

Debate multicultural y derechos humanos



Alán Arias Marín
(Coordinador)
Carlos Ballesteros
Isidro H. Cisneros
Ramón Máiz
Federico Reyes Heroles

COMISIÓN NACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

DEBATE
MULTICULTURAL
Y DERECHOS HUMANOS

Alán Arias Marín
(coordinador)

Carlos Ballesteros
Isidro H. Cisneros

Ramón Máiz
Federico Reyes Heroles



2016

El contenido y las opiniones expresadas en el presente trabajo son responsabilidad exclusiva de sus autores y no necesariamente reflejan el punto de vista de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos.

Primera edición: marzo, 2006
Primera reimpresión: marzo, 2008

Segunda edición: agosto, 2016

ISBN: 978-607-729-282-1

© Comisión Nacional
de los Derechos Humanos
Periférico Sur 3469,
esquina Luis Cabrera,
Col. San Jerónimo Lídice,
C. P. 10200, Ciudad de México

Diseño de portada:
Flavio López Alcocer

Impreso en México

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	7
CLAVES CRÍTICAS DEL MULTICULTURALISMO. POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO Y CIUDADANÍA MULTICULTURAL <i>Alán Arias Marín</i>	11
EN BUSCA DEL NÚCLEO RACIONAL. NOTAS SOBRE MULTICULTURALISMO Y DERECHOS HUMANOS <i>Carlos Ballesteros</i>	35
EL DEBATE MULTICULTURAL Y LOS DERECHOS HUMANOS <i>Isidro H. Cisneros</i>	43
MULTICULTURALISMO Y DEMOCRACIA <i>Ramón Máiz</i>	49
DEBATE MULTICULTURAL Y DERECHOS HUMANOS <i>Federico Reyes Heroles</i>	71
SOBRE LOS AUTORES	81

INTRODUCCIÓN

Actualmente las sociedades modernas se componen de aspectos multiculturales, frecuentemente multiétnicos, que plantean claras tensiones en distintos ámbitos y de diversa naturaleza e intensidad, que las transforman y que habrán de seguir modificándolas, en el corto, mediano y largo plazo. Esta realidad entra en constante conflicto con la necesidad, inscrita en el núcleo teórico y práctico de los derechos humanos de establecer un principio básico de igualdad sobre la base del reconocimiento recíproco. Bajo la premisa necesaria de que “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos”, se genera una propensión universalista y homogeneizante en las sociedades occidentales. Frente a esta tendencia, las demandas multiculturales, potencializadas por las condiciones de la globalización, luchan por obtener el reconocimiento de sus diferencias culturales e identidades colectivas diversas.

El contexto de globalización plantea, asimismo, situaciones teórica y fácticamente complejas: migración internacional y terrorismo; soberanía y capital global; redes sociales y libertad de expresión, son algunos de los retos que suponen consecuencias altamente problemáticas para la convivencia humana y desafíos para la protección y el respeto de las personas y sus derechos. En función de ir disminuyendo el sesgo occidentalizante en los derechos humanos, y encontrar soluciones incluyentes para estos desafíos, las reivindicaciones de pluralidad no deberían ser desoídas. En este sentido, el debate entre lo multicultural y los derechos humanos es un ejercicio apremiante que propicia un proceso teórico y práctico de inusual riqueza y densidad.

El presente libro es el producto de una investigación vigorosa y abierta en la multiplicidad de territorios donde los derechos humanos (y los Estados democráticos liberales en general) entran en conflicto con la multiculturalidad y con la reivindicación positiva de las diferencias, propias del multiculturalismo. Desde los retos teóricos que conllevan las reivindicaciones de la diversidad cultural, étnica, lingüística, nacional y religiosa de las sociedades contemporáneas, hasta las nuevas políticas de corte multicultural que responden a las demandas de minorías nacionales, étnicas o culturales por el reconocimiento de sus identidades colectivas y la exigencia de derechos específicos en las leyes, incluso, en el plano constitucional; “Debate Multicultural y Derechos Humanos” es un interesante y propicio acercamiento a las distintas aristas de este tema.

