)¹. La extraordinaria durabilidad de la cultura aldeana neolítica, si la comparamos con las más audaces transformaciones de las civilizaciones urbanas posteriores, nos da la convicción de que esa cultura supo hacer justicia a las condiciones y capacidades naturales de los seres humanos mejor que otras culturas, más dinámicas pero menos

¹ Reproducir fragmento de la película japonesa *La balada de Narayama* (<https://www.youtube.com/watch?v=sjVMcYzn19I>).

equilibradas (piensen, no sólo en las formas de vida de los aborígenes australianos², los Korowai de Papúa Nueva Guinea, o los Tupi-Guaraníes del Paraguay y el Brasil. Piensen en las formas de vida propias de un pueblo cualquiera de la provincia de Castellón o Valencia en 1950 y tendrán ahí conservadas las principales características de la aldea neolítica). ¿Cuál era su secreto?

a. Probablemente se debió, en primer lugar, a que cada miembro de la comunidad tenía acceso a todo el legado cultural de su comunidad, i.e.: cada miembro de la comunidad aldeana, de la infancia en adelante, colaboraba activamente en toda la vida económica y social, contribuyendo con su esfuerzo y destreza en la medida de sus capacidades. (cfr. Lewis Mumford, *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*. Pepitas de calabaza, Logroño, 2010, p. 262). En su admirable estudio de los isleños de Trobriand (que en muchos aspectos vivían casi del mismo modo que los primitivos granjeros neolíticos), Malinowski señala que en las aldeas de las culturas arcaicas todos participan de las labores de subsistencia, incluidos los niños (*El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las Islas Trobriand*). Esta participación cotidiana en una actividad significativa es exactamente lo que falta en nuestra hodierna ciudad globalizada y seguramente explica en gran medida el aburrimiento de los niños (y, quizá, la delincuencia de los jóvenes). Tendremos ocasión de profundizar en este aspecto en la clase de prácticas.

b. En segundo lugar, en la aldea neolítica no había otra autoridad ni jerarquía que la que proporcionaba de modo natural la edad (Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1978, pp. 179-180).

c. Sin embargo, la aldea neolítica fue decayendo. ¿Por qué? porque sus propias virtudes frenaron su evolución. Sus horizontes eran demasiado fijos y cómodos, su rutina demasiado limitada, su religión demasiado ligada a insignificantes dioses ancestrales, y hasta la propia aldea se complacía demasiado en su aislamiento, haciéndose demasiado narcisista, demasiado suspicaz frente al extraño y hostil a cualquier costumbre invasora. Del primitivo complejo neolítico surgió otro tipo de organización social:

² En Tasmania los colonos británicos organizaban batidas por placer para asesinar a los nativos supervivientes, que eran, según antropólogos y etnólogos, un pueblo más primitivo que los aborígenes australianos.

1. ahora la sociedad ya no se encontraba dispersa en pequeñas unidades, sino unificada en una mayor;
2. ya no era “democrática”, i.e., basada en la intimidad entre vecinos, en costumbres igualitarias y en el consentimiento general, sino que ahora era autoritaria, estaba dirigida desde un centro y mantenida bajo el control de una minoría dominante;
3. ya no estaba confinada por un territorio reducido, sino que se salía de sus límites para apoderarse de materias primas y esclavizar a hombres indefensos (aquí, por cierto, cabe ubicar el origen de la guerra. Pues la guerra no es una institución natural como algunos autores sostienen, sino cultural).

d. Esta nueva cultura tendía, no a mejorar la vida de los individuos, sino a la expansión del poder coercitivo. A fuerza de perfeccionar nuevos instrumentos de coacción, los nuevos dirigentes de esta sociedad consiguieron organizar, hacia el tercer milenio antes de nuestra era, un poderío industrial y militar a tan gran escala que nunca fue superado, ni siquiera en nuestros días [cfr. civilizaciones fluviales]³. En este caso el esfuerzo humano se trasladó desde el anterior plano horizontal (familia/aldea) al plano vertical (sociedad totalitaria). Estamos ante el paso de la aldea a la ciudad. Cabe preguntarse a qué precio la humanidad ha dado este paso. Les respondo con el fragmento de un documental recién estrenado en nuestro país⁴.

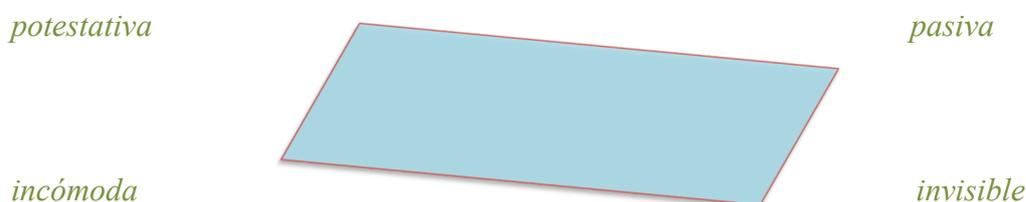
e. La ciudad globalizada es la conclusión de este proceso. La progresiva pérdida de soberanía de los Estados-Nación frente a las diversas corporaciones transnacionales ha provocado fuertes cambios estructurales que han desencadenado, no sólo una velocísima despoblación de las comunidades agrícolas, sino que han forzado a grandes masas humanas a desplazarse hacia centros industriales y ciudades en las que la expectativa de una vida mejor aparece como transparente promesa. Podemos analizar estos cambios estructurales tomando dos hechos de nuestra realidad más inmediata. Me refiero al Tratado de Libre Comercio entre los EEUU y Europa y la tragedia de la inmigración (consultar artículos de prensa).

³ Para ejercer el estricto control que los dueños del templo y del palacio real llevaban sobre tierras, cosechas y hombres, se inventó nada menos que la escritura para anotar bien las cantidades de productos que se recibían o se entregaban.

⁴ El despojamiento es una de las consecuencias más visibles del paso de la aldea neolítica a la ciudad globalizada. Cfr. *Istmeño, viento de rebeldía*, de Alèssi Dell'Umbria (<http://www.zumzeig-cine.eu/cine-bistrot/cartelera/istmeno-viento-de-rebeldia.html>).

1.2. Los cuatro vértices de la ciudadanía

a. ¿Qué cabe esperar de la ciudadanía en la ciudad globalizada? El papel del ciudadano quizá se ha malinterpretado. Si ciudadano es toda persona que habita una ciudad y es miembro de la misma de hecho y de derecho, debe señalarse que no todos los ciudadanos habitan la ciudad por igual. Permítaseme introducir un pequeño experimento sonoro: Stalin⁵ y Rostropovich, siendo ciudadanos moscovitas, despliegan sus roles ciudadanos de forma ostensiblemente diferente. Por eso habría que distinguir entre, al menos, cuatro vértices de la ciudadanía:



1. *potestativa*: participa del y ejerce el poder;
2. *pasiva*: respeta el status quo, cuestionándolo o no;
3. *incómoda*: no sólo cuestiona, sino que intenta transformar su marco de convivencia;
4. *invisible* (o anónima y anómica); i.e.: los sin rostro, sin suerte, sin papeles, aquellos a quienes cabe referirse como el residuo o, también, *κακούργοι*.⁶

b. Desde estos cuatro vértices quizá pueda uno orientarse con menor dificultad. Si todos los miembros de una ciudad son ciudadanos y forman lo que, de forma abstracta, denominamos “ciudadanía”, no todos viven la ciudadanía de forma equivalente. Entre la ciudadanía potestativa (1) y la invisible (4) dista un abismo, tan grande como la distancia que media entre el súbdito pasivo del Estado (2) y el okupa (3). Paradójicamente, al tercer tipo se le estigmatiza invariablemente, siendo flanco de las

⁵ <https://archive.org/details/StalinAboutVictoryOverGermany>

⁶ Acompañar de imágenes provocativas: 1. Reunión dirigentes de Coca-Cola; 2. Un votante; 3. Okupa; 4. Una señora de la limpieza doméstica (al mostrar las imágenes les pido que relacionen cada una de ellas con un vértice). Pero antes de proyectar estas imágenes, los organizo en grupos aleatoriamente (de tres) y les pido que pongan rostro a esos 4 vértices.

iras y abusos de quienes tienen la capacidad de decidir políticamente, y no sólo de ellos (cfr. documental *Ciutat morta*). Del cuarto vértice se finge ignorar su existencia. Este procedimiento no es en absoluto casual. ¿Por qué? Porque la ignorancia es la antesala de la cosificación y el despojamiento: desobjetivizado, convertido en simple cosa, con el ciudadano anónimo y anónimo puede hacerse lo que se quiera —puede ser objeto de palizas; utilizado laboralmente en régimen de semiesclavitud o esclavitud (como aparcerero, pintor, peón de obra, etc. A este respecto, cfr. Günther Walraff, *Cabeza de turco*, Barcelona, Anagrama, 1996); moneda de cambio en términos políticos; etc.

c. Cabe referirse, por tanto, a la *diferencia ontológica* de la ciudadanía: sólo así podemos escapar al equívoco y al error. Al escrutar el ser de la ciudadanía hemos encontrado que ese ser no es monofónico, sino polifónico. Es esta pluralidad de voces la que no debemos perder de vista si queremos aprehender la sustancia última de la ciudadanía.

1.3. La civilización como problema

Sondeo: ¿qué entienden por civilización?

a. Se usa a menudo la palabra “civilización” con respeto admirativo, oponiéndola a lo que suele denominarse “barbarie” o “salvajismo” y como si con ese término se abarcara la ley, el orden, la justicia, la urbanidad, los valores cívicos y la racionalidad. También se la propone como panacea para promover las ciencias y las artes y para mejorar la condición humana mediante el progreso continuo de la tecnología. Todas estas expresiones de admiración y elogio, que en el cénit de la Ilustración parecían tan indiscutibles y justificadas, se han vuelto ahora irónicas o, a lo sumo, sólo representan un sueño que sigue estando muy lejos de la realidad. A partir de ahora utilizaré el término “civilización” de un modo mucho más restringido: sólo para denotar el grupo de instituciones que tomó forma por primera vez bajo las monarquías absolutistas de los imperios fluviales (aprox. – 5.000). Sus rasgos generales son:

1. centralización del poder político;
2. separación de clases;
3. división del trabajo;

4. mecanización de la producción;
5. magnificación del poder militar;
6. explotación económica de los débiles;
7. introducción de los trabajos forzados (cuando no de la esclavitud) tanto para promover la industria como para cumplir fines militares.

b. En este punto quizá pueda uno preguntarse si no será un tanto exagerado lo que aquí estamos analizando y si, por el contrario, no serán las civilizaciones lugares de esparcimiento, comodidad y consumo asentadas firmemente bajo los pilares de la ciencia y apuntaladas por las férreas cubiertas y los hermosos rosetones del Estado. ¿Impuso realmente la civilización este modo de vida restringido, inhibitorio y opresivo? Trataré de contestar a esta pregunta mostrando las imágenes de Sebastião Salgado en la segunda sesión de prácticas (*O sal da terra*).

c. Debe señalarse, no obstante, que las instituciones desplegadas por la civilización habrían quedado desacreditadas si todo ello no se hubiese visto acompañado y servido por un grupo de hechos colectivos que ganaron merecida admiración:

1. invención y mantenimiento de registros escritos;
2. gran desarrollo de las artes visuales y musicales;
3. esfuerzos exitosos para ensanchar el círculo de las comunicaciones y del intercambio económico hasta desbordar todas las comunidades locales;

Las numerosas instituciones negativas de esta “civilización”, que han ensuciado y ensangrentado cada página de la historia, no podrían haber durado tanto si no se hubiesen resguardado en los hechos positivos antes citados. Tomemos como muestra tres grupos de acontecimientos del Renacimiento europeo:

1. invención de la imprenta;
2. 1. Introducción de la perspectiva (Giotto, Fra Angelico, Masaccio);
- 2.2. introducción de la polifonía (Palestrina);
- 3.1. *Humani corporis fabrica* (1543), Vesalio + la teoría de la transmisión de enfermedades mediante gérmenes de Fracastoro, *De contagione et contagiosis morbis* (1546);

3.2. *De revolutionibus orbium coelestium* (1543), Copérnico;

3.3. Tratado de álgebra de Girolamo Cardano, *Ars magna* (1545).

d. El supuesto que subyace a estos acontecimientos es que el ocio, el confort, la salud y una larga vida pertenecen por derecho propio a la civilización. Y es cierto. Pero también lo es su lado opuesto o contrario. Comparemos estos hechos con los relatos del desembarco español en América (Tzvetan Todorov, *La conquista del otro*).

e. La civilización —como proceso, como hecho histórico— es ambivalente: por una parte permite vivir con mayor comodidad y mayor celeridad; está a la base del desarrollo de las artes y las ciencias; hace posible la fruición y el goce estético; etc. Por otra, exige periódicos sacrificios, es devastadora e inhumana y la clave de su éxito se asienta, de una lado, sobre su poderío económico-militar; de otro, sobre la explotación⁷.

