




Estévez Araújo, José Antonio.
"La Ciudadanía en el Mundo de la Globalización".
En las Fronteras del Derecho 5.2026 (3370).
DOI: 10.56754/2735-7236.2026.3370
ISSN: 2735-7236
Este trabajo se publica bajo licencia  4.0
Sección: Notas y ensayos
Fecha de recepción: 18-07-2025
Fecha de aceptación: 24-11-2025

La Ciudadanía en el Mundo de la Globalización *

Citizenship in the Globalized World

José Antonio Estévez Araújo

Resumen

El texto analiza cómo la globalización neoliberal, la digitalización, la crisis ecológica y las migraciones han transformado radicalmente el concepto clásico de ciudadanía. Ya no basta con entenderla como un estatus legal vinculado al Estado-nación y definido por derechos formales. En este nuevo marco emergen prácticas como los "actos de ciudadanía", mediante los cuales sujetos excluidos se constituyen como actores políticos, y se amplía la ciudadanía a dimensiones ecológicas, digitales, sexuales y culturales. Se examinan fenómenos como los campos de refugiados, que simbolizan la suspensión de derechos, y se cuestiona la distinción entre migración voluntaria y forzada. Se subraya el carácter estructural de la pobreza y la injusticia global, vinculada a instituciones como la Organización Mundial del Comercio y el Fondo Monetario Internacional. Asimismo, se defiende la validez de los derechos colectivos, especialmente en el caso de los pueblos indígenas, y se aborda la ciudadanía digital como espacio de conflicto por los derechos fundamentales. Por último, se analiza la ciudadanía sexual en el marco de las luchas de género y diversidad, y se examina la crisis del multiculturalismo y el racismo culturalmente reformulado. Todo ello apunta a una ciudadanía global

y plural, en constante disputa.

Palabras clave: Ciudadanía postnacional, Actos de ciudadanía, Derechos colectivos, Exclusión estructural, Ciudadanía digital, Ciudadanía sexual, Justicia ecológica global.

Abstract

The text analyzes how neoliberal globalization, digitalization, the ecological crisis, and migration have radically transformed the classical concept of citizenship. Citizenship can no longer be understood merely as a legal status linked to the nation-state and defined by formal rights. Within this new framework, practices such as "acts of citizenship" emerge, through which excluded subjects constitute themselves as political actors, and citizenship expands to encompass ecological, digital, sexual, and cultural dimensions. The analysis addresses phenomena such as refugee camps, which symbolize the suspension of rights, and questions the distinction between voluntary and forced migration. It underscores the structural nature of poverty and global injustice, linked to institutions such as the World Trade Organization and the International Monetary Fund. The text also defends the validity of collective rights, particularly in the case of Indigenous peoples, and examines digital citizenship as a contested space for fundamental rights. Finally, it analyzes sexual citizenship in the context of struggles related to gender and diversity, and explores the crisis of multiculturalism and the culturally reconfigured forms of racism. Taken together, these developments point toward a global and plural conception of citizenship, one that is constantly contested.

*Este artículo ha sido realizado en el marco del Proyecto: «Hacia una sociedad cuidadora. La oportunidad para una regulación inclusiva de los cuidados de larga duración con perspectiva de género en el marco de la Estrategia España 2050» (PID2023-148490NB-I00. Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, Convocatoria de Proyectos de Generación de Conocimiento 2023).

Keywords: Postnational citizenship, Acts of citizenship, Collective rights, Structural exclusion, Digital citizenship, Sexual citizenship, Global ecological justice.

1. Introducción

La globalización puede entenderse como la expansión del espacio necesario para realizar las funciones sociales, un proceso mediante el cual actividades como la producción, el comercio, la comunicación o la toma de decisiones se desarrollan en una escala cada vez más amplia, hasta alcanzar una dimensión planetaria. Lejos de ser un fenómeno completamente nuevo, ha habido diversas globalizaciones a lo largo de la historia: la expansión del Imperio Romano, las rutas comerciales de la Edad Media o la colonización europea de los siglos XVI al XIX son ejemplos de procesos en los que se tejieron redes de interdependencia más allá de los confines regionales.

El proceso actual presenta rasgos distintivos que justifican hablar de una “globalización neoliberal”. Esta se caracteriza, entre otros aspectos, por la promoción de políticas orientadas a reducir o suprimir la intervención estatal en la economía, confiando en que los mecanismos de mercado serán capaces de autorregularse y de generar eficiencia y crecimiento. En paralelo, uno de los elementos que singularizan esta etapa histórica es la digitalización de las relaciones sociales: la conectividad instantánea, la circulación global de datos y la creciente dependencia de infraestructuras digitales han transformado profundamente el modo en que se organiza la vida económica, política y cultural. De este modo, la globalización contemporánea no solo se distingue por su alcance y velocidad, sino también por el tipo de racionalidad política y tecnológica que la sostiene.

La globalización neoliberal ha supuesto un desafío profundo para la concepción clásica de ciudadanía, entendida como un estatus jurídico vinculado a la pertenencia a un Estado y definido por la titularidad de un conjunto de derechos civiles, políticos y sociales. En un contexto marcado por la desregulación económica, las migraciones masivas, la digitalización y la crisis ecológica, esta visión tradicional resulta insuficiente para captar las transformaciones en curso.

La globalización ha generado nuevas formas de exclusión radical: existen es-

pacios, como ciertos campos de refugiados o de detención de migrantes, en los que los seres humanos quedan despojados de cualquier derecho efectivo y son tratados como vidas desnudas, a las que solo se garantiza la supervivencia. Giorgio Agamben (2000) ha denominado a estos espacios “campos”, señalando que en ellos se suspende el orden jurídico sin dejar de ejercer poder sobre los cuerpos.

Frente a esta erosión del vínculo entre ciudadanía y derechos, han emergido formas de “ciudadanía como acto”, que no dependen del reconocimiento legal sino de la acción: individuos y colectivos que, pese a estar excluidos formalmente, ejercen su agencia mediante prácticas como la desobediencia civil o el activismo digital. Casos como el movimiento de los chalecos amarillos en Francia, las protestas de *Black Lives Matter* en Estados Unidos o las movilizaciones de *Fridays for Future* a escala global ilustran cómo la ciudadanía puede también expresarse como participación activa en la vida pública al margen de los cauces institucionales.

A la par, se han producido avances importantes en la ampliación del concepto de ciudadanía. Por ejemplo, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007)¹ reconoce derechos colectivos fundamentales como el derecho a la autodeterminación, a mantener y fortalecer sus propias instituciones políticas y culturales, y a disponer de sus territorios y recursos. Asimismo, la digitalización y la expansión de internet han planteado la necesidad de proteger a los ciudadanos en el entorno virtual, dando lugar a nuevas reivindicaciones en torno a derechos como el acceso a internet, la protección de datos personales, el derecho al olvido o la neutralidad de la red.

A esto se suma una realidad persistente y escandalosa: la pobreza, que continúa afectando a grandes sectores de la población mundial. La pandemia de la COVID-19 interrumpió los avances logrados en las últimas décadas, provocando retrocesos significativos en la lucha contra la pobreza extrema.

