

La ciudadanía y su enfoque conceptual

Roland Anrup³⁰

Hay muchas formas de concebir la institución de ciudadanía y en su discusión se juegan problemas importantes. El modo en que definimos la ciudadanía está ligado al tipo de comunidad política que buscamos construir. Si tal proyecto está concebido de una manera radical y plural demanda la articulación entre diversas resistencias y movimientos que pueda lograr una identidad compartida y una meta común. ¿Cómo debemos entender la ciudadanía? ¿Es el esfuerzo de crear identidades de ciudadanos una tarea vital para un proyecto democrático? ¿Puede esta identidad política plasmarse en la figura del ciudadano sin que implique la condición de súbdito a un Estado-Nación?

La nacionalidad y la ciudadanía muchas veces se conciben como sinónimos, como conceptos que se corresponden; la ciudadanía se define así en relación a la nacionalidad o como efecto de ella; bajo esta óptica es difícil imaginar una ciudadanía no nacional. Sin embargo, se hace necesaria la distinción conceptual. “La nación” ha sido entendida por la Revolución Francesa como una comunidad de ciudadanos que se adhieren a una constitución, así formando un pueblo en el sentido de *demos*, mientras el Romanticismo la ha visto como una comunidad étnica, un pueblo en el sentido de *ethnos*. Esta última concepción parte de la idea de que las naciones son unidades culturalmente consolidadas y con “personalidad propia”. De esta manera se construyen identidades nacionales a partir de estereotipos y generalizaciones. En el mundo de las Naciones-Estado que se ha creado durante los últimos dos siglos, ha habido un conflicto, entre dos ideales de ciudadanía que se formularon casi al mismo tiempo durante el período de la Revolución y de las guerras napoleónicas. Estos paradigmas también los podemos encontrar en las tipologías que ahora son comunes en la investigación sobre el nacionalismo. En éstas se suele distinguir entre, por un lado un nacionalismo territorial que tiene su referente en la Revolución Francesa y por otro, un nacionalismo étnico-cultural que tiene sus raíces en el Romanticismo. A dichas tipologías corresponden una ciudadanía territorialmente basada –*jus solis*– y

30. Roland Anrup, es Doctor en Historia y profesor titular en Historia de la Universidad de Midd Sweden University. Autor de numerosas publicaciones en las áreas de historia andina colonial y contemporánea, reflexión teórica conceptual y crítica metodológica de los estudios culturales.

una que se basa en la comunidad sanguínea –*jus sangvinis*–. Las formas de ciudadanía que se han descrito en sus modelos ideales típicos entonces tienen sus raíces en Europa. Sin embargo, los retos que estas nociones enfrentan han surgido no sólo dentro de Europa sino en los encuentros con culturas y tradiciones no europeas.

En el caso de Hispanoamérica la introducción de la noción de la ciudadanía cumplió una función movilizadora, la de sumar fuerzas para intentar lograr el triunfo frente a España. Este concepto convertido en una institución debía ser el soporte de los nuevos Estados que no se fundaban ya en el derecho divino del soberano, sino en el principio de representación política de ciudadanos autónomos. El desmembramiento de la unidad política colonial, dio lugar al nacimiento de nuevas naciones políticamente soberanas y dominadas por las ideas liberales que se incorporaban a un nuevo orden internacional. Cuando las élites independentistas “pensaron” su comunidad como una nación moderna y cortaron el cordón umbilical que las unía a la legitimidad histórica del rey debieron enfrentarse a la definición de esta nueva “nación”. Esta última entendida en el sentido de actores individuales o ciudadanos reunidos en un contrato. En la medida que el nuevo pacto no reconocía las antiguas comunidades fue necesario hallar su fundamento en el acuerdo de voluntades. Sin embargo, la voluntad general suponía la existencia de los ciudadanos como actores individuales, lo que a su vez requería de la existencia de un pueblo moderno en lugar de la sociedad tradicional conformada por cuerpos, esto es, por actores sociales colectivos, estamentos o “pueblos” de las distintas comunidades. ¿Al desaparecer el rey, que representaba el nexo superior, a qué nivel debía llevarse a cabo la asimilación del conjunto antiguo en la nación moderna? ¿A qué nivel constituir la nueva entidad política? ¿A la altura de un virreinato, de una audiencia, de una provincia, o de una ciudad? Estas eran las preguntas fundamentales.

En 1726 la Real Academia de la Lengua había definido el concepto de ciudadano bajo el término jurídico de *vecino*, para referirse al habitante de una ciudad junto con sus derechos y obligaciones. En 1803 la Academia definió al ciudadano con el sinónimo de “hombre bueno”. Pero, algunos años más tarde, los gestores de la Independencia comenzaron a hacer uso de esta palabra para marcar una nueva relación entre el individuo y el Estado. Sin embargo, en la retórica de algunos el concepto no sólo significaba una nueva relación constitucional sino que también denotaba un nuevo orden social que prometía la supresión de privilegios y leyes que daban pie a la desigualdad. Así el concepto de ciudadano fue creando un *horizonte de expectativa*.