1.4. ¿Qué cabe entender por interculturalidad?

a. Uno de los rasgos decisivos del ser humano es su inconclusión. Proyecto inacabado, el hombre es un ser en constante hibridación que busca y ha buscado de continuo nuevas formas de vida. Porque lo propio del hombre no es vivir. Desde luego, todo humano, como cualquier ser vivo, está inclinado a la vida. Pero el hombre es probablemente el único entre los seres vivos capaz de trascender su reducido ámbito genético y, a través de un conjunto de representaciones que forman parte de lo que propiamente denominamos cultura, ir más allá de su dimensión zoológica: el hombre no quiere estar vivo, quiere estar vivo bien. El hombre quiere *bien-estar*.

b. El bienestar lo consigue el humano gracias a ese entramado de instituciones, representaciones, sistemas y valores que denominamos “cultura”. Cultura es arte y ciencia, pero también símbolo, mito, autoconsciencia, etc. Ahora bien, como oportunamente se encargó de recordarnos Freud, la cultura hace posible el bienestar a costa de provocar una neurosis colectiva en el sapiens. Fundamentalmente, la cultura se

⁷ Vivimos desde hace siglos un predominio de la civilización occidental. Como explica Oswald Spengler, ni esto ha sido siempre así ni lo será. Para el pensador alemán la decadencia de Occidente era un hecho consumado allá por las primeras décadas del siglo XX. Desde otra perspectiva, Marx sostiene que la civilización occidental es exitosa debido a la occidentalización de Oriente. El que hoy día estemos experimentando la orientalización de Occidente es algo más que un síntoma.

asienta sobre dos límites: la sexualidad y la agresividad. Se participa de la cultura cuando se es capaz de poner coto a las pulsiones sexuales y agresivas, sublimándolas. Mas, ¿cómo se lleva a cabo tal sublimación? Fundamentalmente a través de la moral y el derecho, i.e.: a través del conjunto de costumbres, normas y valores que conforman una tribu, pueblo o clan y que una vez aceptadas (ora consuetudinariamente, ora legalmente, ora a la fuerza), imponen severas restricciones sexuales y agresivas a todos los miembros de esa colectividad.

c. La cultura tiene, pues, rasgos propios dependiendo de la zona del planeta en la que uno haya sido arrojado al mundo. Porque como apunta Ortega el mundo es un estar-arrojado: el mundo es *contravoluntad* (en un tono parecido afirmará Heidegger poco después que el hombre es un ser que se caracteriza por *in-der-Welt-sein*). Uno no elige ni el mundo ni la cultura que le ha tocado en suerte vivir, pero puede intentar modificarla⁸. Esa modificación vital y cultural, esa conexión que se produce cuando dos o más culturas entran en contacto es a lo que denominamos “interculturalidad”.

1.5. Ciudadanía descriptiva y normativa

a. Descriptiva: la noción de ciudadanía se convierte en un concepto necesario para discernir a quiénes se considera miembros de pleno derecho de las comunidades políticas. La realidad social exige perfilar el concepto de ciudadanía para resolver problemas como el de la doble ciudadanía en comunidades transnacionales, como la Unión Europea, en Estados con subunidades políticas que pretender ser naciones, como es el caso de España, o la forma de pertenencia de los inmigrantes, un problema que afecta a una gran cantidad de naciones en la actualidad.

b. Normativa: la noción de ciudadanía se convierte en un concepto que contiene las dimensiones de lo que debería ser un verdadero ciudadano.

Recapitulación

⁸ En este punto no está de más traer a colación la hipótesis del *veil of ignorance* de John Rawls (*Teoría de la justicia*, México DF, FCE, 2006, p. 135).

Si utilizamos el método platónico de la *diáresis* o división por especies al concepto “ciudadanía”, obtenemos lo siguiente:

a. Ciudadanía



Cualidad/Derecho Ciudadano

b. Ciudadano



Habitante Ciudad

c. Ciudad



Rural vs. Urbano (urbs/urbis⁹ = ciudad)

⁹ La “urbs” por antonomasia es la Roma republicana. Pero esa urbe se generalizó a otras. Lo interesante es el étimo “ur” que aparece en una gran variedad de lenguas: Abraham nació en Ur, Caldea. En el Rajastán encontramos ciudades como Jaipur o Udaipur. En el sudeste asiático, Kuala Lumpur,, Singapur. En las lenguas germánicas, la misma palabra ciudad (“birgo, burgh). Incluso en euskera, “uri” significa también población, ciudad: Iruña, Irún, etc.

TEMA 2. APROXIMACIÓN HISTÓRICA AL CONCEPTO DE CIUDADANÍA. DESDE LA GRECIA CLÁSICA HASTA LA GLOBALIZACIÓN

a. La aproximación histórica al concepto de ciudadanía no debe pasar por alto otro tipo de aproximación: la crítica. Y por crítica me refiero a la capacidad de analizar todo aquello que se nos ofrece como apodíctico o necesariamente verdadero. En este caso parece que el instante aleph de la ciudadanía ha de rastrearse en la Grecia clásica. Uno se pregunta, en este punto, por qué en Grecia, pues sabido es que hubieron ciudades, y no menores por cierto, mucho antes de que los griegos existieran siquiera como pueblo. Puede disculparse un olvido tal desde una posición pragmatista: el temario es reducido y el concepto es en sí mismo inabarcable. Lo que ocurre es que al actuar así pasamos por alto un hecho nada azaroso: el que señala que la ciudadanía pre-helena fue sustancialmente una ciudadanía sometida al poder arbitrario de unos pocos: los monarcas y la doble casta militar y sacerdotal. Las urbes de la antigüedad, no sólo en Egipto y Mesopotamia, también en la India, China, Yucatán o Perú (Nínive, Menfis, Nippur, etc.), fueron el escenario en el que los monarcas y su séquito dieron rienda suelta a sus impulsos más sádicos y homicidas. Téngase presente que en el Egipto de la Era de las Pirámides, como posteriormente en Persia, cada nuevo monarca gustaba de construir una nueva capital para disfrutar de ella en vida. Si este dato se compara con los siglos que solían invertirse en la construcción de las catedrales medievales uno puede hacerse a la idea del tremendo sacrificio humano que debía soportar la el ciudadano¹⁰. Dicho esto, hay que añadir que en el espacio de esas ciudades delirantes fue creciendo una cooperación urbana basada en el intercambio voluntario, la cooperación, intercambio, ayuda mutua, la vecindad y el oficio que puso en graves aprietos, cuando no desestabilizó, a la organización estatal (piénsese, por ejemplo, en la sublevación de los esclavos ocurrida en Roma durante el gobierno de los Gracos).

b. Una aproximación histórico-crítica, por tanto, permite un acercamiento más ajustado a los hechos y no puede eludir el punto de partida de la ciudadanía: imposición, desposesión, inhumanidad, violencia, etc., algo, por cierto, a lo que no será ajeno el orbe griego.

¹⁰ En esta época la población del valle del Nilo se estimaba en unos cuatro o cinco millones. Al mismo tiempo, parece que en la construcción de cada ciudad faraónica se empleaban no menos de cien mil hombres, muchos de los cuales fallecían durante o tras la construcción de una nueva ciudad.

2.1. Estado y ciudadanía en el arco griego

a. Antes de empezar a estudiar qué cabe entender por “ciudadano” en las *poleis* griegas, hemos de precisar el ambiente espiritual que reinaba, por ejemplo en el siglo –V, en las ciudades griegas. ¿Cuál creéis que era el ambiente cultural, político y social de las ciudades helenas? (Jenofonte, Hierón, p. 31 +)

Una polis (plural *poleis*) es la estructura típica en la que una comunidad organiza su convivencia en el antiguo mundo griego. Estaba compuesta por un área urbana fortificada, un centro sagrado construido en la cima más alta de la ciudad (acrópolis), un puerto y un espacio circundante o chora de tierras de labranza.

b. La polis en el mundo griego (i.e., el Estado o la ciudad-Estado: cada polis era independiente de las otras en términos jurídicos, políticos, sociales, etc.) cobra una importancia decisiva: sólo en la *polis* es posible hallar aquello que abraza todas las esferas de la vida espiritual y humana y determina de un modo decisivo la forma de su construcción. Todas las ramas de la actividad espiritual brotan de la raíz unitaria de la vida en comunidad.

A. Esparta

a. Esparta no tiene lugar independiente ni en la historia de la filosofía ni en la del arte. La cultura jónica, por ejemplo, juega un papel dirigente en el desarrollo de la conciencia filosófica y ética. En vano se buscaría un nombre espartano entre los moralistas y filósofos griegos. Esparta halla, en cambio, un lugar preponderante en la historia de la educación. La más característica creación de Esparta es su Estado, y el Estado representa aquí, por primera vez, una fuerza pedagógica en el sentido más amplio de la palabra.

b. Desgraciadamente, las fuentes para el conocimiento de este notable organismo son, en parte, oscuras. De hecho, las fuentes que han llegado hasta nosotros del modelo político espartano no son sino producto del romanticismo, en parte filosófico, en parte político, del siglo –IV, que vio en el estado espartano una especie de revelación política primordial (cfr. *Constitución de los lacedemonios* de Jenofonte, *Leyes* de Platón, libro II de la *Política* de Aristóteles).

c. Al valorar estos testimonios es preciso tener presente que surgieron de la reacción contra la moderna cultura de los siglos –V y –IV (y que, en el caso de Atenas, llevaron a la pérdida de su hegemonía político-militar). No eran pocos los que veían en la feliz situación de la antigua Esparta, muchas veces de un modo anacrónico, la victoria sobre vicios de su propio tiempo. Porque después de la victoria en la guerra del Peloponeso, Esparta alcanzó la hegemonía indiscutible en Grecia. Al cabo de tres décadas la perdió, tras la catástrofe de Leuctra. La admiración por su *eunomia*, mantenida durante siglos, sufrió un rudo golpe.

d. Por fortuna, la idea central que penetra todos los detalles de la educación espartana se revela de un modo claro y seguro en todos los poemas que nos han sido transmitidos con el nombre de Tirteo. En las elegías de Tirteo pervive la idea de una comunidad ciudadana (i.e., el ejército) que trasciende toda individualidad y para la cual todos viven y mueren. El ideal homérico de la *areté* heroica es transformado en el heroísmo del amor a la polis (a la patria; o al Estado [islámico o no], como diríamos hoy día). Y es que sólo existe una medida de la verdadera *areté*: la ciudad y aquello que la favorece o la perjudica.

e. Esta legislación legendaria atribuida a Licurgo (la *eunomía*) es lo contrario de lo que los griegos solían entender por legislación. No es una codificación de leyes particulares civiles y públicas, sino el *nomos*, en el sentido originario de la palabra: una tradición oral, dotada de validez, de la cual sólo unas cuantas leyes fundamentales y solemnes — las llamadas *rhetra*— fueron fijadas en forma escrita.

f. La asamblea popular espartana no es otra cosa que la antigua comunidad guerrera. No hay en ella debate alguno. Se limitaban a votar sí o no ante una proposición precisa del consejo de los ancianos. Éste tenía el derecho de disolver la asamblea y rechazar las propuestas salidas de votación con resultado desfavorable. El eforato era la autoridad más poderosa del estado y reducía a un mínimo el poder político de la realeza. El orden reinante tenía un fundamento fuertemente religioso.

