

Interculturalidad y ciudadanía: algunas exigencias para una sociedad democrática¹

Por
Raúl Susín Betrán

Resumen: En este trabajo partimos de destacar el desgaste del vínculo Estado-Nación-Ciudadanía y destacamos la necesidad de replantearse la categoría de ciudadanía en las sociedades no homogéneas. Ha sido un paso adelante la incorporación del multiculturalismo a la gramática política. Con la caducidad del modelo Estado nación se abre una nueva oportunidad para hacer realidad la categoría de ciudadanía que exigen las sociedades multiculturales. Una sociedad democrática actual requiere de un anclaje político republicano-pluralista. Una ciudadanía cosmopolita y diferenciada mediante el reconocimiento de la diferencia en una sociedad de iguales. Se trata de realizar el camino que va del «nosotros» y «los extraños» a «la vida en común».

Abstract: In this work we leave of highlighting the waste of the bond State-Nation-Citizenship and we highlight the necessity to reconsider the citizenship category in the non homogeneous societies. It has been ahead a step the incorporation from the multiculturalism to the political grammar. With the expiration of the pattern State nation a new opportunity opens up to make reality the citizenship category that you/they demand the multicultural societies. A current democratic society requires of a republican-pluralistic political anchorage. A cosmopolitan citizenship and differed by means of the recognition of the difference in a society of same. It is to carry out the road that he/she goes of the «us» and «the strangers» to «the life in common.»

¹ Este trabajo se enmarca en una investigación más amplia dentro del proyecto con referencia BJU2003-07869-C02-01.

1. *El desgaste del vínculo Estado-Nación-Ciudadanía*

En los últimos tiempos nuestras sociedades atraviesan un momento de ansiedad que parece las aboca al «diván» de forma casi inmediata. No sólo han dejado a un lado su pasado de uniformes, homogéneas, ilustradas y armónicas, sino que de poder ser unas sociedades plurales en las que la interculturalidad tuviera un valor normativo y a través de ella se proporcionasen espacios comunes donde desarrollar una convivencia propia de un ideal democrático, hemos acabado en sociedades en las que muchas de las tensiones y los conflictos no dejan de guardar relación con la diversidad y multiculturalidad que acogen, al tiempo que la convivencia se ve regida por unos principios de tolerancia que en nuestras sociedades liberales no es en muchas ocasiones otra cosa que un mero recurso retórico².

En este sentido, pienso que puede resultar interesante atender a algunas cuestiones que han acabado por afectar al núcleo de nuestras democracias liberales y a su capacidad de servir como espacios cohesionados y habitables, en tanto que la respuesta que se ha ofrecido desde éstos ha demostrado una cierta incapacidad para asumir las nuevas situaciones. De esta forma, propongo que nos fijemos en cómo la intensificación de los procesos de inmigración y su redimensionalización a «gran escala»³;

² Sobre el tratamiento de las diferencias en las sociedades multiculturales, con el telón de fondo de una posición crítica con la idea de tolerancia, he trabajado en Susín (2004), publicación que comparte algunas perspectivas y reflexiones con la presente.

³ En este sentido nos pueden ayudar a valorar la importancia creciente de la inmigración hoy los últimos datos del padrón que a comienzos de 2006 hizo públicos el Instituto Nacional de Estadística (INE) y que se refieren al 1 enero de 2005. De acuerdo con ellos, y para la fecha citada, había en el Estado Español 44.108.530 personas empadronadas, de las cuales 3.730.610 son no nacionales españoles, lo que supone un 8,5 % de la población total. Cabe recoger que sólo hace unos años, 1998, el porcentaje de población extranjera sobre el total de empadronados era únicamente de 1,6 %. Por otra parte, a la hora de hablar del plano de los derechos, también parece relevante tener en cuenta que de la población empadronada como no nacionales son extranjeros nacionales de los restantes países de la Unión Europea sólo 835.938. Finalmente, conviene recordar que estos datos deben ser leídos como una estimación de una realidad tremendamente variable y sujeta a numerosas consideraciones. Por otra parte, de la numerosa literatura sobre este tema, podemos recoger el reciente monográfico de *Sistema*, «Inmigración y exclusión social», donde se aportan elementos para comprender la inmigración y su relación con el trabajo, la población, los procesos de integración, el género, la delincuencia, el racismo,...; cfr. VV. AA (2006).

junto a un marco de creciente globalización, en el que además se ha tendido a responder en numerosas ocasiones por medio de una estrategia defensiva de «glocalización» que se traduce en un «despertar» de ciertas demandas de identidad; ha puesto en duda la validez del modelo excesivamente uniforme de Estado-nación que, desbordado por arriba y por abajo, se manifiesta incapaz de cumplir con la función hegemónica y de mediación que había desempeñado.

De esta forma, parece que, cuando menos, asoman dudas sobre el reconocimiento del Estado-nación como, en palabras de Boaventura de Sousa Santos, «el espacio señalado de la cultura en cuanto conjunto de dispositivos identitarios que fijan un régimen de pertenencia y legitiman la normatividad que sirve de referencia a todas las relaciones sociales que se desenvuelven dentro del territorio nacional: desde el sistema educativo a la historia nacional, pasando por las ceremonias oficiales o los días festivos» (Santos 1999, 5). Más aún, con el horizonte de un Estado nacional que como modelo se encuentra «más bien en fase de desaparición o de profunda transformación» que en fase de construcción, parece acertado apuntar tanto la naturaleza ideológica que late en la imagen de homogeneidad social sobre la que se levantaron los Estados-nación, como que no parecía ni parece contar esta homogeneidad con un excesivo respaldo sociológico. Así, «si bien es cierto que a nivel retórico el otorgamiento de la ciudadanía se basa en la existencia de una serie de vínculos prepolíticos como una cultura común, relaciones «de sangre», un pasado compartido, etc., a nivel político no parece observarse nada de eso en los procesos históricos que desembocan en la creación de los actuales Estados nacionales» (Carbonell 2006, 15-6)⁴.

Esto es, y como viene a sostener Ricard Zapata, la realidad multicultural de nuestras sociedades plantea algunas dificultades a la hora de sostener lo que él ha denominado la *Santísima Trinidad* de las democracias liberales europeas. Así, la relación triádica formada por el «Estado», la «Nación» y la «Ciudadanía», en la que esta última desempeña un papel mediador como «el principal vehículo que tiene el Estado y la

⁴ También parece oportuno traer aquí la reflexión de Kymlicka en el sentido de que la mayoría de los países hoy son culturalmente diversos, lo que le lleva a recoger: «Según estimaciones recientes, los 184 Estados independientes del mundo contienen más de 600 grupos de lenguas vivas y 5.000 grupos étnicos. Son bien escasos los países cuyos ciudadanos comparten el mismo lenguaje o pertenecen al mismo grupo étnico-nacional» (Kymlicka 1996, 13).

Nación para legitimarse», se abre hoy a un período de desencanto que alimenta, y se alimenta, de la existencia de barreras económicas, que afectan al vínculo ciudadanía-igualdad, y políticas, vínculo ciudadanía-nacionalidad, lo que contribuye a provocar distancias entre el concepto moderno de ciudadanía y su expansión semántica⁵.

En este sentido, se centra Zapata en la barrera política de la nacionalidad y destaca la relevancia de hablar de esta barrera cuando la transformación de nuestras sociedades homogéneas en otras multiculturales ha contribuido, de una parte, a «destapar uno de los principales «prejuicios» de nuestra forma de pensar la política. El hecho de admitir implícitamente el siguiente sistema de igualdad: *nacionalidad=Estado=ciudadanía*; y, de otra, a convertir los términos de dicha relación en elementos no intercambiables. En otras palabras, y como viene a concluir tras precisar algunos usos del multiculturalismo que nos ayuden a solventar el grado de inflación que envuelve al término: «*Si el vínculo entre Estado / Nación / Ciudadanía es La (en mayúscula) forma de legitimar toda gestión política, tenemos dificultades de encontrar elementos para incorporar una nueva realidad dentro de los parámetros tradicionales: la realidad del multiculturalismo*» (Zapata 2003).