La crisis ecológica, y en particular el cambio climático, ha obligado a repensar las nociones de justicia y responsabilidad más allá de las fronteras estatales y de la generación presente. Ha surgido así la idea de una “ciudadanía ecológica”, que reclama deberes y derechos vinculados a la sostenibilidad planetaria, interpelando tanto a individuos como a instituciones en su papel de corresponsables de un bien

¹Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Resolución aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas el 13 de septiembre de 2007 (A/RES/61/295).

común global.

Finalmente, el concepto de “ciudadanía sexual” designa las reivindicaciones de género y diversidad afectivo-sexual en el marco de las políticas públicas. Esta noción incluye tanto la lucha por los derechos de las mujeres —como el acceso igualitario a la educación, la salud o la participación política— como el reconocimiento de los derechos de las personas LGTBQ+, cuyas demandas han ganado visibilidad y legitimidad en el espacio público.

Por otra parte, la intensificación de los flujos migratorios ha hecho que muchas sociedades contemporáneas sean marcadamente multiculturales. Esta pluralidad cultural plantea retos complejos en términos de integración, reconocimiento y convivencia, problemas que se ven agravados por el auge de discursos xenófobos y excluyentes, incluso en países tradicionalmente identificados con los valores liberales y democráticos.

Así pues, la ciudadanía en la era global no puede entenderse como una condición fija, sino como un campo en disputa, en el que se redefinen constantemente los sujetos, los derechos y los límites de la comunidad política.

2. Los campos

El número de personas desplazadas forzosamente en el mundo ha alcanzado cifras históricas, superando los 123 millones en 2024. Esta categoría abarca refugiados, desplazados internos, apátridas y solicitantes de asilo, y la mayoría de ellos se encuentran en países de renta baja o media, cercanos a sus lugares de origen, sin que existan recursos suficientes para garantizar su protección efectiva. Casi la mitad de los desplazados son menores, lo que subraya la dimensión generacional del drama. La guerra en Sudán fue el principal motor del desplazamiento en 2024, sumándose a crisis prolongadas como las de Ucrania, Afganistán, Myanmar o el Sahel. A pesar de este panorama, el mismo año se registró un número elevado de retornos voluntarios, aunque muchos se produjeron en condiciones de inseguridad o precariedad. El reasentamiento en terceros países sigue siendo marginal. El cambio climático agrava tanto las causas como las consecuencias del desplazamiento, al afectar a regiones ya vulnerables, dificultando tanto la acogida como el retorno seguro. Aunque los primeros datos de 2025 apuntan a un leve descenso en la cifra total de desplazados, los desafíos estructurales persisten, dependiendo en gran

medida de la evolución de los conflictos y de la voluntad política de los Estados (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, 2024).

En este contexto, los campos de refugiados se han convertido en espacios de excepción donde las personas desplazadas son mantenidas al margen de la vida política, económica y social. Se trata de lugares pensados más para contener que para integrar, suspendidos en una temporalidad indefinida que reduce la existencia a la mera supervivencia. La espera se convierte en la experiencia dominante: esperar decisiones administrativas, mejoras, reubicaciones. Se acoge a los refugiados sin integrarlos, se los protege sin reconocerles pertenencia.

La arquitectura humanitaria, concebida como una respuesta transitoria ante emergencias, termina institucionalizando una forma prolongada de segregación. La excepcionalidad se vuelve crónica, y los refugiados nacen, crecen y mueren en campos pensados como temporales. Esta cronificación genera dependencia, erosiona la autonomía y destruye proyectos vitales. Lejos de ser lugares plenamente seguros, muchos de estos campos son vulnerables a incursiones violentas, manipulaciones políticas o usos militarizados por parte de actores armados. Además, los Gobiernos pueden aplicar políticas de presión para forzar retornos, incluso cuando estos vulneran el principio de no devolución.²

Por otro lado, en el lenguaje cotidiano y en los medios, la figura del inmigrante suele asociarse de forma automática con personas extranjeras que han venido a trabajar, sobre todo en empleos precarios. Esta visión funcional invisibiliza la diversidad de trayectorias, motivaciones y perfiles que caracterizan la movilidad humana. Existen migraciones por razones familiares, educativas, humanitarias o incluso ligadas al privilegio, que quedan relegadas en la narrativa dominante. Además, quienes se encuentran en situación migratoria irregular pueden vivir experiencias similares a las de los campos, especialmente en los centros de detención para inmigrantes. Aunque no se trate de espacios penales, las condiciones en muchos casos equivalen a formas de reclusión indefinida, con escaso acceso a derechos, bajo vigilancia y sin garantías efectivas. Esta lógica convierte la irregularidad administrativa en una forma de exclusión que refuerza la vulnerabilidad y la deshumanización. A ello se suma el impacto del lenguaje: la expresión “inmigrante

²Para conocer la realidad de la vida en los campos, los trabajos de Michel Agier son imprescindibles. Ver, por ej. “Gérer les indésirables: des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire” (2008).

ilegal”, ampliamente cuestionada, criminaliza simbólicamente a las personas y refuerza estigmas. Por ello, organismos internacionales recomiendan hablar de personas en situación irregular, subrayando que ninguna situación jurídica anula la condición de sujeto de derechos.

La distinción entre migrantes voluntarios y forzosos tiende a diluirse en las estadísticas generales, aunque jurídicamente es relevante. Los datos globales incluyen a más de 300 millones de personas que viven fuera de su país de nacimiento, pero sin distinguir claramente entre quienes migraron por elección y quienes lo hicieron por necesidad.³ Según el *Global Trends Report* del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), al final de 2024 había aproximadamente 123,2 millones de personas desplazadas forzosamente en el mundo. No obstante, muchas trayectorias clasificadas como voluntarias están marcadas por pobreza, inseguridad o degradación ambiental, lo que relativiza la supuesta voluntariedad. Por otra parte, las estadísticas basadas únicamente en la nacionalidad pueden subestimar la magnitud de los procesos migratorios, ya que muchas personas extranjeras han adquirido la ciudadanía del país de acogida. Para comprender mejor los procesos de integración o exclusión, es necesario acudir a indicadores más complejos que reflejen la diversidad real de las trayectorias migratorias, más allá de las categorías jurídicas formales.

3. Actos de ciudadanía

En el núcleo de los actos de ciudadanía se encuentra el cambio de la pregunta “¿Quién es ciudadano?” a la pregunta “¿Qué hace a alguien ciudadano?”. Es decir, “¿Cómo se hace ciudadano?”. Se trata de un cambio del ciudadano como estatus otorgado institucionalmente al ciudadano como proceso. Un proceso a través del cual los sujetos, independientemente de su estatus de ciudadanía, se constituyen a sí mismos como ciudadanos. Esto nos permite entender la ciudadanía más allá de su formato legalista e institucional e identificar la importancia de las movilizaciones y las reivindicaciones de derechos (Isin & Nielsen, 2008).

³Una fuente necesaria para el conocimiento de las tendencias globales de las migraciones son los informes disponibles en el sitio web de la Organización Internacional para las Migraciones (s.f.).

El uso de los actos de ciudadanía como punto de partida para el análisis de la ciudadanía supone un desplazamiento teórico y político respecto a las concepciones tradicionales que la definen en términos de estatus legal, es decir, como una condición formal ligada a la pertenencia a un Estado y sustentada en un conjunto de derechos —civiles, sociales y, especialmente, políticos.