B. Atenas

a. Una de las fuentes principales del pensamiento político occidental es la civilización clásica griega, siendo la otra los textos sagrados judíos y su reactivación por la cristiandad y el Islam. Durante el período "feudal" de Grecia, violentos conflictos oponen, por una parte, a las grandes familias unas con otras, y por otra, a éstas contra las poblaciones de los campos y ciudades, cada vez más numerosas y activas. Tales conflictos se tornan tan violentos que, en varios territorios, las partes convienen en pedir a un personaje reputado por su sabiduría y desinterés que fije las reglas del juego social. En Atenas, hacia el -VII, Dracón y Solón son encargados de enunciar los principios ordenadores de las relaciones entre los miembros de la colectividad. Estos legisladores (*nomothétes*) se dedican menos a instaurar una constitución que a poner o definir enunciados fundamentales conocidos de todos, determinando con precisión la participación de cada uno en la defensa y gestión de los asuntos comunes de la polis.

b. Así, a unas reglas consuetudinarias dejadas con frecuencia a la interpretación de tribunales que actúan en secreto, vienen a sustituirles unos textos claros y públicos: las leyes. Es de señalar que, quizá, la aportación principal de Dracón fue exigir que los jueces hiciesen conocer públicamente los argumentos legitimadores de su sentencia.

c. La ley como principio de la organización política y social concebida como texto elaborado por uno o más hombres guiados por la reflexión, aceptada por aquellos que van a depender de ella, objeto de un respeto que no excluye modificaciones: tal es probablemente la invención política más importante de la Grecia clásica.

d. A finales del siglo -VI y durante la segunda mitad del siglo siguiente el poder democrático ateniense acomete una serie de reformas que extienden el estatuto de ciudadanía total a todos los habitantes varones nacidos en Atenas, asegurándoles la igualdad ante la ley (*isonomía*) y el acceso a las magistraturas. Se instituyen un centenar de municipalidades, reagrupadas en 10 tribus, que son administradas por un consejo que comprende a todos los ciudadanos de su dependencia. El poder central es asegurado por la Asamblea popular que reúne a todos los ciudadanos diez veces al año. Es ella quien toma soberanamente decisiones, adopta los decretos, elige los magistrados, establece que todos tienen libertad de palabra o parrhesía. Esta organización cívica intenta conjurar no sólo la aparición de un tirano, sino también la instalación de una jerarquía que acapare las funciones y domine la acción política.

e. Hasta –430 el triunfo de la democracia fue grande [cfr. Esquilo y Herodoto: cuando quieren explicar la sorprendente victoria de los griegos sobre los persas en las Guerras Médicas.. recurren a la siguiente explicación: por una parte, los ciudadanos combatientes no tienen otro dueño que la ley; por otra, se obedecen a sí mismos; i. e., son libres (*Los persas + Historia*¹¹)] aunque no exento de claroscuros (cfr. las acusaciones de democracia disfrazada y, por tanto, de aristocracia en la magistratura que recayó sobre el más grandes de los demócratas: Pericles). Con la guerra del Peloponeso todo entra crisis. La democracia no será una excepción.

f. Tucídides constata la degeneración del régimen democrático, incapaz de dirigir la guerra y administrar sus asuntos internos. Comprende que la democracia exige una constante atención de todos los ciudadanos: sólo subsiste si los dirigentes que el pueblo ha escogido no dejan de calcular sus propios beneficios y prebendas. La democracia, además, se desmorona cuando la política no se rige por el *noûs* o intelecto: es el *noûs* quien elabora estrategias basado en la prudencia, garante de que no se favorezca a ninguno de los grupos que componen una polis.

2.2. Los filósofos griegos y el concepto de ciudadanía: Platón y Aristóteles

a. Tratar de comprender el pensamiento de un filósofo cualquiera supone estudiar el momento histórico en el que ese filósofo se desenvuelve. Porque tomar la filosofía como algo aislado condena, probablemente, a su incomprensión. Es como si alguien que nunca hubiera visto un bosque concluyera que las hojas muertas que conforman su herbolario son el bosque en sí, real, único. Nada de eso: hay que ubicar las hojas en su contexto preciso, salir fuera, investigar los colores y olores, etc. Lo mismo vale para la filosofía. Por tanto, intentar comprender el pensamiento de Platón o Aristóteles quiere decir entender los problemas a los que ambos trataron de dar solución.

¹¹ y lo contraponemos al brutal relato de Ciro... padre cortesano obligado a comer a su hijo... Harpago es el q se come a su hijo... Astiages).

b. La búsqueda de los ideales democráticos no los encontraremos en Platón y Aristóteles sino, al revés, en los educadores de la Magna Grecia. Me refiero, claro, a los sofistas. La diferencia entre *nómos* y *physis* tuvo distintas connotaciones políticas, la más llamativa para el orbe griego fue, quizá, la del rechazo del fundamento natural de la esclavitud. Alcibíades llegó a afirmar: “los dioses hicieron a todos los hombres libres; la naturaleza no hizo de ninguno un esclavo”. Fueron, asimismo, los sofistas quienes desarrollaron la primera doctrina de la igualdad política, doctrina que podemos rastrear en Protágoras y Gorgias, aunque es la *Oración fúnebre* de Pericles la formulación más perfecta de los principios igualitarios liberales e individualistas. Aunque Pericles restringe su ámbito de aplicación a los griegos o, mejor, a los atenienses, su discurso está impregnado de elementos que serán recogidos por la posterior tradición democrática (cfr. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* II 37-40).

c. Comprender a Platón y Aristóteles implica tener conocimiento de la situación de Atenas tras su derrota en la Guerra del Peloponeso. Atenas conoce entre la última década del siglo –V y la primera del –IV el régimen oligárquico de los Cuatrocientos, la democracia restringida de los Cinco Mil, la revolución de los demócratas extremistas dirigidos por el odiado Cleofonte, la derrota de Egospótamos, la capitulación ante Esparta y el gobierno de los Treinta Tiranos. Las consecuencias de estos vaivenes políticos puede uno imaginarlas: una ciudad empobrecida y amenazada por la guerra civil y desgarrada por un enfrentamiento entre clases que hacía añicos el viejo ideal democrático de concordia ciudadana.

A. Platón

a. Es probablemente esta inestabilidad lo que lleva a Platón a pensar en la República una estructura de gobierno fuertemente jerarquizada, inflexible, autoritaria y neurótica. Tres grandes castas (gobernantes, guerreros, artesanos) sometidas a una estricta disciplina y control por parte de un Estado autocrático. Medidas de corte comunista (comunidad de bienes; sexualidad libre; etc.) se encuentran junto a delirantes fantasías propias del fascismo (proyecto eugenésico de Platón).

b. El ideal de cultura de Platón se funde, en una unidad más alta, con la idea jónica de un estado de derecho + otra de raíz espartana fuertemente aristocrática y antidemocrática.

B. Aristóteles

a. En la *Política*, especialmente en libro III (1275a-1277b), Aristóteles sostiene que intentar realizar un estudio sobre los distintos sistemas de gobierno implica investigar en primer lugar sobre la ciudad pues, no en vano, todo régimen político es una determinada organización de los habitantes de la ciudad. Y como la ciudad está integrada por muchas partes pero, especialmente, está constituida por ciudadanos, debe aclararse en primer lugar quién y qué es ser ciudadano de una ciudad o polis.

b. Inicialmente, ciudadano es todo aquel que participa “en la justicia y en el gobierno”. Esta primera aproximación al ser del ciudadano es interesante por diversos motivos. Me limitaré a subrayar uno de ellos: el ciudadano se caracteriza por no delegar en otro las decisiones y acciones que atañen a la ciudad toda: como ciudadano debe participar activamente en la organización de la ciudad. Este primer aspecto debe ser llevado a nuestra realidad inmediata. Porque, ¿qué significa ser ciudadano de una ciudad española cualquiera? ¿Qué significa ser ciudadano de Castellón? Podéis pensar que la definición aristotélica es anacrónica, sobre todo en lo que atañe a la participación en la justicia y, por tanto, que está desfasada. Creo, no obstante, que es importante. Porque participar de la justicia y del gobierno implica entender la participación ciudadana no como una mera votación cada x años: uno debe implicarse en el día a día de su ciudad, barrio o calle; organizarse colectivamente para defender, exigir o denunciar; etc.

c. Ahora bien, en Atenas no todos pueden participar de los asuntos públicos: el hecho de ser ateniense no garantiza la ciudadanía. De lo contrario, también los metecos y los esclavos podrían ser considerados ciudadanos. Además, el ser del ciudadano varía dependiendo del régimen político (el ciudadano de una tiranía no goza de los derechos del ciudadano de una democracia). Así, Aristóteles añade que ciudadano y, en concreto, ciudadano democrático, es *aquel que participa, en una estructura política asamblearia, de la justicia y el gobierno*.

d. No está de más señalar que Aristóteles niega que los vínculos sanguíneos tengan validez alguna a la hora de determinar quién es o no ciudadano. Quizá su misma condición de extranjero le llevó a desechar esa ley consuetudinaria que establecía la ciudadanía por consanguinidad.

2.3. *Civis romanus sum*

a. Tratar de aprehender el concepto de “ciudadanía” romana presenta no pocas dificultades. La primera, y no la menor, por cierto, tiene que ver con el amplio período de tiempo que estamos intentando abarcar. Porque en esos cerca de mil años hubieron tantas fluctuaciones y cambios sociopolíticos, que el concepto de ciudadano romano fue sufriendo las alteraciones de esos mismos cambios.

b. No puedo sino pasar por alto la fundación de la ciudad y la monarquía aristocrática y tribal romana. El relato tradicional (Tito Livio 2, 1-20), presenta la expulsión de Tarquinio y sus dos hijos como resultado de una sublevación popular. Ahora bien, cómo se transformaron un conjunto de aldeas, familias y *gentes* en una *res publica* es difícil de asegurar.

c. En todo caso sabemos que, a partir del siglo –V, Roma se organiza políticamente como una república en la que encontramos dos tipos de ciudadanos: patricios y plebeyos. Los patricios constituían una aristocracia del linaje con ciertas prerrogativas religiosas. Sabemos que eran pocos: estaban agrupados en unos cuarenta o cincuenta clanes. Ahora bien, ¿quiénes constituían el grupo de los “plebeyos”? El resto del pueblo romano. ¿Significa esto que carecían de derechos? En absoluto. De hecho, algunos historiadores sostienen que, en los primeros estertores de la república, llegó a existir una *res publica* paralela: si los patricios tenían sus instituciones, su senado y magistraturas, también los plebeyos contaban con una asamblea propia (el *concilium plebis*), magistraturas (tribunos, ediles), divinidades y, en cierto modo, su propio espacio cultural (el monte Aventino).

d. Sin embargo, y tras la expulsión violenta de los segundos decenviros (encargados de completar al redacción de las XII Tablas), se aprobaron dos leyes propuestas por la pareja consular Valerio-Horacio. Una de ellas establecía que lo aprobado por la plebe en

tribus obligaba a todo el pueblo = los plebiscitos adquirieron fuerza vinculante, también para los patricios.

e. Con la plena incorporación de las instituciones plebeyas, se integraba plenamente el tercer elemento que Cicerón consideraba necesario para la constitución, la *libertas*, que venía a sumarse al *imperium* de los magistrados y a la *auctoritas* del senado.

f. ¿Pero que ocurría con ese tercer eslabón, los esclavos? Hablar de ciudadanía en Roma es hablar de la “generosidad romana”. ¿Por qué? porque a diferencia de la praxis política de otros pueblos (y aquí cabe mencionar, especialmente, a los griegos), los romanos concedieron la ciudadanía a los esclavos manumitidos logrando, de ese modo, crecer enormemente en el número de ciudadanos y, por tanto, de soldados. Quizá las manumisiones no tuvieron tanto impacto en el crecimiento del número de ciudadanos, aunque no hay que perder de vista su gran eficacia simbólica. El fenómeno fue mucho más amplio: la conversión de los vencidos, esclavos o no, en ciudadanos constituyó el cimiento sobre el que se levantó la expansión de Roma por el Mediterráneo y la llave que la transformó en una *res publica* distinta de las demás, incluso distinta de la que ella misma había sido en sus orígenes. Con la generosidad romana se hizo realidad el ideal estoico que quería a todos los hombres sometidos a una misma constitución política.

