

REFLEXIÓN CRÍTICA SOBRE LA CIUDADANÍA MUNDIAL
DESDE LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR
*Critical reflection on global citizenship from the epistemologies
of the South*

Reflexao crítica sobre a cidadania mundial a partir das epistemologias do Sul

CARLOS RAFAEL REA RODRÍGUEZ¹
REGINA ASCENCIO IBÁÑEZ²

Recibido: 14 de febrero de 2025.

Corregido: 7 junio de 2025.

Aprobado: 29 de julio de 2025.

Resumen

En este artículo abordaremos, desde una perspectiva crítica, el concepto de ciudadanía global, que se inserta en una gramática civilizatoria hegemónica en el mundo: la modernidad capitalista-occidental-racista-colonial-heteropatriarcal, la cual se autoerige como horizonte universal de sentido. Realizaremos este análisis, valiéndonos de teorías que desbordan el horizonte hegemónico que subyace a dicho concepto. Recurriremos para ello a las teorías de la democracia radical (Laclau y Mouffe), la cosmopolítica (Stengers), la decolonialidad (Quijano y Walsh) y las Epistemologías del Sur (Santos). Particularmente, exploraremos el potencial que existe en las epistemologías del sur para brindar alternativas al universalismo abstracto

¹ Sociólogo adscrito a la Universidad Nacional Rosario Castellanos. Miembro de la red Mexicana de Estudios de los Movimientos Sociales, de la Asociación Internacional de Sociología, de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales Nayarit y de la Red de Prácticas Artísticas y Ciencias Sociales Nayarit. Líneas de investigación: identidad y cultura política, equilibrio sustentable, interculturalidad crítica y diálogo de saberes, movimientos sociales y acciones colectivas.

Correo electrónico: carlosrea@yahoo.fr

² Pedagoga adscrita a la Universidad Autónoma de Nayarit, labora en la Licenciatura en Ciencias de la Educación y forma parte del Cuerpo Académico Sociedad, Cultura y Lenguaje. Es integrante de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales Nayarit y de la Red de Prácticas Artísticas y Ciencias Sociales Nayarit. Líneas de investigación: educación básica y organizaciones de la sociedad civil, cultura de paz e interculturalidad, educación popular, ciencias sociales. Correo electrónico: regina.ascencio@uan.edu.mx.

que subyace a la noción de ciudadanía global. Lo haremos a partir de las operaciones de la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias, la traducción intercultural y la artesanía de las prácticas, así como de la propuesta teórico-metodológica de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales. Analizaremos la capacidad de dichas propuestas para propiciar la articulación de las luchas sociales anticapitalistas, antiheteropatriarcales y anticoloniales/antirracistas, que permitan forjar capacidades contra y alterhegemónicas, así como para reivindicar el diálogo intercultural entre distintas gramáticas civilizatorias subalternizadas por el discurso hegemónico, para construir un horizonte pluriversal desde el cual redefinir la ciudadanía a escala planetaria.

Palabras clave: Ciudadanía global, democracia radical, cosmopolítica, decolonialidad, Epistemologías del Sur.

Abstract

In this article we will address, from a critical perspective, the concept of global citizenship, the concept that is inserted in a hegemonic civilizational grammar in the world: capitalist-western-racist-colonial-heteropatriarchal modernity, grammar which sets itself up as a universal horizon of meaning. We will carry out this analysis, using theories that go beyond the hegemonic horizon that underlies this concept. We will resort to the theories of radical democracy (Laclau and Mouffe), cosmopolitics (Stengers), decoloniality (Quijano and Walsh), and the Epistemologies of the South (Santos). In particular, we will explore the potential that exists in Southern epistemologies to provide alternatives to the abstract universalism that underlies the notion of global citizenship. We will do so based on the operations of the sociology of absences, the sociology of emergencies, intercultural translation and the craftsmanship of practices, as well as the theoretical-methodological proposal of the Popular University of Social Movements. We will analyze the capacity of these proposals to promote the articulation of anti-capitalist, anti-heteropatriarchal and anti-colonial/anti-racist social struggles, that allow forging counter- and alter-hegemonic capacities, as well as to vindicate intercultural dialogue between different civilizational grammars subalternized by the hegemonic discourse, to build a pluriversal horizon from which to redefine citizenship on a planetary scale.

Keywords: Global citizenship, radical democracy, cosmopolitics, decoloniality, Epistemologies of the South.

Resumo

Neste artigo abordaremos, a partir de uma perspectiva crítica, o conceito de cidadania global, que se insere em uma gramática civilizacional hegemônica no mundo: a modernidade capitalista-ocidental-racista-colonial-heteropatriarcal, que se estabelece como um horizonte universal de sentido. Realizaremos essa análise, utilizando teorias que vão além do horizonte hegemônico que fundamenta esse conceito. Recorreremos às teorias da democracia radical (Laclau e Mouffe), da cosmopolítica (Stengers), da decolonialidade (Quijano e Walsh), e das Epistemologias do Sul (Santos). Em particular, exploraremos o potencial que existe nas epistemologias do Sul para fornecer alternativas ao universalismo abstrato que subjaz à noção de cidadania global. Faremos isso com base nas operações da sociologia das ausências, da sociologia das emergências, da tradução intercultural e do artesanato das práticas, bem como na proposta teórico-metodológica da Universidade Popular dos Movimentos Sociais.

Analisaremos a capacidade dessas propostas de promover a articulação de lutas sociais anticapitalistas, antiheteropatriarcais e anticoloniais/antirracistas, que permitam forjar capacidades contra-hegemônicas e alter-hegemônicas, bem como reivindicar o diálogo intercultural entre diferentes gramáticas civilizacionais subalternizadas pelo discurso hegemônico, construir um horizonte pluriversal a partir do qual redefinir a cidadania em escala planetária. **Palavras chave:** *Cidadania global, democracia radical, cosmopolítica, decolonialidade, Epistemologias do Sul.*

Introducción

En este artículo abordamos, desde una perspectiva crítica, el concepto de ciudadanía global, el cual –sostenemos– forma parte de una gramática civilizatoria hegemónica en el mundo. Para ello nos valdremos del análisis de dicho concepto y de la gramática en que se inserta, a la luz de teorías que desbordan el horizonte universalista abstracto que les subyace. Así, recurriremos a las teorías de la articulación hegemónica y democracia radical (Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, 2004), la cosmopolítica (Isabelle Stengers), la decolonialidad (Aníbal Quijano, 2001-2002, 2019; Catherine Walsh, 2007), y las epistemologías del Sur (Boaventura de Sousa Santos, 1997, 2004, 2009, 2010, 2014, 2019).

En el texto reflexionamos sobre cómo la racionalidad moderno-occidental-capitalista-heteropatriarcal-racista-colonial, impone una razón metonímica, que hace pasar la parte como sinónimo del todo (Santos, 2009). Con estas operaciones generales hace prevalecer una racionalidad civilizatoria -clasista, racista y sexista- que se hace pasar por universal.

Sin embargo, aun las gramáticas hegemónicas de pretensión universalista emanadas desde el Norte global, tales como los derechos humanos o la ciudadanía global, se anclan en significantes vacíos (Laclau y Mouffe, 2004) cuyo significado es internamente contradictorio y está profundamente en disputa. Por un lado, sirven ciertamente para postular el tipo de sociabilidad prevaleciente en el Norte global –basado en las lógicas de regulación y emancipación (Santos, 2014, 2019)–, como el horizonte necesario para el goce pleno de derechos a alcanzar por los pueblos y sectores dominados y violentados del mundo, si son capaces de despojarse de particularismos y localismos culturales que entorpecen su avance civilizatorio. Esta concepción, oculta la existencia de órdenes estructurales de dominación que predominan a nivel del sistema-mundo y que son condición de posibilidad para la existencia de la sociabilidad metropolitana.