Ante un objeto de estudio poliédrico como resultan ser los derechos humanos, las líneas de reflexión clásicas desde una disciplina exclusiva (dominante el derecho) resultan, desde el punto de vista de su contribución teórica, en extremo incompletas. Es por esto que se ha vuelto necesario un pensamiento teórico que, de la mano de un compromiso crítico respecto de la cultura de los derechos humanos, se apropie con audacia intelectual y sentido pluralista de las temáticas que surgen producto de nuevos desafíos contemporáneos. Este enfoque multidisciplinario se puede encontrar en el conjunto de artículos que conforman el libro.

En el primer artículo de esta compilación “Claves críticas del multiculturalismo. Política del reconocimiento y ciudadanía multicultural”, Alán Arias plantea un esbozo de las claves para una articulación entre el multiculturalismo y la teoría liberal; por medio del análisis de las principales líneas de argumentación del proyecto multiculturalista, el autor realiza una aproximación en una triple dimensión (teórica, política, jurídica) a los nudos conceptuales centrales de la teoría multiculturalista, específicamente, a las nociones de reconocimiento, identidad y ciudadanía multicultural.

El debate multicultural se centra en el campo de los derechos humanos en el texto de Carlos Ballesteros “En busca del núcleo

racional. Notas sobre multiculturalismo y derechos humanos”, en el que se abordan los retos que el multiculturalismo supone para los valores universales de la democracia, mismos que forman también parte del corpus central del discurso predominante de los derechos humanos. En este sentido, el capítulo, a partir de un conjunto de aproximaciones teóricas y jurídicas, desarrolla la conflictiva relación contemporánea entre multiculturalismo y derechos humanos.

Bajo la misma línea continua “El debate multicultural y los derechos humanos”, donde Isidro H. Cisneros plantea la cuestión de la vigencia de los derechos humanos frente al creciente carácter multicultural de las sociedades. Por medio del análisis de las tensiones que supone la aparición de formas no convencionales de ciudadanía y de nuevas identidades colectivas, el autor desarrolla la discusión en torno a temas binarios de tensión como alteridad frente a identidad, racismo y discriminación, nación y nacionalismos y diversidad cultural e intolerancia.

El cuarto apartado del libro “Multiculturalismo y Democracia” atiende a la noción del multiculturalismo no como hecho sino como valor del pluralismo cultural, desde este enfoque, el autor Ramón Máiz, entiende las distintas identidades culturales principalmente como grupos políticos; en este sentido, se desarrolla un análisis sobre la relación entre el emplazamiento de derechos minoritarios y el Estado democrático, en la que convergen el concepto de cultura normativamente justificable y las políticas públicas del multiculturalismo.

Finalmente, el capítulo “Debate multicultural y derechos humanos” cuestiona la idea de la multiculturalidad como un fenómeno exclusivamente contemporáneo. Federico Reyes Heroles afirma en su texto que, si bien el concepto es de reciente aparición, la multiculturalidad es una denominación nueva para una antiqüísima realidad. Bajo esta idea el texto provoca la reflexión en torno al multiculturalismo frente a la democracia y sus principios de igualdad y homologación.

La primera versión de este libro lleva varios años agotada, sin embargo el desarrollo de las ideas en torno a los temas que lo ocupan, goza de la más completa actualidad. Es por eso que se ha

considerado pertinente y oportuno realizar esta segunda edición del libro de marras. Es de agradecer el interés compartido de Julieta Morales Sánchez, Directora del Centro Nacional de Derechos Humanos. Esperamos que esta nueva edición de este título, siga estimulando el interés y el debate alrededor de los desafíos del multiculturalismo a los derechos humanos y a la democracia representativa.

Alán Arias Marín
Ciudad de México, abril 2016.

CLAVES CRÍTICAS DEL MULTICULTURALISMO. POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO Y CIUDADANÍA MULTICULTURAL*

*Alán Arias Marín***

PRELIMINAR

¿Cuáles serían las claves para una articulación consecuente entre el multiculturalismo y la teoría liberal? ¿Cómo enlazar, incluso, con intención sistemática, los principios centrales, teóricos y políticos del multiculturalismo y sus consecuencias jurídicas y legislativas con el sustrato ideológico y conceptual del liberalismo y su propio entramado jurídico y legal?

¿Cuáles podrían ser los dispositivos estratégicos necesarios para tal articulación? ¿Cuál el camino? ¿Vía un arreglo sustancial (acomodamiento) de los contenidos teóricos, políticos y jurídicos y/o una vía meramente procedural, a partir de criterios democráticos y legislativos?