2.4. Edad Media y Renacimiento

a. No es improbable encontrarse en algunos manuales de “ciudadanía” la siguiente afirmación: “en el Medioevo la ciudadanía tuvo una importancia marginal”. Afirmar esto, sin embargo, supone pasar por alto un complejo entramado sociológico, económico y tecnológico que engarza directamente con nuestro presente. Desde los monasterios benedictinos y las abadías cistercienses que sirvieron de modelo al capitalismo (orden y regularidad como premisa: *ora et labora*) a los gremios y las *freie Städte* o ciudades libres centroeuropeas (cuya organización y forma de vida admiraron por igual Burke y Kropotkin), la Edad Media y el Renacimiento representan para la ciudadanía occidental el gozne sobre el que ser humano da su giro decisivo hacia la Modernidad.

b. Lo que el monasterio inició lo llevaron adelante los gremios medievales pues, entre otras cosas, restituyeron al trabajo manual los valores estéticos y morales. Esto supuso una liberación, pues los gremios eran organizaciones autónomas que fijaban una disciplina común para la ejecución del trabajo y la regulación de los sueldos y los precios. El gran número de días festivos de que gozaban los obreros medievales nos indica cuán grande fue esa liberación. Incluso en las comunidades mineras atrasadas y hasta llegar al siglo XVI, más de la mitad de los días del año eran de fiesta. Si se toma a Europa en conjunto, el total de días festivos, incluyendo los domingos, llegó a ser de ciento ochenta y nueve al año (cfr. etimología de "trabajo": *tripalium*).

c. La principal recompensa de la jornada laboral del artesano no era el salario, sino el trabajo mismo, realizado en un entorno social. En esta economía había un tiempo para empuñar las herramientas y otro para descansar, un tiempo para ayunar y otro para festejar, un tiempo para el esfuerzo disciplinado y otro para el juego irresponsable. Al identificarse con su trabajo e intentar hacerlo perfecto, el artesano remodelaba su propio carácter. En algunas de las ciudades medievales fue de nuevo posible la risa (cfr. M. Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Barcelona, Barral, 1974).

d. Ahora bien, la integración del trabajo con el orden moral y estético nunca llegó a completarse en los gremios: a medida que se acumulaba la riqueza se fue ensanchando la brecha económica entre gremios pobres y ricos. Tal sucede hoy con los sindicatos, no se tenía en cuenta a la multitud de trabajadores eventuales, perjudicados por su pobreza y falta de formación.

e. Hasta el siglo XVII se estableció en muchos ámbitos un equilibrio satisfactorio entre lo rural y lo urbano, entre lo orgánico y lo mecánico, entre los componentes estáticos y dinámicos. Lo que a este régimen le faltaba en poder, lo compensaba con tiempo. Pero el proceso de moralizar el trabajo e integrarlo en todas las demás actividades humanas nunca se llevó a cabo, pues la única institución universal de la Edad Media europea, la Iglesia, ante la crisis del siglo XIV, arrojó su autoridad del lado de las fuerzas especializadas en el poder (absolutismo, militarismo, capitalismo), divorciándose así del compromiso social de los monasterios, gremios y ciudades libres. Todas estas instituciones, sin pretenderlo, sentaron las bases de la futura aldea global.

2.5. Modernidad y ciudadanía

a. El s. XVI va a ser testigo del surgimiento de una nueva entidad política: el Estado-Nación. El punto de partida del Estado-Nación podemos situarlo en Ausburgo en 1555, donde las distintas dinastías europeas envueltas en conflictos religiosos trataron de llegar a un acuerdo que les permitiera vivir en paz. Para ello acuñaron la fórmula *cuius regio eius religio*. Sin embargo, este acuerdo tardó casi cien años en materializarse en un documento: el tratado de paz de Westphalia de 1648.

b. En esta fórmula (*cuius regio eius religio*) tenemos la primera formulación del concepto moderno de **soberanía**: cada gobierno es libre de gobernar en su territorio sin que existan interferencias externas. Ciudadano es el súbdito del Estado-Nación. Y aquí tenemos prefigurado lo que algunos pensadores denominan la Trinidad Impía: Estado-Territorio-Nación.

A. THOMAS HOBBS Y BARUCH DE SPINOZA

a. Hobbes: individualismo intransigente. Estado naturaleza = *omnium bellum contra omnes*. Deseo de autopreservación desemboca en un acuerdo o pacto civil (condición de posibilidad de la paz: la *asphaléia* o seguridad gobierno autoritario). Todos los deberes que asume el ciudadano se derivan del derecho inalienable a la autopreservación. La autopreservación es la raíz de la justicia y la moral.

<http://www.bbc.co.uk/programmes/articles/3vVjcY47k2p5Wsnj3ZFHV5W/a-history-of-ideas>

b. Spinoza, a diferencia de Hobbes, no considera la libertad individual como un valor negativo: fin supremo de cada individuo. La mejor organización para tal efecto: democracia (transferencia/cesión de poderes/derechos). Spinoza percibe la libertad individual como un valor necesario para una vida plena y mejor.

B. LA PRIMACÍA DEL INDIVIDUO: JOHN LOCKE

a. La teoría del ciudadano de Locke es una racionalización de ciertas tendencias representadas por el partido “whig” que llevaron al trono a Guillermo de Orange; pero, por otra parte, constituye una fundamentación del liberalismo. Es en el período de predominio de los *whig* que siguió a la Revolución Gloriosa (1688) y, sobre todo, en el *Segundo tratado de gobierno* de Locke cuando los elementos centrales de la visión liberal cristalizaron, por primera vez, en una tradición coherente expresada en un poderoso movimiento político.

b. En el ámbito de la praxis, el liberalismo inglés de esta época comprendía una sólida afirmación del gobierno parlamentario bajo el gobierno de la ley, en oposición al absolutismo monárquico, junto con el énfasis en la libertad de asociación y la propiedad privada. Sobre estos aspectos fue sobre los que Locke teorizó y encarnó su concepción de la sociedad civil: la sociedad de los hombres libres, iguales bajo el gobierno de la ley, que comparten el respeto de los derechos de los demás.

c. ¿Cuáles son las causas del surgimiento de las sociedades políticas?:

- 1) una sociedad política no puede subsistir si no tiene en sí misma el poder de proteger la propiedad [individual]. Entonces, el individuo debe renunciar a su poder natural y entregarlo a la comunidad + la comunidad política viene a ser un árbitro que decide según normas y reglas establecidas, imparciales y aplicables a todos por igual, administradas por hombres a quienes la comunidad ha dado autoridad para ejecutarlas;
- 2) Una sociedad política la componen aquellos que están unidos en un cuerpo social y han establecido una ley común y una judicatura;
- 3) VII 87: división de poderes: legislativo (poder de hacer leyes), ejecutivo (poder de ejecutarlas) y federativo (poder de hacer la guerra y la paz);
- 4) V 89: paso del estado de naturaleza al Estado: establecimiento de un juez terrenal con autoridad para decidir (fundamento democrático);

C. J.J. ROUSSEAU

Vamos a introducirnos en el texto leyendo el capítulo VI del libro I de *El contrato social p principios de derecho político*, Tecnos, Masris, 1988, pp. 14-16. Deben responder grupalmente a la siguiente pregunta:

Desde el punto de vista de Rousseau, ¿cómo pueden gobernarse los seres humanos más allá de un gobierno autocrático y autoritario?

Del Contrato Social (1762)

Sus escritos sobre política influyeron fuertemente en la Revolución Francesa y en sus tres famosos principios: libertad, igualdad y fraternidad.

LIBERTAD

“El hombre ha nacido libre y por doquier está encadenado”. Rousseau entendía la libertad según la tradición cívica republicana, libertad como participación.

IGUALDAD

Esta participación no debe verse deformada por las acusadas desigualdades entre los ciudadanos. Para garantizarlo Rousseau hizo uso de un pacto social. “El pacto social establece entre los ciudadanos tal igualdad que todos ellos se comprometen bajo las mismas condiciones, y todos ellos deben gozar de los mismos derechos”.

FRATERNIDAD

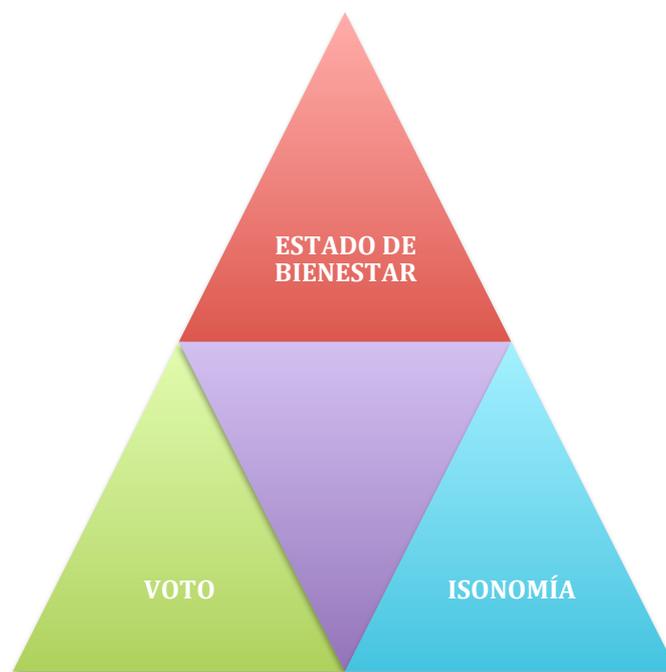
¿Qué les empuja a los ciudadanos a constituirse en un todo orgánico? Siguiendo la tradición cívica republicana, Rousseau creía en la concordia o, como él la llamaba, “fraternidad pública”. Y, de nuevo en la línea de esa escuela de pensamiento, defendía que esta igualdad se conseguiría de forma más óptima en una comunidad pequeña y fuertemente cohesionada.