Por otro lado, si tensionamos al máximo y las desbordamos, las gramáticas hegemónicas permiten reconocer, por oposición a ellas, la necesidad de forjar –siempre de forma inacabada y precaria– un horizonte de plena humanidad, común pero diversa, por el que los pueblos y sectores y grupos sociales sometidos deben luchar, enfrentando simultáneamente los órdenes de dominación capitalista, heteropatriarcal y racista-colonial.

Desde esta profunda contradicción, proponemos que es posible poner en cuestionamiento de raíz la propia conceptualización de ciudadanía global, puesto que se basa en la imposición de una gramática civilizatoria moderna-occidental-capitalista-heteropatriarcal-racista-colonial que postula universales abstractos y subalterniza otras gramáticas de la dignidad y la justicia distintas (Santos, 1997, 2014).

Como alternativas surgidas desde el pensamiento crítico, recuperamos cuestionamientos centrales al concepto de ciudadanía global, así como operaciones para reivindicar la condición pluriversal de lo social en el planeta. Particularmente, recuperamos las operaciones político-cognitivas de las epistemologías del Sur (la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias, la traducción intercultural y la artesanía de las prácticas) (Santos, 2009), que se movilizan en la propuesta metodológica de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS) (s.f.). Analizaremos el potencial que dichas operaciones y la propuesta que encierran para dislocar los universalismos abstractos postulados por el Norte global, así como para reivindicar la posibilidad de diálogo intercultural con otras gramáticas civilizatorias subalternizadas por el discurso hegemónico. Y para contribuir a la articulación de las luchas sociales anticapitalistas, antiheteropatriarcales, anticoloniales y antirracistas, a fin de forjar capacidades contrahegemónicas que permitan avanzar hacia la justicia cognitiva y social globales (Santos, 2019).

1. La ciudadanía como constructo histórico y conceptual

El concepto de ciudadanía ha recorrido un largo trayecto desde su aparición, en Grecia y Roma antiguas, donde significaba la pertenencia y posibilidad de participación en los asuntos de la *politeia*, condición sólo al alcance de los nativos de las ciudades-estado que pertenecían a una élite y que ostentaban un vínculo de carácter religioso (Parada, 2009, 101). Durante el periodo monárquico feudal en Europa, la idea de ciudadanía dejó de tener

vigencia y sentido, puesto que el protagonismo en la vida social y política era exclusivamente reconocido a la monarquía y al clero (Parada, 2009, 101). Durante la edad media, la idea de dignidad humana es introducida por la tradición judeocristiana (Parada, 2009, 101), con lo que todas las personas, siendo creación de Dios a su imagen y semejanza, son reconocidas por igual como sus hijos. Es hasta finales del siglo XVIII, con la Carta de los Derechos en 1776 y con la Revolución Francesa, que nace el Estado-nación y con él, la noción moderna y secular de ciudadanía (Parada, 2009, 101).

A partir de entonces, distintas tradiciones de pensamiento postulan el concepto de ciudadanía con dimensiones constitutivas y énfasis distintos. El contractualismo lo entiende a partir de la prioridad en la dimensión política, como la condición que los individuos adquieren a través de la participación en el pacto social signado entre gobernantes y gobernados. Dicho pacto supone el reconocimiento de los individuos como iguales y soberanos, capaces de decidir el orden que habrán de darse para vivir juntos, con lo que superan la condición de esclavos o de súbditos (Parada, 2009, 102). Por su parte, los teóricos de la sociedad civil entienden la realización de la condición ciudadana a partir de la participación en la comunidad y sus organizaciones civiles, donde los individuos adquieren la civilidad y el autocontrol necesarios para la vida democrática, al forjarse en ellos las virtudes orientadas al compromiso mutuo (Parada, 2009, 102). Los teóricos liberales, en cambio, colocan el acento en la existencia de los derechos de libertad e igualdad para los hombres, y en la existencia de las instituciones que puedan asegurarlos (Parada, 2009, 102).

Para 1949, Marshall propone una teoría sobre el papel de los ciudadanos en las sociedades capitalistas, y destaca tres factores que lo determinan: la participación democrática en la *polis* (factor político), la posibilidad de ejercer las libertades individuales (factor cívico) y la posibilidad de garantizar una vida digna (factor social). En términos de Parada, lo que define la ciudadanía en la propuesta de Marshall, es “el concepto de plena pertenencia a la comunidad, teniendo como eje central la participación del individuo en la definición de las reglas propias de su asociación” (Parada, 2009, 103). Por su parte, el Estado tiene la responsabilidad de hacer efectivos y promover tales derechos positivos, en un marco de Estado de bienestar liberal-democrático (Parada, 2009, 3).

Sin embargo, durante las últimas décadas del siglo XX, con la imposición del proyecto neoliberal y las dinámicas de globalización, el Estado-nación enfrentó desafíos provenientes de los ámbitos de la economía, la cultura, la

sociedad, la política y la ecología. Aparecieron fuerzas que lo presionaban y desbordaban desde la escala mundial (a partir de los cambios tecnológicos y de las dinámicas comerciales y financieras; de los procesos de hibridación cultural y del reclamo multi e intercultural; de los procesos migratorios; de la crisis del Estado de bienestar y la emergencia de instancias de poder y autoridad supranacionales y de la emergencia planetaria provocada por el calentamiento global), lo mismo que lo cuestionaban desde la escala local (desde movimientos regionalistas, autonomistas y reivindicaciones étnicas, por ejemplo). El conjunto de estos procesos hacía necesaria una redefinición del concepto de ciudadanía, que implicara su desacoplamiento respecto de la dimensión territorial y del Estado-nación. Es así que surge la reflexión en torno a una ciudadanía de carácter planetario, basado no en pertenencias territoriales o nacionales, sino en la condición de común humanidad.

2. La ciudadanía global

La ciudadanía global supone una condición en la que el sujeto actúa “de forma activa, reflexiva, crítica, colectiva y solidaria”, para “contribuir a una sociedad cohesionada, equitativa, justa y pacífica” (Vega y Padilla, 2014, 203), en el plano de una comunidad supraestatal que es el mundo entero, entendido como una misma comunidad jurídico-política (Vega y Padilla, 2014, 203). Para Cortina, esta condición conlleva una actuación incluyente de los sujetos, que les permita convivir con respeto a las diferencias (Cortina, 1999, en Vega y Padilla, 2014, 204). Para Kymlicka y Norman, la ciudadanía global implica la condición legal, pero la desborda, pues supone la participación y la construcción de identidad y reconocimiento recíproco en esa comunidad (1996, en Vega y Padilla, 2014, 204).

Por su parte, la UNESCO identifica distintas denominaciones con las que se intenta dar cuenta de la definición y el ejercicio de la ciudadanía en el contexto de la globalidad: ciudadanía mundial-global, ciudadanía más allá de las fronteras, ciudadanía más allá del Estado-nación, ciudadanía mundial, ciudadanía planetaria, cosmopolitismo (UNESCO, 2013, en Vega y Padilla, 2014, 204). Por ciudadanía mundial, la UNESCO entiende “un sentido de pertenencia a la comunidad global y a una humanidad compartida, con integrantes que son solidarios y sienten una identidad colectiva, así

como una responsabilidad común a nivel internacional” (Vega y Padilla, 2014, 204). Esta instancia multinacional propone que es preciso privilegiar el proceso educativo para formar ciudadanos participativos y respetuosos de los derechos y obligaciones inherentes a su condición de ser humano.

En una dirección similar, pero más holística, podemos situar la perspectiva biomimética de ciudadanía global (Collado, 2016). Esta propuesta pone en juego una mirada transdisciplinar (que distingue niveles de realidad, reconoce la complejidad del mundo y reivindica el principio de tercero incluido) y transdimensional (a la vez humana, ecológica y espiritual), que pretende constituirse como una herramienta política, educativa y epistemológica de transformación civilizatoria, basada en la formación de una conciencia *cosmoderna* por medio de la educación. En dicha perspectiva se aspira a la construcción de puentes transnacionales para interconectar naciones y pueblos, renunciando a toda pretensión de homogeneización y hegemonía, aplicando los principios de complejidad, multidisciplinariedad e interdependencia desde una visión bioética.