Frente a esta visión normativa y estática, centrada en lo que se tiene (derechos, pasaporte, nacionalidad), el enfoque basado en los actos de ciudadanía pone el acento en lo que se hace, en cómo ciertos sujetos irrumpen en el espacio público y se constituyen como actores políticos, incluso cuando no están reconocidos como ciudadanos en el sentido jurídico del término. Desde esta perspectiva, la ciudadanía no se presupone, sino que se construye performativamente mediante prácticas que desbordan los marcos institucionales: protestas, ocupaciones, boicots, declaraciones públicas, actos de desobediencia civil o de solidaridad transnacional pueden ser entendidos como formas activas de reclamar pertenencia, visibilidad y capacidad de acción (Andrijasevic, 2013).

Estos actos no solo expresan demandas, sino que transforman a quienes los realizan en sujetos políticos, y muchas veces en sujetos colectivos, capaces de disputar el significado mismo de la ciudadanía y de ampliar sus fronteras. De este modo, el análisis se orienta no tanto hacia la garantía de derechos ya adquiridos, sino hacia los procesos de subjetivación política mediante los cuales los individuos y grupos excluidos se constituyen como ciudadanos en sentido fuerte: como aquellos que toman la palabra, que se hacen presentes y que desafían las condiciones de su exclusión. Esta mirada permite captar formas emergentes y conflictivas de ciudadanía que a menudo pasan desapercibidas en los enfoques jurídico-administrativos y que son, sin embargo, fundamentales para comprender la dinámica real de las sociedades contemporáneas.

La construcción de una identidad política no es un proceso meramente individual, sino esencialmente relacional y colectivo. Aunque la experiencia de la opresión puede vivirse en términos personales, es a través de la participación en luchas políticas compartidas que esta experiencia se transforma en conciencia política. Es en el marco de la acción colectiva donde los individuos llegan a reconocer que su situación no es aislada ni fortuita, sino parte de una estructura más amplia de dominación, exclusión o desigualdad.

Al participar en movimientos, protestas, foros o redes de resistencia, los sujetos descubren que no están solos, que otros viven situaciones similares, y que estas

situaciones pueden ser comprendidas como expresión de una injusticia sistémica. Ese reconocimiento mutuo permite articular una condición común —por ejemplo, como personas racializadas, migrantes, precarias, sin techo, perseguidas por su orientación sexual o identidad de género— y con ello se pone en marcha un proceso de constitución de un sujeto político colectivo.

No se trata simplemente de sumar voces individuales, sino de producir un “nosotros” con capacidad de nombrarse, de actuar en el espacio público y de disputar significados sociales y jurídicos. En ese proceso, los afectados por la opresión se convierten en reclamantes: no solo demandan derechos, sino que interpelan al orden político desde un lugar de dignidad y agencia. La solidaridad no surge de una afinidad abstracta, sino del trabajo político que implica reconocerse en el otro y construir un marco interpretativo común. Así, la lucha compartida genera un sentido de pertenencia que no depende del reconocimiento estatal o institucional, sino que se forja desde abajo, desde la práctica de resistir juntos y reclamar juntos. De este modo, la identidad política se configura no como un dato previo, sino como el resultado de un proceso de subjetivación colectiva que desborda los límites de la ciudadanía formal y redefine quién tiene derecho a tener derechos.

Un ejemplo revelador de la distinción entre los actos de ciudadanía y la ciudadanía entendida como estatus lo ofreció la reunión de 200 personas trabajadoras sexuales celebrada en el Parlamento Europeo en 2005 (Andrijasevic, Aradau, Huysmans, & Squire, 2012). El objetivo era presentar las actas de la Conferencia Europea sobre Trabajo Sexual, Derechos Humanos, Trabajo y Migración. Durante el encuentro, las y los delegados debatieron dos documentos clave: la *Declaración de los Derechos de las Personas Trabajadoras Sexuales* y el *Manifiesto de las Personas Trabajadoras Sexuales en Europa*, centrados en denunciar las violaciones de derechos que sufre este colectivo y en reivindicar nuevos derechos. La Declaración fue elaborada con el apoyo de profesionales del derecho especializados en derechos humanos.

Las personas participantes en la movilización incluían migrantes —en situación regular e irregular—, nacionales de terceros países y ciudadanas y ciudadanos de la Unión Europea. El comité organizador impulsó un proceso de consulta de seis meses en el que personas trabajadoras sexuales de toda Europa contribuyeron al contenido de los documentos, que posteriormente se tradujeron a trece idiomas para facilitar su difusión y participación. Tras este proceso, la Declaración y el Manifiesto fueron nuevamente debatidos y adoptados por las y los delegados de

la conferencia.

La voluntad explícita era organizar un encuentro protagonizado por las propias personas trabajadoras sexuales, y no una conferencia dominada por académicos, técnicos o profesionales de los servicios sociales. La organización fue clara al dirigirse a las entidades colaboradoras: “solo pueden asistir si traen a una persona trabajadora sexual”. Esta condición supuso un cuestionamiento radical de las narrativas que niegan a estas personas la capacidad de decisión o de articular sus propias necesidades. No se trataba de que otros hablaran por ellas, sino de afirmar que pueden y deben hablar con voz propia.

4. Derechos colectivos

El debate en torno a los derechos de los pueblos indígenas ha puesto de relieve las limitaciones de la concepción clásica occidental de los derechos humanos. Mientras que en muchas culturas indígenas los derechos se conciben de forma intrínsecamente colectiva, como atributos ligados a comunidades, clanes o pueblos, la tradición jurídica dominante en Occidente ha tendido a entenderlos casi exclusivamente como prerrogativas individuales frente al Estado. Esta tensión se manifiesta claramente en iniciativas internacionales como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, en cuyo articulado se reconocen expresamente derechos colectivos de los pueblos, tales como la preservación de su identidad étnica (art. 8), la defensa contra el etnocidio (art. 8), el ejercicio de sus tradiciones religiosas (art. 12), la utilización de sus lenguas (arts. 13 y 14) y la propiedad colectiva de la tierra (art. 26). Todo ello refleja una comprensión del sujeto de derecho que no se reduce al individuo aislado, sino que reconoce a los grupos como titulares legítimos de derechos.

Para muchos observadores occidentales, sin embargo, esta noción de derechos colectivos resulta ajena, incluso sospechosa. La dificultad proviene de una diferencia de raíz en la forma de concebir tanto al individuo como a la sociedad. La tradición jurídica occidental moderna, profundamente influida por las doctrinas del derecho natural y por las teorías del contrato social, parte de la idea de que los individuos preexisten al Estado y que este surge de un pacto por el cual los ciudadanos delegan parte de su libertad a cambio de seguridad y orden. Esta concepción, desarrollada por autores como Hobbes, Locke o Rousseau, sitúa al

individuo en el centro del discurso sobre los derechos, entendidos como limitaciones impuestas al poder estatal para proteger esferas de libertad individual. El pensamiento jurídico occidental, modelado por esta tradición, deja poco espacio para formas de pertenencia comunitaria que generen obligaciones o derechos colectivos, salvo como agregados de derechos individuales.