2. La categoría de ciudadanía en las sociedades no homogéneas

En este punto resulta obligado referirse al conocido estudio que a mediados del XX presenta T. H. Marshall, donde se aporta una definición de ciudadanía en tanto que «estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad»; esto es, el reconocimiento de la condición de ciudadano conlleva que «sus beneficiarios son iguales en cuanto a los derechos y obligaciones que implica» (Marshall 1998, 37).

⁵ «En efecto —dice Javier de Lucas—, si bien la condición de ciudadano parece instaurar una igualdad entre los individuos que la reúnen, con independencia de su condición social, sabemos que, en la práctica, hay dos importantes restricciones: en primer lugar, la ciudadanía incorpora sólo de forma tendencial al *homo oeconomicus* (...). Además, la ciudadanía no se corresponde con la individualidad pura, sino que se especifica como nacionalidad, y de ahí que permanezca la otra gran exclusión, la de los extranjeros y la de quienes a pesar de residir en el Estado no acceden a la ciudadanía: se trata de las fronteras interiores de la ciudadanía. Estas fronteras internas de la ciudadanía son la interiorización de la frontera externa (extranjeros), respecto de a los súbditos que, sin ser extranjeros, no son ciudadanos plenos» (de Lucas 1994, 121-2).

Como es de sobras sabido, Marshall, distinguía tres elementos, dimensiones o partes de la ciudadanía, la civil, la política y la social. A cada una de ellas le asignaba una serie de derechos, de tal forma que con ellos se construía un ciudadano que en tanto titular de los mismos es reconocido como miembro de pleno derecho de su comunidad, de una comunidad nacional de iguales. En otras palabras, se trataba de ligar la ciudadanía formal entendida como la pertenencia a un Estado-nación, con una nacionalidad sustantiva que supusiera revertir la dinámica según la cual la ciudadanía no había sido sino, como viene a expresar el citado sociólogo británico, un «arquitecto de desigualdades» (Marshall 1998)⁶.

Sin embargo, esta visión un tanto optimista está pensada para sociedades homogéneas, uniformes, ajenas al pluralismo cultural actual (Coutu 1999, 12-3), o como también dicen Fraser y Gordon, «su periodización de las tres fases de la ciudadanía, por ejemplo, se adecua sólo a la experiencia de los hombres, trabajadores y blancos. Una minoría de la población» (Fraser y Gordon 1992, 69). Dicho de otra forma y siguiendo con esta perspectiva crítica, resulta que al igual que en su día este reconocimiento de unos individuos como ciudadanos, es decir, como portadores de derechos, supuso dejar fuera del disfrute de los mismos a buena parte de la población que quedaba en una situación de subordinación con respecto a los ciudadanos; hoy nos encontramos con que en nuestras sociedades el hecho de seguir asignando derechos en virtud de la pertenencia a una nacionalidad crea una fractura entre lo que es la población real y la sociedad políticamente reconocida; entre los que viven en una sociedad y los que disfrutan de la condición de ciudadanos y de la titularidad de derechos que significa esta condición. Se puede decir que se trata de una forma de pensar los derechos basada en la contraposición ciudadanos-extranjeros, y en la exclusión de éstos, lo que da lugar a toda una «institucionalización-naturalización» de un ámbito de exclusión que se mantiene firmemente cerrado al desarrollo de la democracia⁷.

⁶ Por otra parte, en un trabajo sobre la «semántica política» del término «ciudadanía» encontramos cómo se afirma sobre ésta que «ha sido históricamente una noción excluyente» (Zapata 2001, 23).

⁷ Cfr. de Lucas (1994, 117-80), donde se plantea la existencia de esta exclusión «natural» de los derechos que afecta a los extranjeros y se concluye apuntando una serie de propuestas, que no dejan de tener actualidad más de una década después, y que ayudarían a «abolir el antagonismo entre pertenencia nacional y ciudadanía de pleno derecho». Del mismo autor, véase también de Lucas (2001, 39-40), donde completa esta vinculación que tiene lugar en el Estado nacional entre ciudadanía y nacionalidad con el elemento del

Por su parte, Tom Bottomore escribe cuarenta años después que Marshall un ensayo en el que propone una revisión del concepto de ciudadanía de éste, situando entre «los nuevos interrogantes a propósito de la ciudadanía» el tema de la inmigración y sus consecuencias. Bottomore pretende añadir la complejidad y dinamismo que requieren unas sociedades que ya no son tan homogéneas como la Gran Bretaña que sirve a Marshall para su estudio. Plantea la disociación existente entre la ciudadanía formal, la significada en la pertenencia al Estado-nación, y la sustantiva, que consistiría en el disfrute de derechos civiles, políticos y sociales; y tras ocuparse de la cuestión del género, señala la diversidad étnica o étnico-cultural, que ha crecido como consecuencia de la inmigración, como un elemento a tener en cuenta a la hora de analizar la ciudadanía. Bottomore denuncia las desigualdades existentes en el acceso a los derechos en virtud de la pertenencia a grupos definidos por características étnicas o étnico-culturales; y, en lo que nos interesa, se ocupa de centrar el tema en torno a cómo cuestiones del tipo de la «internacionalización» del empleo han provocado una fractura entre la residencia y la nacionalidad y esto, a su vez, ha originado una serie de efectos en el plano de los derechos, lo que nos invita a pensar en superar la asignación de derechos en virtud de la condición de ciudadanía por una alternativa en la que el cuerpo de derechos humanos se asigne a cada individuo allí donde viva o trabaje con independencia de su origen (Bottomore 1998, 100 y ss.).

En otras palabras, nos encontramos en una sociedad que está construida sobre unos criterios de pertenencia que suponen un motor de segregación y fractura social que nos lleva a pensar que estamos construyendo una especie de «sociedad de castas» cuando, paradójicamente, y como viene a sostener Balibar, la realidad social exige una ciudadanía que se defina «por principio como una pertenencia no exclusiva» (Balibar 1994, 28)⁸. O como bien dice Ferrajoli: «En la crisis de los Estados y de las comunidades nacionales que caracteriza este fin de siglo, conectada con fenómenos paralelos como las migraciones de masas, los

trabajo formal, y habla de la existencia de una «jaula de hierro de la ciudadanía en la modernidad», recurriendo a esta expresión para referirse a la imposibilidad que tiene el extranjero de actuar como sujeto de derechos y como sujeto de la comunidad política.

⁸ «Al final, acabamos con una sociedad de castas, las de nacionales y no nacionales, y dentro de esta última, a su vez, con distintos eslabones. Los que residen con un permiso de residencia permanente son los que más se acercan a los nacionales y los que residen de forma desautorizada los que menos» (Rubio Marín 2002, 181).

conflictos étnicos y la distancia cada vez mayor entre Norte y Sur, es preciso reconocer que la ciudadanía ya no es, como en los orígenes del Estado moderno, un factor de inclusión y de igualdad. Por el contrario, cabe constatar que la ciudadanía de nuestros ricos países representa el último privilegio de *status*, el último factor de exclusión y discriminación, el último residuo premoderno de la desigualdad personal en contraposición a la proclamada universalidad e igualdad de los derechos fundamentales» (Ferrajoli 1999, 116-7)⁹.

3. *La incorporación del multiculturalismo a la gramática política*

Sin olvidar que el papel integrador desarrollado por el Estado-nación y sus instituciones públicas ha estado cargado de implicaciones profundamente iliberales y excluyentes; lo cierto es que, no sin cierto eco de paradoja, tampoco se puede minusvalorar el papel de la nación como mecanismo de integración social y de promoción de valores que como la igualdad de oportunidades, la solidaridad, la libertad individual y la deliberación democrática contribuyen a facilitar la construcción de *la vida en común*¹⁰.

En este sentido, Habermas valora lo positivo que en su día resultó la «invención del pueblo-nación» como catalizador para la democratización del poder estatal: «Pues una base democrática para la legitimación de la dominación política no hubiera surgido sin conciencia nacional. Fue la nación la que fundó un contexto o nexo de solidaridad entre personas que hasta entonces habían resultado extrañas las unas a las otras». De esta forma, el orden «artificial» que suponía la organización jurídico-política del Estado y la racionalidad de las ideas de soberanía popular y derechos del hombre se «apoyaba» anímicamente en la idea

⁹ Con arreglo a este planteamiento, véase también el estudio que Ferrajoli realiza de la Ley italiana Bossi-Fini n.º 189 de 30 de julio de 2002, intitulada «Modificación a la normatividad en materia de inmigración y de asilo», a la que define como la «máxima expresión» de la política de exclusión que se lleva a cabo con los inmigrantes en Europa y analiza desde la perspectiva de considerarla una ley racista. Vid. Ferrajoli (2003).