Desde esta mirada, la educación para la ciudadanía global entiende al planeta como una totalidad autopoietica, y reconoce la condición tridimensional de los seres humanos (cósmica, física y terrestre), así como su carácter tri-identitario (como individuo, ciudadano y especie). En ese sentido, la propuesta busca “la inspiración e imitación de los procesos naturales para perfeccionarlos y aplicarlos a sistemas sociales, y de este modo, encontrar soluciones innovadoras a problemas complejos” (Collado, 2016, 119) para, por esa vía, “promover la transformación del propio sistema de producción capitalista” (Collado, 2016, 118) y avanzar a la construcción de una gran familia humana viviendo en sintonía biomimética con la Tierra-Patria.³

Otra de las nociones de mayor interés es la de ciudadano cosmopolita. Según Castany Prado, es posible identificar cinco etapas en la historia del cosmopolitismo occidental: 1) el cosmopolitismo clásico o aristocrático (que comprende el cinismo y el estoicismo), el cual sostiene que la razón universal es lo que unifica a todos los hombres; 2) el cosmopolitismo cristiano, que concibe a los hombres hermanados por su condición de hijos de Dios; 3) el cosmopolitismo moderno o republicano, que postula que la unión de los seres radica en su sujeción a un derecho natural, que es universal; 4) el

³ El autor remite como ejemplos de esta estrategia, la red eco-política-educativa impulsada por la UNESCO, las Cátedras UNESCO y las Constelaciones de Escuelas-ONG Hermanadas (Collado, 2016).

cosmopolitismo posmoderno y/o neoliberal, que coloca como condición de universalidad la detentación de intereses dentro del mercado; y 5) el cosmopolitismo posnacional, que se nutre del ilustrado pero pretende avanzar a “un cosmopolitismo cosmopolita que no pueda ser acusado de eurocéntrico” (Castany Prado, 2006, citado en Parada, 2009, 105).

Por su parte, Torres (2023) parte de la tensión entre cosmopolitas y locales (también llamados provincianos), para postular la idea de democracia cosmopolita como fundamento de su noción de educación para la ciudadanía global. La democracia cosmopolita es entendida, retomando a Archibugi y Held, como “un modelo de organización política en el que los ciudadanos, en cualquier lugar del mundo en que se encuentren, tienen voz, influencia, y representación política en los asuntos internacionales, en paralelo con, o en forma independiente de sus propios gobiernos” (1995, 13, citado en Torres, 2023, 115).

Reconociendo distintas variedades de ciudadanos globales (hiperglobalizadores, escépticos y transformacionistas), el autor reivindica la democracia cosmopolita como una opción que pueda suplementar las democracias representativas en el mundo. En esta dirección, la ciudadanía global implica la “comprensión de los lazos y conexiones globales y un compromiso con el bien colectivo” (Torres, 2023, 116), que entraña derechos y responsabilidades políticos, económicos y sociales, pero desde una lógica posnacional y postterritorial, que se ancla ahora en la referencia a la personalidad humana. En ese sentido, la educación para la ciudadanía global constituye una opción fundamental para avanzar en la construcción de una democracia cosmopolita, sin dejar de cuestionarse, sin embargo, qué tanto la agenda que nace de dicha postura puede representar derivas colonizadoras de la educación y de las universidades.

Las distintas nociones presentadas hasta ahora, a pesar de la nobleza de sus propósitos para enfrentar constructivamente los desafíos del mundo contemporáneo, aceptan sin embargo cuestionamientos profundos. Veamos. La ciudadanía supone originalmente una condición a la que se accede bajo ciertos supuestos en una comunidad; esto implica la pertenencia a una comunidad asentada en un territorio delimitado de manera cultural, jurídica y política (la Nación); significa que hay sectores incluidos, pero también excluidos de la condición de ciudadanía (los no ciudadanos, los todavía no ciudadanos o los ya no ciudadanos), y quiere decir que hay quien define y sanciona bajo ciertos principios y reglas quién accede a ese

estatus y quién lo pierde (el Estado). Por lo tanto, procede preguntar si el concepto de ciudadanía global, dado que implica el desacoplamiento del planteamiento de acceso efectivo a derechos y obligaciones como seres miembros de la comunidad humana, respecto de la territorialidad delimitada por el Estado y la Nación modernos en que el propio concepto de ciudadanía nace, ¿no constituye un oximorón o incluso la negación del concepto de ciudadanía? Por otra parte, ¿quiénes resultan ser los excluidos de la condición ciudadana? ¿cuál es el fundamento y las consecuencias de su exclusión? ¿dicha exclusión es siempre justa? ¿quien determina su exclusión ¿es intrínsecamente racional y justo? En otro sentido, ¿la evidencia empírica nos muestra su declive a favor del nacimiento de autoridades supraestatales que representen racional o moralmente los anhelos y necesidades de toda la especie humana?

Proponemos que no es posible pensar correctamente las respuestas si no introducimos los procesos de poder, dominación, hegemonía, explotación, opresión, colonialismo/colonialidad, y los colocamos en el centro de la construcción histórica de las sociedades modernas y contemporáneas, tanto a nivel de los Estados-nación como de las dinámicas globales. Al realizar esta operación, el argumento universalista (racionalista, moral o pragmático) que soporta al concepto de ciudadanía global, se desmorona como castillo de naipes o, al menos, queda radicalmente cuestionado. Intentaremos construir nuestro argumento en esa dirección en los apartados siguientes.

3. Pensar de otras maneras

3.1 Chantal Mouffe: la democracia radical

Con base en la teoría de la articulación hegemónica elaborada con Ernesto Laclau, Chantal Mouffe desarrolla la teoría de la democracia radical (2007, 2012, 2014). La autora entiende la sociedad como una formación plural desde el punto de vista social y axiológico (siguiendo a Nietzsche y su guerra de interpretaciones), atravesada por el antagonismo y organizada por articulaciones hegemónicas contingentes. Para la autora, el poder y lo político son dimensiones constitutivas de lo social.

En su propuesta, distingue entre lo político, que es asumido como una dimensión ontológica del antagonismo, y la política, que es el conjunto de prácticas e instituciones que organizan la coexistencia humana, las cuales están atravesadas por lo político (Mouffe, 2014). Su análisis se centra en las prácticas políticas que suceden en el orden democrático moderno (hegemónico), al cual añade la distinción entre antagonismo y agonismo. El primero establece la distinción nosotros/ellos en relación con un enemigo radical; y el segundo implica la presencia de un adversario legítimo en la contienda democrática. La disputa hegemónica en este último escenario, pone en juego una lucha agonista, que implica una guerra de posiciones que reconoce un adversario con el cual luchar, pero al que no es necesario suprimir. Este tipo de relación adversarial permite la creación de identidades políticas que protagonizan la disputa o creación del orden sociopolítico, fijando los significados hegemónicos en las instituciones sociales democráticas (Mouffe, 2014).

La lucha hegemónica de carácter agonista requiere la lealtad de los adversarios a las reglas y valores democráticos, sin negar el conflicto social, sino generando un “consenso conflictual”. Esto es, este tipo de lucha hegemónica necesita, al mismo tiempo, del reconocimiento de la pluralidad, el conflicto y el orden democrático. Por tanto, no resuelve ni niega racional ni moralmente el conflicto, no excluye las pasiones ni el actuar colectivo; al contrario, los asume para canalizarlos a la lucha agonista, democrática, hegemónica. Este es un proceso político sin resolución dialéctica, es decir, sin fin del antagonismo (Mouffe, 2007).

La confrontación agonista estaría en el corazón de la democracia radical, que es la propuesta central de la autora. Para emerger y profundizarse, ésta necesita de nuevas articulaciones sociopolíticas, nuevas instituciones, mayor igualdad y democracia, la incorporación de los sectores hasta entonces excluidos y, sobre todo, que estos tengan la capacidad para disputar los contenidos y orientaciones de la dinámica democrática.