2.6. Cuestiones contemporáneas. La ciudadanía como forma de identidad sociopolítica

a. Los teóricos de la sociedad civil que se han ocupado de la ciudadanía coinciden en señalar que es un concepto sumamente complejo que ha dado lugar a diferentes criterios de clasificación. Vamos a revisar al propuesta de T. H. Marshall (*Ciudadanía y clase*

social) desde una perspectiva crítica. Para Marshall existen tres formas de ciudadanía que coinciden con su evolución histórica y representan la formación tripartita de los derechos de ciudadanía:

1. ciudadanía civil: igualdad ante la ley
2. ciudadanía política: voto
3. ciudadanía social: estado del bienestar



b. Marshall no hace sino recoger una tradición lejana que entiende la ciudadanía como el conjunto de derechos y obligaciones que cada uno adquiere con el estado. Por tanto, la ciudadanía es una suerte de contrato entre la sujetos de una colectividad y el Estado: a cambio de seguridad y protección (Estado) el individuo cede parte de su derecho y transfiere parte de su poder a un ente abstracto que garantiza el cumplimiento de ese contrato. Este contrato, sin embargo, no deja de ser problemático. ¿Por qué? Desarrollaré mi argumento en tres pasos:

1. la igualdad ante la ley es un quimera. Es cierto que una verdadera democracia es aquella que celebra por encima de todas las cosas la igualdad ante la ley. Ahora bien, ¿qué mecanismos deben desplegarse para garantizar esa *isonomía*? La independencia de la justicia básicamente. Sin una justicia independiente no puede haber igualdad ante la ley.
2. si ciudadanía política equivale a voto corremos el riesgo de caer en una *dictadura blanda*. ¿Por qué? Porque una ciudadanía despolitizada cede toda la responsabilidad a una clase dirigente que puede actuar de forma irresponsable por cuanto esa ciudadanía ha renunciado a participar en la vida de la polis.
3. el estado de bienestar está restringido a unos pocos países del norte de Europa y, en términos planetarios, apenas representa al 1% de la población. Aunque el modelo es deseable, es unilateral y restrictivo.

Hay que desplegar, por tanto, modelos alternativos de ciudadanía.

TEMA 3. EL CONOCIMIENTO DE OTRAS CULTURAS. ANTROPOLOGÍA, ETNOLOGÍA Y POSTCOLONIALISMO

3.1. YOIDAD Y OTREDAD

a. El conocimiento de otras culturas se fundamenta, primero, en el conocimiento de uno mismo o autoconocimiento. Mas conocerse uno a sí mismo es siempre un conocerse en lo otro de sí, pues yo no soy sino siendo lo otro de mí mismo: es al verme, es al escucharme, es al tocarme en y con el otro que puedo asomarme, siquiera tentativamente, al abismo que soy. Conocer es, como bien sabían los pensadores griegos, reconocer: un eco, una frágil reverberación, un desdoblarse la conciencia para volver, transustanciada, a su centro, que es ya otro.

b. Parece innegable que, como afirmaba Rimbaud, *je es un autre*, Ahora bien, reconocer esto nos plantea un problema no menor. Porque al aceptar que la identidad se construye en la diferencia se admite que uno es, como mínimo, par. El yo es plural. ¿Quiere esto decir que cada uno de nosotros, todas las personas que aquí y ahora respiramos, oímos, vemos, etc., somos una pluralidad individual? ¿Pero acaso en el sustantivo que empleamos para referirnos a nosotros mismos como algo individual, único, exclusivo —*persona*— no late ya la pluralidad? ¿Qué es, qué cabe entender por “persona”?



c. La persona es máscara, una multiplicidad heterogénea condicionada por deseos, inquietudes, esperanzas, indagaciones, miedos, etc. El autoconocimiento conduce a esta evidencia: la de la multivocidad del yo. Hay en el sapiens una inclinación natural, inclinación que es pura necesidad, a salir de la esfera reducida de esa ficción gramatical que denominamos yo y alcanzar de ese modo la compleción. *Yo* solamente soy para un otro; i.e.: yo solamente puedo completarme, satisfacerme, realizarme en el otro. La isla antropológica, el robinsón que no es sino mónada autosuficiente, es una quimera. Sin el otro somos simplemente nada. Es, por ello, de ese *otro* del que se tiene un deseo existencial sobre el que cabe investigar.

d. Ahora bien, el pensamiento occidental está basado en la noción del Yo, supuesto de todas nuestras aspiraciones, acciones, responsabilidades, creencias, de todo nuestro ser y de nuestras relaciones con los demás individuos, pues cada uno de ellos es un Yo determinado, singular e intransferible. La legislación, la ética, la salud psíquica, todo ello se funda en el Yo. Nuestra personalidad es el Yo. Toda terapia y toda educación del carácter se centran en el fortalecimiento del Yo.

e. Estas constataciones entran en conflicto al menos desde el siglo diecinueve con la llegada a Occidente del pensamiento oriental, pero también con las vanguardias artísticas, con la música dodecafónica, etc. Estas interpretaciones de la realidad despliegan un pensamiento que pone en tela de juicio la primacía del Yo. Por ejemplo, las escuelas budistas consideran que el yo es no solo algo inexistente, una ilusión, sino algo perjudicial para el equilibrio de los individuos y de la sociedad: la creencia en el Yo es fuente innegable de sufrimiento. Pensemos, también, en la poesía, pintura, música, etc. La creación artística tiene la capacidad poner el mundo patas para arriba y trastocarlo todo (cfr. *territorialización-desterritorialización-reterritorialización*).

f. El Yo quizás sea un hábito filogenéticamente adquirido y es seguro que es socialmente reforzado. El Yo es un modelo coherente o un diseño tentativo de la actividad cerebral adquirido a lo largo de la evolución cuya función es la búsqueda de beneficio y la supervivencia. Pero las condiciones de la vida han cambiado desde los tiempos en que tal disposición era beneficiosa para el bien del individuo y de la especie, y ahora esa disposición puede ser gravemente perjudicial. Porque la elaboración mental del Yo separa al ser humano del resto del universo, y el Yo tiene necesidad de tal

separación para poder existir. El Yo se ha convertido en una plaga que está poniendo en peligro el nicho ecológico.

g. Si la *identidad* del ego es la justificación de nuestra vida, ¿cómo vamos a renunciar a ello? Se desmoronarían nuestras creencias básicas, nuestra autoestima, nuestra responsabilidad y el motor de nuestro mejoramiento individual, social y del medio. Pero mirando las cosas más de cerca, se aprecian alguna grietas inquietantes. ¿Hay realmente un yo unitario? ¿O hay incertidumbre al respecto? ¿Llevamos nosotros mismos el control de lo que ocurre en nuestro interior? ¿O algo escapa al yo? ¿Nos revelarán la autoexploración y la exoexploración algo profundamente desconcertante?

3.2. LA MIRADA ALUCINADA

a. Empezamos esta sección con otro pequeño experimento: regresemos de la mano del pensamiento al momento en que nuestra personalidad, siempre cambiante, siempre múltiple, empieza a conformarse. ¿Dónde nos lleva esta experiencia? Es curioso atestiguar que el primero de los sentidos que se forma en el feto es el oído. En la líquida oscuridad uterina esa potencia que busca alcanzar la transparencia de la luz trata de configurarse atendiendo a lo que está más allá de sí. Podemos afirmar que ya biológicamente estamos orientados hacia fuera.

b. Ahora bien, como tuvimos ocasión de comprobar, Eibl-Eibesfeldt señala en sus estudios realizados entre niños sordos y ciegos de nacimiento, cómo éstos reaccionan con desconfianza e, incluso, con ira ante la visita de un extraño. Así, aunque todo el mundo que interviene en el proceso educativo de estos niños trata de infundirles seguridad, los niños, por medio del olfato, distinguen a las personas extrañas de las conocidas y desarrollan una suerte de “temor por el forastero”. El rechazo al otro, al extraño, al que viene de fuera, rechazo que se observa en las más diversas culturas, se basa tal vez en esta disposición filogenéticamente adquirida.

c. Nos enfrentamos a una paradoja que va a agravarse en un mundo a la deriva como el nuestro:

Axioma 1. El otro es condición de posibilidad de mi propia existencia

Axioma 2. No todo otro es condición de posibilidad de mi propia existencia

Cfr. Charles Darwin, *Diario del viaje de un naturalista alrededor del mundo*. Madrid: Espasa Calpe, 1999, pp. 304-305.

d. En este punto la antropología y etnología aparecen como disciplinas que evidencian la pluralidad olvidada del hombre. Es al acercarse a otras culturas que la antropología y la etnología presentan al otro, al que vive de forma completamente diferente a la mía, como un igual, como un ser humano que en términos morales, jurídicos, políticos, etc., está ubicado en el mismo nivel que yo.

e. Al mirar al otro a través de las lentes de la antropología y la etnología se descubre el vasto territorio de la diferencia, territorio que compensa los excesos identitarios y la primacía desgarradora del Yo.

3.3. COLONIALISMO O LA HISTORIA OCULTA DE LA DESTRUCCIÓN

a. Al acercarnos al otro desde una perspectiva crítica descubrimos no sin asombro que aquellas narrativas construidas gracias al contacto con otras culturas han sido alteradas cuando no deliberadamente tergiversadas. Podemos hacer el experimento de repasar un libro de Historia de Primaria y, además, cotejar el Diccionario de la Real Academia Española (DRAE). El DRAE introduce fuertes restricciones y alteraciones denunciabiles en la entrada “colonialismo”:

colonia.

(Del lat. *colonĭa*, de *colōnus*, labrador).

1. f. Conjunto de personas procedentes de un territorio que van a otro para establecerse en él.
2. f. Territorio o lugar donde se establecen estas personas.
3. f. Territorio fuera de la nación que lo hizo suyo, y ordinariamente regido por leyes especiales.
4. f. Territorio dominado y administrado por una potencia extranjera.

5. f. Conjunto de los naturales de un país, región o provincia que habitan en otro territorio. Colonia asturiana en Madrid.

b. Resulta sorprendente cómo las distintas acepciones del término “colonialismo” son unidireccionales: remiten a la ocupación de un territorio por parte del otro, pero nunca se refieren al colectivo que habita ese espacio ocupado. Se emplean, además, los verbos “establecerse”, “habitar”, “regir” y sólo en la cuarta acepción se introduce el verbo “dominar”, acompañado de “administrar” —quizá para atenuar la brutalidad violenta que conlleva el dominio de uno sobre otro. Por tanto, en una primera aproximación al “colonialismo” nos encontramos con *personas de un territorio que van a establecerse en otro y que, en ese periplo, en ese establecerse en, despliegan e imponen de forma pacífica un conjunto de preceptos legales y jurídicos especiales*. Esta falsificación de la realidad del colonialismo apenas puede ocultar que, hacia 1930 las colonias y ex-colonias europeas cubrían el 85 % de la superficie del planeta. Sólo partes de Arabia, Persia, Afganistán, Mongolia, Tíbet, China, Siam y Japón habían escapado al control gubernamental occidental.

c. Además, emplazarse o establecerse en un territorio significa desplazar y desestabilizar a quien originalmente se ha establecido en ese territorio. Porque todo colonizar forma parte ya de la semántica de la destrucción. Destruir es *de-struere*, i.e.: des-montar, des-estructurar. Las estructuras que permitían a un colectivo cualquiera sobrevivir se vienen abajo con la ocupación territorial. Por tanto, colonizar es destruir a quien habita un territorio pero, además, supone desmontar todo el conjunto de instituciones, reglas, códigos, valores, etc., que representan a la comunidad colonizada. A esta operación de vaciado es a lo que me refiero cuando hablo de “destrucción”. Los ejemplos en este punto son múltiples.

d. Debemos esforzarnos por ofrecer una definición de colonialismo diferente, que recoja con la mayor precisión los pliegues de un concepto sumamente lábil. Porque no podemos limitar el colonialismo al sometimiento europeo a partir del siglo XV: en el mismo s. XV, la dinastía Vijaynagara sometió a numerosos reinos del sur de la India a su imperio; el imperio Azteca subyugó a distintos pueblos del valle de México; etc. El colonialismo es un fenómeno planetario que no puede reducirse a una única variable

(trabajo en grupos: ¿cómo podemos definir al colonialismo? De sus repuestas debe salir la definición con la que nos vamos a manejar).