La respuesta pareciera apuntar en el sentido de una conjunción de ambos planos, tanto el sustantivo como el formal. Los contenidos propuestos como resultados constituirían un *complejo de proposiciones de carácter antinómico* o, dicho de otra manera, se conformarían como un conjunto de paradojas. Ese complejo se movería en tres planos específicos, aunque inextricablemente articulados, a saber: el *conceptual*, el *ideológico* y el *legal*.

En el *plano teórico* los equívocos y las contraposiciones entre el contenido de los conceptos y las orientaciones de las líneas de argumentación parecen ofrecer un escenario de dificultades in-

* Este texto, en versión restringida, apareció en la *Gaceta*. México, CNDH, núm. 143, junio, 2002.

** Investigador del Centro Nacional de Derechos Humanos.

superables, en tanto que en el *ámbito político* los arreglos, de difícil consecución, serían, si acaso, de carácter muy limitado y siempre provisionales; el ensamble de estos *corpus* político-discursivos habrá de comportar, siempre y en toda circunstancia, elementos de tensión y de conflicto, en consecuencia, discursos inestables y en condiciones de riesgo en virtud de elementos ajenos a la teoría, vinculados a las cambiantes correlaciones de fuerza. En lo que toca al *terreno jurídico*, el reconocimiento de derechos culturales de las minorías podrá suponer, en el límite, el establecimiento o reconocimiento de órdenes jurídicos “tradicionales” en el marco del derecho positivo, así como la eventual instrumentalización de conjuntos de acciones afirmativas compensatorias para con los grupos en desventaja o vulnerables, reivindicados por el multiculturalismo, pero muy improbable habrá de ser la conformación de un cuerpo teórico o un discurso fusionado de ambas perspectivas, por la incompatibilidad de las premisas de los discursos involucrados. En suma, en los tres niveles indicados da la impresión que habrán de prevalecer las contradicciones, derivadas, principalmente, de una politización (ideologización) de algunos de los conceptos clave para el debate del multiculturalismo con la teoría política liberal. La revisión de algunas de esas ideas clave es el propósito de este texto.

De resultar cierta esta hipótesis problemática, reticente al empeño de una correspondencia armoniosa entre el multiculturalismo y los principios y nociones liberales, se estaría en condiciones de concluir que las posibilidades de tal arreglo feliz —por el que apuestan muchos de los autores de orientación multicultural, como Kymlicka, Taylor o el mismo Walzer— son bastante precarias, sobre todo porque la discusión multiculturalista, llevada abruptamente al terreno jurídico, atajo fatal elegido por muchos estudiosos, es de alta dificultad conceptual y de graves consecuencias prácticas. Es por ello que importa *dilucidar críticamente los lugares y momentos en los que el argumento multiculturalista presenta lapsus, omisiones, puntos ciegos o mistificaciones*. Tal descripción y diagnóstico podría ahorrarnos empeños ilusorios, aunque bien intencionados, pero, sobre todo, podría aportar criterios realistas para la difícil relación política y teórica entre el multiculturalismo

emergente y el establecido liberalismo dominante, bien establecido —por cierto— tanto en la academia como, en especial, en las instancias jurídicas y políticas.

Una primera aproximación en ese sentido crítico, por lo demás parcial, sería la mejor definición de lo que se intenta en este texto. El mismo se inscribe en un proyecto discursivo más vasto y de mayor sistematicidad, que consiste en la revisión de las relaciones entre los derechos culturales, de carácter diferenciado, propios de las minorías y el ámbito de aplicación universal de los derechos humanos.¹ En consecuencia, la gran discusión sobre la naturaleza de las relaciones entre los derechos humanos y los derechos de las minorías, enfáticamente los propiamente culturales, queda tan sólo en el horizonte del presente texto.

Conviene, no obstante, apuntar un contexto mínimo de las argumentaciones críticas que los autores multiculturalistas (*comunitaristas*) hacen del programa liberal de extensión universalizadora de los derechos humanos para resolver los problemas de las minorías. Will Kymlicka desestima la creencia liberal de que “las minorías culturales se protegerían indirectamente garantizando los derechos civiles y políticos básicos a todos los individuos, con independencia de su filiación o grupo de pertenencia”.²

El multiculturalismo sostiene, por el contrario, la necesidad y pertinencia de proteger directamente a los grupos vulnerables mediante derechos especiales para los integrantes de esas minorías concretas y bien explicitadas. Con más agudeza crítica se expresa Inis Claude, quien cuestiona la pretensión de que la doctrina de los derechos humanos sea un sustituto del concepto de los derechos de las minorías, puesto que ello implica que las mi-