Especial relevancia para nuestros propósitos, tiene la crítica que la autora hace a los modelos agregacionista y deliberativo (Mouffe, 2012). El primero parte del individuo se basa en la noción de interés, está centrado en las reglas, considera las instituciones como mediadoras de la expresión y agregación de intereses y preferencias, y renuncia al bien común y la voluntad general. El segundo recupera la dimensión moral del liberalismo y vincula los valores liberales y la democracia; concibe la soberanía popular

de forma intersubjetiva, dando particular importancia a los medios comunicacionales empleados para ello; entiende las pasiones como propias del ámbito de la diferencia y las reenvía al terreno de lo privado; mientras tanto, lo público es el espacio para la construcción de consensos universales por medio del razonamiento de todos los miembros de la *polis*, en condiciones de libertad, igualdad, imparcialidad y razonabilidad.

Dos versiones distintas de este segundo modelo serían el universalismo moral y el universalismo racionalista (Mouffe, 2012). El primero, identificable con el pensamiento de Rawls, implica el consenso público argumentativo basado en la noción de lo justo (como equidad). El segundo, que remite a la obra de Habermas, implica la centralidad de la legitimidad, la existencia de procedimientos que garanticen la igualdad y condiciones ideales de habla para alcanzar los consensos razonables a través de la acción comunicativa y el debate público.

En su crítica al universalismo moral y al universalismo racional, presente en estas dos versiones del modelo deliberativo, Mouffe (2012) sostiene que ambas evacúan a fin de cuentas el conflicto y lo político del espacio público, apostando por la salida moral o racionalista como vía para alcanzar, así sea tendencialmente, un consenso universal absoluto. En ese sentido, la formación de una voluntad general así concebida niega la pluralidad de valores e intereses como realidades inerradicables en la vida democrática, mismos que son fuente perpetua de antagonismos, lo que subvierte la idea de universal abstracto y de orden político subyacente en ambas posturas (Mouffe, 2012).

Haciendo una lectura crítica de la propuesta de la ciudadanía global a partir de la teoría de la articulación hegemónica y de la democracia radical, proponemos los siguientes argumentos. En primer lugar, frente a la perspectiva evolutiva civilizatoria de la primera (de base racional y/o moral), la segunda nos enseña que los procesos sociales son constitutivamente políticos, por tanto, atravesados de forma inerradicable por el antagonismo y la presencia y actuación de antagonistas, los cuales disputan el significado y la orientación de las articulaciones sociales que emergen como hegemónicas. Esto implica que el sentido que se estabiliza como hegemónico entraña constitutivamente relaciones de poder, de la misma manera que el sentido estabilizado es siempre aproximativo, precario y disputable. La realización de la positividad plena de lo social sea por vía moral o racional, es por tal razón imposible. Incluso, cualquier aproximación a un horizonte social en la dirección anunciada por la ciudadanía global, es precario y reversible.

Todas estas condiciones cuestionan de raíz la pretensión universalista abstracta postulada por la ciudadanía global.

Sin embargo, la propia propuesta de la articulación hegemónica y la democracia radical olvidan que la relación adversarial, sea ésta de naturaleza agregacionista, racionalista, moral o agonista, que sería concebible en el marco de una democracia moderna, pluralista, ocurre de forma simultánea con el ejercicio de relaciones antagónicas de amigo-enemigo entre las poblaciones del Norte y el Sur globales (en su sentido epistémico, no geográfico). Estas últimas producen y legitiman, por la evidencia de su propia fuerza, la supresión física de poblaciones enteras, como nos lo recuerdan recientemente Irak, Afganistán, Siria o Palestina. Y esta coexistencia no implica solo una relación de simultaneidad casual, sino que la segunda representa una condición de posibilidad y una consecuencia de la primera. Esto cuestiona la condición abstracta de la propia democracia radical así planteada, lo mismo que de la ciudadanía global.

3.2 Isabelle Stengers: la cosmopolítica

También a diferencia del cosmopolitismo kantiano, que aspiraría a una paz final y ecuménica sobre la base de una razón universal, Isabelle Stengers (2014) propone, con el concepto de cosmopolítica, que pensemos seriamente en la coexistencia de mundos distintos y divergentes, de la misma forma que en la posibilidad de su articulación. Esto implicaría reconocer la existencia no solo de diversas epistemes, sino de distintas ontologías en situación de contemporaneidad en una misma sociedad. Esto es, supone aceptar que existen e interactúan entre sí modos cualitativamente distintos de percibir, definir, organizar, construir, experimentar y significar la realidad; formas distintas de hacer advenir las entidades y relaciones que constituyen el mundo, lo que en los hechos significa construir mundos diferentes. Reconocer esta posibilidad, conduce a reconocer la condición pluriversal de la existencia social, poblada, vivida y significada a través de múltiples onto epistemologías, entendidas como construcciones históricas, complejas, dinámicas, contradictorias y cambiantes, que interactúan entre sí de maneras diversas y que se influyen de forma recíproca (Rea *et al.*, 2022).

Particularmente, el concepto de cosmopolítica permite entender la naturaleza onto epistémica de la vida y las luchas de los pueblos indígenas

como cualitativamente distinta a las postuladas por la modernidad capitalista occidental. Si bien las culturas y la vida de estos pueblos han sido y son profundamente influidas y de distintas formas por dicha modernidad, su manera de hacer emerger el mundo, de significarlo y experimentarlo, dista en muchos sentidos de ella.⁴

Aparte del riesgo de esencialización, homogeneización, aislamiento y deshistorización que entrañan las posturas cosmopolíticas extremas, podemos criticar a la cosmopolítica stengeriana por no sostener y denunciar las relaciones de desigualdad, poder y dominación que estructuralmente se han conformado entre esos mundos diversos. En cambio, si incorporamos este factor como aspecto central del análisis, es posible dislocar radicalmente la concepción y el funcionamiento convencionales del campo político. A partir del reconocimiento de diversos mundos en interacción conflictiva, es posible repensar las fronteras del campo político, la naturaleza de los conflictos, los actores que estos implican, las alianzas posibles entre ellos, los caminos y horizontes de resolución por los cuales luchar, etcétera (Rea y Ascencio, 2025).

La reivindicación de la cosmopolítica permite generar grietas en el campo ontológico y epistémico hegemónico, abriendo espacio para una dimensión *heterotópica* y *alter-civilizacional*. La trascendencia de esta dislocación es mayúscula, puesto que abre el espacio para el reconocimiento pleno de otras culturas, no solo en términos de visiones diversas del mundo con derecho a existir, sino de mundos diversos [y en muchos sentidos, en conflicto] con los que debe aprenderse a convivir, aprendiendo y construyendo puentes mutuamente emancipadores con ellos (Rea y Ascencio, 2025, 12).

Desde la cosmopolítica, es posible efectuar la crítica de la ciudadanía global en dos sentidos fundamentales. La formulación de la ciudadanía global como conciencia de especie y planetaria y como ejercicio de derechos y obligaciones a partir de la doble condición de común humanidad y de habitante del mismo planeta, desconoce en los hechos que las interacciones sociales y de los seres humanos con la naturaleza y lo espiritual,

⁴ Un ejemplo paradigmático de ello es la propuesta del buen vivir o vivir bien. En esta, como en muchas otras ontoepistemologías de pueblos originarios en el planeta, el mundo está poblado de entidades humanas y entidades no humanas -naturales o espirituales- en interacción, todas ellas con subjetividad, capacidad de agencia y derechos, lo que configura las relaciones sociales, culturales, económicas, políticas y sagradas, desde un orden radicalmente distinto al propuesto por la ontoepisteme de la modernidad occidental.

son construibles en el marco de mundos diversos. Al formar parte de una gramática civilizatoria anclada en universales abstractos, sea de tipo racionalistas, morales o pragmáticos, la ciudadanía global puede implicar el reconocimiento de la diversidad de culturas, ciertamente. Pero desconoce la posibilidad de otro tipo de construcciones históricas externas a la idea de ciudadanía y de alguna forma de estatalidad, así sea esta supranacional, como medio para regular la existencia y la convivencia humana;⁵ de la misma forma, no concibe el conflicto radical, en muchos sentidos antagónico, que puede suponer la existencia de esos mundos diversos. Por otra parte, invisibiliza ideológicamente la subalternización violenta, cuando no la supresión, de esos otros mundos que se asumen como premodernos y no civilizados, que constituyen *de facto* una precondition del proceso civilizatorio promovido por la globalización. Por eso, supone que es la sola educación, la semilla para la construcción del tipo de ciudadanía que los tiempos actuales requieren, dejando en el olvido la lucha social y política anti y altersistémica.