¹⁰ Resultan interesantes las reflexiones de Kymlicka cuando piensa como compatibles con los valores liberales igualitaristas básicos el desarrollo de programas que como el aprendizaje por los inmigrantes de la lengua del grupo dominante o los destinados a fomentar la participación en una cultura nacional común contribuyen a una cierta construcción nacional (Kymlicka 2006, 69).

de nación. Como el propio Habermas nos alerta, el problema aparecía cuando la fuerza integradora de la nación se hacía derivar de «algo dado prepolíticamente, de un hecho independiente de la formación de la voluntad política», contribuyendo, de esta forma, a que la propia nación se imaginase a sí misma como algo natural, «crecido orgánicamente», nación *naturalizada*; lo cual, a su vez, venía a contaminar la comprensión de la comunidad como un modelo homogéneo en el que cualquier diferencia es neutralizada (Habermas 2001, 176-80).

Hoy, una vez quebrada la *sagrada vinculación* entre Estado-Nación-Ciudadanía parece exigible que en aras de una gestión democrática de nuestras sociedades sepamos incorporar el multiculturalismo en la gramática política que ha de regir nuestras sociedades. En este sentido, se impone la exigencia democrática de rechazar opciones que como las de Sartori o Huntington llevan a unas posiciones beligerantes y *fundamentalistas* que, a partir de lo que Javier de Lucas denomina «identidades asesinas», devienen en una teorización del multiculturalismo como un auténtico enemigo de la democracia y los derechos humanos¹¹. Se trata de posiciones que se ven desbordadas por la explosión de identidades que disfrutaban nuestras sociedades y que, ante lo que definen como el peligro fragmentador, disgregador y, en definitiva, desestabilizador del multiculturalismo, pretenden seguir resguardando la existencia de una única identidad, curiosamente, la hegemónica, eso sí, ahora escondida bajo el paraguas del universalismo¹².

Desde estas posiciones inmovilistas, sostenidas en la creencia etnocéntrica de que *su* opción es la única y la mejor posible, no resulta difi-

¹¹ Cfr. Maalouf, Amin (2001) *Identidades Asesinas*, Madrid, Alianza. Javier de Lucas utiliza este mismo término, «identidades asesinas», para referirse a los procesos de estigmatización que tienen lugar a partir de discursos que como el de Huntington o Sartori acusan a las reivindicaciones de *las otras* identidades culturales particulares como «portadoras de una etnicidad que sacrifica los derechos individuales»; cfr. de Lucas (2003).

¹² A modo de ejemplo, en una entrevista publicada en *El País* «Domingo» de 20 de junio de 2004, pp. 6-7, Samuel P. Huntington, a la pregunta sobre la exclusividad que tiene la cultura angloprotestante sobre lo que denomina «credo americano», dice que aunque no es exclusivo, pues «el credo se presenta como un conjunto de principios universales» a los que cualquiera se puede adherir; sin embargo, añade: «Pero no cabe duda de que es un componente central de la identidad nacional americana, y fue creado por la cultura angloprotestante». Precizando a continuación sobre el contenido de este «credo, seña de identidad nacional de Estados Unidos»: «El idioma inglés, el cristianismo y el sentimiento religioso», que se acompañan de los dos elementos principales de la cultura angloamericana, el individualismo y la ética del trabajo.

cil deslizarse hacia la justificación de «guerras justas»; guerras que se presentan como un curioso ejercicio obligado de un *pacifismo* orientado a salvaguardar el pluralismo de nuestras perfectas sociedades occidentales. Así, Javier de Lucas, al hilo de su crítica a los planteamientos de Sartori, a los que presenta como continuación de los de Huntington, dice que una de las paradojas del discurso de aquel consiste en que, «en nombre de un espíritu que persigue la convivencia pacífica, como el modelo de la comunidad pluralista que propone Sartori, se entreguen tantos cheques en blanco para administrar la fuerza necesaria. Son tiempos malos para los que viven rodeados de tantos enemigos al acecho: exigen la resurrección del séptimo de caballería» (de Lucas 2003, 51)¹³.

Si pretendemos una gestión democrática y un rescate real del papel mediador de la ciudadanía que sirva para habilitar sociedades de convivencia, se exige dejar de lado posiciones construidas sobre la idea del ya famoso «choque de civilizaciones», discurso al que no puede resultar extraño la incorporación del propio Bin Laden¹⁴; y, al contrario, asumir los riesgos que el hecho del multiculturalismo plantea, especialmente, en lo que se refiere al que se presenta como uno de los problemas claves para la construcción de una sociedad integrada, la relación que mantiene la democracia política con la existencia de una conciencia comunitaria de sus propios ciudadanos (Balibar 1994, 35). De este modo, frente a las lecturas que tienden a estigmatizar al multiculturalismo como una amenaza para el progreso y la modernidad, o a reducirlo a meros ámbitos privados, excluyéndolos de cualquier relevancia pública y política, conviene ahora reconocer las enseñanzas que de la afirmación del mismo podemos tener de cara a la defensa de una democracia pluralista y a una gestión democrática de la propia sociedad multicultural¹⁵.

¹³ En este punto de denuncia de los planteamiento «antipluralistas», puede acudir-se a las críticas que encontramos en Lacasta (2004).

¹⁴ El diario *El País* de 24 de abril de 2006, en su interior titulaba: «Bin Laden defiende en un mensaje grabado el choque de civilizaciones con Occidente», en referencia al contenido de una cinta parcialmente emitida el día anterior por la cadena de televisión qatari Al Yazira.

¹⁵ Javier de Lucas, que por otra parte es quien nos ha acompañado en sus lecturas hasta el citado Balibar, sintetiza en dos exigencias estas lecciones que nos proporciona el multiculturalismo: la exigencia de empezar reconociendo el carácter multicultural de nuestras sociedades; y la exigencia de pensar la ciudadanía como una ciudadanía que salve a la vez la igualdad y la diferencia; cfr. de Lucas (2003, 53-4).

En este sentido, conviene insistir en la oportunidad que se nos abre con la caducidad del modelo de Estado-nación, el cual, fijado en su excesiva necesidad de una sociedad homogénea, de un vínculo identitario único, ha dejado de ser un escenario válido para la realización de la categoría de ciudadanía que exigen las sociedades multiculturales. A su vez, esto supone una invitación a encarar un desafío político que debe ser aprovechado para escapar definitivamente de la «prisión» que para la ciudadanía suponía su definición normativa a partir de una identidad determinada, la proporcionada por la nacionalidad, por pertenecer a una comunidad de origen culturalmente homogénea. Homogeneidad, eso sí, construida en muchas ocasiones sobre registros artificiales que escondían, con el aderezo de la *afirmación contra lo ajeno*, la dominación de unos grupos sobre otros dentro de un mismo espacio territorial¹⁶.