Frente a ello, muchas culturas indígenas conciben a los seres humanos como esencialmente sociales, integrados desde el nacimiento en redes de parentesco, comunidad y reciprocidad. La identidad personal se configura a través del clan, la familia extensa y la tribu, y los derechos no se ejercen como prerrogativas frente a la comunidad, sino como funciones y responsabilidades dentro de ella. La autonomía no se concibe como una esfera aislada que protege al individuo de la sociedad, sino como una cualidad que deriva de la pertenencia y que solo cobra sentido en relación con el grupo. Desde esta perspectiva, los derechos individuales y los colectivos no se excluyen, sino que se complementan, y el agravio contra un grupo puede ser más profundo y significativo que la suma de los agravios sufridos por sus miembros.

Esta diferencia de concepciones explica, por ejemplo, por qué el derecho constitucional estadounidense reconoce la libertad religiosa como un derecho individual, incluso cuando es ejercida colectivamente por una iglesia organizada. Si una ley prohibiera, por ejemplo, el sacramento de la comunión, no sería la iglesia como tal la que podría alegar una violación de sus derechos, sino sus miembros individuales o la iglesia en nombre de los derechos de sus miembros. Esta forma de razonar resulta extraña desde la lógica indígena, donde el agravio se percibiría como una ofensa al grupo en su conjunto, a su cultura y a su dignidad compartida.

No obstante, el pensamiento jurídico occidental no es completamente ajeno a la protección de derechos colectivos, aunque los formule o justifique de manera distinta. En contextos de pluralismo cultural, lingüístico o político, han existido mecanismos que reconocen o protegen a ciertos grupos como tales. La asignación de escaños parlamentarios para la población maorí en Nueva Zelanda, el reconocimiento del bilingüismo y de derechos educativos específicos para los francófonos en Canadá, o la protección cantonal de comunidades lingüísticas en Suiza, son ejemplos de cómo los estados occidentales han articulado respuestas institucionales a demandas de carácter colectivo. Estas medidas, aunque a menudo se formulan en términos de igualdad o no discriminación, reflejan una preocupación por asegurar la existencia y el desarrollo de comunidades diferenciadas

dentro de un marco estatal común.

En Estados Unidos, el reconocimiento de ciertos derechos tribales como resultado de tratados con las naciones indígenas ha sido una fuente parcial de derechos de grupo. Estos tratados, firmados solemnemente por el gobierno federal, prometían autonomía, autogobierno y protección para las tribus desplazadas. La cesión de tierras, el traslado forzado a reservas y la renuncia a la hostilidad militar se hacían a cambio de garantías explícitas de que las comunidades indígenas conservarían su forma de vida y su organización política. Tales compromisos fueron, sin embargo, sistemáticamente violados. La inclusión del territorio indio en el estado de Oklahoma, en contra de las garantías pactadas, representa uno de los muchos ejemplos de traición institucional a la palabra dada. En todos estos casos, los tratados fueron concebidos como pactos entre naciones —la estadounidense y cada una de las comunidades tribales— y reconocían a estas últimas como sujetos colectivos de derecho.

Mientras los Estados occidentales reconocen en ocasiones derechos o competencias a entidades u organismos que forman parte de su propia estructura (como sucede con los Estados miembros de la federación estadounidense), rara vez ofrecen las mismas garantías estructurales a los pueblos indígenas. De hecho, el ejemplo de Nueva Zelanda, con cuatro escaños reservados para los maoríes en su Parlamento, constituye una de las pocas excepciones a esta regla. En general, los pueblos indígenas no cuentan con mecanismos de representación política ni con espacios institucionales que garanticen su participación efectiva en la toma de decisiones que los afectan. Ante esta ausencia de protección estructural interna, la apelación a instrumentos internacionales de derechos colectivos se vuelve fundamental para preservar su cultura, sus territorios, su religión y su autonomía.

La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas constituye, en este sentido, un reto constructivo al paradigma dominante del Estado-nación soberano. Invita a repensar el fundamento mismo de los derechos humanos, no ya como prerrogativas exclusivas del individuo frente al poder estatal, sino como atributos que pueden pertenecer legítimamente a grupos cuya existencia histórica y cultural ha sido sistemáticamente negada. Reivindica una concepción de la dignidad humana que no se agota en la libertad individual, sino que incluye también el reconocimiento y la preservación de las formas de vida colectiva que dan sentido a esa libertad. La defensa del derecho de los pueblos indígenas a desarrollarse según sus propias formas de organización social, cultural

y espiritual no debería entenderse como una excepción, sino como una realización profunda del principio de igualdad en la diferencia.⁴

5. Ciudadanía digital

El desarrollo de las tecnologías informáticas ha dado lugar a un mundo digital cuya ontología difiere en aspectos fundamentales de la del mundo material. Mientras que en el mundo físico los objetos tienen una localización precisa, ocupan espacio, están sometidos a la escasez y al desgaste, en el mundo digital los contenidos pueden reproducirse indefinidamente, distribuirse sin pérdida y existir simultáneamente en múltiples lugares. La copia no implica pérdida ni disminución del original; la temporalidad puede ser suspendida o manipulada; la identidad puede ser fragmentada, múltiple o anónima.

La digitalización convierte las entidades en datos que pueden ser almacenados y procesados y pueden circular sin las restricciones propias de lo tangible.⁵ Además, el entorno digital redefine la noción de presencia y distancia: se puede estar “presente” en varios lugares al mismo tiempo, interactuar con otros sin compartir el mismo espacio físico y construir vínculos sociales mediados por dispositivos técnicos. Esta transformación ontológica afecta no solo a los objetos, sino también a las prácticas, a las formas de relación, a los modos de conocimiento y a las estructuras de poder. El mundo digital no es simplemente una réplica del mundo físico, sino una realidad con su propia lógica de existencia, operación y sentido.

Pero el ciberespacio no es un entorno neutral o puramente técnico, sino un espacio atravesado por relaciones de poder, disputas de control y dinámicas de dominación. Lejos de ser un ámbito libre y horizontal como a menudo se imaginó en sus orígenes, el ciberespacio refleja y reproduce estructuras sociales, políticas y económicas, al tiempo que introduce nuevas formas de poder. En él se libran luchas por el acceso a la información, el control de las infraestructuras digitales, la vigilancia y la privacidad, así como por la regulación de contenidos, la manipu-

lación de datos y la apropiación de la atención de los usuarios. Actores públicos y privados, desde gobiernos hasta grandes plataformas tecnológicas, compiten por establecer las normas, ejercer autoridad o beneficiarse económicamente del flujo de información y de la interacción entre usuarios. Además, en este espacio se configuran nuevas formas de subjetividad y resistencia, de ciudadanía digital y de activismo, que también son objeto de disputa (Isin & Ruppert, 2020).

En el mundo digital, las relaciones de poder plantean desafíos específicos en torno a los derechos fundamentales. La libertad de expresión y el derecho a la información se ven frecuentemente tensionados por las prácticas de censura y control en línea. Algunos gobiernos bloquean el acceso a determinadas plataformas o filtran contenidos bajo el pretexto de salvaguardar la seguridad nacional o combatir la desinformación. Aunque en ciertos casos existen amenazas reales, como los discursos de odio o la propagación de noticias falsas, estas medidas suelen tener un efecto colateral preocupante: la restricción de voces críticas, el silenciamiento de minorías o la supresión del disenso. Ejemplos como el Gran Cortafuegos de China ilustran hasta qué punto puede institucionalizarse el control de la información digital como forma de ejercicio del poder.