¹ Se utiliza aquí el concepto derechos fundamentales como sinónimo de derechos humanos para dar fluidez a la lectura, al amparo relativo de la definición teórica que de los derechos fundamentales propone Luigi Ferrajoli. Ver *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid, Trotta, 2001, pp. 37 y ss. Para una fundamentación formal de los derechos fundamentales en tanto que derechos humanos, ver Robert Alexy, *Teoría de los derechos fundamentales*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

² Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*. Buenos Aires, Paidós, 1996, pp. 15 y ss.

norías, cuyos miembros gocen de igualdad en el trato individual, no están en condiciones —no tienen derecho— de reclamar legítimamente prescripciones que coadyuven al mantenimiento de sus particularismos.³ Por su parte, Charles Taylor⁴ sostiene que el aseguramiento de las identidades colectivas entra en colisión con el derecho a iguales libertades subjetivas, por lo que es inevitable optar por la preferencia de uno u otro. La cuestión que subyace es si una teoría de los derechos, construida bajo premisas y términos *individuales*, está dotada para responder justamente a las luchas por el reconocimiento donde se afirman y estructuran identidades *colectivas*. Hasta aquí el apunte del horizonte del debate jurídico acerca de la interacción entre los derechos humanos y las propuestas jurídicas del multiculturalismo.

Como resultará evidente, la pretensión de responder a tal cúmulo de cuestiones sobrepasa las posibilidades y los límites de este ensayo. Se trata aquí, tan sólo, de un asedio inicial a uno de los nudos conceptuales del debate teórico y jurídico desatado por la impronta multiculturalista. El presente texto está orientado hacia un aspecto axial de la estructura argumental del proyecto multiculturalista, el que se refiere a las nociones de *reconocimiento* e *identidad*, ideas fundamentales e inextricablemente amalgamadas en su discurso, mismas que, no obstante, resultan ser uno de los binomios conceptuales más problemáticos y cuestionados de esta propuesta. Complementariamente, la idea de una *ciudadanía multicultural*, derivación pragmática de los conceptos fundantes de reconocimiento e identidad para intervenir en el espacio político, habrá de requerir, asimismo, de una consideración específica que atienda a la génesis de su construcción y a sus referentes generales, incluidos en el concepto genérico (liberal) de ciudadanía.

³ Cfr. Inis Claude, *National Minorities: An International Problem*. Cambridge, Harvard University Press, 1955, pp. 210 y ss. Citado por W. Kymlicka, Ciudadanía multicultural..., *op. cit.*

⁴ Charles Taylor, “La política del reconocimiento”, en *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México, FCE, 1993.

EL PUNTO DE PARTIDA

La discusión teórica acerca del multiculturalismo puede adoptar diversos puntos de partida. Conviene a nuestra búsqueda —que no es otra que la de indagar acerca de la congruencia del dispositivo estratégico de articulación entre los discursos y las figuras jurídicas liberales y multiculturales— avanzar a partir de la idea de “una política del reconocimiento”, planteada por Charles Taylor.⁵ La naturaleza de ese ensayo y los ya “clásicos” comentarios que lo complementan,⁶ implican no sólo problemas de índole propiamente filosófica, sino asuntos vinculados a la teoría del Estado, el carácter de las leyes y la instrumentación de políticas públicas ligadas a los derechos culturales de las minorías.

Esta *modalidad híbrida del discurso multicultural*, esta complejidad de su composición, es la que reclama y favorece un tratamiento operacional —y no alguna aproximación unilateral de sesgo exclusivamente juridicista o politicista— como el que aquí se persigue. Se trata de estar en condiciones de poner en relación el conjunto de las nociones liberales objeto de interpelación o cuestionamiento por parte del multiculturalismo. Explicitada esta intención metodológica básica —el criterio para la elección del punto de partida— vayamos a los contenidos.

El ambiente social y cultural propicio para el desarrollo del discurso multicultural y sus reivindicaciones es, se ha entendido, el de una sociedad abierta, dotada de una calidad democrática suficiente en la medida en que ha dejado atrás la violación y restricción de los derechos humanos, cívicos y políticos de los ciudadanos. Es en sociedades democráticas desarrolladas donde, de modo preferente, se ha desenvuelto con mayor vigor el discurso multiculturalista. Los Estados multinacionales (como Canadá) o multiétnicos (como Estados Unidos) han sido el lugar y el ambiente cultural desde donde han detonado las ideas y las propuestas pluricultu-

⁵ *Idem*.