Esta situación, que nos hace contemplar a la categoría de ciudadanía escapando casi de forma delirante desde la prisión territorial hacia el magma anónimo de la red, exige, pues, pensar en reconstruir una ciudadanía que ha perdido buena parte de su función integradora. Un buen punto de partida resultan ser las dos lecciones a las que hacíamos referencia a pie de página siguiendo a Javier de Lucas y que nos proporciona el multiculturalismo: la doble exigencia de reconocer que vivimos en sociedades en que la diversidad y la multiculturalidad es algo que se ha visto intensificado en los últimos tiempos con los movimientos migratorios; y la exigencia de pensar una ciudadanía en la que la igualdad no se levante sobre la negación de la diferencia. Es decir, de lo que se trata es de, a través de estas lecciones, *tomar en serio el pluralismo*,

¹⁶ Sobre esta relación Estado-nación, su artificialidad y su tendencia a derivar en la construcción de una identidad que no es otra cosa que reflejo de la dominación de un grupo sobre otro, dice Castells: «Aunque el estado español, hasta 1977, representaba una situación extrema de homogeneidad impuesta, la mayoría de los estados-nación modernos, sobre todo el estado revolucionario francés, se han construido sobre la negación de las identidades históricas/culturales de sus constituyentes en beneficio de la identidad que mejor se acopla a los intereses de los grupos sociales dominantes que se encuentran en los orígenes del estado. (...) Una vez que se establecía una nación, bajo control territorial de un estado dado, la historia compartida sí indujo lazos sociales y culturales, así como intereses económicos y políticos, entre sus miembros. No obstante, la representación desigual de intereses sociales, culturas y territorios en el estado-nación sesgó las instituciones nacionales hacia los intereses de las elites que lo originaron y su geometría de alianzas» (Castells 2003, 366).

afrontar los desafíos que el hecho del multiculturalismo pone a toda democracia que se pretenda pluralista y en la que la condición de ciudadanía, en su *inclusividad*, no suponga una negación-dominación de las diferencias.

4. *Algunas exigencias para una sociedad democrática*

4.1. Un anclaje político republicano-pluralista

La primera tarea a afrontar es la búsqueda de un vínculo político, un sustrato que permita seguir hablando de comunidad de iguales, tal y como se exige en clave de legitimidad democrática. En este sentido, la conveniencia de dejar de lado registros que nos remiten a vínculos levantados sobre identidades del tipo de la religión, la sangre, la etnia, la lengua o la nacionalidad, nos hace volver la mirada, de acuerdo con Habermas, hacia el proceso democrático, de tal forma que sea éste, en sintonía con su propuesta de *patriotismo constitucional*, el que sirva como engranaje para la articulación de una común cultura política y ésta, a su vez, aporte la fuerza integradora necesaria (Habermas 2000, 103)¹⁷.

Aunque tampoco hay que ignorar, como el mismo Habermas defiende, que unos niveles altos de integración social requieren, a su vez, la superación de una democracia basada únicamente en la garantía de los derechos de libertad y de participación política; lo cierto es que la posición defendida por este autor nos remite al vínculo político-cultural que proporciona, a modo de una religión civil, el republicanismo y su batería de emociones colectivas (Béjar 1999). Esta batería resulta ser una base, digamos «primaria», sobre la que trabajar la condición de ciudadanía en las sociedades complejas y multiculturales de cara a obtener niveles suficientes de cohesión. Podría presentarse como el anclaje político-cultural básico al que se refiere el filósofo alemán cuando requiere para la realización de los principios constitucionales en una sociedad entendida como asociación de libres e iguales, un contexto favorable

¹⁷ Por otra parte, merece la pena recoger el escepticismo que late en Bauman en torno a las posibilidades del «patriotismo constitucional» en una situación de individualización y privatización de lo social y donde las dinámicas centrífugas de lo local, lo sectorial, lo particular, pueden más que las fuerzas centrípetas de lo estatal; cfr. Bauman (2005a, 100-2).

para la conexión de motivos, intenciones y actitudes de los ciudadanos. «Los ejemplos de sociedades multiculturales (...) muestran que una cultura política, para que en ella puedan echar raíces los principios constitucionales, no necesita en modo alguno apoyarse en una procedencia u origen étnico, lingüístico y cultural, común a todos los ciudadanos. (...) Tenemos, pues, que la ciudadanía democrática no ha menester quedar enraizada en la identidad nacional de un pueblo; pero que, con independencia de, y por encima de, la pluralidad de formas de vida culturales diversas, exige la socialización de todos los ciudadanos en una cultura política común» (Habermas 1998, 628).

Este anclaje republicano puede abrir una vía para superar las limitaciones que imponía a la ciudadanía el paradigma liberal y que encerraba a aquélla, como hemos visto con Marshall, en un mero reconocimiento de un estatus jurídico y con él de una serie de derechos y obligaciones a quien pertenecía formalmente a un determinado Estado-nación¹⁸. La realidad multicultural, plural y compleja de nuestras sociedades demanda una respuesta que vaya más allá de la gestión que tradicionalmente ha llevado a cabo la ideología liberal y que ha estado sostenida en elementos como la neutralidad del Estado; la confianza en el mercado como eje de la regulación social; la vinculación de la titularidad y el disfrute de los derechos con la nacionalidad; el abuso del recurso a la tolerancia como una forma de encubrir la negación de derechos a las minorías; o la desconfianza hacia la admisión de un sujeto colectivo como titular de derechos.

Situándonos en un ámbito tan definitorio de la ciudadanía como es el de la participación política, y siguiendo a Norbert Bilbeny, nos encontramos con dos modelos de democracia que responden, a su vez, a dos paradigmas, el liberal y el pluralista. De un lado, el modelo representado en el paradigma liberal está caracterizado, básicamente, por cuestiones como la defensa de la libertad individual, la democracia parlamentaria, el imperio de la ley y el compromiso con los derechos humanos y las libertades. Se trata de un modelo que responde a una concepción de las personas como seres egoístas que se encuentran en situaciones de conflictos de intereses y pugnan por ellos. Es así, pues, un sistema que responde a la racionalidad de las oligarquías, de las elites, y que sirve

¹⁸ Sobre el republicanismo encontramos un reciente y animado debate, como el recogido en las páginas de *Claves de Razón Práctica*. También es obligado citar el clásico trabajo de Pocock publicado en primera edición inglesa en 1975, Pocock (2002).

como instrumento de optimización de un mercado capitalista que nunca se pone en tela de juicio¹⁹. Como recoge Bilbeny, este paradigma, compartido tanto por un liberalismo individualista como por otro de tintes comunitaristas, posee un indudable fondo de monismo que limita su validez a sociedades homogéneas, seguras,..., con identidades estables.

Por contra, la realidad de una sociedad de la incertidumbre, o como diría Bauman, el tiempo de *modernidad líquida* en el que vivimos, nos lleva a volver la mirada hacia un paradigma pluralista, más acorde con nuestra identidad plural, compuesta e híbrida, adaptativa en lugar de estable. Se trata de un paradigma que puede ayudarnos a pensar una vía de acción para salir de la encrucijada, superando el escepticismo de los que sostienen que no tenemos identidad; pero a la vez también el dogmatismo de los que plantean que sólo tenemos una o que ésta tiene tonos monolíticos, absolutamente homogéneos. Por otro lado, y más acorde con la diversidad de las sociedades multiculturales, el paradigma pluralista abandona la concepción de la democracia como un instrumento para la satisfacción de intereses en conflicto. Es decir, para este paradigma la política no se corresponde con un lenguaje de vencedores, de triunfo, de imposición, sino más bien con una función coordinadora. No se trata tampoco únicamente, aunque también, de un tema de reconocimiento de derechos e intereses individuales. En este paradigma se exige más complejidad, se exige atender a la distintas culturas, a los distintos modos de pensar... Se exige recurrir al diálogo, al debate, al uso de argumentos, a la deliberación, con lo que, de esta forma, la deliberación se presenta no como un instrumento, sino como la clave en la ética intercultural, la clave en la aceptación y el respeto al otro (Bilbeny 1999, 123-31).

Esta forma de concebir la democracia de acuerdo al paradigma pluralista, y con ella de definir la ciudadanía, se adecua a una realidad multicultural que impone que las sociedades *sean conversación*; que frente a la neutralidad propia de la indiferencia participen en un proceso de deliberación y diálogo en una dinámica de construcción permanente tal que les permita recoger el sentido expresado en la diferencia (Bilbeny 2002, 151-2). Así, este paradigma pluralista puede contribuir a entender el multiculturalismo desde una perspectiva interculturalista, de tal forma que se establezcan vías de comunicación entre las identidades y sus diferencias, apreciando las semejanzas y la reciprocidad, y facilitando, de

¹⁹ Sobre estas cuestiones resulta muy recomendable acudir a Ovejero (2002), donde se exponen las claves del «mobiliario intelectual del liberalismo».

este modo, no sólo un marco de convivencia, sino un camino para el conocimiento de nuestra propia identidad. Como recoge Norbert Bilbeny, «el diálogo intercultural es también un diálogo intracultural. Refleja la acción de cada cultura consigo misma» (Bilbeny 2002, 178-80).