Al mismo tiempo, el acceso a internet —en condiciones rápidas, asequibles y equitativas— se ha convertido en una condición de posibilidad para el ejercicio de otros derechos. La llamada “brecha digital” no sólo remite a la desigualdad entre quienes tienen conexión y quienes no, sino también a diferencias de calidad, alfabetización digital y acceso significativo a los contenidos. Esta brecha afecta de manera desproporcionada a comunidades rurales, personas con discapacidad o sectores empobrecidos, intensificando las desigualdades estructurales ya existentes. La pandemia de COVID-19 evidenció con crudeza esta disparidad, al trasladar a lo digital aspectos esenciales de la vida como la educación, el trabajo o el acceso a servicios públicos. Algunos países, como Finlandia, han reconocido el acceso a internet de banda ancha como un derecho legal (Zeldin, 2010), sentando un precedente para tratar la conectividad como un servicio público esencial.

Otro eje central es la privacidad y la protección de datos personales, un terreno donde las asimetrías de poder son especialmente marcadas. La recolección masiva de información por parte de gobiernos, plataformas digitales y corporaciones plantea interrogantes sobre cómo se obtienen, almacenan y utilizan estos datos. En muchos casos, la única forma de protección ofrecida al usuario es su consentimiento, un mecanismo insuficiente dada la opacidad de los algoritmos,

⁴Sobre los problemas conceptuales que plantean los derechos colectivos puede verse Clinton (1990).

⁵El mundo material está hecho de átomos y el mundo digital de bits, según el clásico análisis de Negroponte (1996) sobre el proceso de digitalización.

la falta de alternativas reales y la posición dominante de quienes controlan las infraestructuras digitales. Esta situación recuerda a las antiguas formas de explotación laboral, en las que la “libertad de contratar” enmascaraba relaciones profundamente desiguales. El derecho a la privacidad debería entenderse no solo como un asunto individual, sino como una garantía frente a nuevas formas de explotación, vigilancia y control (Estévez Araujo, Gordillo Ferré, Giménez Merino, Ramos Toledano, & Madrid Pérez, 2018; Estévez Araujo, 2021).

Algunas jurisdicciones, como la Unión Europea, han introducido figuras como el “derecho al olvido”, que permite a los ciudadanos solicitar la eliminación de ciertos resultados en los motores de búsqueda, lo cual constituye un intento de reequilibrar el poder simbólico y técnico que las grandes plataformas ejercen sobre la identidad digital de las personas.

En conjunto, estos desafíos muestran que el ciberespacio no es un terreno neutral, sino un campo de disputas donde se juegan derechos fundamentales y se reconfiguran las relaciones de poder. El reconocimiento y la garantía efectiva de los derechos digitales son esenciales no sólo para proteger a los individuos, sino para asegurar formas democráticas de convivencia en el entorno digital.

6. La pobreza

La pobreza debe ser entendida como un fenómeno multidimensional, ya que reducirla únicamente al nivel de ingresos invisibiliza otros aspectos fundamentales que condicionan la vida de las personas y sus posibilidades de desarrollo.

Durante décadas, la pobreza se midió principalmente a través de umbrales de ingreso —como el establecido por el Banco Mundial de 2,15 dólares al día—, lo cual permitía comparaciones internacionales simples, pero no captaba la complejidad del fenómeno. En respuesta a estas limitaciones, surgieron enfoques más amplios, como el Índice de Pobreza Multidimensional (IPM), promovido por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y el Oxford Poverty and Human Development Initiative (OPHI), que incorpora dimensiones como salud, educación, condiciones de vivienda, acceso a agua potable, electricidad, nutrición y saneamiento.⁶

⁶Sobre el índice global de pobreza multidimensional, ver Oxford Poverty & Human

Desde esta perspectiva, una persona puede no ser pobre en términos de ingreso monetario y sin embargo carecer de acceso a servicios básicos, educación o seguridad. Del mismo modo, alguien con ingresos bajos puede no considerarse pobre si cuenta con una red social sólida, acceso gratuito a servicios públicos o un entorno comunitario que garantice ciertas condiciones de vida digna. El análisis multidimensional permite, por tanto, captar situaciones de privación que de otro modo quedarían ocultas.

Este enfoque también subraya que la pobreza no es solo una carencia de recursos, sino una forma de exclusión estructural y de privación de capacidades. Siguiendo a Martha Nussbaum y Amartya Sen, lo que importa no es únicamente cuánto tiene una persona, sino qué puede hacer y ser con lo que tiene. Así, la pobreza implica también restricciones en la libertad para desarrollar un proyecto de vida, participar en la vida social o ejercer derechos fundamentales (Nussbaum & Sen, 1993).

En resumen, entender la pobreza como un fenómeno multidimensional permite identificar mejor sus causas, comprender su persistencia y diseñar políticas públicas más integrales, que no se limiten a transferencias económicas, sino que incluyan el fortalecimiento de los servicios públicos, la mejora del hábitat, la garantía de derechos y la inclusión social en sentido amplio.

Las reglas del comercio internacional, las políticas de endeudamiento y las condiciones impuestas por instituciones como la Organización Mundial del Comercio (OMC), el Fondo Monetario Internacional (FMI) o el Banco Mundial han contribuido estructuralmente a perpetuar formas de desigualdad global. Los países ricos están empobreciendo activamente a los países pobres (Pogge, 2013).

Desde la década de 1980, con la expansión del neoliberalismo, los países menos desarrollados han sido instados o presionados a abrir sus economías, reducir el gasto público, privatizar servicios esenciales y especializarse en exportaciones de bajo valor añadido. Estas políticas, promovidas por el Banco Mundial y el FMI a través de los llamados “programas de ajuste estructural”, fueron justificadas como medidas para impulsar el crecimiento, pero en muchos casos resultaron en un deterioro de la capacidad del Estado para garantizar derechos sociales básicos, en una dependencia de mercados volátiles y en una creciente subordinación a intereses externos.

Development Initiative (s.f.).

En el ámbito del comercio, la OMC ha sido criticada por establecer reglas que, en teoría neutrales, benefician desproporcionadamente a los países ricos. Por ejemplo, mientras que los países en desarrollo se ven obligados a abrir sus mercados agrícolas, los países desarrollados mantienen subsidios multimillonarios a su producción nacional, lo que dificulta la competencia. Además, las reglas de propiedad intelectual del Acuerdo de la OMC sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio (ADPIC, o TRIPS por sus siglas en inglés) han favorecido la concentración de beneficios tecnológicos y farmacéuticos en grandes empresas del Norte global, lo que ha restringido el acceso de los países pobres a medicamentos esenciales o tecnologías claves para el desarrollo.

También el sistema global de deuda externa ha jugado un papel crucial. Muchos países del Sur global dedican grandes porcentajes de sus presupuestos al pago de intereses de una deuda histórica, contraída en condiciones muchas veces desiguales, y con tasas o exigencias que limitan el margen fiscal para inversiones públicas. Esto refuerza un ciclo de dependencia y subdesarrollo, en el que los recursos se transfieren del Sur al Norte, en sentido contrario al que cabría esperar según la lógica de la ayuda internacional.