Definición₁: ocupación de un territorio sin tener en cuenta la voluntad de los habitantes realizada de una forma violenta y destructiva.

Definición₂: ocupación de un territorio sin tener en cuenta la voluntad de sus habitantes empleando las distintas formas de violencia (estructural, directa, etc.) para servir a los intereses del grupo colonizador.

e. En cualquier caso, el colonialismo europeo se ha caracterizado por extenderse como ningún otro en el espacio y en el tiempo. ¿Por qué? ¿Qué causas podrían explicar el éxito de la empresa colonial europea? Creo que una de las causas centrales hay que buscarla en la implantación, desarrollo y expansión del sistema capitalista de producción. Pensemos en la industria del tabaco en la Europa del siglo XVII (cfr. Simon Schama, *The Embarrassment of the Riches*)

f. La narrativa poscolonial emerge del testimonio del pasado colonial de países del denominado *Tercer Mundo* y de los discursos de las "minorías" dentro de las divisiones geopolíticas de Este y Oeste, Norte y Sur. Esta perspectiva poscolonial interviene en los discursos ideológicos de la modernidad que intentan pasar de contrabando la "normalidad" hegemónica de unos países frente a otros consecuencia directa del desarrollo desigual, poniendo de relieve las diferencias desventajosas de naciones, razas, comunidades o pueblos. Estas narrativas formulan sus revisiones críticas alrededor de temas de diferencia cultural, autoridad social y discriminación política para poder revelar los momentos antagónicos y ambivalentes dentro de las "racionalizaciones" de la modernidad.

g. El proyecto poscolonial, en el nivel teórico más general, busca explorar esas patologías sociales ("pérdida de sentido, condiciones de anomia y anonimia, etc.") que irrumpen entre contingencias históricas ampliamente diseminadas.

h. La narrativa poscolonial como estrategia de supervivencia es a la vez transnacional y hermenéutica. Es transnacional porque los discursos poscoloniales contemporáneos

están arraigados en historias específicas de desplazamiento cultural, ya sean el "pasaje intermedio" de la esclavitud a la servidumbre bajo contrato, el "viaje" de la misión civilizadora, la preñada acomodación de la migración del Tercer Mundo al Occidente, o el tráfico de refugiados económicos y políticos dentro y fuera del Tercer Mundo. La narrativa poscolonial es hermenéutica porque esas historias espaciales de desplazamiento, ahora acompañadas por las ambiciones territoriales de las tecnologías mediáticas "globales", imponen la pregunta acerca de cómo deben interpretarse las imposiciones culturales, políticas, sociales, económicas, etc., sobre aquellas personas que han heredado un pasado colonial.

i. “La perspectiva poscolonial (tal como está siendo desarrollada por los historiadores culturales y los teóricos literarios) se aparta de las tradiciones de la sociología del subdesarrollo o teoría "de la dependencia". Como modo de análisis, intenta revisar esas pedagogías nacionalistas o "nativistas" que imponen la relación del Tercer y el Primer Mundo en una estructura binaria de oposición. La perspectiva poscolonial resiste el intento de formas holísticas de explicación social. Obliga a un reconocimiento de los límites culturales y políticos más complejos que existen en la cúspide de estas esferas políticas a menudo opuestas” Homi K. Bhabha, “Lo poscolonial y lo posmoderno”, en *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002, p. 213.

TEMA 4. INMIGRACIÓN E INTERCULTURALIDAD

a. Comenzamos mostrando algunas imágenes de reciente actualidad: refugiados, inmigrantes tratando de alcanzar las costas europeas o la frontera norteamericana. Al tiempo, imágenes de Theo van Gogh, Charlie Hebdo, etc. Estamos transitando las arenas movedizas de la inmigración. Aquí no todo es como parece ser: proyectos, ideas, valores supuestamente universales se entremezclan con prejuicios, imposiciones, sanciones, negaciones, etc.

“Las migraciones humanas constituyen un fenómeno social de primera magnitud en nuestro mundo contemporáneo. Las crecientes diferencias de desarrollo entre regiones, el aumento de la interdependencia económica internacional, los avances en los medios de comunicación y de transporte, el reconocimiento del derecho de los inmigrantes a vivir con sus familias, la creciente conflictividad mundial generadora de un número cada vez mayor de refugiados y desplazados, etc., son, entre otros, factores que están generando una gran movilidad” —aunque no estoy seguro de si, como apuntan Xabier Aierdi y Cristina Blanco (Observatorio Vasco de Inmigración), esta movilidad “no tiene precedentes en la historia de la humanidad” (*Migraciones*, Barcelona, Anthropos, 2006, p. 7).

b. En todo caso, los flujos migratorios son una realidad. Esos flujos tienen hoy día una dirección: el *Sur* asciende hacia el *Norte* (los conceptos norte/sur son una metáfora, y una metáfora nada inocente por cierto. Designan no un área determinada ya en primera instancia por la visión occidental sino que, en un segundo nivel, se refieren a los países “desarrollados [norte] o en vías de desarrollo [sur]. Los países “menos desarrollados” quedan ubicados en los intersticios y márgenes de esta dicotomía: son los países que no cuentan para las estadísticas). Sami Naïr escribe: “masas harapientas, pobres de ninguna parte, trabajadores, refugiados, pero también nuevas capas de licenciados, jóvenes “dirigentes” dispuestos a todo con tal de no caer en la delincuencia social (...) fascinados por este Occidente rico, nuevo Eldorado para los desheredados de la tierra” (*El peaje de la vida*, Madrid, Aguilar, 2000, pp. 25-26).

c. Según el Informe sobre las Migraciones Internacionales elaborado por la División de Población de las Naciones Unidas en 2013, el volumen de población que en 2013 se

había desplazado a otro país ascendía a cerca de 232 millones de personas. De ellas, casi el 59% vivían en regiones desarrolladas y el 41% en regiones en vías de desarrollo. De las 136 millones de migraciones del Norte, el 60% provenían de regiones “en vías de desarrollo” y el 40% eran migraciones internas; i.e.: gente del Norte que ha cambiado de residencia/región. Del 41% de migraciones de regiones en vías de desarrollo, el 86% (82 millones) fueron migraciones internas, i.e.: entre sujetos migrantes que residían en naciones en vías de desarrollo, mientras que el 14% fueron personas nacidas en el Norte.

http://www.un.org/en/development/desa/population/publications/pdf/migration/migrationreport2013/Full_Document_final.pdf#zoom=100

4.1. EL PROBLEMA DEL DESARROLLO

Casi todas las pensadoras y autores que han tratado el tema de la inmigración unen a la problemática de la inmigración el concepto de “desarrollo”. En el punto de partida nos encontramos, por tanto, con problemas. Porque, ¿qué cabe entender por desarrollo? En este punto es preocupante observar que en estudios, apuntes y libros que abordan el tema se deja de lado limpiamente estas cuestiones, cuya verdad parece, de nuevo, autoevidente. Así podemos encontrarnos con las siguientes aseveraciones y propuestas: las tres “co”:

CORRESPONSABILIZAR

Estados de acogida y estados de origen, ambos corresponsables de la regulación de los flujos migratorios

Es la única manera de luchar eficazmente contra las redes mafiosas: más vale que sean los Estados los que organicen los flujos migratorios, a que lo hagan las mafias clandestinas

CONTRACTUALIZAR

Hay que establecer con los países proveedores de flujos migratorios contratos de contingencia de los inmigrantes

Podrían proponerse a los países de origen contratos de mano de obra temporales, sin derecho de instalación definitiva en el lugar de destino, e invitar a trabajar en los países

de acogida a contingentes de trabajadores, durante un periodo de tiempo definido y con todos los derechos sociales correspondientes

CODESARROLLAR

Es sabido que las transferencias financieras y de mercancías de la inmigración superan con creces en volumen la ayuda bilateral y multilateral a estos países.

De hecho, con esas transferencias, la inmigración contribuye tanto al desarrollo del país de origen, como al del país de acogida con su trabajo.

¿La prolongación del capital por otros medios? ¿No ha sido la coartada del desarrollo uno de los elementos que explica el despojamiento, la manipulación y la progresiva depauperación de colectivos y sociedades enteras? Si por desarrollo entendemos la capacidad de un grupo de mantener su status quo a costa de otro u otros, al conectar la noción de inmigración a la desarrollo uno no puede sino sospechar que el sujeto migrante va a ser aquel sobre quien recaiga el peso de la miseria.

e. Detengámonos en este punto: el desarrollismo es la ideología dominante, i.e.: la formulación contemporánea de la idea de Progreso. Las consecuencias: explosión demográfica, urbanización desbocada, destrucción del territorio, contaminación, cambio climático,, nuclearización, multiplicación de las diferencias, anomia... El desarrollismo productivo es eminentemente destructivo. ¿Qué países constituyen el grueso de los denominados “en vías de desarrollo”? Aquéllos cuya clase dirigente ha interiorizado el sistema de producción capitalista, hipotecando en muchas ocasiones los recursos nacionales y empobreciendo a sus habitantes contrayendo enormes deudas resultado de ajustes estructurales onerosos y planes de desarrollo dictados por el FMI, la OMC, la Banca Mundial o la OCDE. Todos estos planes hacen referencia a un “desarrollo sostenible”, eufemismo con el que se define un crecimiento económico que incorpora al mercado el deterioro medioambiental. La cosmovisión dominante no es pues muy diferente de la colonial. A esto hay que añadir que el desarrollismo tercermundista o del “sur” defiende los intereses del “norte” y contribuye a su apuntalamiento.

Norte = países donde reinan las condiciones modernas de producción deslocalizada, o sea, países de capitalismo intensivo.

Sur = países de capitalismo extensivo.

<http://www.migrationpolicy.org/programs/data-hub/international-migration-statistics>

4.2. HACIA LA CONFIGURACIÓN POLÍTICA DEL SUJETO MIGRANTE

a. Iniciamos la sesión de hoy retomando la discusión que generó el documental producido por la BBC *Too Many Immigrants, impact of immigration in UK*. Los dos lados dialécticos del problema podríamos resumirlos del siguiente modo:

Argumento₁: aquellos inmigrantes que quieran adaptarse a las estructuras institucionales del país receptor, deben de gozar de los mismos derechos, obligaciones, garantías, respeto, etc., que quienes pertenecen al país receptor.