En cierta medida, a través de la lectura que nos proporciona el paradigma pluralista de la democracia, y sin que esto suponga ignorar los logros del paradigma liberal, se pretende avanzar hacia lo que podrían ser una especie de *lugares comunes* en los que se produzca una *empoderamiento* de las personas que cohabitan en nuestras sociedades. Con este paradigma pluralista se abren puertas para un auténtico reconocimiento de las diferencias en lo que Andrés de Francisco reconoce como una vía republicana para superar la relación liberal tolerancia-miedo y sustituirla por la de tolerancia-fraternidad. Se trataría de aceptar que tomar en serio la diferencia exige no sólo una actitud tolerante motivada por el miedo al castigo; sino, ante todo, una posición motivada en la fraternidad y que se traduce en comprensión, empatía y contacto humano, es decir, conocimiento e interpretación de las necesidades del otro, para lo que se exige «compartir un mismo espacio público abierto a la deliberación y al diálogo, orientado a los intereses generales compartidos por debajo de las diferencias» (de Francisco 1999, 46).

4.2. Ciudadanía cosmopolita y diferenciada. El reconocimiento de la diferencia en una sociedad de iguales

Es en este marco, con este sustrato político, anclaje republicano y paradigma pluralista, donde se adivina posible el desarrollo de una ciudadanía que sea al mismo tiempo cosmopolita y diferenciada, tal y como requiere la complejidad y pluralidad de las sociedades en las que la interculturalidad pretende ser tomada en serio. Desde los estoicos, pasando por el Kant de *Hacia la paz perpetua*²⁰, encontramos propuestas de cos-

²⁰ En este sentido, Martha Nussbaum engarza toda una tradición que empieza con Cicerón y de la que formarían parte Grocio, Kant y Adam Smith, que apela a normas estoicas para el ámbito de la actuación política nacional e internacional, y para la cual es posible comportarse como ciudadano del mundo, *Kosmou politês*, sin la exigencia del marco de un Estado mundial. Cfr. Nussbaum (1999, 17-22 y 161-2). Por otra parte, de Kant parece interesante recomendar la lectura de su *Hacia la paz perpetua*, donde en el «tercer artículo definitivo para la paz perpetua» se defiende la idea de un «derecho cosmopolita» que sirva a la «hospitalidad universal»; Kant (2005, 157-60). Finalmente, con-

mopolitismo y de ciudadanía universal que tal vez deban ser leídas más que con un valor normativo como un ideal regulativo. En cualquier caso, como un intento por afrontar uno de los principales problemas con que nos encontramos en las sociedades actuales, donde al seguir pensando la ciudadanía adscrita a la idea de nacionalidad, la existencia de fenómenos como la inmigración en masa convierten a aquella en un buen ariete de las dinámicas de exclusión, puesto que los residentes no nacionales de nuestras sociedades, en su limitación en el reconocimiento como titulares de derechos, se ven abocados a conformar una especie de «subsuelo» societal en el que la diferencia es causa de segregación.

Así, en cierta medida, podemos pensar que se ha acabado por imponer una dinámica regresiva que ha llevado a la división de la sociedad en ciudadanos, aquéllos que tienen derechos y obligaciones; y súbditos, los que obligados a cumplir las leyes son privados de la posibilidad de disfrutar los derechos en igualdad de condiciones con aquéllos y, por supuesto, son desplazados de cualquier espacio que suponga capacidad de decisión político-legislativa²¹. En este sentido, y como recoge Bauman hablando de los «seres humanos residuales», se puede decir que el Estado-nación sigue reivindicando la función de distinguir entre «orden y caos, ley y anarquía, ciudadano y homo *sacer*, pertenencia y exclusión, producto útil (=legítimo) y residuo» (Bauman 2005b, 49).

Con la perspectiva puesta en la reformulación de la ciudadanía como ciudadanía cosmopolita, podemos entender la propuesta de Luigi Ferrajoli, quien, frente a una situación de fragmentación en el disfrute de derechos y de la misma ciudadanía, defiende la necesidad de una universalización real y efectiva de aquéllos como condición necesaria para sostener la legitimidad de los sistemas políticos de Occidente (Ferrajoli 1999, 118). De esta forma, y más en concreto, el profesor italiano apuesta por el establecimiento de un «constitucionalismo mundial». Es decir, se trataría de romper la frontera creada entre derechos del hombre y derechos del ciu-

viene recoger que la edición que utilizamos de esta obra de Kant, donde el trabajo citado se traduce como *Sobre la paz perpetua*, contiene además de otros ensayos del de Königsberg, un prólogo con apuntes sobre la propuesta pacifista y cosmopolita de Kant, cfr. Garrido (2005, 12-9).

²¹ «En términos democráticos, el extranjero se define como la persona que carece de autoridad para participar en el ejercicio del poder político. (...) Siguiendo la apreciación rawlsiana hacia la esclavitud como «socialmente muertos» (...) puede afirmarse que hoy día los extranjeros están «políticamente muertos», puesto que tienen unos canales públicos muy limitados para participar en las sociedades donde viven legalmente» (Zapata 1998, 31).

dadano, de tal manera que se accediese a la desestatalización y desnacionalización de la ciudadanía y los derechos, consiguiendo con ello revertir la dinámica que convierte a la ciudadanía en un status privilegiado y barrera de exclusión. En resumen, lo que propone Ferrajoli es trasladar el sujeto titular de los derechos del ciudadano a la persona, «reconociendo a todos los hombres y mujeres del mundo, exclusivamente en cuanto personas, idénticos derechos fundamentales» (Ferrajoli 1999, 116-9)²².

Esta ciudadanía universal o cosmopolita, de la que autores como Beck, Held o Falk han propuesto diferentes realizaciones, precisa, no obstante, de algunas consideraciones que permitan acercarnos a la ciudadanía que, según creo, sirve mejor a la legitimidad democrática de las sociedades multiculturales. En primer lugar, conviene no dejar de lado que, como plantean, entre otros, Edgar Morin o Kymlicka, aun admitiendo un horizonte cosmopolita, sin embargo, hoy y a medio plazo, toda política debe tener en cuenta el contexto del Estado-nación²³. Sin embargo, eso sí, se trata de un contexto determinado por una realidad que, como hemos venido insistiendo, no puede ser pensada en clave de uniformidad y homogeneidad. Lo que nos lleva a que, junto a lo anterior, en segundo lugar y más importante, hay que recoger que la ciudadanía cosmopolita debe ser corregida como ciudadanía diferenciada. Con ella se intenta evitar el peligro de etnocentrismo hacia donde puede deslizarse una ciudadanía universal que en su defensa de la igualdad conlleve la imposición de un determinado modelo cultural, el de la mayoría, sobre los demás. Iris. M. Young nos advierte de este riesgo y sugiere la necesidad de rescatar la ciudadanía y su ejercicio político de cualquier intento de echar tierra sobre las particularidades y la diferencia, pues tras ello,

²² Resulta interesante, para apreciar el valor de la propuesta, recoger el comentario final que el mismo Ferrajoli realiza: «No niego que semejante perspectiva de universalización tiene hoy el sabor de la utopía jurídica. Pero la historia del derecho es también una historia de utopías (mejor o peor) convertidas en realidad. (...) No menos irreal ni ambicioso, por lo demás, debió parecer hace dos siglos el desafío a las desigualdades del *Ancient Régime* contenido en las primeras Declaraciones de derechos, y la utopía que en aquella época alentó la ilustración jurídica y, más tarde, toda la historia del constitucionalismo y de la democracia» (Ferrajoli 1999, 119).

²³ Por ejemplo, en este sentido, Kymlicka, aunque se confiesa de acuerdo con muchos de los planteamientos de Held en relación a una «democracia cosmopolita», mantiene abierto un cierto margen para el optimismo en torno a la ciudadanía nacional, Kymlicka (2003, 373-86); mientras que Morin defiende, en un plano más psíquico-afectivo, que la nacionalidad tiene unas raíces profundas que la presentan como «una cristalización de la necesidad de identidad» propia de la persona, Morin (2002, 83-4).

según denuncia, no se esconde sino un intento por conservar una situación de dominio basada en la diferencia. Acertadamente, Young expone cómo el intento de alcanzar el *mito* imparcial e igual de la ciudadanía universal tiende a suponer una exclusión, o a poner en desventaja, a determinados grupos en virtud de su diferencia, aun poseyendo un estatus formal de ciudadanía, lo cual le lleva a reivindicar una ciudadanía diferenciada en función del grupo (Young 1996, 106-7).