3.3 Aníbal Quijano y Catherine Walsh: la decolonialidad

La teoría de la decolonialidad, particularmente en los términos planteados por Aníbal Quijano (2001-2002, 2019), nos brinda también elementos fundamentales para desarrollar una lectura crítica del concepto de ciudadanía global. A diferencia de la narrativa contractualista, liberal y comunitarista para entender el nacimiento del moderno Estado-nación y la ciudadanía, el sociólogo peruano lo explica a partir de su relación con el patrón capitalista de la modernidad mundial, mismo que tiene un origen y un carácter contemporáneo intrínsecamente colonial. De hecho, este autor sostiene que el proceso clave en la constitución de la modernidad es la clasificación colonial y la dominación en términos raciales. La racialización de las relaciones sociales va aparejada a un segundo proceso clave, que es la imposición del capitalismo como estructura de control del trabajo y sus recursos (Quijano, 2019).

⁵ En esa dirección apuntan proyectos históricos como los del zapatismo en Chiapas o de la revolución de las mujeres kurdas en Rojava, donde se propone la construcción de una sociedad sin Estado, dado que éste constituye invariablemente una estructura de dominación.

Para Quijano, el poder se entiende por la presencia simultánea de la dominación, la explotación y el conflicto, y las relaciones de poder implican la lucha por el control de los ámbitos de la existencia social: la autoridad colectiva, el trabajo, el sexo y la inter/subjetividad, así como sus productos y sus recursos (Quijano, 2019). En cada uno de esos ámbitos, las distintas formas de control se articulan de manera estructurada y sistemática, con la hegemonía de una institución específica: la empresa capitalista en el ámbito del trabajo; la familia nuclear burguesa, en el del sexo; el eurocentrismo, en el de la intersubjetividad y el estado en el de la autoridad (y, a partir del siglo XVIII, el Estado-nación) (Quijano, 2019). La interdependencia de todas esas instituciones, estructuras, ámbitos de la existencia social, conforma lo que el autor denomina como patrón de poder de la modernidad/capitalista/colonial/eurocéntrica, el cual se configura a la escala de sistema-mundo. El eje del patrón de poder mundial así configurado históricamente es la colonialidad (basada en la idea de raza), articulada al capitalismo, el eurocentrismo y el Estado (Quijano, 2019).

En el proceso histórico de conformación del Estado-nación, como una estructura de autoridad que nace para el ejercicio del poder y la dominación, aparece también la ciudadanía. Como Aníbal Quijano nos enseña (2001-2002), la ciudadanía es el estatus de las personas que forman parte de una comunidad política, el cual implica la “presunción formal de igualdad jurídico-política de los que habitan en su espacio de dominación [del Estado-nación] no obstante su desigualdad en los demás ámbitos del poder” (Quijano, 2001-2002, 11). La ciudadanía está intrínsecamente asociada a la existencia del Estado-nación, de la misma forma que lo está la representatividad política de carácter liberal. El Estado-nación, por su parte, es entendido como la variante hegemónica del Estado en el contexto de la Modernidad; es la “forma central universal de control de la autoridad colectiva” (Quijano, 2001-2002, 11).

Históricamente, la colonización del territorio al que se llamó América por parte de los conquistadores europeos constituyó la condición de posibilidad para el eurocentramiento y occidentalización del desarrollo capitalista y de la modernidad. Desde entonces, la forma Estado-nación fue desarrollándose, hasta alcanzar sus rasgos definitorios a finales del siglo XVIII, convirtiéndose durante el siglo XX en la forma de autoridad y dominación hegemónica en el mundo (Quijano, 2001-2002).

Contrario a la tesis de que los Estados-Nación, en general, en el marco de los procesos de globalización van cediendo su autoridad a manos de

instancias supraestatales, Quijano muestra claramente cómo se ha conformado lo que él denomina Bloque Imperial Mundial (Quijano, 2001-2002). Plantea un diagnóstico crítico de las dinámicas socioeconómicas en el contexto de la globalización -que de ese momento hasta ahora no han hecho más que acentuarse-, las que en su opinión dan cuenta de una crisis del capitalismo que conduce a cambios profundos en la estructura mundial de acumulación. Este proceso se traduce en una “re-concentración del control de recursos, bienes e ingresos en manos de una minoría reducida de la especie” (Quijano, 2001-2002, 18), una polarización social creciente en el mundo, el incremento de la sobre-explotación del trabajo, la disminución del interés y la capacidad del capital para transformar la fuerza de trabajo en mercancía, la expansión de formas no salariales de control del trabajo y la reclasificación social de la población del mundo (Quijano, 2001-2002).

De forma simultánea a esos procesos socioeconómicos, avanza la conformación del Bloque Imperial Mundial (2001-2002), conformado por los Estados-nación centrales en el sistema capitalista internacional,⁶ que subordinan y someten al resto de las sociedades y estados del mundo. Este proceso se acompaña de pugnas por la hegemonía regional entre estados-nacionales asociados o confrontados con el Bloque Imperial Mundial, lo mismo que de un proceso de des-democratización y des-nacionalización de los estados-nacionales dependientes, y de su transformación gradual en “agencias político-administrativas del capital financiero mundial y del bloque imperial mundial” (Quijano, 2001-2002, 23). Estas tendencias, en conjunto, expresan “la reconcentración mundial de la autoridad pública, la reprivatización local de ésta y la sombra virtual de un espacio global de dominación” (Quijano, 2001-2002, 23).

Con base en los argumentos decoloniales expuestos, podemos ensayar otra lectura crítica de la ciudadanía global. La forma estado efectivamente nace para en algún sentido amortiguar el conflicto social; pero es esencialmente una forma de control de autoridad que implica dominación. Esta existe entrelazada con el control del trabajo, el sexo y la intersubjetividad, constituyendo un patrón de dominación integral, y no una mera condición

⁶ Añadiríamos aquí, que esos Estados-nacionales centrales que conforman el Bloque Imperial Mundial, expresan y se conjugan con los intereses de los grandes capitales transnacionales que se articulan y se enfrentan variablemente entre sí, así como también incluyen a los organismos multinacionales hegemónicos, como los llamados G-7, G-8, G-20, y las cumbres del Norte global, como la de Davos.

jurídico-política y cultural formal, de abstracta igualdad radical, en los términos de la ciudadanía liberal.

El patrón de dominación se configura a escala global, pero se expresa históricamente de manera distinta en las sociedades que se posicionan como centrales en el sistema capitalista, y en las que van siendo relegadas a la periferia, las cuales sufren la dominación con mayor profundidad y violencia. El patrón de dominación moderno-colonial-capitalista, que nace de los procesos de conquista y colonización en América, adquiere desde entonces (hace más de cinco siglos) el alcance de sistema-mundo; no es algo que esté transcurriendo a partir de unas cuantas décadas.

Finalmente, la globalidad contemporánea no supone una emancipación evolutiva de la sociedad mundial, sobre la base de procesos de vocación universalista, guiados por dinámicas racionales, morales o pragmáticas. Por el contrario, el actual contexto da cuenta de la precarización del trabajo y la existencia, del crecimiento de la pobreza y la desigualdad, así como de la hiper-concentración de la autoridad política, y de las demás instituciones y estructuras que rigen la existencia social. El Bloque Imperial Mundial no es una ficción o entelequia; todo lo contrario, es una crudísima realidad que erosiona desde la raíz la intención civilizatoria y humanista del concepto de ciudadanía global.