⁶ Este texto, verdadero modelo autorizado de referencia para el debate multiculturalista, incluye comentarios “canónicos” de Michael Walzer, Amy Gutmann y Susan Wolf, entre otros.

ralistas. Estas propuestas han impactado a las naciones europeas, sensibles a los mensajes y las demandas multiculturales, tanto por la presencia creciente de emigrados provenientes de África, Asia y los países árabes e, incluso, del este de Europa, como por el complicado proceso de integración multinacional y multirracial característico de la Unión Europea.

En América Latina la presencia de numerosas poblaciones indígenas marginadas y discriminadas ha propiciado la asimilación del discurso multicultural o de aspectos particulares del mismo por los movimientos etno-políticos y por los medios académicos e intelectuales simpatizantes y/o afines a ellos. Los temas y conceptos del multiculturalismo han comenzado a constituirse en referencia obligada también para los movimientos de minorías culturales, como los homosexuales, enfermos de sida y otros, así como —en otro plano— por el feminismo. En México, las ideas del multiculturalismo han invadido el debate público, principalmente a raíz de la insurrección del EZLN en 1994⁷ y la larga secuela de *tregua-negociación-estancamiento* en las relaciones del *zapatismo* con el gobierno, proceso que ha encontrado un punto de inflexión en la promulgación de la reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígena a finales de 2001,⁸ teniendo como contexto el debate legislativo y cultural que acompañó su aprobación.

ESTRATEGIA POLÍTICO-DISCURSIVA Y PLURALISMO

Como ya se ha indicado, el desarrollo del multiculturalismo y su arraigo en algunos movimientos sociales ocurre en sociedades

⁷ Ver EZLN: *documentos y comunicados*, 3 vols. México, ERA, 1994-1999. También Alan Arias Marín, “Cómo ganar libertades y no perderlas”, *Revista Mexicana de Ciencia Política*, núm. 46. México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2002.

⁸ Ver A. Arias Marín, “Reforma constitucional indígena, once tesis”, “Reforma indígena y conflicto”, “Una reforma minimalista” y “Reforma indígena: democracia y disidencia”, en *Milenio Diario*. México, abril, mayo, octubre y noviembre de 2001; también en A. Arias Marín, *EZLN: violencia, derechos culturales y democracia*. México, CNDH, 2003.

democráticas con un relativo grado de tolerancia y pluralismo, sociedades que, si bien en diversas calidades, pueden ser calificadas como “sociedades abiertas”. La sociedad abierta debiera entenderse, básicamente, como la sociedad libre, tal y como la entiende el liberalismo. Karl Popper,⁹ creador de la expresión, caracteriza ese tipo de sociedad de acuerdo con la presencia, en diversos grados y modalidades, de tres rasgos principales, a saber: racionalismo crítico, libertad individual y tolerancia. El más adecuado hilo conductor de estos tres componentes propios de las sociedades liberales no es otro que el *pluralismo*. El pluralismo es el complejo político y cultural que permite, internamente, descifrar y ponderar las relaciones entre los valores y las creencias, así como los mecanismos y procedimientos que han dado como resultado sociedades libres y “abiertas”.

El multiculturalismo como tal presupone, pues, un tipo de sociedad y un clima cultural adherentes al valor del pluralismo,¹⁰ aunque sus teóricos, condicionados por la tradición politológica americana, así como por los antecedentes del marxismo débilmente democrático de sus precursores europeos, han soslayado la referencia explícita al pluralismo y su relación con la génesis del pensamiento pluricultural, asunto no menor, toda vez que constituiría un genuino sustrato práctico e intelectual de sus propuestas. Esta suerte de desliz teórico consiste en *una reducción del contenido conceptual del pluralismo al mero dato empírico (a todas luces irrelevante) del carácter plural de casi todas las sociedades actuales*.

La teoría multicultural cancela, de entrada y en consecuencia, la posibilidad de beneficiarse de la densidad valorativa y discursiva de la *historia conceptual del pluralismo*, misma que despliega un recorrido pedagógico y civilizatorio muy difícil de sustituir, mismo que va *de la intolerancia al respeto del disenso, para concluir en la*

⁹ Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós, 1992, pp. 169 y ss.