En este sentido, la ciudadanía diferenciada significa una vía de realización de la ciudadanía acorde con la pluralidad de nuestras sociedades y cuyo principal objetivo es corregir la situación de desventaja provocada por la diferencia. Para ello, pretende visibilizar la presencia de los grupos existentes en el interior de las sociedades y servir a la expresión de sus necesidades e intereses, siempre, eso sí, con la limitación de que en ningún caso esta atención a la diferencia puede suponer un menoscabo de los derechos fundamentales del individuo. Esto es, responde a un modelo en el que «cada uno cuenta como tal, en la discusión, confrontación e impulso de proyectos colectivos»; para lo cual se exige «superar la neutralización de las diferencias y la invisibilidad de todos aquellos con quienes no se ha contado a la hora de construir el pluralismo». Esta ciudadanía ha de ser pensada, así, como un espacio para el reconocimiento del otro y como tal para facilitar la plena participación de quienes integran una sociedad. Con este modelo de ciudadanía se hace posible, de este modo, la combinación del derecho a la inclusión y, a la vez, a un tratamiento diferente; se consigue un equilibrio entre igualdad y diferencia (Añón 1998 y 2001)²⁴.

5. De «Nosotros» y «los extraños» a «la vida en común»

Uno de los desafíos más importantes de nuestras sociedades, de sus democracias y de sus modelos de ciudadanía, reside en tomar en serio

²⁴ Con lo arriba señalado, lo que se está poniendo también de manifiesto es el error en creer que toda opción cosmopolita, en tanto que basada en la idea de una comunidad de iguales, supone la negación de las identidades particulares. Cfr. Nussbaum (1999, 19-20 y 163-4); Appiah (1999, 33-42); y García Inda (2003, sobre todo, 97-104). En un sentido similar, la «ciudadanía diferenciada» también pone sobre la mesa la debilidad del planteamiento propio del liberalismo según el cual el reconocimiento de la diferencia conlleva un peligro para el mantenimiento de la cohesión social, en tanto que puede suponer la ignorancia de unos objetivos compartidos. Cfr. al respecto, Kymlicka (1996).

el pluralismo y el multiculturalismo que les caracteriza. Sin embargo, no va a resultar extraño que nos encontremos con lecturas del multiculturalismo rodeadas de una cierta perversión ideológica del tipo de las que denuncia Bauman. Para éste, se impone un multiculturalismo lleno de trampas, de acuerdo al cual consideramos al «extraño», al extranjero, al otro, como un mero «proveedor de placer», del que se puede prescindir a voluntad del consumidor; un sujeto invisible a los espacios de poder, o como decíamos antes, un *súbdito* más que un ciudadano²⁵. Este multiculturalismo, el dominante, funciona sobre la base de la estratificación y la desigualdad, uno consume y otro provee, lo cual determina que la relación, el reconocimiento del otro, sólo tenga lugar cuando el consumidor lo desee, negando así la posibilidad a establecer una relación de reconocimiento mutuo en situación de igualdad.

Se trataría de un multiculturalismo que, afectado por la incertidumbre e inseguridad de nuestras sociedades, ha desembocado en un «multicomunitarismo» en el que las diferencias culturales, sean del grado que sean, se utilizan como «materiales de obra en la frenética construcción de muros defensivos y rampas de lanzamiento de misiles». De esta forma, se produce un refuerzo de la propia identidad, del «nosotros», a costa de mantener limpias e inexpugnables las barreras que nos separan de «ellos»; es decir, seguridad y aislamiento. Como continúa este autor, «la «cultura» se convierte en sinónimo de fortaleza asediada, y en una fortaleza sitiada se exige a sus habitantes que manifiesten diariamente su lealtad inquebrantable y que se abstengan de cualquier trato familiar con los de fuera» (Bauman 2003a, 166).

Este proceso de refugio y refuerzo identitario se produce con más intensidad a partir del 11 de septiembre; no siendo difícil que en este marco el multiculturalismo acabe desembocando en una situación como la denunciada por Beck, en el sentido de que desde el rechazo del esen-

²⁵ «Los extraños llevan restaurantes que prometen experiencias inusuales y excitantes a las papilas gustativas, venden objetos misteriosos y de aspecto curioso adecuados como tema de conversación en la siguiente fiesta, ofrecen servicios que otras personas no se dignarían o se rebajarían a prestar, proporcionan detalles de sabiduría refrescantemente distintos de la rutina y el aburrimiento. Los extraños son personas a las que uno paga por los servicios prestados y por el derecho a prescindir de sus servicios una vez que ya no aportan placer. En ningún momento los extraños comprometen la libertad del consumidor con sus servicios. Como el turista, el patrón, el cliente, el consumidor de servicios es siempre el que manda: exige, establece las reglas y, sobre todo, decide cuándo empieza y cuándo acaba el encuentro» (Bauman 2001, 107).

cialismo de la homogeneidad nacional se acabe en otro «esencialismo» que nos aboque a una guerra de identidades y de culturas (Beck 2005, 95-6). Así, este multiculturalismo nos remite a toda una política de cierre de fronteras, reales e «imaginarias», y a un rechazo del «otro» que está teniendo lugar desde siempre, pero que en el 11 de septiembre ha encontrado la coartada perfecta. Al hilo del análisis de cómo el 11 de septiembre ha puesto sobre la mesa la desaparición de la división dentro-fuera, y de que eso ha dejado sin sentido los tradicionales tratamientos «antropofágicos» y «antropoémicos» que los Estados-nación en el ejercicio de su soberanía dispensaban a los forasteros, Bauman dice: «En estas circunstancias, el ataque terrorista del 11 de septiembre fue un regalo para los políticos. Además de las usuales acusaciones de que viven a costa del bienestar de la nación y de que usurpan puestos de trabajo, se acusa ahora a los refugiados de desempeñar un papel de «quinta columna» a favor de la red global del terrorismo. A fin de cuentas, existe un motivo «racional» y moralmente inobjetable para capturar, encarcelar y deportar a la gente cuando uno ya no sabe cómo ocuparse de ella» (Bauman 2004, 140-3)²⁶.

Por el contrario, la supervivencia de las sociedades a medio y largo plazo exige que se piensen estrategias que, a partir de la recuperación de la confianza, contribuyan a la «vida en común»; estrategias en las que se rompa con las lógicas de segregación que han hecho de nuestras ciudades espacios estratificados en los que se vive en compartimentos estancos, perfectamente esquivables, y definidos por identidades que no se reconocen unas a otras, o, peor aún, si se reconocen lo hacen, en tanto que extraños, como fuente de un «seguro» temor²⁷.

En este sentido, junto a iniciativas del tipo de la propuesta por Boaventura de Sousa, de una «hermeneutica diatópica» de los derechos humanos, con la que se defiende la conveniencia de un diálogo intercultural sobre la dignidad humana, a la vez que se intenta superar falsos uni-

²⁶ También parece de interés para entender las políticas actuales sobre este tema las reflexiones que en torno a la consideración de los inmigrantes, y especialmente de los refugiados, como «productos residuales de la globalización» encontramos en Bauman (2005b, 85-122).