El lenguaje político está compuesto de términos complejos con capacidad de significar tanto las ideas como la acción política de grupos sociales diversos. La emergencia y transformación de estos términos en una coyuntura política e ideológica determinada definen su uso. La forma en la cual los conceptos son utilizados por diferentes actores históricos para definir los problemas fundamentales sociales producen el efecto de abrir o cerrar espacios de acción política; en este sentido su análisis tanto en el campo de la retórica, como en el de las metáforas, puede llevarnos a entender las razones por las que ciertos conceptos adquieren primacía sobre otros para organizar nuestra forma de pensar y de actuar, anulando por ende, otras formas de pensamiento y acción política. Los conceptos influyen, entonces, en la definición de un *horizonte de expectativa*, estableciendo los límites de lo posible políticamente y convirtiéndose en objeto de disputa en momentos de crisis o de cambios acelerados, radicales o revolucionarios. Conceptos tales como ciudadanía, pueblo y nación dan fundamento a posiciones que se enfrentan en contiendas discursivas.

Las luchas independentistas a principios del siglo XIX se reflejaban en un enfrentamiento discursivo para apropiarse de la simbología del poder. En esta época no solamente se constituyen los nuevos Estados sino que también se fundan los símbolos, el universo conceptual y el lenguaje político que hasta el día de hoy hacen parte de la dinámica social y política en los países latinoamericanos. En el centro de esa lucha discursiva se encontraban conceptos relacionados con el liderazgo político, el caudillismo y la conciencia nacional. Expresiones como patria, nación, constitución y ciudadano funcionaron como sustitutos del papel del monarca español. Mientras el orden tradicional estaba construido en torno a la lealtad personal hacia el soberano ahora se requería una lealtad hacia una constitución, un orden legalmente constituido, un concepto abstracto del Estado. Se construye “la Nación” en la práctica de un acto discursivo como un efecto del desplazamiento de la autoridad política.

Los términos *ciudadano* y *ciudadanos* fueron utilizados a menudo durante la gesta bolivariana –si no tan frecuentemente en el lenguaje oral o en el tratamiento cotidiano como sucedió durante la Revolución Francesa– si en los escritos oficiales y en los más solemnes acontecimientos. Por ejemplo, al jurar la Constitución de la República ante el Congreso Constituyente de Colombia, Bolívar le atribuyó al título de ciudadano un significado muy especial:

Yo quiero ser ciudadano para ser libre, y para que todos lo sean. Prefiero el título de ciudadano al de Libertador; porque este último emana de la guerra, aquél emana de las leyes. Cambiadme, Señor, todos mis dictados por el de Buen Ciudadano.

Sin embargo, las promesas de este nuevo orden político no incluyeron a las mujeres y no se extendieron en términos reales a los estratos populares, a los indígenas y a los afrodescendientes. Pronto el discurso de amplia ciudadanía entró en contradicción con las estructuras socio-políticas heredadas de la colonia y con el nuevo proceso social y político generado por la independencia. Se fueron ejecutando sucesivos recortes a la amplia y concesiva institución de la ciudadanía de la primera hora. La inmensa mayoría de la población quedó por fuera de la ciudadanía y la estructura socio-política y económica continuaba desigual. La definición de la ciudadanía republicana fue profundamente influenciada por formas de diferenciación social y racial que implicaba limitar las promesas revolucionarias de igualdad de derechos.

En el marco de la doctrina dominante del constitucionalismo liberal las propuestas se caracterizaron por una gran moderación: se trataba de ordenar y racionalizar lo existente, antes de destruir lo viejo y construir lo nuevo. Se reconocía que el fundamento del orden político no podía ser otro que la voluntad popular, pero se la mediatizaba estableciendo requisitos para ejercer el sufragio: nivel de ingresos, propiedad, origen racial, género, educación, o alternatively con asambleas de distintos grados. Esto provenía tanto de un implícito rechazo del igualitarismo social, justificado con “la ignorancia de las masas”, como del interés por impedir que las divisiones facciosas, que normalmente surgían en el seno de la élite y sus sectores periféricos, pudieran manipular a su favor estos mismos sectores populares. De esta forma se retomaban las fórmulas políticas del constitucionalismo liberal español de 1812 y 1820, es decir, una peculiar adaptación del modelo británico a la tradición española. Abundaron en los textos constitucionales los Consejos de Estado, los vetos suspensivos y el centralismo, aunque en Hispanoamérica se puso más énfasis que en España, en las atribuciones del poder central.

En el curso de hacer inteligible la forma en que tales conceptualizaciones se han construido varias preguntas se abren a la investigación: ¿De qué manera influyeron las diferentes experiencias coloniales en el desarrollo de los conceptos de ciudadanía, pueblo y nación en los países bolivarianos? ¿De qué forma se concibió la idea de ciudadanía, pueblo y nación en los diferentes proyectos políticos independentistas? ¿De qué forma los conceptos de ciudadanía, pueblo y nación, incorporaron, ignoraron o excluyeron de su proceso significativo a los grupos subalternos marginados del goce de derechos civiles desde la época colonial, como fueron las mujeres, los grupos indígenas y los afrodescendientes? Las respuestas a estos interrogantes puedan arrojar resultados que incentivarán el análisis comparativo a nivel regional de los desarrollos socio-políticos y contribuirán al estudio de los desplazamientos de significación conceptual a través de

las fronteras. Igualmente, aportarán a la comprensión de la relación conflictiva de los grupos sociales subalternos con el proyecto del Estado-Nación.