¹⁰ Giovanni Sartori reprocha a los principales autores multiculturalistas omitir el vínculo de sus tesis con el presupuesto del pluralismo y debilitar así la efectividad e importancia de la tolerancia en su propio discurso. Ver *La sociedad multiétnica*. Madrid, Taurus, 2001, pp. 75 y ss.

aceptación de la creencia en el valor de la diversidad. El multiculturalismo estaría, pues, en riesgo de perder, en virtud de esta omisión conceptual, actitud y aptitud de tolerancia, con las costosas e indeseadas consecuencias de una intransigencia intelectual y política bajo el amparo, siempre autocomplaciente, de una buena intención justiciera.

POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO E IDENTIDAD COLECTIVA

El multiculturalismo postula centralmente la necesidad de una “política del reconocimiento”¹¹ capaz de generar una relación satisfactoria entre los criterios generales de la ciudadanía y los derechos particulares de la cultura específica a la que se pertenece. La noción que fundamenta y sirve de complemento a la idea del *reconocimiento* es la de *identidad (colectiva)*.

La cuestión de las identidades colectivas en las sociedades complejas se ha ido convirtiendo en un desafío para la convivencia, tanto a nivel grupal como individual. Las identidades colectivas siempre han sido, aunque su importancia teórica y política se ha incrementado en las últimas décadas, principio básico de organización y cohesión social¹² y, por ende, factor de equilibrio sistémico. Niklas Luhmann¹³ reivindica la idea de que la identidad colectiva es generadora, por un lado, de orden y, por el otro, de subjetividad simbólica, esto es, que procura tanto diferenciación sistémica como diferenciación simbólica. La identidad colectiva implica una interrelación entre el mundo social, la subjetividad y el universo simbólico, es una forma de acción de las colectividades sobre sí mismas y es, también, y al mismo tiempo, una acción externa de las colectividades sobre el entorno.

¹¹ Ver *supra*, notas 2 y 4.

¹² Recordar en este contexto a Emile Durkheim, *La división del trabajo*. Buenos Aires, Schapire, 1967.

¹³ Ver Niklas Luhmann, “Sistema y función”, en *Sistemas sociales*. México, Alianza, pp. 44-46.

La identidad es la definición que de sí mismo se da el actor social, quien de esa manera ofrece un sentido subjetivo a sus propias experiencias. Alain Touraine¹⁴ establece que esa “identidad colectiva se representa mediante un conjunto de imágenes, mitos y discursos que le permiten reconocerse como tal frente a un referente exterior, una alteridad, por lo general un adversario”. La identidad colectiva, en las sociedades complejas, se construye con base en la percepción de la diferencia y en la contraposición con los otros, produciéndose, entonces, como resultado, diversas formas de acción colectiva. La identidad representa un proceso abierto en su evolución, un dinamismo que se transforma permanentemente tanto en el plano identitario, propiamente adscriptivo o natural, referido a sus características propias o específicas, como en el plano electivo o estratégico de sus relaciones o contraposiciones frente a los otros. Con esta definición y uso de la noción de identidad colectiva estamos, pues, ante una *expresión de la capacidad estratégica de las colectividades*, ante un recurso de poder en la medida en la que incrementan sus posibilidades y condiciones de negociación, resistencia y confrontación con otros grupos. Esta característica específica de la noción de identidad colectiva y, por ende, asimilada y presente en la idea de una necesaria y perentoria “política del reconocimiento”, determina uno de los rasgos decisivos del multiculturalismo, a saber, el de una *funcionalidad estratégica inherente al discurso multicultural* y, en consecuencia, *su capacidad política (poder de convocatoria y potencialidad legitimadora) para el emplazamiento de fuerzas, actores políticos y movimientos*.

Es por eso que resulta fácilmente comprensible que el estudio y la reivindicación de la noción de *identidad colectiva* se haya concentrado en las minorías tradicionalmente discriminadas y en los movimientos sociales vinculados a sus demandas. En las sociedades democráticas complejas, tanto las desarrolladas como “en vías de desarrollo”, la reivindicación identitaria —frecuentemente asociada al discurso multiculturalista— es manifestación de la ca-

¹⁴ Alain Touraine, *La producción de la sociedad*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1995, y del mismo autor *¿Podremos vivir juntos?* Buenos Aires, FCE, 1997, pp. 207-215.

pacidad estratégica alcanzada por los actores sociales, una interpelación política y cultural de los grupos o sectores excluidos o discriminados de los factores socialmente dominantes.