También desde el campo del discurso decolonial, Catherine Walsh (2007) cuestiona el carácter racionalista y logocéntrico del pensamiento hegemónico moderno-occidental, así como su pretensión de ser el único capaz de producir un conocimiento verdadero, universal, neutral y no-situado. Walsh denuncia el carácter racista, colonialista e imperialista de ese pensamiento hegemónico, que periferiza y subalterniza cualquier otra forma de saber y de existir, y que cosifica y mercantiliza la naturaleza misma, con base en el ejercicio de la colonialidad del poder. Para contrarrestar y agrietar el orden de dominación sistémica así generado, la autora reivindica un diálogo de saberes de carácter pluriversal que implique una intervención a la vez epistémica, sociopolítica y cultural decolonial.

Un ejemplo práctico de esta apuesta decolonial es la Universidad Intercultural *Amawtay Wasi* de las Nacionalidades y los Pueblos Indígenas del Ecuador, que se propone como un “proyecto otro” de educación universitaria (no como un conocimiento que podría ser añadido al conocimiento “universal”). Se trata de un espacio para concebir nuevas formas de producción de conocimiento y para potenciar los saberes locales, basado en los principios

filosóficos andinos, que tienen por principio clave la relacionalidad de los elementos de la *Pacha Mama*. Este proyecto, que nace como iniciativa dentro del movimiento político indígena ecuatoriano, busca la decolonialidad, la complementariedad y el diálogo cultural, y representa “un paradigma de disrupción, pensado por medio de la praxis política y la construcción de un mundo más justo” (Walsh, 2007, 109).

3.4 *Boaventura de Sousa Santos: las Epistemologías del Sur*

La última de las teorías a las que recurriremos en este trabajo, es la de las Epistemologías del Sur, desde la cual haremos las críticas centrales al concepto de ciudadanía global y extraeremos los principales elementos para pensar una ruta conceptual alternativa.

Reconstruyamos enseguida sus argumentos generales (Santos, 2009, 2019). A partir de los procesos de conquista y colonización en el planeta (que no solo suceden en América, sino en todo el mundo, Europa incluida), éste ha sido dividido por una profunda línea abisal que divide la humanidad en dos campos: el de la plena humanidad y el de la sub-humanidad. En el primero, prevalece una sociabilidad metropolitana, marcada por los principios de regulación y emancipación; en el segundo, en cambio, una sociabilidad colonial, caracterizada por los principios de apropiación y de violencia. El ámbito de la humanidad es entendido como el Norte global; el segundo, como el Sur global. Pero no se trata de un Norte y un Sur cartográficos, sino epistémicos, donde el Norte es sinónimo de estado de derecho y democracia representativa, y el sur, lo es de explotación, despojo y opresión. El Norte global es entonces el ámbito desde donde se ejerce la violencia; el Sur global es la metáfora del sufrimiento.

Históricamente, el Norte global, con la violenta imposición, reproducción y ocultamiento de la línea abisal, impone la razón metonímica de la modernidad, que erige lo particular europeo occidental como sinónimo de lo universal. La ciencia y el derecho hegemónicos constituyen los mecanismos privilegiados de legitimación de la línea abismal. Como consecuencia, se configura una situación de violencia epistémica que impide al Sur global representar su mundo de forma legítima desde sí mismo. Todo ello produce una subalternización, una invisibilización y hasta un exterminio de saberes, que representa un gigantesco desperdicio de experiencia social, que vacía y deseca más y más a la humanidad y a sus posibilidades de futuro.

Para enfrentar ese desperdicio de experiencia, resignificando el pasado, repoblando el presente y reabriendo el futuro con posibilidades más justas, solidarias, fraternas, espirituales y sustentables, que conduzcan hacia una justicia cognitiva global, Santos plantea la necesidad de identificar y denunciar el proceso de desecamiento que el falso universalismo de la modernidad occidental capitalista ha provocado en la concepción y experiencia del tiempo, el espacio, los saberes, las productividades y los reconocimientos, imponiendo una concepción monocultural (Santos, 2009, 2019). Contra esas monoculturas de la modernidad hegemónica, propone reconocer la inmensa riqueza que la humanidad ha generado en cada uno de esos planos, a través de la noción de ecologías. Enseguida propone cuatro operaciones fundamentales para recuperarlas para efectos contrahegemónicos y emancipatorios (Santos, 2009, 2019): la sociología de las ausencias (identificación de aquello que ha sido invisibilizado o suprimido), la sociología de las emergencias (valorización del potencial existente en aquello que ha sido recuperado para resignificar, fertilizar y reabrir el presente y el futuro, destacando lo que existe como presencia o apenas como potencia), las artesanías de las prácticas (la valorización de los conocimientos que nacen en/con/desde las luchas) y la traducción intercultural (identificación de preocupaciones isomórficas que den lugar a zonas de contacto y a una hermenéutica diatópica entre saberes, programas de lucha y prácticas artesanales que produzca una inteligibilidad recíproca). Desde aquí será posible la construcción de capacidades contrahegemónicas para enfrentar y deconstruir simultáneamente las dominaciones capitalista, heteropatriarcal y racista-colonial, principalmente, a través de distintos tipos de procesos: las ruinas-semillas, las apropiaciones contrahegemónicas de dispositivos hegemónicos y la generación de zonas liberadas (Santos, 2010).

Desde esta teoría, el cambio histórico se entiende desde la figura del palimpsesto, que plantea una analogía con las placas tectónicas que se mueven ajustándose a veces gradualmente y en ocasiones lo hacen de forma abrupta, violenta y radical. Acorde con esta idea del cambio histórico, las epistemologías del Sur proponen democratizar la revolución y revolucionar la democracia, reconociendo las diversas ecologías, la demodiversidad (pluralidad democrática) (Santos, 2004), el pluralismo jurídico, y planteando la necesidad de estados plurinacionales (Santos, 2010). Por esta ruta se podría efectivamente avanzar en el camino de la construcción de la justicia cognitiva global y del cambio civilizacional.

3.4.1 Los derechos humanos y la línea abisal

Una línea de reflexión sumamente importante para este trabajo tiene que ver con los derechos humanos (Santos, 1997, 2014). Esta línea es importante porque su reconocimiento, protección y promoción se sitúan en el corazón del concepto de ciudadanía global. Y pretendemos que el sentido de la crítica al discurso de los derechos humanos es válido para pensar el concepto de ciudadanía global.

Santos entiende que se trata de una gramática hegemónica de la dignidad y la justicia, nacida desde el Norte global y autoerigida metonímicamente como referente universal a perseguir y construir. Para ello, oculta su carácter particular y su condición hegemónica frente a otras gramáticas de la dignidad y la justicia, que son subalternizadas e inferiorizadas por medio de tal operación epistémico-política (como el buen vivir, el dharma, la umma, el swadeshi, el ubuntu, el vivir sabroso, etcétera).⁷ Corresponde a la filosofía, la ciencia y el derecho occidentales hegemónicos, ocuparse de legitimar la superioridad intrínseca del discurso de los derechos humanos.

A pesar de las posibilidades que representa para la defensa en contra de los excesos y violencias de parte de los Estados, la hegemonía de la gramática de los derechos humanos en el mundo guarda un estrecho vínculo con la reproducción de la línea abisal debido a la proclamación de su falsa universalidad y la inferiorización de otras gramáticas distintas.