En el caso del lenguaje político con que se inaugura la modernidad republicana en los países bolivarianos habría que analizar, en primer lugar, los mecanismos por medio de los cuales los diferentes componentes de una sociedad contribuyen a formar conceptualizaciones que generalmente son conflictivas, en el sentido ideológico y político señalado por el historiador alemán Reinhart Koselleck. La *Ideologización* de los conceptos hace referencia al proceso en el cual emergen distintas interpretaciones de los mismos; de esta forma pierden su significación universal y van adquiriendo un carácter más particular y específico según el contexto y los intereses de los grupos sociales. *Politización* consiste en la transformación que hace posible que los conceptos tiendan a ser utilizados con sentidos antagónicos por enemigos políticos. Koselleck ejemplifica su argumento con el concepto de *Republik* que de haberse utilizado como un concepto general (*res publica*) para referirse a todas las formas de gobierno, uso que encontramos en Bodino, se va convirtiendo en un concepto de partido –republicanismo– aspirando a ser el concepto de la única constitución legítima. De un concepto general se deriva un concepto con unas aspiraciones concretas, que crea expectativas, que crea una fuerza de integración y de movimiento, una fuerza de movilización.

El concepto de *ciudadanía* es denso por cuanto en él se aúnan pasado, presente y futuro. Es éste un ejemplo de un concepto que al transformarse remite a reivindicaciones o expectativas para el futuro, y así queda impregnado con una dimensión temporal. Con *Historización* o temporalización (*Verzeitlichung*) quiere Koselleck decir que los conceptos van expresando una sensibilidad hacia la dinámica temporal. La transformación consiste en que los términos estáticos tradicionales reciben un contenido emocional e ideológico, se cargan con una referencia teleológica que apunta hacia un futuro. Es gracias a este proceso que los conceptos se van cargando con expectativas, con aspiraciones de realización en el tiempo. Así ocurre con el concepto de *Emanzipation*. Era un término jurídico referido a la denominación estamental que posteriormente se convirtió en un concepto general de expectativas para el futuro, como un sinónimo de la voluntad de eliminar todo tipo de dominación y adquirir los derechos ciudadanos.

La premisa teórica que subyace a la *Begriffsgeschichte*, es que la historia se plasma en determinados conceptos. El enfoque de la *Begriffsgeschichte* empezó como una disciplina de la filosofía, dotada de un método propio dirigido al análisis de los conceptos de la historia de la filosofía postulado por el maestro de Koselleck, el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer. Metodológicamente la *Begriffsgeschichte* se desarrolla alrededor de cuatro consideraciones. Primero,

a través de la crítica de las fuentes históricas se investiga el uso de las palabras, se analizan los ámbitos concretos de donde se derivan históricamente significaciones políticas y sociales. Segundo, el principio diacrónico permite seguir el desarrollo de los contenidos de un concepto a lo largo del tiempo, y así establecer la duración social de una significación concreta. Sin embargo, la permanencia de una palabra a lo largo de los años no demuestra necesariamente que la situación concreta a la que ésta se refería se haya mantenido igual; de esta forma sólo el análisis diacrónico de los distintos niveles o capas de un concepto permite entender sus cambios estructurales a largo plazo. Tercero, el análisis semasiológico y onomasiológico, supone el estudio de las múltiples significaciones de una palabra y sus cambios; y el análisis de las diferentes denominaciones que aparecen para una situación real determinada. Cuarto, la distinción entre palabra y concepto establece que la palabra es portadora (*Träger*) de conceptos cuyo significado se deriva de su interrelación en una estructura lingüística. Hay ciertamente una tensión entre el concepto y la palabra que la historia conceptual alemana, la *Begriffsgeschichte* pone de manifiesto. Los conceptos están colgados de las palabras pero no toda palabra es un concepto político o social. El concepto es mucho más que una palabra; ya que ésta se convierte en concepto solo cuando encierra un conjunto de significados y experiencias sociopolíticas.

La metodología del historiador no puede prescindir del análisis del lenguaje que en determinado período se usaba para discutir sobre el Estado y la sociedad. Necesita determinar los grupos sociales y agentes políticos que fueron portadores de los conceptos que provocaban transformaciones en la estructura social. Estas transformaciones constituyen la historia de los significados de tales conceptos. Se hace necesario un análisis sincrónico de los conceptos combinado con un estudio diacrónico que siga la sucesión de los significados lingüísticos. La edición del diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe* (conceptos históricos fundamentales), con Reinhart Koselleck como el editor principal, constituyó un decidido empeño de la *Begriffsgeschichte* por superar la tradicional “historia de las ideas” (*Geistesgeschichte*) entendida como una historia de concepciones de mundo que animan y unifican los aspectos espirituales de las sociedades y de las épocas, una historia desconectada de los grupos sociales y de las estructuras económicas y políticas. El objetivo de tal trabajo fue el de situar la “historia de los conceptos” en una nueva relación con la historia social que se ocupa de las realidades extra-lingüísticas que determinan las acciones. La *Begriffsgeschichte* se plantea expresamente la superación de las limitaciones del historicismo que aceptaba irreflexivamente las mismas fuentes utilizadas como el medio realmente adecuado para interpretar la experiencia histórica concreta. La *Begriffsgeschichte* pretende precisamente liberarse de estas limitaciones to-

mando en consideración la historia social y por lo tanto un material documental más amplio que le permite someter los conceptos de una época, sus significados y eventualmente cambios de significados, a un estudio crítico.