Se puede entender, en consecuencia, que en el centro de la estructura discursiva y conceptual del multiculturalismo se ubique una noción eminentemente valorativa —con débil potencial explicativo—, pero dotada de potencialidades movilizadoras, como es la *idea-propuesta de* “una política del reconocimiento”. La noción de una política del reconocimiento tan tiene como atributo principal una carga valorativa, que, de inmediato, se deduce de su contenido teórico una política, una estrategia de intención extrateórica, casi un programa para lograr su realización. Se trata de un *concepto eminentemente práctico*, verdadero ensayo de legitimación teórica para un proyecto no sólo —ni preponderantemente— intelectual, sino valorativo, de carácter moral y práctico. Como lo expresa con claridad Michael Walzer,¹⁵ las opciones teóricas no pueden ni deben ser rígidas, definitivas o singulares, se trata de “[adaptar] nuestra política a nuestras circunstancias, aún si también deseamos modificar o transformar nuestras circunstancias”. En los multiculturalistas el ímpetu político, sea revolucionario o reformista, parece predominar sobre el compromiso intelectual o propiamente teórico. La nociones de *reconocimiento* (su imperiosa e inseparable política) e *identidad*, con sus correspondientes argumentaciones, estarán marcadas —para bien y para mal— por esa impronta extrateórica, estratégica y política.

Charles Taylor, en su paradigmático ensayo “La política del reconocimiento”, establece la tesis de que la identidad de los colectivos está integrada y determinada por el reconocimiento que se les otorga, pero también está compuesta por los reconocimientos imperfectos que se le atribuyen e, incluso, por el desconocimiento que les procuran las otras colectividades. De ese modo, plantea que “nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas pue-

¹⁵ Michael Walzer, “Comentario”, en C. Taylor, *op. cit.*, p. 140.

den sufrir un verdadero daño (*harm*), una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, degradante o despreciable de sí mismo”.¹⁶

Es en virtud de esa fatídica y crucial determinación (dependencia ante los otros) en la conformación de la identidad (individual y/o grupal) por las modalidades del reconocimiento otorgado o denegado, que las demandas que emanan de los grupos subalternos, vulnerables o discriminados alcanzan niveles de radicalidad y urgencia. La exigencia de un reconocimiento adecuado por parte de los grupos discriminados encuentra en esta argumentación el mecanismo para convertirse en una especie de reivindicación absoluta, en una petición de principio de validez universal para demandas particulares. El argumento se desliza del ámbito conceptual para instalarse en una reclamación moral, toda vez que un no reconocimiento o un reconocimiento distorsionado o imperfecto causa daño o deforma la identidad del grupo vulnerable.

Taylor va todavía más allá. El problema radica —nos dice— en que la distorsión del reconocimiento o su negación no sólo infinge daño, sino que “puede ser una *forma de opresión* que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido”.¹⁷ Si el uso del término opresión es el habitual en teoría política, resulta que Taylor está hablando de un equivalente a la privación de la libertad. Entonces, la demanda de una política por el reconocimiento de los derechos diferenciados o particulares de las minorías alcanzaría el rango universal de una lucha por la libertad, se trataría de la lucha por la exigencia de un derecho fundamental como condición necesaria para detener su violación sistemática (o estructural).

Ahora bien, ¿la reivindicación por el reconocimiento, traducida en el reclamo de derechos culturales para los grupos minoritarios, es de tal magnitud?, ¿justificaría, en consecuencia, la creación de nuevos Estados, las secesiones o autonomías entendiendo

¹⁶ C. Taylor, *op. cit.*, pp. 43-44.