Sostenemos que también contribuye a la reproducción de la línea abisal por otras razones igualmente importantes (Rea, 2024). Al poner el énfasis en los individuos, invisibiliza otro tipo de exclusiones y violencias que laceran colectivamente a las poblaciones dominadas del mundo, así como a la naturaleza y los territorios. Puesto que la vigencia de los derechos humanos se hace depender de su respeto pleno desde los Estados —o desde instancia supraestatales de pretensión global, pero que constituirían un cierto tipo de estatalidad—, no se cuestiona esta estructura de autoridad como una forma de dominación histórica, y no da lugar tampoco para legitimar otras formas de autoridad colectiva, con lo que impone su perspectiva monocultural. Reproduce

⁷ Estas y otras gramáticas, procedentes de distintos contextos del mundo, remiten a formas diferentes a la moderno-occidental de concebir la existencia y la convivencia humana, y de los seres humanos con la naturaleza, que movilizan un repertorio de derechos que difiere muchas veces de los de esa modernidad occidental y que para esos pueblos y culturas resultan fundamentales (Santos, 1997, 2014, 2019).

igualmente la línea abisal al plantear como única ruta legítima de efectivización y ampliación de derechos, la intrasistémica: individual, pacífica, gradual, institucional, sujeta al marco de derecho hegemónico, la cual además depende en muy buena medida de las relaciones de poder político, tanto de carácter internacional como al seno de cada país. Por último, en nombre de la defensa de los derechos humanos se llegan a cometer impunemente por los Estados-nación del Norte global, los crímenes más atroces contra poblaciones del Sur global. En resumen, la hegemonía de esta gramática pretendidamente universal, (re)produce dominación y violencia epistémica, ética, política, física y ecológica sobre buena parte del mundo (Rea, 2024).

A pesar de constituir una gramática hegemónica de la dignidad y la justicia y, por ese hecho, contribuir a la reproducción de la línea abisal y de distintas formas de sociabilidad en el Norte y el Sur globales, Santos reivindica el uso que las luchas sociales hacen de ella para defender y proteger sus derechos, a pesar de todas las adversidades y límites estructurales y sistémicos que esto supone. En esa medida, destaca la apropiación contrahegemónica que hacen las luchas sociales de dispositivos hegemónicos como éste (Santos, 2010).

Si bien la gramática de los derechos humanos se inserta en la racionalidad moderno occidental hegemónica, los pueblos, grupos sociales e individuos en resistencia, pueden recurrir a esta misma lógica de apropiación contrahegemónica como vía para volver dichos derechos exigibles, justiciables, ampliables y sustancialmente redefinibles a su favor.⁸ Para ello, al tiempo que se hace la crítica de su naturaleza y su función reproductora de la dominación, el sociólogo lusitano propone un diálogo intercultural de saberes que reivindique el reconocimiento, la crítica constructiva mutua, la competencia situada y la fertilización recíproca de la diversidad de gramáticas de dignidad y justicia, no para pretender su fusión u homogeneización, sino para aprender unas de otras, unas con otras, en beneficio del mayor número de entidades posibles –humanas y no humanas–, ampliando de esta manera su “círculo de reciprocidad” (Santos, 2014).

⁸ El concepto de ciudadanía global, a pesar de su carácter hegemónico, puede ser movilizado contrahegemónicamente por los sectores oprimidos y marginalizados en las sociedades centrales; por los pueblos del Sur global para cuestionar la relación (neo) colonial a que las potencias del Norte global les someten; de la misma manera que como herramienta de lucha para las poblaciones migrantes en tránsito por terceros países o en las sociedades de arribo.

En ese diálogo de saberes intercultural, interesa centralmente penetrar en las potencialidades contenidas en las luchas y movimientos sociales. Estos reivindican formas alternativas de conceptualización de los derechos humanos y los vinculan con la violencia estructural ejercida desde el Estado, como estructura opresiva que opera articuladamente con otras estructuras de dominación social. De la misma manera, conectan la lucha por la defensa de los derechos humanos de los individuos, colectivos, grupos y sectores sociales, y de la naturaleza, con la formulación y construcción de alternativas de distinto calado para cultivar horizontes sociales más justos, igualitarios, democráticos, libres, fraternos, solidarios, espirituales y sustentables. Esto nos lleva al último de nuestros puntos: la propuesta de la UPMS.

3.4.2 La UPMS

La UPMS (s.f.) es una propuesta teórico-metodológica creada inicialmente por Boaventura de Sousa Santos, en diálogo con otros intelectuales y luchas sociales de distintas latitudes, al fragor del Foro Social Mundial (FSM).⁹ Busca subsanar el vacío que tendencialmente dejaba el reflujo del FSM como espacio de articulación de luchas sociales antisistémicas. Su objetivo general es crear un espacio respetuoso, fraternal, reflexivo y crítico de encuentro más frecuente y de mayor intensidad que el FSM, de movimientos que actúen contra la dominación capitalista, la dominación patriarcal y la dominación colonial, para estimular su reconocimiento recíproco y explorar las posibilidades de articulación en la acción. De esta forma, busca contribuir a la amplificación y potenciación de la trascendencia de cada lucha, así como de su articulación, recuperando aquellas experiencias subestimadas o invisibilizadas hasta ahora.

La UPMS busca facilitar el conocimiento recíproco y el diálogo en torno a las luchas particulares y las causas comunes que las atraviesan, para reflexionar sobre las similitudes y diferencias entre ellas, así como sobre las posibilidades y los límites para probables articulaciones. Procura promover y desarrollar convergencias inter-temáticas, inter-sectoriales e inter-culturales

⁹ Otras experiencias educativas de inspiración y orientación similares, esto es, vinculados a las luchas sociales y a las dinámicas comunitarias, son: la Universidad de la Tierra en Chiapas, el Doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar (sede Ecuador), la Escuela Nacional Florestan Fernandes, del Movimiento de los Sin Tierra en Brasil, o el Taller de Historia Oral Andina, en Bolivia.

para articular poco a poco los esfuerzos anticapitalistas, antipatriarcales y anticolonialistas. Además, busca estimular la imaginación política colectiva para pensar futuros mejores y posibles, que fertilicen recíprocamente su acción en el presente, y ensanchen el horizonte utópico común y el de cada lucha. Asimismo, impulsa la generación de acuerdos en torno a acciones políticas concretas que den vida al proceso de articulación.

En términos prácticos, la UPMS promueve talleres para trabajar en la articulación de las luchas anticapitalistas, antiheteropatriarcales y antirracistas/anticoloniales, principalmente. Los trabajos en esos talleres se fundamentan en las Epistemologías del Sur y la justicia cognitiva, y constituyen la operacionalización de la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias, la traducción intercultural y la artesanía de las prácticas. Sobre esa base, se pone en juego una aproximación metodológica que parte del reconocimiento de los saberes nacidos en las luchas, en diálogo con saberes académicos-científicos.

Desde esta perspectiva, no se trata entonces de la apuesta por una educación universalista abstracta, que suponga el avance evolutivo en un proceso civilizatorio de humanización y reencuentro con la naturaleza, sino de la incesante lucha política contrahegemónica, orientada a la decolonización integral de los ámbitos de la existencia social (que implica desmercantilización, desracialización, dessexualización y descolonización) y de la relación con la naturaleza (rompiendo con el antropocentrismo conquistador), de la misma forma que del esfuerzo irrenunciable por construir de manera heterotópica y altercivilizacional la vida humana en el planeta. Esto requiere obligadamente de otros tipos de educación y de intersubjetividad, pero también de otras formas de organización político-jurídica de la autoridad colectiva, de otros modos de convivencia social y de otras maneras de concebir y organizar el trabajo como actividad social.

Conclusiones: Un horizonte de lucha epistémico-política y pluriversal

La ciudadanía global forma parte de la narrativa civilizatoria de la modernidad occidental, que postula, así sea como aspiración, universales abstractos, deshistorizados, despolitizados, y que, por ese hecho, no denuncia los órdenes de dominación ni concibe la lucha contra ellos como premisa para alcanzar sus objetivos.