Entre la política y el lenguaje, a través de los cuales se conforma la argumentación y se transmite el pensamiento, se establecen estrechas relaciones. Sin conceptos no hay sociedad y no existe ninguna unidad para la acción política; además los conceptos, aunque captan contenidos políticos y sociales, no son sólo indicadores sino al mismo tiempo son factores y elementos activos de un determinado contexto. Los conceptos no sólo recogen la experiencia sino, por las expectativas que crean, contribuyen a modelarla trazando el horizonte y los límites de la experiencia posible. En este sentido, los conceptos emergen para dar significado a determinados hechos sociales, pero al mismo tiempo funcionan como catalizadores de la acción política, así abriendo o cerrando posibilidades para que ésta tome forma y tenga efecto. Por lo tanto, el análisis del lenguaje político, en un sentido amplio, no es un ejercicio interdiscursivo, sino que sirve al proceso de formación y enunciación de sujetos que dirigen la acción en la esfera política. La lucha política es también una lucha por los conceptos, una especie de guerra semántica, porque, tal como dice Koselleck, “agavilla la multiplicidad de la experiencia histórica y toda una suma de referencias objetivas teóricas y prácticas, estableciendo entre ellos una conexión que solo por el concepto se da y solo por el concepto se experimenta realmente”. El lenguaje lejos de ser un registro pasivo de las características estructurales de la vida social y política, está compuesto de conceptos que juegan un papel activo, ya que alrededor de éstos se articulan relaciones de poder cuyo objetivo es dirigir el accionar político.

El concepto de nación, por ejemplo, no lo podemos entender como el reflejo de una natural y “objetiva” realidad dada sino como una creación discursiva que puede tener amplias consecuencias reales. Apoyándose en los recursos que ofrece el lenguaje, los dominadores logran hacer pasar por “naturales” estas representaciones, de este modo los historiadores que asumen estas definiciones, tomándolas por naturales de forma acrítica, contribuyen a mantener esta dominación incluso si piensan combatirla. En la historia tradicional tiende a estudiar los grupos sociales como si fuesen entidades fijas, naturales y eternas, pero las categorías de identidad son construcciones arbitrarias e inestables, el producto de relaciones de poder fijadas en el lenguaje.

A menudo, la invención de la nación sirve al proyecto de construcción y legitimación del Estado. Sin embargo, el historiador alemán Manfred Kossok señala que en el surgimiento de “las naciones” hispanoamericanas después de la independencia las condiciones históricas hicieron que el Estado en formación funcionara

como el “instrumento institucional central para la ulterior consolidación de la nación”. El antropólogo inglés Benedict Anderson ha puntualizado que el nacionalismo describe su objeto usando tanto el vocabulario del parentesco como el del hogar con el objetivo de crear algo a lo que uno se sienta “naturalmente atado”; de esta forma el nacionalismo es adecuado al género, al parentesco, al color de la piel, o a todas aquellas cosas que no se escogen sino que por virtud de su inevitabilidad exigen adhesión y sacrificio. Los proyectos nacionalistas tienen como objetivo redefinir las características étnicas, religiosas y lingüísticas de una diversidad de colectividades en aras de una identidad común en una única nación, para lo cual manejan varios supuestos: la virtud de la ciudadanía de estado, la igualdad legal y la resocialización a través de procesos de educación y comunicación masiva que giran alrededor de nuevas formas de conciencia cívica. En efecto, un discurso nacionalista presenta a la vez un proyecto moderno de transformación de los valores tradicionales en favor de nuevas identidades y una reafirmación de los valores culturales “auténticos” enraizados en un presunto pasado común. Esta realidad ambivalente abre las puertas a un mundo de significados que pueden ser objeto de reactivación, reinterpretación o reinención en coyunturas de crisis en la historia de las naciones-estado. Tales significados no están dados sino que son objeto de disputa por parte de diversos actores políticos quienes designan quién y qué es lo que constituye la nación, lo cual se refleja en las nociones de unidad nacional y demandas de soberanía, así como también en las relaciones que dan forma a un proyecto nacional.

Rosa Luxemburg (1876-1919) quien, como lo dijera Lenin, con su extraordinaria capacidad teórica voló alto como las águilas, señaló frente a la derecha socialdemócrata de sus tiempos:

[...] se usa el concepto de nación como un todo, como una unidad social y política homogénea. Pero ese concepto de nación es precisamente una de las categorías de la ideología burguesa que la teoría marxista ha sometido a una revisión radical, demostrando que detrás del vuelo misterioso de los conceptos se oculta siempre un contenido histórico concreto.