²⁷ «Los extraños son la amenaza encarnada, por lo que personifican vicariamente esa inseguridad que acosa nuestra vida. De una forma extraña pero perversa, su presencia es reconfortante, incluso da seguridad: los temores difusos y dispersos, difíciles de individualizar y denominar, tienen ahora un objetivo tangible en el que centrarse; sabemos donde residen los peligros» (Bauman 2003a, 170).

versalismos reivindicando una concepción mestiza de aquéllos (Santos 2001); merece la pena destacar la necesidad de pensar otras formas de participación política distintas de las que se imponen a través del paradigma liberal y de un modelo, el del Estado-nación, que ya hemos visto anuncia una cierta caducidad. Concretando algo más la realización del paradigma pluralista al que nos hemos referido anteriormente, una vía de búsqueda sobre dónde y cómo poner los cauces para encontrar los lugares comunes donde se produzca el reconocimiento y el entendimiento mutuo podrían ser los encuentros de los Foros Sociales que están teniendo lugar con el referente del Foro Social Mundial de Porto Alegre²⁸; pero, especialmente, en este intento de concretar el paradigma pluralista, y también de acceder a nuevas formas de democracia «desde abajo», merece la pena destacar a los presupuestos participativos como un instrumento de fuerte valor simbólico ligado a los citados encuentros.

A través de los presupuestos participativos se puede avanzar en la búsqueda de los citados lugares comunes, en tanto que estas «herramientas» socio-políticas facilitan la recuperación de la democracia como un «círculo de traducción» entre lo público y lo privado²⁹. Los presupuestos participativos deben ser comprendidos en el marco de la reivindicación de una democracia republicana de raíz igualitaria, relacionada con las ideas de participación y deliberación, y cuya fundamentación en la conciencia de que «la participación se justifica porque aumenta la calidad de la deliberación y, con ello, «maximiza» las buenas decisiones», actuaría como elemento diferenciador de otros modelos de democracia como el liberal o el republicano elitista (Ovejero 2001, 18-30).

Volviendo con Bilbeny, los presupuestos participativos abren la puerta para que en nuestras realidades multiculturales las sociedades

²⁸ El primer Foro se celebró en enero de 2001, en 2002 el segundo y en 2003 el tercero, todos ellos en Porto Alegre. Posteriormente, inicios de 2004, se celebró en Mumbai, India, el cuarto, y en enero de 2005 se volvió a Porto Alegre, donde tuvo lugar el quinto. Para 2006 estaba previsto celebrar el Foro en tres lugares distintos de Suramérica, África y Asia. Para acceder a información actualizada en relación al Foro es conveniente la consulta a través de internet: www.forumsocialmundial.org.br/. De la numerosa bibliografía sobre el Foro, puede verse, Sen y Otros (eds.) (2004); y Santos (2005).

²⁹ Sobre esta idea de la democracia como «círculo de traducción» entre lo público y lo privado, véase Bauman (2001, 227-32). Por otra parte, para conocer en qué consisten y cómo se han puesto en marcha estos presupuestos participativos, puede verse, sobre el caso de Porto Alegre, Santos (2003); y recogiendo distintas experiencias suramericanas y españolas, Ganuza y Álvarez de Sotomayor (coords.) (2003).

sean, como ya hemos apuntado, conversación, y que frente a la neutralidad propia de la indiferencia participen en un proceso de deliberación y diálogo desde el que se reconozca al otro. En este mismo sentido, la citada *batería de emociones colectivas* que nos proporciona el republicanismo de los presupuestos participativos significa un republicanismo que relaciona, frente al liberalismo que fragmenta y al comunitarismo que aísla, un republicanismo que nos sirve para afrontar la complejidad de nuestras sociedades plurales, puesto que «sin rechazar la autonomía del individuo ni del fuero de cada comunidad hace hincapié sobre la naturaleza esencialmente interactiva de toda vida social» (Giner 1998, 12). Es decir, con los presupuestos participativos se puede avanzar hacia una democracia fortalecida por nuevos espacios de decisión, por *lugares comunes* en los que no sólo se realice una cogestión y un control de los recursos públicos a través de una dinámica deliberativa; sino que también nos sirvan para «empoderar» a las personas y, más en concreto, para superar las trampas ya señaladas de un multiculturalismo que nos lleva a considerar al extraño, al extranjero, en una mera relación de consumo como «un proveedor de placer».

Frente al multiculturalismo que separa, estratifica y segrega, pero a la vez actúa con indiferencia frente a la diferencia³⁰, con los espacios de encuentro que favorecen los presupuestos participativos se puede invertir este proceso hacia una igualdad y un reconocimiento mutuo. En ellos no hay una cultura dominante que imponga el momento, el lugar y el cómo del encuentro. Más bien ocurre una especie de socialización de la política y a través de ella una universalización del poder, algo que permite responder a las necesidades de nuestras sociedades plurales de forma más adecuada a como lo hacen los hoy insuficientes recursos del paradigma liberal. En otras palabras, se trata de una estrategia que busca la recuperación de la comunidad como comunidad de iguales, como espacio político de «elección libre», donde a través de la vindicación de la reciprocidad como criterio de reconstrucción de las relaciones entre los individuos, nos salvemos de convertirnos en «analfabetos sociales» (Barcellona 1996, 125).

³⁰ En otro trabajo escribe Bauman: «La proclamación de la era multicultural es sin embargo al mismo tiempo una declaración de intenciones: del rechazo a emitir un juicio y a pronunciarse; una declaración de indiferencia, de que nos lavemos las manos ante las nimias disputas sobre cuáles son los modos de vida o los valores que preferimos» (Bauman 2003b, 13).

En definitiva, tomar en serio la pluralidad de nuestras sociedades y sus diferencias no permite seguir leyendo el multiculturalismo de una forma un tanto «engolosinada», cercana a lo que se ha dado en llamar «cosmopolitismo de aeropuerto» o incluso, en cierta medida, al «cosmopolitismo banal»³¹. Este multiculturalismo «con trampa» puede llevar a comprender el mundo como una especie de «grandes almacenes», un «bazar multicultural» al que acude la «élite global» a comprar y de la queda fuera la mayor parte de la población mundial, que atrapada para siempre en sus fronteras, en su identidad y en sus condiciones de vida, se presenta a los ojos de la élite como responsable única de sus problemas (Bauman 2003b, 13; y también 2005a, 203-6). Por el contrario, la opción por una ciudadanía cosmopolita y a la vez diferenciada, y el sustrato político republicano y pluralista sobre el que se define, permite abrir vías para la construcción de una ciudadanía compartida. Se trata de una tarea complicada y exigente, pero como recoge Richard Sennet los actos que vehiculan el reconocimiento de *los otros*, lo que el llama *respeto*, así lo son: «En resumen, la conducta que expresa respeto es a menudo escasa y está desigualmente distribuida en la sociedad, pero el significado del respeto es social y psicológicamente complejo. Como resultado, los actos que vehiculan el respeto —los actos de reconocimiento de los otros— son exigentes y oscuros» (Sennet 2003, 70).

Bibliografía

- AÑÓN, M.^a J. (1998): «Ciudadanía diferenciada y derechos de las minorías», *Cuadernos de Derecho Judicial*, Consejo General del Poder Judicial, pp. 43-118.
 — (2001): «La interculturalidad posible: ciudadanía diferenciada y derechos», *Cuadernos de Derecho Judicial*, Consejo General del Poder Judicial, pp. 219-70.

³¹ «El «cosmopolitismo mundial» es un señuelo que afecta a una élite muy pequeña, la que viaja y accede a los mismos medios de comunicación, comparte las mismas costumbres, las mismas prácticas culturales; en síntesis, se trata de un «cosmopolitismo de aeropuerto». (...) *No hay cosmopolitismo, salvo para quienes se benefician con él*. Y el cosmopolitismo es menos una vanguardia que un medio de distinción y jerarquización social» (Wolton 2004, 51-2). Por su parte, Beck se refiere al cosmopolitismo «banal» como un cosmopolitismo «deformado», «inconsciente», «latente», reflejo de cómo los procesos de cosmopolitización se han hecho cotidianos de una forma un tanto banal. Así, Beck habla de un cosmopolitismo convertido en mercancía; de un «brillo de la diferencia cultural» que se vende bien; de un cosmopolitismo banal ligado a todas las formas de consumo; o de un cosmopolitismo que sólo viene a significar el ondear de una bandera (cosmopolita); cfr. Beck (2005).