En resumen, las instituciones económicas globales y las estructuras de gobernanza favorecen de manera persistente a los países ricos, y sus efectos acumulativos han contribuido a mantener en desventaja a muchos países del Sur.

La obligación de no empobrecer puede entenderse como una obligación de no hacer, en el sentido de que impone a los actores internacionales —en particular a los Estados más poderosos, las instituciones financieras globales y las grandes corporaciones transnacionales— el deber negativo de abstenerse de actuar de manera que cause empobrecimiento, exclusión o daño a otros pueblos y comunidades (Pogge, 2012).

A diferencia de la obligación positiva de ayudar, que exige intervenir para mejorar activamente la situación de los más desfavorecidos, la obligación de no empobrecer implica una responsabilidad primaria y más básica: la de no causar daño. En este sentido, no se trata tanto de generar nuevas transferencias de recursos o de diseñar políticas de cooperación, sino de revisar y modificar aquellas prácticas estructurales, decisiones económicas, acuerdos comerciales o marcos legales que tienen como consecuencia el deterioro de las condiciones de vida de millones de personas en los países menos desarrollados.

Esta obligación de no hacer se manifiesta, por ejemplo, en la necesidad de no imponer acuerdos comerciales asimétricos, de no mantener subsidios que distorsionen los mercados y excluyan a productores del Sur global, de no extraer recursos de manera depredadora sin respetar los derechos de las comunidades locales o de no condicionar la ayuda financiera a recortes que afecten los derechos básicos.

Desde esta perspectiva, la ética internacional no se basa solo en la caridad o la cooperación voluntaria, sino en la responsabilidad de no reproducir activamente la injusticia global a través de prácticas que, aunque legalmente permitidas, perpetúen relaciones de dependencia y desigualdad. La obligación de no empobrecer como obligación de no hacer permite así desplazar el foco desde la beneficencia hacia la justicia, desde el deber de ayudar a los otros hacia el deber de no perjudicarlos, asumiendo que muchas veces la pobreza no es el resultado de carencias internas, sino el efecto directo o indirecto de acciones externas que tienen responsables identificables.⁷

7. Ciudadanía ecológica

El cambio climático y el deterioro ambiental no conocen fronteras nacionales, sociales ni culturales: afectan de manera desigual, pero potencialmente a todos. Estos fenómenos han hecho evidente la interdependencia global de los seres humanos, así como la necesidad de repensar nuestras relaciones de responsabilidad mutua más allá del marco tradicional del Estado-nación.

Los efectos del cambio climático —desde los desplazamientos forzados hasta la escasez de recursos o el aumento de fenómenos extremos— revelan que las acciones de unos afectan directamente las condiciones de vida de otros, muchas veces en lugares lejanos. Esta constatación pone en cuestión las concepciones limitadas de justicia, ciudadanía o derechos, y obliga a considerar marcos normativos que reconozcan la responsabilidad compartida y la corresponsabilidad entre pueblos y generaciones. En este sentido, la crisis ecológica es un fermento para el desarrollo de una conciencia planetaria que vincule derechos y deberes en un plano transnacional e intergeneracional, y subraya que lo que hacemos —o dejamos de hacer—

⁷Sobre el problema de la justicia global puede verse Sen (2013).

tiene consecuencias reales sobre la vida de otros seres humanos y del conjunto del mundo viviente.

La huella ecológica es un indicador ampliamente reconocido que permite medir el impacto ambiental de un individuo, una comunidad o una sociedad en términos de uso de recursos naturales. En concreto, estima cuánta superficie de tierra y de agua se necesita para generar los recursos que consumimos y absorber los residuos que producimos, considerando las tecnologías disponibles.

Este indicador no solo permite evaluar si un determinado modo de vida es sostenible —es decir, si se mantiene dentro de los límites ecológicos del planeta—, sino también revelar situaciones de apropiación injusta de recursos. Cuando la huella ecológica de una población excede la biocapacidad de su propio territorio, ello indica que está utilizando recursos que, en última instancia, deben ser extraídos de otros lugares o generaciones futuras. En este sentido, una huella desproporcionada implica una forma de acaparamiento ecológico, que puede considerarse equivalente a una deuda ambiental: unos viven por encima de sus posibilidades ecológicas a costa de otros, normalmente comunidades más vulnerables o países del Sur Global.

Así, la huella ecológica no solo funciona como medida técnica, sino también como herramienta ética y política, ya que hace visible la desigualdad estructural en el acceso y uso de los bienes comunes del planeta. Permite cuestionar los modelos de desarrollo que se presentan como universales, pero que solo son viables para una minoría global, y pone sobre la mesa la necesidad de redefinir el bienestar y la justicia en términos ecológicamente responsables.

Los problemas ecológicos globales, como el cambio climático, la pérdida de biodiversidad o la sobreexplotación de recursos naturales, revelan con claridad que los marcos tradicionales de justicia distributiva, circunscritos al interior de los Estados, resultan insuficientes para abordar los desafíos del presente. Estos problemas afectan a personas y comunidades más allá de las fronteras nacionales, y lo hacen de manera profundamente desigual: quienes menos han contribuido históricamente al deterioro ambiental son, en muchos casos, quienes sufren sus peores consecuencias.

Esta situación abre la puerta a la formulación de una justicia distributiva de alcance global, que no se limite a redistribuir bienes o cargas dentro de los Estados, sino que atienda a la desigualdad estructural entre regiones del mundo, entre generaciones y entre seres humanos con distintos grados de vulnerabilidad frente

al daño ecológico. La justicia ecológica global exige, por tanto, mecanismos que reconozcan responsabilidades diferenciadas, deberes de cooperación y derechos compartidos, incluso cuando no medie ciudadanía formal ni pertenencia a un mismo orden político.

En este contexto, se hace también necesario repensar la noción de ciudadanía más allá del modelo estatal. La ciudadanía global no se limita a una ampliación geográfica del estatus jurídico tradicional, sino que implica el reconocimiento de sujetos políticos que reclaman derechos y responsabilidades desde múltiples lugares del mundo, muchas veces al margen de las instituciones estatales. Frente a los límites del marco nacional, surgen prácticas y discursos que entienden la ciudadanía como capacidad de intervenir en los asuntos comunes del planeta, como derecho a participar en las decisiones que afectan a la vida colectiva, y como forma de asumir responsabilidades frente a otros seres humanos con los que compartimos un destino común.⁸

Así, la interdependencia ecológica del mundo contemporáneo no solo obliga a reformular la justicia distributiva en clave global, sino que también requiere imaginar nuevas formas de pertenencia política y solidaridad transnacional que hagan posible una ciudadanía verdaderamente planetaria.