Un concepto como *nación*, no sólo registra la existencia dada de antemano de un ente fuera del discurso, sino que es un elemento que en el interior de la retórica política aglutina diferentes fuerzas y tendencias. La nación es una construcción discursiva definida por un grupo, comúnmente por una élite, que parte de diversos criterios que tienen como objetivo marcar diferencias, al mismo tiempo que otorgan un valor especial, una identidad, a aquello que diferencian. Estos criterios pueden ser étnicos, culturales, religiosos, idiomáticos o referirse a los derechos ciudadanos.

De los múltiples ángulos posibles de análisis de la ciudadanía, el histórico es indiscutiblemente necesario. A pesar de ser la ciudadanía una de las más viejas instituciones en la vida y filosofía política se ha argumentado en favor de la tesis de que pertenece a la política moderna y que tiene que ser vista como un producto de la “modernidad”, como una consecuencia de las revoluciones norteamericana, francesa e industrial. En tal sentido, Bryan Turner afirma que la ciudadanía es el resultado de la progresiva desaparición de la sociedad feudal y por lo tanto directamente relacionada con el surgimiento de la sociedad moderna industrial capitalista. Considero que es posible cuestionar y problematizar esta tesis tanto en el sentido temporal como espacial.

No es fácil captar la institución de ciudadanía en una sola y exhaustiva definición. La historia ha sido testigo de una amplia variedad de formas de ciudadanía con diferentes objetivos, derechos y obligaciones. Muchas veces se identifica ciudadanía y democracia pero ella no puede ser definida en *stricto sensu* en relación a la democracia. Por cierto, si la ciudadanía ha sido asociada con instituciones o ideas democráticas también ha sido posible encontrarla en regímenes no democráticos. Ha sido factible entonces, por un lado, combinar la institución de ciudadanía con una gran variedad de formas de organización política, así como con diferentes sistemas de valores éticos.

La ciudadanía puede implicar tanto privilegios como exclusión. De hecho una de sus funciones ha sido la de ser una medida discriminatoria que ha determinado los límites en los cuales se ejercen los derechos de unos grupos y de los que se excluyen otros. La ciudadanía puede unir individualismo y corporativismo, es posible combinarla con individualismo en tanto es un derecho especial, o un conjunto de privilegios que pertenecen a un hombre y no a otro. De este modo la diferenciación ha sido uno de los rasgos distintivos de la ciudadanía; pero también puede poner énfasis en la corporación, en la dependencia con la comunidad que es la base de la identidad de cada uno.

Cuando Aristóteles hizo de la ciudadanía objeto de una reflexión teórica, en el tercer libro de su *Política*, ya había sido una institución establecida durante centenares de años. A partir del siglo V la ciudadanía era una de las instituciones fundamentales que daba forma a la vida en la *polis*, fue decisiva no solamente para el desarrollo de las ciudades-estado sino también para la concepción sobre el individuo y para la comprensión de lo que significaba ser “griego”. La comunidad de ciudadanos era algo primario, y en cierta medida, era la que creaba y formaba la personalidad individual y su bienestar, por lo tanto, era el objeto natural y evidente de consideración y preocupación del individuo. Aristóteles dice al respecto de la *philía* en su *Política*:

[...] los legisladores deben ocuparse principalmente de instaurar entre los ciudadanos la *philia* (que no es una “amistad” desdibujada sino el afecto en el sentido fuerte del término), ya que donde se encuentra la *philia* la justicia no es necesaria.

Empero, no se puede pasar por alto el hecho de que no sólo desde su evolución histórica, sino ya desde su emergencia como idea, la *polis* hacía irrealizable la justicia. Esta resultaba un ideal imposible de cumplir toda vez que se definía la *polis* a partir de una ciudadanía excluyente, que dejaba de lado a la mayor parte de la población: mujeres, esclavos y extranjeros. En la tragedia *Antígona* de Sófocles la aparición “indebida” de una mujer en el escenario en el cual el orden dominante supone que no forma parte, transforma en modo de exposición la relación desigual soberano-súbdito que caracteriza al régimen creontino. Así hace Antígona cuando se presenta frente a Creonte como una igual frente a un igual, no como una súbdita sino como una ciudadana donde no las hay. Es decir, que demuestra la contradicción de la institución de la ciudadanía de la *polis* que excluye su género. Ella muestra a “las mujeres”, como necesariamente incluidas en la igualdad del *demos* y al mismo tiempo como radicalmente excluidas.

Sócrates enseñaba que la naturaleza de la mujer es tan propia para la guarda del Estado como la del hombre y que el ciudadano tenía que seguir su propia consciencia y no los dictados de la ley. Para él hay que desobedecer las leyes si son injustas; la justicia y la vida forman una unidad ontológica siendo la justicia el “principio mismo” de la vida. Sin ella la vida se destruye, pura y simplemente. Porque sólo el “bien” —*eu*, en griego— hace posible vivir. Ser crítico es una virtud en el sentido griego del término, es la única forma de vivir con dignidad. Sócrates es capaz de utilizar un discurso racional, éticamente valioso, sutil y bello: pero a diferencia de los sofistas puede utilizar la *parresía*, es decir, hablar verazmente y libremente porque lo que dice concuerda precisamente con lo que piensa, y lo que piensa concuerda exactamente con lo que hace. Sócrates revela la verdad al hablar, es valiente en su vida y en su discurso y se enfrenta a la opinión de sus oyentes de forma crítica. Sócrates es un ateniense que “hace las cosas de la política”, que se opone a todo lo que se hace en Atenas con el nombre de política. Para Sócrates, mientras la justicia esté ausente, la injusticia se expande y se multiplica. De allí su llamado a emprender una lucha contra ésta y por aquélla.