Las líneas de la crítica ensayada en este trabajo son las siguientes:

a) Desde la democracia radical, hay situaciones que se oponen a los supuestos de la ciudadanía global: la imposibilidad de positividad plena de lo social, sea por vía racional, moral o pragmática, lo que cuestiona el universalismo abstracto de la propuesta; el carácter político antagónico inerradicable de la construcción social; la disputabilidad política y la condición precaria y provisional de los significados estabilizados en el enfrentamiento y la articulación social, con resultados contingentes y reversibles.

b) Desde la cosmopolítica, podemos destacar que el concepto de ciudadanía global desconoce la existencia de mundos diversos y de relaciones de conflicto y dominación entre ellos, que pueden llegar a ser de una naturaleza muy violenta y hasta de supresión de unos contra otros. De la misma forma, como prolongación del análisis cosmopolítico, podemos señalar que el concepto aquí discutido no considera como posibles otro tipo de estructuras e instituciones distintas del Estado y la ciudadanía. Finalmente, al concentrar la apuesta para el cambio civilizatorio en la educación, olvida la centralidad de la lucha social y política de carácter anti y altersistémico, contra y alterhegemónico (Rea, 2020).

c) Desde la decolonialidad, señalemos que la ciudadanía global ignora que la forma estado es esencialmente una estructura de dominación, que forma parte de un patrón integral de dominación de alcance global y que existe con ese carácter desde hace más de cinco siglos, pero que se expresa con intensidad y modalidades diferenciadas en el norte y el sur globales. Asimismo, la decolonialidad demuestra que no avanzamos en un proceso de emancipación gradual de la humanidad con autoridades supranacionales que aseguren el ejercicio de derechos y obligaciones a escala planetaria, sino a su precarización creciente y a la hiperconcentración del poder en el Bloque Imperial Mundial. Por otra parte, esta perspectiva muestra que para enfrentar el orden moderno colonial capitalista global, no son suficientes procesos educativos que promuevan una conciencia civilizatoria biomimética. Éstos deben ser procesos disruptivos, decoloniales, que emerjan de las luchas políticas de los pueblos para cuestionar y agrietar el orden sistémico en su conjunto, como premisa para la construcción de proyectos “otros” de sociedad, basados en un diálogo de saberes pluriversal.

d) Por último, desde las Epistemologías del Sur y la UPMS, se cuestiona que, en la medida en que el concepto se inserta en una gramática universalista abstracta, reproduce la línea abisal. De esa manera, reproduce también

la distinción entre humanidad y subhumanidad, entre el Norte y el Sur globales, y entre los principios cualitativamente antagónicos que organizan la vida social: la regulación y emancipación en el Norte, y la violencia y la apropiación en el Sur, entre los cuales existe una relación de causalidad que alimenta la reproducción de la línea abisal. La reproducción de la línea abisal, en lugar de conducir a una educación civilizatoria y humanizadora, refuerza la razón metonímica monocultural y, por la vía de la proclamación de los falsos universales, ejerce y profundiza la violencia epistémica y política, reforzando la subalternización. En esa línea de pensamiento, la ciudadanía global es un concepto que reivindica una gramática hegemónica de la dignidad y la justicia, centrada en los individuos y dependiente de la efectivización de los derechos por los estados. No cuestiona al estado como estructura de dominación y no considera otras formas no estatales de autoridad, lo cual se expresa en el carácter monocultural e intrasistémico de las vías del cambio, dando prioridad a la educación y dejando completamente de lado la lucha social y política.

A pesar de las críticas realizadas, y otras que puedan añadirse, el concepto de ciudadanía global, mundial o cosmopolítica, posee contenidos sumamente positivos, aprovechables por los grupos sociales subalternizados en el mundo, como una posibilidad de apropiación contrahegemónica de un dispositivo político, jurídico y cultural que es hegemónico. Este concepto puede ser de utilidad en el campo educativo, para fomentar una cultura que visibilice y vuelva exigibles —no necesariamente justiciables— derechos fundamentales de los pueblos y las personas que son negados sistemáticamente desde los ámbitos del poder y el dinero a escalas nacional y global. Por supuesto, siempre y cuando no se pierda de vista que tal concepto forma parte de una gramática moderna-capitalista-colonial-heteropatriarcal-racista-colonial, que reproduce la línea abisal al postular una falsa universalidad y ocultar su naturaleza hegemónica.

Finalmente, las Epistemologías del Sur y la propuesta metodológica de la UPMS, representan un camino para promover la visibilización y el diálogo entre saberes subalternizados por los distintos órdenes de dominación, así como con saberes producidos por la academia y la ciencia comprometidos con la emancipación social. Desde esta ruta, se da vida a un proceso de aprendizaje para la deconstrucción/reconstrucción de las relaciones y estructuras sociales, que parte del reconocimiento de la condición pluriversal de la sociedad y el mundo, y que pone en movimiento una pedagogía política

y epistémica de la emancipación mutua. Esta implica simultáneamente la lucha colectiva contra los órdenes y estructuras de dominación –lo mismo objetivados que interiorizados–, así como la construcción –aquí y ahora– de otras formas de vida social, colectiva e individual, y de otro tipo de relaciones con la naturaleza y la espiritualidad.

Referencias

- Collado, Javier. 2016. “Una perspectiva transdisciplinar y biomimética de la educación para la ciudadanía mundial”, *Educere*, vol. 20, núm. 65, 113-129, Venezuela: Universidad de los Andes Mérida.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. 2004. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, Chantal. 2007. *En torno a lo político*, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, Chantal. 2012. *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, España: Gedisa Editorial.
- Mouffe, Chantal. 2014. *Agonística. Pensar el mundo políticamente*, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Parada, Claudia. 2009. “Hacia un nuevo concepto de ciudadanía global”, *Vía Juris*, núm. 7, 98-111, Colombia: Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales.
- Quijano, Aníbal. 2001-2002. “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, *Milenio*, 9-61, Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico en Bayamón.
- Quijano, Aníbal. 2019. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, *Espacio Abierto*, vol. 28, núm. 1, 255-301, Venezuela: Universidad del Zulia.
- Rea, Carlos. 2020. “La lucha del pueblo Náyeri: la producción de un proceso alterhegemónico regional”, *Revista Sociológica*, núm. 100, 67-100, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rea, Carlos. 2024. “Movimientos sociales y derechos humanos: una conceptualización desde las epistemologías del sur”. En *Los derechos humanos*

- y sus retos. *Un balance desde experiencias situadas en México*, Ángel Luna (coord.), México: El Colegio de Tlaxcala A.C.
- Rea, Carlos; Wendi Carrillo y Deida Álvarez. 2022. "Movimiento indígena en Nayarit y articulación hegemónica", *Movimientos Revista Mexicana de Estudios de los Movimientos Sociales*, Vol. 6, núm. 2, 93-117, México: Red Mexicana de Estudios de los Movimientos Sociales.
- Rea, Carlos y Regina Ascencio. 2025. "Derechos de los pueblos originarios y comunidades indígenas: perspectivas contemporáneas", *Revista Iberoforum*, (en prensa), México: Universidad Iberoamericana.
- Santos, Boaventura de Sousa. 1997. "Por uma concepcao multicultural de direitos humanos", *Revista Crítica de Ciencias Sociais*, núm. 48, 11-32, Portugal: Universidad de Coimbra.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2004. *Democratizar la democracia*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2009. *Una Epistemología del Sur*, Argentina: CLACSO, Siglo XXI.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2010. *Refundación del estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*, México: Universidad de los Andes, Siglo del hombre Editores, Siglo XXI Editores.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2014. *Derechos humanos, democracia y desarrollo*, Colombia: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2019. *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del sur*, España: Editorial Trotta.
- Torres, Carlos. 2023. "Educación para una ciudadanía global. Agendas de hiperglobalizadores, escépticos y transformacionistas", *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos Nueva Época*, núm. Esp., 105-128, México: Universidad Iberoamericana.
- Stengers, Isabel. 2014. La propuesta cosmopolítica. *Pléyade*, *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, núm. 14, 17-41, Chile: Instituto Internacional de Filosofía y Ciencias Sociales.
- UPMS. s.f. *Orientaciones metodológicas para los talleres de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales*. Portugal.
- Vega, Paula y Padilla, Luis. 2014. "Ciudadanía global y educación", *Ciencia y Poder Aéreo*, vol. 9, núm. 1, 201-207, Colombia: Escuela de Posgrados de la Fuerza Aérea Colombiana.

Walsh, Catherine. 2007. "¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales", *Nómadas*, núm. 26, 102-113, Colombia: Universidad Central.