8. Ciudadanía sexual

La noción de ciudadanía sexual remite a la intersección entre el género, la sexualidad y los derechos asociados a la pertenencia a una comunidad política. En particular, permite analizar cómo las mujeres —y otros colectivos sexualmente minorizados— han sido históricamente excluidos, marginados o subordinados en el acceso y ejercicio de los derechos civiles, políticos y sociales que tradicionalmente definen la ciudadanía.⁹

Desde una perspectiva crítica, la ciudadanía sexual cuestiona la supuesta neutralidad del modelo clásico de ciudadanía, que en realidad ha estado estructurado en torno a una figura implícitamente masculina, heterosexual y económicamente autónoma. Esta figura ha servido como referente universal y ha dejado fuera expe-

⁸Sobre la ciudadanía ecológica puede verse Dobson (2003).

⁹Sobre ciudadanía sexual pueden verse Lister (2002) y Richardson (2017).

riencias y necesidades propias de las mujeres, especialmente en lo que respecta a la reproducción, la división sexual del trabajo, la participación política o el acceso igualitario a servicios y protección.

A través del concepto de ciudadanía sexual se pone de relieve que los derechos civiles —como la libertad personal o la integridad física— han sido frecuentemente negados o limitados en contextos de violencia de género o de control estatal sobre el cuerpo de las mujeres. En el ámbito de los derechos políticos, la exclusión histórica del sufragio femenino o la escasa representación en órganos de decisión muestran hasta qué punto el género ha operado como un criterio de desigualdad. Y en cuanto a los derechos sociales —salud, educación, trabajo, protección social—, las mujeres han padecido desigualdades estructurales asociadas a la carga del trabajo doméstico no remunerado o a la falta de reconocimiento de sus necesidades específicas.

La ciudadanía sexual no se limita, sin embargo, a la condición de las mujeres. También permite abordar los derechos de las personas LGBTQ+ para señalar cómo las normas de género y sexualidad condicionan el acceso a la ciudadanía plena, el reconocimiento de la identidad y la posibilidad de vivir con dignidad.

La discriminación contra las personas LGBTQ+ ha adoptado múltiples formas institucionales, legales y sociales a lo largo del tiempo. En muchos países, y aún hoy en algunos, las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo han sido penalizadas con prisión, castigos corporales o incluso la pena de muerte. Del mismo modo, gestos afectivos como cogerse de la mano o besarse en público han sido —y siguen siendo— motivo de agresión, detención o sanción en distintos contextos. La imposibilidad legal de contraer matrimonio, formar una familia o acceder a la adopción ha sido otra forma de exclusión que ha negado a muchas personas el reconocimiento de su vida afectiva y familiar. En el caso de las personas trans, la falta de reconocimiento legal del género sentido ha dificultado su acceso a derechos básicos como la educación, el empleo, la salud o la identidad documental, lo que ha generado múltiples formas de violencia administrativa y simbólica.

En las últimas décadas, muchos países han avanzado en el reconocimiento de los derechos de las personas LGBTQ+: se han despenalizado las relaciones homosexuales, legalizado los matrimonios entre personas del mismo sexo, reconocido legalmente las identidades trans y establecido leyes contra la discriminación por orientación sexual o identidad de género. Estos avances han sido posibles gracias a décadas de lucha de los movimientos LGBTQ+ y a un cambio progresivo en la

sensibilidad social y en el marco jurídico internacional de los derechos humanos.

Sin embargo, este progreso convive hoy con una creciente reacción en contra, especialmente por parte de fuerzas políticas del extremo político conservador que han ganado influencia en numerosos países. En su retórica y programas, estas fuerzas suelen presentar a las minorías LGBTQ+ como una amenaza a los valores tradicionales, a la familia o a la identidad nacional. En algunos casos, promueven legislaciones que restringen los derechos ya conquistados, como las llamadas "leyes anti-propaganda homosexual"¹⁰ en Rusia o las normativas que prohíben hablar de diversidad sexual en las escuelas. En otros, fomentan campañas de odio que legitiman la violencia física o verbal contra estas comunidades. Este fenómeno no es aislado: forma parte de una agenda autoritaria más amplia que busca reforzar el control social a través del ataque a las minorías y la exclusión de toda diferencia.

Por tanto, aunque es cierto que se han producido avances notables en el reconocimiento de los derechos LGBTQ+, también lo es que estos derechos siguen siendo frágiles y están amenazados en muchos contextos. La defensa de la igualdad y la dignidad de todas las personas, independientemente de su orientación sexual o identidad de género, sigue siendo una tarea política urgente y necesaria frente a las pulsiones regresivas que emergen con fuerza en la escena internacional.

9. El multiculturalismo y su crisis

A partir de la década de 1980, el multiculturalismo fue adoptado por varios Estados europeos como un marco normativo y político destinado a gestionar la diversidad cultural derivada de la inmigración.¹¹ En el caso británico, estas políticas promovieron el reconocimiento institucional de minorías étnicas y religiosas con el objetivo de fomentar la inclusión social mediante el respeto a la diferencia. Sin

¹⁰En julio de 2022, la Duma Estatal (la Cámara baja del Parlamento ruso) anunció una ampliación significativa de la legislación ya conocida como "ley contra la propaganda gay". Según lo declarado por Alexandre Jinshtein, presidente del Comité de Política Informativa, la reforma buscaría ampliar la prohibición que antes solo afectaba a menores para incluir ahora a adultos, bloqueando tanto "demostraciones públicas de afecto entre personas LGBTQ+" como cualquier expresión visible de apoyo a sus reivindicaciones (El País, 2025).

¹¹El libro seminal sobre multiculturalismo es Kymlicka (1996).

embargo, hacia mediados de la década de 2000, especialmente tras los atentados del 7 de julio de 2005 en Londres, comenzó a instalarse con fuerza la narrativa de la “crisis del multiculturalismo”. Esta narrativa sostenía que la generosidad y la tolerancia del Reino Unido habían sido malinterpretadas o incluso explotadas por ciertos grupos que, lejos de integrarse, habrían desarrollado identidades cerradas y separatistas.

Según este discurso, los disturbios urbanos y el extremismo religioso eran síntomas de un modelo fallido que, en lugar de promover la cohesión social, habría alentado el aislamiento cultural y la fragmentación comunitaria. Se responsabilizaba así al multiculturalismo de haber debilitado los valores comunes, de haber permitido la consolidación de “sociedades paralelas” y de haber descuidado la exigencia de lealtad cívica a la sociedad anfitriona. Esta interpretación no solo cuestionó las políticas específicas de reconocimiento cultural, sino que sirvió también como base para justificar un giro hacia enfoques más asimilacionistas y securitarios, en los que la promoción de una identidad nacional fuerte se convirtió en prioridad.

La supuesta crisis del multiculturalismo no fue simplemente un debate técnico sobre políticas públicas, sino una disputa profundamente ideológica sobre la manera de concebir la ciudadanía, la pertenencia y los límites de la diferencia en sociedades postcoloniales y globalizadas. En este contexto, el multiculturalismo dejó de ser visto como una expresión de justicia cultural para convertirse, en los discursos dominantes, en un problema político que requería corrección.

A partir de finales del siglo XX y con mayor intensidad tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, se ha producido un proceso de racialización de la identidad musulmana, es decir, una construcción social que convierte ciertas características culturales o religiosas asociadas al islam en signos visibles de alteridad esencial y sospechosa. Este proceso no se basa en criterios biológicos o fenotípicos, como en el racismo clásico, sino en una percepción de que determinadas prácticas, creencias o costumbres —como el uso del velo, la oración, la alimentación halal o la pertenencia a comunidades musulmanas— son incompatibles con los valores dominantes de las sociedades occidentales.