Lo que distingue la política en la *polis*, de otras formas de convivencia humana que los griegos conocían, era la libertad para los ciudadanos. Esa libertad, que consistía en no ser dominado por otra ciudad o por los que gobiernan, era fundamental. Lo político para los griegos antiguos se centra en la libertad, comprendida como un espacio en que cada cual se mueve entre iguales. Sin igualdad no hay libertad. La libertad era un estado donde la distinción entre quien gobierna

y quien es gobernado se había borrado, una *isonomía* en la cual también quien gobernaba sobre otros se consideraba como no libre. Ningún déspota político podría disfrutar de la libertad, pues libre se podía ser solamente en el círculo de iguales. A través de dominar a otros se habría privado de iguales cuya compañía era una condición para la realización de la libertad. Escuchamos de la tragedia de *Antígona* una parte breve del fuerte litigio entre Creonte y su hijo Hemón. Empieza el primero diciendo:

- ¿Es una buena acción, acaso, tener clemencia con los sediciosos? ¿Nos va a decir la ciudad lo que debemos ordenar? ¿Para quién, sino para mí mismo, debo gobernar esta tierra?
- No hay ciudad que sea de un solo hombre.
- ¿No se estima que la ciudad es de quien tiene el poder?
- Solo, podrías mandar bien en una ciudad desierta.

Cuando Denis Diderot, a mediados del siglo XVIII, escribió su artículo sobre ciudadanía para la *Enciclopedia* explicaba y discutía el concepto a partir de la *polis* antigua. Rousseau, por su parte, admiraba la ciudad-estado de la *polis* griega y de su natal Ginebra que transfigura en la reencarnación de las venerables y virtuosas instituciones y tradiciones de la Antigüedad greco-romana. El único gobierno popular, según Rousseau, es el que toma la forma de la democracia directa, en la que los ciudadanos pueden estar presentes en la asamblea comunal, legislando como hicieron los antiguos griegos y romanos.

Desde los griegos el concepto de ciudadanía ha sido objeto de una variedad de definiciones. No existe un modelo uniforme o dominante de la ciudadanía. Una variante del ciudadano moderno *le citoyen* nace con la Revolución Francesa, lo central del concepto de ciudadanía de 1789 fue la idea de que cualquier hombre podía ser ciudadano de Francia a condición de que aprendiera el lenguaje y obedeciera las leyes francesas. El ciudadano fue también el hombre armado, aquel convocado, en *La marselesesa*, a las armas. Con miras a la unidad nacional en torno a la Revolución, se sustituyeron los términos señor y señora por los de ciudadano y ciudadana.

La integración de las mujeres sustentada en el ejercicio de la ciudadanía en el interior de un estado soberano, ha seguido una trayectoria diferente de la experiencia masculina. Carole Pateman considera que la sociedad civil moderna “está construida a través de la ‘original’ separación entre el mundo público civil moderno y la moderna esfera familiar conyugal”. La autora interpreta la transición desde el mundo tradicional al moderno como “un cambio desde una forma tradicional y paternal de patriarcado a una nueva forma específicamente moder-

na y fraternal: la sociedad patriarcal civil”. Se entiende así, que los conceptos de ciudadano y de sociedad civil deben ser leídos en masculino a pesar de que las mujeres ya son ciudadanas en las “democracias liberales”, en las cuales su ciudadanía formal se inserta dentro del poder patriarcal.

Las concepciones actuales sobre la ciudadanía son el resultado de siglos de reflexión, de debate y de muchos intentos de teorización que han partido de diferentes perspectivas dando un espesor histórico a esta noción. En esta trayectoria podemos distinguir dos diferentes tipos de modelo de ciudadanía. La primera, que tuvo su apogeo durante la *polis* griega, la temprana república romana y la comuna medieval, es de escala reducida, diferenciada jerárquicamente, y limitada a una minoría masculina, sin embargo, se caracterizaba, a pesar de sus variaciones, por una participación activa. El otro tipo de ciudadanía está basado en el nacimiento o la residencia dentro de un estado territorial, el cual ha conquistado terreno durante los últimos siglos.