- APPIAH, K. A. (1999): «Patriotas cosmopolitas», en M. C. Nussbaum, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*, trad. C. Castells, Barcelona: Paidós, pp. 33-42
- BALIBAR, É. (1994): «¿Es posible una ciudadanía europea?», *Revista Internacional de Filosofía Política* 4, pp. 22-40.
- BARCELONA, P. (1996): *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, 2.^aed, trad. H. C. Silveira y Otros, Madrid: Trotta.
- BAUMAN, Z. (2001): *La sociedad individualizada*, trad. M.^a Condor, Madrid: Cátedra.
- (2003a): *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, trad. J. Alborés, Madrid: Siglo XXI.
- (2003b): «Exclusión social y multiculturalismo», *Claves de Razón Práctica* 137, pp. 4-13.
- (2004): *La sociedad sitiada*, trad. M. Rosenberg y E. Zaidenweg, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- (2005a): *Identidad*, trad. D. Sarasola, Madrid: Losada.
- (2005b): *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, trad. P. Hermina, Barcelona: Paidós.
- BECK, U. (2005): *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, trad. B. Moreno, Barcelona: Paidós.
- BÉJAR, H. (1999): «El corazón de la república», *Claves de Razón Práctica* 91, pp. 37-42.
- BILBENY, N. (1999): *Democracia para la diversidad*, Barcelona: Ariel.
- (2002): *Por una causa común. Ética para la diversidad*, Barcelona: Gedisa.
- BOTTOMORE, T. (1998): «Ciudadanía y clase social, cuarenta años después», en T. H. Marshall y T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, versión de Pepa Linares, Madrid: Alianza Editorial, pp. 83-142.
- CARBONELL, M. (2006): «Presentación: ¿Se justifican las fronteras en el siglo XXI?», en W. Kymlicka, *Fronteras territoriales*, trad. K. Pérez, Madrid: Trotta, pp. 9-31.
- CASTELLS, M. (2003): *La era de la información.vol. 2. El poder de la identidad*, 2.^a ed., Madrid: Alianza Editorial.
- COUTU, M. (1999): «Introduction: Droits fondamentaux et citoyenneté», en M. Coutu, P. Bosset, C. Gendreau et D. Villeneuve, *Droits fondamentaux et citoyenneté. Une citoyenneté fragmentée, limitée, illusoire?*, Montréal: Éditions Thémis, pp. 1-20.
- FERRAJOLI, L. (1999): *Derechos y garantías. La ley del más débil*, trad. P. Andrés Ibáñez y A. Greppi, Madrid: Trotta.
- (2003): «Libertad e inmigración», trad. C. Yturbe, *Revista Internacional de Filosofía Política* 22, pp. 41-51.
- FRANCISCO, A. de (1999): «Republicanismos y modernidad», *Claves de Razón Práctica* 95, pp. 42-8.

- FRASER, N., y GORDON, L. (1992): «Contrato *versus* caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social», *Isegoría* 6, pp. 65-82.
- GANUZA, E., y ÁLVAREZ DE SOTOMAYOR, C. (2003): *Democracia y presupuestos participativos*, Barcelona: Icaria.
- GARCÍA INDA, A. (2003): «El cosmopolitismo y las nuevas fronteras de la ciudadanía», en J. Martínez de Pisón y J. Giró, *Inmigración y Ciudadanía*, Logroño: Universidad de La Rioja, pp. 91-111.
- GARRIDO, M. (2005): «La revolución política de Kant», en I. Kant, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid: Cátedra, pp. 9-19.
- GINER, S. (1998): «Las razones del republicanismo», *Claves de Razón Práctica* 81, pp. 2-13.
- HABERMAS, J. (1998): *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid: Trotta.
- (2000): *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, trad. P. Fabra, D. Gamper y L. Pérez, Barcelona: Paidós.
- (2001): *Más allá del Estado nacional*, 3.^a ed., trad. M. Jiménez Redondo, Madrid: Trotta.
- KANT, I. (2005): «Sobre la paz perpetua», en Íd., *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, trad. J. Abellán, Madrid: Cátedra, pp. 141-87.
- KYMLICKA, W. (1996): *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, trad. C. Castells, Barcelona: Paidós.
- (2003): *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, trad. T. Fernández y B. Eguibar, Barcelona: Paidós.
- (2006): *Fronteras territoriales*, trad. K. Pérez Portilla, Madrid: Trotta.
- LACASTA, J. I. (2004): «Antipluralismo dominante y pluralismo conveniente», en J. M.^a Aguirre y J. Martínez de Pisón, *Pluralismo y Tolerancia. La sociedad liberal en la encrucijada*, Logroño: Perla ediciones, pp. 37-55.
- LUCAS, J. de (1994): *El desafío de las fronteras*, Madrid: Temas de hoy.
- (1998): «La ciudadanía multicultural. Problemas jurídicos y políticos», en M.^a J. Añón, R. Bergalli, M. Calvo y P. Casanovas (coords.), *Derecho y Sociedad*, Valencia: Tirant lo blanch, pp. 19-47.
- (2001): «Las condiciones de un pacto social sobre la inmigración», en N. Fernández Sola y M. Calvo García (coords.), *Inmigración y derechos*, Zaragoza: Mira Editores, pp. 33-59.
- (2003): *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*, Barcelona: Icaria.
- MARSHALL, T. H. (1998): «Ciudadanía y clase social», en T. H. Marshall y T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, versión de Pepa Linares, Madrid: Alianza Editorial, pp. 15-82.
- MORIN, E. (2002): *Introducción a una política del hombre*, trad. T. Fernández y B. Eguibar, Barcelona: Gedisa.

- NUSSBAUM, M. C. (1999): *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*, trad. C. Castells, Barcelona: Paidós.
- OVEJERO, F. (2001): «Democracia liberal y democracias republicanas. Para una crítica del elitismo democrático», *Claves de Razón Práctica* 111, pp. 18-30.
- (2002): *La libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal*, Barcelona: Paidós.
- POCOCK, J. G. A. (2002): *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, trad. M. Vázquez-Pimentel y E. García, Madrid: Tecnos.
- RUBIO MARÍN, R. (2002): «El reto democrático de la inmigración ilegal (a la luz del debate actual en España)», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 36, pp. 173-96.
- SANTOS, B. de Sousa (1999): *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*, trad. J. Eraso, Madrid: Ediciones Sequitur.
- (2001): «Las tensiones de la modernidad», trad. M.^a del Mar Portillo y M. Barberi, en M. Monereo y M. Riera (eds.), *Porto Alegre. Otro Mundo es posible*, Barcelona: El Viejo Topo.
- (2003): *Democracia y participación. El ejemplo del Presupuesto Participativo*, trad. M.^a del Mar Portillo, Barcelona: El Viejo Topo.
- (2005): *Foro Social Mundial. Manual de uso*, trad. J. Herrera y F. Limpens, Barcelona: Icaria.
- SEN, J. y otros (2004): *Foro Social Mundial: Desafiando Imperios*, Barcelona: El Viejo Topo.
- SENNET, R. (2003): *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, trad. M. A. Galmarini, Barcelona: Anagrama.
- SUSÍN BETRÁN, R. (2004): «Revisando tópicos. Diagnóstico y propuesta de tratamiento de las diferencias en las sociedades multiculturales», en J. M.^a Aguirre y J. Martínez de Pisón (coords.), *Pluralismo y Tolerancia. La sociedad liberal en la encrucijada*, Logroño: Perla ediciones, pp. 161-95.
- VV. AA. (2006): «Inmigración y exclusión social», revista *Sistema* 190-1.
- WOLTON, D. (2004): *La otra mundialización. Los desafíos de la cohabitación cultural global*, trad. I. Agoff, Barcelona: Gedisa.
- YOUNG, I. M. (1996): «Vida política y diferencia de grupo: Un crítica del ideal de ciudadanía universal», trad. C. Castells, en C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Madrid: Cátedra, pp. 99-126.
- ZAPATA, R. (1998): «Ciudadanía europea y extranjería», *Claves de Razón Práctica* 87, pp. 29-35.
- (2001): «Los contextos históricos de la noción de ciudadanía: inclusión y exclusión en perspectiva», *Anthropos* 191, pp. 23-40.
- (2003): «Inmigración y multiculturalidad: hacia un nuevo concepto de ciudadanía», en J. Martínez de Pisón y J. Giró, *Inmigración y Ciudadanía*, Logroño: Universidad de La Rioja, pp. 113-27.