Argumento₂: ¿qué cabe entender por “adaptación”? ¿Por qué deben adaptarse? ¿Es deseable que se adapten? ¿Qué sucede con quienes no quieren o no puedan adaptarse?

a. En las últimas décadas se han multiplicado las categorías y nociones teóricas que tienen que ver con el fenómeno de la migración. Se intenta reflexionar, de este modo, sobre los problemas epistemológicos y metodológicos que surgen con la aplicación de diferentes nociones —mestizaje, sincretismo, inter y transculturalidad, hibridación, heterogeneidad sociocultural, poscolonialismo, etc.— a una sola realidad concreta con sus especificidades históricas.

b. ¿Cómo se constituye, entonces, el *sujeto migrante* en las narrativas que se refieren a los procesos de migración o al cruce de fronteras culturales y/o nacionales? El crítico literario peruano Antonio Cornejo Polar categorizó a este sujeto migrante como un sujeto no dialéctico que se define, fundamentalmente, por su fragmentación. Es decir: el sujeto migrante no es aquel que, al recalar en otro territorio, cultura, sociedad, etc., conserva y supera necesariamente su territorio, cultura o sociedad. El sujeto migrante no respeta la *Aufhebung* o síntesis dialéctica.

c. Este sujeto “fragmentado, difuso y heterogéneo” se constituye a partir de la experiencia del cruce de fronteras: lingüísticas, culturales, nacionales, etc. Lo más llamativo, sin embargo, estriba en la renuncia de muchos de estos sujetos. ¿Renuncia a qué? Renuncia a ser absorbido por el otro. Porque hay sujetos migrantes que ni pueden ni quieren fundir sus diferencias específicas, lo que indica la existencia de:

- 1) una especificidad cultural radical;
- 2) una diversidad de procesos de transculturación.

d. En este sentido, la categoría del sujeto migrante se refiere a un proceso interior de la constitución del sujeto y no a una diversidad de diferentes grupos y sujetos culturales o étnicos en una sociedad multicultural. Por eso Bhabha ha llamado la atención sobre el distanciamiento que experimenta el sujeto migrante ante categorizaciones como “clase” o “género”. Hay que pensar más allá de las narrativas de las subjetividades originarias y ubicarse en los procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales. Es en estos espacios intersticiales (in-between), espacios de solapamiento y desplazamiento de las diferencias, donde tienen lugar experiencias intersubjetivas y colectivas novedosas a las que hay que prestar especial atención.

e. Hay que señalar, no obstante, la distancia que media entre el sujeto migrante y transnacional de primer orden (i.e., aquel que está acostumbrado a cruzar fronteras imaginarias y posee recursos para subsanar las necesidades básicas) del otro. ¿Quién es esa otra u otro? La que nada tiene, la ama de casa, el campesino, los niños que por absoluta necesidad de subsistencia cruzan las fronteras como ilegales. Por tanto, los espaldasmojadas, los marginados económica, social y culturalmente que arriesgan sus vidas. En ellas podemos rastrear un miedo físico, concreto, histórico, miedo a perder su identidad y su integridad.

f. A nivel político, habría que definir no sólo nuevas subjetividades a partir de experiencias fronterizas, sino crear nuevas formas y posibilidades de participación y con ellas nuevas ciudadanías: jurídicas, políticas, lingüísticas, culturales o emocionales.

Lectura del relato de Elías Inbram. En Philippe Legrain, *Inmigrantes. Tu país los necesita*, Oxfam, 2008, p. 299.

TEMA 5. CIUDADANÍA Y DERECHOS HUMANOS

a. Abordamos un tema en el que, de nuevo y aun a pesar de su aparente claridad, podemos encontrar aristas y ángulos pronunciados, como los de un icosaedro. Al hablar de derechos humanos y ciudadanía debemos preguntarnos, inicialmente, cuál o cuáles son los fundamentos desde los que podemos enhebrar un discurso sobre la universalidad de unos derechos aplicables a todos. ¿Cuáles son esos pilares? Efectivamente, debemos remitirnos al sustrato profundo de los valores. Ahora bien, ¿tenemos a mano una serie de valores de los que podamos predicar su universalidad, es decir, unos valores que sean compartidos por toda la humanidad, algo parecido a lo que Freud afirmaba cuando sostenía que la prohibición del incesto constituía un universal cultural?

b. Hablar de valores universales equivale a fundamentar una moral que sea igual para todos los humanos, independientemente de su cultura, religión, sociedad, etc. ¿Habría una suerte de código ético del que podamos echar mano cualquiera que sea el lugar que habitemos? Hay propuestas teóricas que defienden esto. Se aducen ejemplos tajantes: no dañar al otro, no matar, comportarse honradamente, etc. Tendremos ocasión de analizarlas. Otras propuestas defienden, por el contrario, la imposibilidad de encontrar unos valores universales, pues aunque nos esforcemos por buscar un suelo ético común a todo ser humano, nuestro esfuerzo será en balde debido, por una parte, al carácter inconcluso y abierto del sapiens; por otra, a que la moral no es algo propiamente inmanente, sino trascendente, y estaría más próxima a la religión que no a cualesquiera discursos que, desde la racionalidad, persigan unos postulados necesariamente verdaderos. Para este grupo de pensadoras y autores la ética sería un constructo mono- y no poli-cultural. [¿Qué pensáis? ¿Hay forma de resolver el conflicto? ¿Cuántos creen que existen valores universales? ¿Y cómo podríamos justificarlo? La polémica Wittgenstein-Popper a propósito de los enunciados morales (en torno a la idea de amenazar con un atizador a un profesor)]

[el problema del monoteísmo: sólo desde una perspectiva monoteísta cabe desarrollar un discurso que se pretenda verdadero en exclusividad. Una religión politeísta entiende la vida como un proceso dinámico y abierto. El monoteísmo, sin embargo, se cierra sobre sí en la medida en que se cree depositario único de una verdad que trasciende cualquier límite. En virtud de esa revelación de la verdad puede ser pertinente, no sólo

adoctrinar, determinar, encauzar, etc., al otro, sino también desposeerlo, violentarlo, someterlo, etc. Lo paradójico de todo esto: nazis de la Wehrmacht que en sus cinturones llevaban inscrito el antiguo lema prusiano “Gott mit uns”. Estaban, por tanto, peleando por el mismo dios al que combatían a través del pueblo judío, i.e.: luchaban contra sí mismos —al menos en un plano ideal]

5.1. CIUDADANÍA Y DERECHOS CIVILES Y POLÍTICOS

a. ¿Qué son los derechos civiles y políticos de un pueblo? ¿Cuándo y cómo aparecen? ¿Qué deberes llevan aparejados? ¿Qué transformaciones sufren a lo largo del tiempo? En occidente, los derechos civiles y políticos están fuertemente ligados a la familia ideológica liberal. Desde la óptica liberal, los gobiernos se constituyen con el fin de proteger una serie de derechos que pertenecen a los individuos con anterioridad a la organización política de las relaciones sociales. Tales derechos son los que quedarán resumidos un siglo más tarde en la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América* o en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*: el derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad o a la búsqueda de la felicidad.

b. ***Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (26 agosto 1789)***: ∃ un derecho originario que el hombre transfiere a la sociedad y que se presenta como una limitación jurídica de soberano. Por tanto, se reconoce en la *Declaración* un derecho individual que es absolutamente contrario a la omnipotencia de la voluntad general (el negativo de Burke hay que buscarlo, sobre todo, en el marqués de Sade).

I. Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en cuanto a sus derechos. Las distinciones civiles sólo podrán fundarse en la utilidad pública.

II. La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Esos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

III. La fuente de toda soberanía reside esencialmente en la Nación; ningún individuo ni ninguna corporación pueden ser revestidos de autoridad alguna que no emane directamente de ella.

IV. La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no cause perjuicio a los demás. El ejercicio de los derechos naturales de cada hombre, no tiene otros límites que los que

garantizan a los demás miembros de la sociedad el disfrute de los mismos derechos. Estos límites sólo pueden ser determinados por la ley.

V. La ley sólo puede prohibir las acciones que son perjudiciales a la sociedad. Lo que no está prohibido por la ley no puede ser impedido. Nadie puede verse obligado a aquello que la ley no ordena.

c. El concepto clave alrededor del cual pivotan los demás valores es el de **libertad**. Ahora bien, 1) ¿por qué, como regla general, la libertad se entiende como un a priori moral que conduce al bien y no a su opuesto?; y 2) ¿en qué casos está justificado que la libertad personal quede limitada por el Estado?

d. Tres aproximaciones al concepto de libertad:

1. Liberalismo: el individuo es libre en la medida en que es el propietario de su propia persona y de sus capacidades. Lo esencial del ser humano es la **libertad de la dependencia de las voluntades ajenas y la libertad es función de lo que se posee**. La sociedad se convierte en un amasijo de individuos libres e iguales relacionados entre sí como propietarios de sus propias capacidades y de lo que han adquirido mediante su ejercicio. La sociedad está hecha de relaciones de intercambio entre propietarios. La sociedad política se convierte en un artificio diseñado para la protección de esta propiedad y para el mantenimiento de una relación de cambio debidamente ordenada.

2. Kant: el pensador prusiano se pregunta: ¿qué es la libertad? La capacidad del hombre de decidir su acción conforme a los principios de un orden inteligible de dignidades morales, i.e.: con independencia del apremio o coacción de las inclinaciones sensibles. Es un postulado que condiciona la vida moral toda. No es demostrable como tal, pero el no aceptarlo impediría la comprensión de la conducta humana. ¿Cómo lo justifica Kant? Kant busca unos principios morales puros, no condicionados: unas formas de la razón pura que nos permitan averiguar cómo debe uno obrar. Constata que existen unas normas de acción que son hipotéticas: son válidas bajo ciertas condiciones (enfermedad-salud). Existen otras, sin embargo, que son incondicionales. Kant las llama imperativos: leyes generales universales a las que ha de conformarse la acción del hombre si esa acción puede ser denominada “buena”.

Imperativo categórico (**IC₁**): *obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.* Ejemplo: Thomas de Quinzy.

Por tanto, el hombre tiene la capacidad de darse normas absolutas de conducta y seguirlas: el hombre es autónomo. Esa capacidad de autolegislarlo hace que la existencia humana tenga un valor absoluto: el ser humano es un fin en sí mismo. De aquí se deriva una ampliación del **IC₁**:

IC₂: *obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solamente como un medio.*

3. Constant:

concepto moderno de libertad = independencia personal

concepto antiguo de libertad = participación en la toma de decisiones colectivas

5.2. CIUDADANÍA Y DERECHOS SOCIALES, ECONÓMICOS Y SOCIALES

a. Fruto de los movimientos socialistas, movimientos que trataron de dotar de un apoyo real a las libertades: sin alimentación suficiente, sin casa y abrigo, sin medios para acceder a la cultura, sin protección ante la enfermedad, la ancianidad, la jubilación o el desempleo, no puede aducirse libertad alguna (cfr. Abad de Santillán, *El organismo económico de la revolución*: las ideas son posibles cuando las necesidades básicas de la población están aseguradas).

b. El concepto clave alrededor del cual pivotan los demás valores es el de **igualdad** (cfr. Babeuf, *La conspiración de los iguales*). Fuertemente influenciado por Rousseau y por Mably, la principal preocupación de Babeuf estriba en alcanzar lo que denomina “**la = perfecta**”. Para tal fin, no es suficiente con limitar la propiedad (jacobinos), sino suprimirla y establecer una comunidad de bienes y trabajos. En sus artículos postulaba la organización de la sociedad sobre la base del trabajo en común y una revolución social que debía completar la revolución realizada desde 1789, defendiendo, incluso, el empleo de la violencia y la necesidad de un periodo de dictadura.

c. Marx fue, no obstante, el primero en llamar la atención sobre un cambio social que se produjo en el XIX: el surgimiento de la conciencia política y el ascenso hacia el poder de la clase trabajadora industrial. Marx presentaba al capitalismo (K) por 1ª vez como institución que había producido una clase de hombres que sólo puede vivir de su salario y que se relaciona con sus patronos sólo mediante un nexo monetario. Su fuerza de trabajo es una mercancía que debe ser vendida en un mercado competitivo. La relación de patrón/obrero queda desprovista de sentido humano y moral. Marx vio en esta situación el hecho más revolucionario de la historia moderna.

d. Concebía al K como institución, no como resultado de leyes económicas intemporales (era una fase más de la evolución de la sociedad moderna). La clave de bóveda del K había que buscarla en el liberalismo. Por eso, Marx se dedicó a crear una filosofía social para el proletariado en ascenso que le sirviera en su lucha por el poder y en su reivindicación de la igualdad.

e. Este proyecto se fundó en la Rev. Francesa. Como Hegel, Marx creía que la RF había señalado el desplome de la sociedad feudal: Marx la consideraba como un paso previo a una revolución más drástica y completa. La RF había sido importante/superficial: 1) importante porque había realizado una etapa necesaria en el desarrollo de la civilización; 2) superficial porque había provocado el ascenso de al poder de la clase media y abría el camino a una etapa superior. El paso más allá de la RF era una más profunda revolución obra del proletariado.

f. Precisamente porque el proletariado se encontraba en la base de la estructura social (sin ninguna clase por debajo que pudiera ser explotada), una revolución proletaria aboliría la explotación. Sería el primer paso hacia una sociedad sin clases (i.e., igual en términos absolutos) y el verdadero comienzo de la historia como un proceso de realización plena del hombre. Este proceso es para Marx una *necesidad histórica* que exige la participación y cooperación activa. La necesidad histórica es una suerte de imperativo cósmico que reúne en torno a sí:

1. causalidad;
2. deseabilidad;
3. obligatoriedad moral.