El Estado moderno y su ciudadanía es en mayor grado de lo que normalmente se quiere reconocer, un legado de un desarrollo que vía la Ilustración y el Despotismo Ilustrado pasando por la época revolucionaria y por el Estado burocrático, nos ha conducido a la llamada democracia de hoy; una “democracia” de ciudadanos sin participación activa. Hacia finales de la época medieval comenzó un proceso que gradualmente transformaba al individuo político activo, “el ciudadano” en un sujeto pasivo, en un “súbdito” del Estado absolutista que ha dejado mucho más en herencia al Estado moderno y a su forma de ciudadanía, no participativa, que lo que queremos aceptar. Las revoluciones políticas a finales del siglo XVIII efectuaron un movimiento terminológico que aparentemente va en una dirección opuesta a la tendencia y trayectoria que he señalado, cuando reemplazaron el término súbdito con el término ciudadano. Innegablemente este cambio en el discurso político está asociado a un punto de ruptura real en la historia de la institución. Está relacionado a la transición a un segundo y moderno modelo de ciudadanía, pero esta discontinuidad revolucionaria, sin embargo, no debe impedarnos ver una continuidad tal vez más profunda y fundamental en el desarrollo del Estado.

Gradualmente la ciudadanía, después de los éxitos en la lucha por el sufragio de los movimientos obrero y feminista, ha asumido o ha tomado forma y carácter de universal y no diferenciada, por lo menos en principio. Lo típico o característico es, sin embargo, que estas conquistas en cuanto la extensión e inclusión de la ciudadanía, a menudo han sido acompañadas por un vaciamiento de su significado más profundo. El sujeto, por cierto, se volvió de nuevo ciudadano pero en un mundo de aparatos de estado crecientes y reforzados que a través de sus

técnicas específicas produjeron un ciudadano disciplinado, lo cual implica entender a la ciudadanía como un proceso de subjetivización y personificación que regula, enseña y forma al ciudadano. Tal como señala Agamben en su trabajo *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*:

Es como si, a partir de un cierto punto, cualquier acontecimiento político decisivo tuviera siempre un doble faz: los espacios, las libertades y los derechos que los individuos conquistan en su conflicto con los poderes centrales preparan en cada ocasión, simultáneamente, una tácita pero creciente inscripción de su vida en el orden estatal, ofreciendo así un nuevo y más temible asiento al poder soberano del que querían liberarse.

La ciudadanía liberal está fundamentada en una corriente central para la modernidad, que concibe al hombre como un individuo que libre e independientemente toma decisiones sobre su propio destino y con su voz política contribuye al bienestar de la sociedad. En lo fundamental es esta imagen del ciudadano la que se ha convertido en un ingrediente importante para la fórmula a través de la cual las sociedades occidentales se conciben a sí mismas. Al mismo tiempo es evidente que esta idea presupone un ciudadano que es *introuvable*, que apenas podemos encontrar, y que los Estados probablemente considerarían como un problema si llegara a aparecer.

Fue bajo el signo de la colectividad de individuos autónomos que la modernidad hizo su entrada en América Latina. Nada más apropiado entonces que indagar en los supuestos del imaginario liberal. La maniobra del poder que es peculiar del liberalismo se centra en otorgar libertad, igualdad y representación a sujetos abstractos en vez de a sujetos concretos. Así, el sujeto es idealmente liberado o emancipado a través de su ungimiento como persona abstracta, un ser humano formalmente libre e igual, y es re-subordinado en la práctica a través de los constituyentes materiales que constriñen su libertad. El Estado liberal deja a su hombre ideal a la merced de los verdaderos poderes que lo constriñen y lo subyugan. El falso universalismo del Estado presupone y refuerza poderes sociales estratificantes. El Estado constitucional liberal se basa en relaciones sociales no igualitarias y despolitizadas. Dominada por una perspectiva racionalista, individualista y universalista, la visión liberal es incapaz de aprehender el papel constitutivo del antagonismo. El núcleo de la concepción imaginaria liberal está ocupado por individuos autónomos que constituyen la política liberal, y, al mismo tiempo, se construyen a través de esa política. La “primera persona” de esa cultura liberal se convierte caprichosamente en el “nosotros universal” para justificar los patrones de juicio y pautas de acción. El “nosotros” deviene impersonal y el nuevo artefacto sociocultural es el individuo. Este no en cuanto ciudadano como en la tradición aristotélica sino el *individuo qua individuo* de la sociedad liberal.

La figura central del liberalismo es ontológicamente ambigua. Imaginemos por un momento otros puntos de partida, otros presupuestos. Si por un lado, dejamos de considerar la libertad del individuo como algo dado, preexistente y poseedor de un don “natural” tal como la doctrina liberal presupone, y, en su lugar, vemos los sujetos políticos como efectos de una multiplicidad de acciones gubernamentales que promueven la construcción del individuo como un ser “racional y responsable”, entonces tanto la libertad como la autonomía, es decir las bases del liberalismo, se relevan como supuestos abiertos a cuestionamiento. Los sujetos emergen a partir de tecnologías de subjetivación a través de las cuales los individuos son instruidos y la persona asume su forma social. Por lo tanto, tenemos que preguntarnos ¿qué queda de la libertad individual y de la autonomía personal? Si renunciamos a una visión trascendental del sujeto y privilegiamos una en la que éste pueda ser entendido como condicionado, por lo tanto, no como constituyente sino como constituido por y en el juego mismo de las relaciones sociales, entonces la función *a priori* privilegiada y fundacional de la doctrina liberal debe ser problematizada.