Este desplazamiento ha supuesto una transformación del racismo cultural conservador que predominaba en la década de 1980, el cual solía centrarse en diferencias étnicas, lingüísticas o nacionales. En el contexto actual, el lenguaje de los “valores” —como la igualdad de género, la libertad de expresión o la laicidad—

ha sustituido en gran medida al de la etnicidad como eje central de la exclusión. Así, se justifica la marginación o la estigmatización de personas musulmanas no por pertenecer a un grupo étnico concreto, sino por supuestamente encarnar una visión del mundo incompatible con los principios fundamentales de la sociedad mayoritaria.

Este tipo de discurso permite a sus defensores presentarse como no racistas —incluso como defensores de los derechos humanos— al mismo tiempo que reproducen formas sistemáticas de exclusión. Se trata de un racismo “reformulado”, que opera no en nombre de la superioridad racial, sino de la defensa de una identidad cultural supuestamente amenazada.

En este marco, la “musulmanidad” se convierte en una categoría racializada que sirve como marcador de diferencia, sospecha y amenaza, y sobre la que se proyectan miedos sociales como el terrorismo, el fundamentalismo, el sexismo o la insolidaridad. La islamofobia contemporánea no se presenta ya como un prejuicio individual o religioso, sino como una reacción política y cultural que, bajo una apariencia de racionalidad y defensa de la civilización, reproduce mecanismos estructurales de exclusión y desigualdad (Kundnani, 2007; Kundnani, 2014).

10. Conclusión

Como conclusión de todo lo anterior puede decirse que el concepto tradicional de ciudadanía, entendido como un estatus jurídico ligado al Estado-nación y basado en la titularidad de derechos civiles, políticos y sociales, se muestra insuficiente ante los desafíos del mundo global contemporáneo. La globalización neoliberal, las migraciones masivas, la digitalización, la crisis ecológica, las luchas por el reconocimiento de la diversidad sexual y cultural, y las nuevas formas de exclusión y vulnerabilidad han transformado radicalmente las condiciones en que se ejerce —o se niega— la ciudadanía.


Frente a este panorama, el texto defiende una concepción dinámica y ampliada de la ciudadanía, que reconozca tanto derechos colectivos como nuevas formas de agencia política no institucionalizadas. Así, la ciudadanía ya no se define únicamente por su inscripción legal en un Estado, sino por prácticas activas de participación, reivindicación y resistencia que permiten a individuos y colectivos excluidos constituirse como sujetos políticos. Esta reconfiguración también implica

abrir la ciudadanía a dimensiones ecológicas, digitales, sexuales y culturales, así como pensar la justicia más allá de las fronteras estatales, de manera de reconocer la interdependencia planetaria y las responsabilidades globales frente a las desigualdades estructurales.

Bibliografía

- Agamben, G. (2000). *Means without End: Notes on Politics*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Agier, M. (2008). *Gérer les indésirables: des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*. París: Flammarion.
- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. (12 de Junio de 2024). *Tendencias Globales de Desplazamiento Forzado en 2024*. Obtenido de <https://www.acnur.org/>
- Andrijasevic, R. (2013). Acts of citizenship as methodology. En E. Isin, & M. Saward, *Enacting European Citizenship* (págs. 47-65). Cambridge: Cambridge University Press.
- Andrijasevic, R., Aradau, C., Huysmans, J., & Squire, V. (2012). European Citizenship Unbound: Sex Work, Mobility, Mobilisation. *Environment and Planning D: Society and Space*, 30(3), 497-514. DOI: 10.1068/d10210
- Clinton, R. (1990). The Rights of Indigenous Peoples as Collective Group Rights. *Arizona Law Review*, 32(4), 739-747. Obtenido de <http://journals.librarypublishing.arizona.edu/arizlrev/article/id/8378/>
- Dobson, A. (2003). *Citizenship and the Environment*. Oxford: Oxford University Press.
- El País. (4 de abril de 2025). *Rusia prohíbe la fundación de Elton John para luchar contra el sida y la etiqueta como "indeseable"*. Obtenido de El País: <https://elpais.com/gente/2025-04-04/rusia-prohibe-la-fundacion-de-elton-john-para-luchar-contr-el-sida-y-la-etiqueta-como-indeseable.html>
- Estévez Araujo, J. A. (2021). Cibercontrol: poder y resistencia en la sociedad de la vigilancia. En N. Bilbeny, & I. Terradas Saborit, *Ciudadanía bajo control: perfiles políticos y culturales* (págs. 187-229). Barcelona: Icaria.
- Estévez Araujo, J. A., Gordillo Ferré, J. L., Giménez Merino, A., Ramos Toledano, J., & Madrid Pérez, A. (2018). *La lucha contra la pobreza en el laberinto de la gobernanza*. Albacete: Bomarzo.
- Isin, E., & Nielsen, G. (2008). *Acts of Citizenship*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Isin, E., & Ruppert, E. (2020). *Being Digital Citizens*. Londres: Rowman & Littlefield International.
- Kundnani, A. (2007). *The End of Tolerance: Racism in 21st-Century Britain*. Londres: Pluto Press.
- Kundnani, A. (2014). *The Muslims are coming! Islamophobia, extremism, and the domestic war on terror*. Londres: Verso Books.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Lister, R. (2002). Sexual Citizenship. En E. Isin, & B. Turner, *Handbook of Citizenship Studies* (págs. 191-207). Londres: Sage.
- Negroponte, N. (1996). *Being Digital*. Nueva York: Knopf Doubleday Publishing Group.
- Nussbaum, M., & Sen, A. (1993). *The Quality of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Organización Internacional para las Migraciones. (s.f.). *Organización Internacional para las Migraciones*. Obtenido de <https://www.iom.int/es>
- Oxford Poverty & Human Development Initiative. (s.f.). *What is the global MPI?* Obtenido de <https://ophi.org.uk/what-global-mpi>
- Pogge, T. (2012). ¿Estamos violando los derechos humanos de los pobres del mundo? *Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 17, 1-55. Obtenido de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85424927002>
- Pogge, T. (2013). Are we violating the human rights of the world's poor? En D. Kinley, W. Sadurski, & K. Walton, *Human Rights* (págs. 40-72). Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Richardson, D. (2017). Rethinking Sexual Citizenship. *Sage Journals*, 51(2), 208-224. DOI: 10.1177/0038038515609024
- Sen, A. (2013). Global Justice. En P. Maynard, & N. Gold, *Poverty, Justice and the Rule of Law* (págs. 37-48). Londres: International Bar Association.
- Zeldin, W. (1 de julio de 2010). *Finland: Legal Right to Broadband for All Citizens*. Obtenido de The Library of Congress: <https://www.loc.gov/item/global-legal-monitor/2010-07-06/finland-legal-right-to-broadband-for-all-citizens/?utm>

Acerca del autor

José Antonio Estévez Araújo. Doctor en Derecho, Licenciado en Filosofía y Licenciado en Derecho, Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Barcelona. Dirige el grupo de investigación *Isocratía* y el *Grupo de Filosofía Jurídica y Política*. ✉ jestevez@ub.edu  0000-0003-4680-7179