5.3. CIUDADANÍA Y DERECHO A LA PAZ, AL DESARROLLO, A LA AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS Y A UN MEDIO AMBIENTE SANO

a. Estos derechos todavía no han sido objeto de una Declaración Internacional pero están presentes en la conciencia social, con el mismo vigor que los derechos políticos y civiles y los derechos económicos y sociales. El respeto de estos derechos es condición de posibilidad del respeto a todos los demás.

b. El concepto clave alrededor del cual pivotan los demás valores es el de **solidaridad**. Quizá la solidaridad pueda entenderse como una versión remozada de la *fraternidad* revolucionaria, aunque creo que es todavía más certero relacionarlo con el concepto de ayuda mutua. En todo caso, la solidaridad constituye uno de los valores centrales de toda verdadera moral. Porque, desde esta perspectiva y a diferencia de lo que afirma la tradición liberal (y, en concreto, los liberales utilitaristas con Jeremy Bentham a la cabeza), no es el individualismo basado en la propiedad privada, sino la expansión y el máximo florecimiento de la vida lo que persigue el ser humano. Esto supone ir más allá del principio egoísta, ya que la vida que se expande necesita de la generosidad de otras vidas para sobrevivir.

c. Si *La teoría de las especies* fue el soporte biológico de las teorías liberales (por ejemplo Huxley, a partir del concepto de *struggle for life*, justifica el capitalismo y, en general, la opresión y la plutocracia), para algunas corrientes de izquierda y, en concreto, para la ideología libertaria, la obra de Kropotkin *La ayuda mutua* será su referencia teórica. Kropotkin demuestra que la lucha por la vida no es el único ni el principal factor de la evolución ya que, junto a él, hay otro todavía más importante: la ayuda mutua. Este principio se da universalmente en todas las especies, sobre todo en las zoomórficas. Sostiene la tesis de que la cultura alcanzó sus más altas cumbres allí donde el poder político y económico llegó a su mínima concentración (pequeñas polis griegas y las ciudades libres del Medioevo). Para Kropotkin, por tanto, la expansión vital tiene su raíz en la ancestral tendencia a la ayuda mutua y logrará su fruto más alto en la construcción del comunismo anarquista.

d. Hasta aquí el planteamiento teórico-especulativo. Debemos, no obstante, cotejar estos argumentos con nuestra realidad más inmediata, pues desde una perspectiva crítica no está del todo claro si lo anteriormente afirmado pertenece al ámbito exclusivo del discurso o si, por el contrario, tiene un eco social, político, económico, cultural, etc. analizamos noticias de este fin de semana.

TEMA 6. Retos de una ciudadanía intercultural. Más allá del juego de civilizaciones. El valor de la diversidad y los retos del pluralismo cultural

6.1. El valor de la diversidad y el desafío del pluralismo cultural (Ramin Jahanbegloo)

Ramin Jahanbegloo rechaza las tesis de Huntington y Fukuyama:

“Constituye un gravísimo error pensar que los países y las creencias no occidentales tienen poco que aportar a los valores comunes que se encuentran en los fundamentos de nuestro desarrollo. Tanto la teoría del final de la historia como la del choque de civilizaciones abordan las regiones no occidentales del planeta como si tuvieran poco o nada que ofrecer a la idea de una buena sociedad en la nueva arquitectura mundial” (Jahanbegloo, 2007: 32-33)

“No existe hoy nada parecido a un choque entre culturas. El verdadero enfrentamiento se produce entre quienes están a favor de la idea de diversidad y quienes se oponen a ella” (Jahanbegloo, 2007: 93)

- “Ninguna cultura puede vivir si intenta ser exclusiva” Mahatma Gandhi
- Ninguna cultura es capaz de explicar toda la realidad, ya que cada una de ellas sólo constituye una interpretación particular de la realidad condicionada por el contexto social e histórico.
- Una civilización sólo alcanza a desenvolverse en la medida en que se abre al contacto e influjo de las demás. Las culturas no son ni han sido nunca estructuras estáticas, rígidas y monolíticas.
- El futuro de nuestra civilización global en este frágil y vulnerable planeta depende de nuestra capacidad para vivir juntos —con nuestras diversidades—.
- No sólo TOLERANCIA, también RESPONSABILIDAD.

Mientras que la tolerancia significa no interferir en las formas de vivir o pensar de los demás, la responsabilidad sugiere en realidad una receptividad hacia la “otredad” del otro. Se trata del cuidado por el mundo que compartimos con otros, que antecede y sucede a nuestra efímera vida.

- El cuidado sirve de crítica a nuestra civilización agonizante y también de principio inspirador de un **nuevo paradigma de convivencia**. “Tiempo de Crisis-Tiempo de Cuidado”
- La consolidación de una sociedad mundial globalizada pasa por el cuidado de los pobres, marginados y excluidos (Leonardo Boff. *El cuidado esencial*)
- Una nueva filosofía holística. El dato más grave que se esconde detrás de la falta de cuidado: la pérdida de conexión con el Todo, el desinterés, y la indiferencia.
- Interdependencia: nuestros actos influyen en la vida de otras personas.
- Heidegger *El ser y el tiempo*. EL CUIDADO COMO FENÓMENO ONTOLÓGICO-EXISTENCIARIO FUNDAMENTAL
- Fábula-mito de Higinio (s. I a.C., de origen latino, recogida por Heidegger):

“Cierta día, al atravesar un río, Cuidado encontró un trozo de barro. Y entonces tuvo una idea inspirada. Cogió un poco del barro y empezó a darle forma. Mientras contemplaba lo que había hecho, apareció Júpiter. Cuidado le pidió que le soplara su espíritu. Y Júpiter lo hizo de buen grado. Sin embargo, cuando Cuidado quiso dar un nombre a la criatura que había modelado, Júpiter se lo prohibió. Exigió que se le impusiera su nombre. Mientras Júpiter y Cuidado discutían, surgió, de repente, la Tierra. Y también ella le quiso dar su nombre a la criatura, ya que había sido hecha de barro, material del cuerpo de la Tierra. Empezó entonces una fuerte discusión.

De común acuerdo, pidieron a Saturno que actuase como árbitro. Éste tomó la siguiente decisión, que pareció justa:

“Tú, Júpiter, le diste el espíritu; entonces, cuando muera esa criatura, se te devolverá ese espíritu. Tú, Tierra, le diste el cuerpo; por lo tanto, también se te devolverá el cuerpo cuando muera esa criatura. Pero como tú, Cuidado, fuiste el primero, el que modelaste a la criatura, la tendrás bajo tus cuidados mientras viva. Y ya que entre vosotros hay una acalorada discusión en cuanto al nombre, decido yo: esta criatura se llamará Hombre, es decir, hecha de humus, que significa tierra fértil”.

6.2. El valor de la diversidad y el desafío del pluralismo cultural (Leonardo Boff)

Dos “modos-de-ser-en-el-mundo”

El “modo-de-ser-trabajo”	El “modo-de-ser-cuidado”
Intervención y transformación del mundo. Situarse <i>sobre</i> las cosas para dominarlas y ponerlas al servicio de los intereses personales y colectivos.	Interacción y comunión con el mundo. Situarse <i>junto</i> a las cosas, unido a ellas. Razón cordial en lugar de razón instrumental.
Relación sujeto-objeto	Relación sujeto-sujeto

6.3. Educación para una Ciudadanía Intercultural (Martha Nussbaum)

En relación al currículum hegemónico y su contribución a la construcción de una ciudadanía intercultural Martha Nussbaum denuncia dos aspectos a abordarse. Reflexiona y enumera ejemplos representativos:

ERRORES POR ACCIÓN vs. ERRORES POR OMISIÓN

Líneas de trabajo (contenidos a incorporar en el currículum):

- Inculcar en el alumnado la capacidad de concebirse como integrantes de un mundo heterogéneo.
- Conocimiento de otras culturas: historia y características (M. Nussbaum, R. Jahanbegloo...). La ignorancia de otras culturas y tierras conduce a la generación de estereotipos sobre los otros y a la sobreestimación de la unicidad del propio país.
- Poner en valor experiencias de convivencia intercultural (convivencia Al Ándalus). La interculturalidad es posible y es enriquecedora.
- Enseñanza de lenguas extranjeras

Métodos (a añadir a los métodos tradicionales):

- *Socioafectivo* (experiencia restaurante del mundo). Experiencia empírica (real o ficticia)
- Artes (literatura, poesía, cine, música)

BIBLIOGRAFÍA

- Aguado, Teresa (2003): *Pedagogía Intercultural*, Madrid, McGraw-Hill
- Appadurai, Arjun (2001): *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Barañano, Ascensión et al. (2007): *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Clastres, Pierre (1978): *La sociedad contra el Estado*. Caracas, Monte Ávila Editores.
- Comins Mingol, Irene (2003) «Del miedo a la diversidad a la ética del cuidado: una perspectiva de género» en *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, núm. 33, ISSN 1405-1435, UAEM, Toluca, México, pp. 97-122
- Comins Mingol, Irene (2007): «Antropología filosófica para la paz: una revisión crítica de la disciplina» en *Revista de Paz y Conflictos*, núm. 1, Granada, Universidad de Granada, www.ugr.es/local/revpaz, ISSN 1988-7221
- Conill, Jesús (2002): *Glosario para una sociedad intercultural*, Madrid, Bancaja.
- Galeano, Eduardo (2004): «Los emigrantes hace un siglo», «Los emigrantes, ahora», «Adioses», «La partida» y «La llegada» en *Bocas del Tiempo*, Madrid, Siglo XXI
- Galeano, Eduardo (2002): «Los Nadies», «Los Indios /1» i «Los Indios /2» en *El Libro de los Abrazos*, Madrid, Siglo XXI.
- García Canclini, Néstor (2004): *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la Interculturalidad*, Barcelona, Gedisa.
- García Canclini, Néstor (2001): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Barcelona, Paidós.
- García Canclini, Néstor (1999): *La globalización imaginada*, Barcelona, Paidós.
- Honneth, Axel i Nancy Fraser (2006): *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Morata.
- Honneth, Axel (1997): *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica Grijalbo Mondadori.
- Jahanbegloo, Ramin (2007): *Elogio de la diversidad*, Barcelona, Arcadia
- Mumford, Lewis (2010): *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*. Pepitas de calabaza, Logroño.
- Naïr, Sami (2006): *Y vendrán, las migraciones en tiempos hostiles*, Barcelona, Planeta.
- Naïr, Sami (2001): *La inmigración explicada a mi hija*, Barcelona, Plaza & Janés.

Pérez Tapias, José Antonio (2007): *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Madrid, Trotta.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2004): «Globalización y Opciones Culturales» en *Informe sobre Desarrollo Humano 2004*, Madrid, Mundi-Prensa.

Ramonet, Ignacio (1996): «El pensamiento único» en *Le Monde Diplomatique*, vol. II, núm. 15.

Sampedro, Víctor i Mar llera (2003): *Interculturalidad: interpretar, gestionar y comunicar*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

San Martín, Javier (1992): *La antropología*, Barcelona, Montesinos.

Tucídides (2010): *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid, Alianza.

Tzvetan Todorov, Tzvetan (1991): *La conquista del otro*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Zapata-Barrero, Ricard (2004): *Multiculturalidad e inmigración*, Madrid, Síntesis.