Hay que descentrar el enfoque de la ciudadanía con relación a la tradición universalista de raíz liberal que supone sociedades homogéneas. El discurso universalista siempre es desplegado estratégicamente por el dominante quien –tal como lo expresa Carlos Marx y Friedrich Engels en su *Ideología Alemana*– da a sus ideas “la forma de universalidad y las representa como las únicas racionales y universalmente válidas”. Esta tradición liberal está hoy seriamente cuestionada debido a su carácter etnocéntrico y porque es en realidad un falso universalismo que se presta a los intereses de un capitalismo y un imperialismo global.

El artículo tercero de la Constitución de 1991 en Colombia declara que la soberanía radica en el pueblo de la cual emana el poder público. De aquí se desprende que el pueblo ejerce la soberanía de forma inequívoca, sin embargo, durante dos siglos de nuestra historia republicana, la distancia entre la realidad socio-política marcada por formas extremas de exclusión y la retórica acerca de “la ciudadanía” y el “pueblo soberano”, sólo se ha ido profundizando. Tras el carácter emancipatorio que se le ha querido atribuir a la Constitución de 1991, se esconde un proyecto de exclusión hegemónica cuyo fin es perpetuar un esquema de dominación, mimetizándolo mediante figuras como Estado de Derecho y “democracia participativa”. El jurista, Oscar Mejía Quintana afirma que la Constitución de 1991 no es representativa de la totalidad de formas de vida que se encuentran en Colombia. De ahí que el acrecentamiento del conflicto armado es sintomático del inconformismo y discriminación social que no se resolvió, y que no se puede superar meramente por medios constitucionales. Se hace necesario explorar y definir un modelo que verdaderamente incluya los sectores de los que prescindió:

[...] de lo contrario institucionalmente seguiríamos prolongando la constitucionalización del engaño, la hegemonía ideológica y la dominación histórica que las élites colombianas quisieron hacer con una Constitución que quiso ser la esperanza de un renacer y una reconciliación nacionales y que, por no poder concretarlo, terminó perpetuando el esquema de subordinación que pretendió superar, profundizando la crisis de la que no parece que podamos salir.

Como ha afirmado Louis Althusser, sin una crítica de los “conceptos inmediatos, en los que toda época piensa la historia que ella vive, se permanece en el umbral de un verdadero conocimiento de la historia, prisionero de las ilusiones que éste produce en los hombres que la viven”. Las palabras de Althusser tienen honda significación en relación al mito de la llamada democracia colombiana. Aquellos ciudadanos libres, iguales y activos –como al principio de la República fueron proclamados todos los colombianos– han estado de hecho, ausentes de lo que en Colombia se llama “el país político”.

En las repúblicas independientes latinoamericanas el discurso del liberalismo ha sido dominante hasta ahora. Las constituciones latinoamericanas están moldeadas sobre la matriz de las constituciones liberales de tradición francesa y norteamericana. Toda discusión sobre la ciudadanía debe partir de un replanteamiento de los fundamentos de esta tradición. Tal replanteamiento debe reflejarse en propuestas que orienten no sólo el debate teórico, sino la práctica de una ciudadanía que, sobre la base de problematizar los principios liberales y etnocéntricos, nos permita imaginar caminos diferentes.

Tal como ha señalado el filósofo francés Jacques Rancière en su *La Mésentente: Politique et philosophie*, hay política verdadera cuando la contingencia igualitaria interrumpe el orden de dominación. Las masas sin propiedades se identifican como un sujeto cuando en oposición a aquellos que las poseen rompen con la inexistencia a la cual han sido relegados. De la Atenas antigua a la Colombia contemporánea, el partido de los ricos no ha dicho sino una sola cosa: *no hay parte de los que no tienen parte*. Pero es a través de los sin nada que la comunidad existe como comunidad política, porque la política surge cuando el orden de la dominación es interrumpido por *los que no tienen parte*. La política deshace divisiones, cambia el destino de un orden, sólo existe por la efectivización de la igualdad de cualquiera con cualquiera. Existe cuando la ley cambia de estatuto por la adición de la igualdad. La *isonomía* ateniense significa que el sentido de la ley consiste en representar la igualdad, es decir, la idea de que la ley específica de la política es una ley fundada sobre la igualdad que se opone a toda ley de dominación. La democracia es un acontecimiento singular que produce una ruptura con el orden consensual e instituye y crea un litigio a través de una reconfiguración que reivindica la igualdad.

Necesitamos una identidad política que no esté fundamentada en un estatus legal en el Estado-Nación, sino en una identificación con la *res pública* basada en una solidaridad y una responsabilidad que encuentran sus fuentes en aquellos afectos y pasiones que desempeñan un papel decisivo en la construcción de valores democráticos. La lealtad a la democracia depende de “un apasionado compromiso con un sistema de referencia” que, tal como lo expresa Ludwig Wittgenstein, “sea en realidad una forma de vida”. Se trata de construir un modo de *disposición* de la comunidad política irreductible al marco jurídico-institucional del Estado y sus aparatos represivos. Al extinguirse estas formas estatales serán sustituidas por formas de autoadministración social. La verdadera vocación política del ciudadano no consiste en su adscripción a un Estado sino en su libre pertenencia y participación en una comunidad política de iguales.