¹⁷ *Ibid.*, p. 44.

das como sinónimo de entidades territoriales independientes, tal y como denuncian los críticos de las demandas multiculturalistas?¹⁸ La justificación legitimada de formas extremas de autodeterminación, como la secesión o la creación de nuevos Estados nacionales, únicamente son pertinentes cuando son violentados los derechos individuales básicos, no los derechos colectivos —de carácter cultural— de un grupo minoritario. La necesidad de un “otro Estado” es ética, política y legalmente imperativa cuando, violentamente, el Estado priva de sus derechos fundamentales a una parte de la población. *En rigor, la exigencia de autodeterminación sólo puede tener como contenido inmediato la imposición de derechos civiles iguales.*

A partir de esta traslación de lo conceptual general a lo ético particular en el argumento de Taylor, consistente en *estatuir la problemática equivalencia entre reconocimiento negativo y opresión*, muchos seguidores del discurso multiculturalista y, sobre todo, buen número de los movimientos de inspiración multicultural corren el riesgo de desfasar sus demandas y sus métodos de lucha. La suerte de mistificación ideológica que acaba de apuntarse puede condicionar no sólo el discurso, sino la estrategia y las tácticas de lucha de los movimientos y las organizaciones de grupos minoritarios marginados o discriminados, pudiendo orillarlos a extremos retóricos de difícil comprensión y a comportamientos radicalizados, sin correspondencia adecuada entre los medios utilizados y los fines, conductas y acciones radicales de mucho riesgo y alto costo político.

CIUDADANÍA MULTICULTURAL

En la medida en que la política del reconocimiento está indisolublemente vinculada a la identidad propia de los grupos en des-

¹⁸ Ver Chandran Kukathas, “Liberalism and Multiculturalism: The Politics of Indifference”, en *Political Theory*, vol. 26, núm. 5, 1998, p. 690. También G. Sartori, *op. cit.*, pp.77-78, y Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*. Barcelona, Paidós, 1996, pp. 205-206.

ventaja es que el multiculturalismo postula —más allá o más acá de sus extremos y mistificaciones— una igual representación para todos como la adecuada y necesaria condición para evitar las discriminaciones y las exclusiones. Para el multiculturalismo, en su argumentación política, la genuina convivencia democrática requiere, en primer lugar, de *solidaridad*. ¿Cuál es el sentido de esa solidaridad requerida?

Will Kymlicka¹⁹ establece que el problema de fondo implícito en el reconocimiento de los derechos de las minorías consiste en no situarlo en el terreno de la defensa y mera extensión de los derechos individuales a los colectivos culturalmente diferenciados. Se trata, más bien, de ubicar la reivindicación de esos derechos y su reconocimiento en un nivel cualitativamente superior, que no es otro que ese *plano de la solidaridad*, entendido como un requisito capaz de garantizar la estabilidad de la unión social, la integración de los Estados nacionales.

El problema a resolver es mayor e inédito. La exigencia de derechos diferenciados pone al descubierto que existen culturas diversas que no buscan una integración al orden cultural común (o dominante), sino que postulan una integración en la diferencia. Para lograr una auténtica y satisfactoria unión social no basta con establecer mecanismos efectivos de compensación socioeconómica para redimir de la exclusión a los grupos marginados, por más que, con frecuencia, estas colectividades en desventaja coincidan con las minorías culturalmente diferentes y, por ello, discriminadas o excluidas.

No será tampoco suficiente —y esto constituye un genuino desafío intelectual y moral para el liberalismo— la apelación a la tolerancia para con los grupos culturalmente diferenciados, puesto que, además, postulan la afirmación y el reconocimiento de esas diferencias como la condición *sine qua non* para integrarse y legitimar su lealtad a las leyes y al Estado en el que viven. El punto establecido por Kymlicka acerca de la insuficiencia moral y política de la tolerancia es radical y habrá que regresar a él.

¹⁹ W. Kymlicka, *op. cit.*, pp. 226 y ss.

Por lo pronto, la vía elegida para resolverlo parte de la noción de solidaridad (como condición de la unidad e integración del Estado) para retornar a la cuestión de la identidad general y las identidades particulares. ¿No se deduce del reconocimiento de las formas de vida y de las tradiciones culturales marginadas un tipo de “derechos colectivos” que desbordarían la comprensión del Estado democrático de Derecho, estructurado a partir del esquema de los derechos individuales y que es, por ello, de corte liberal?

El liberalismo —y en un sentido paralelo la socialdemocracia— buscaron el objetivo de superar la limitación de derechos de los grupos y las comunidades infrafavorecidos y, de ese modo, atenuar —o eliminar— la división social en clases inherente al capitalismo. La matriz teórica y práctica fue pugnar por la universalización de los derechos civiles mediante los procedimientos del Estado de Derecho, extensión y otorgamiento de derechos sociales de prestación y de derechos políticos de participación, es decir, compensaciones mediante una distribución más justa de los bienes colectivos. Según Rawls, los bienes básicos bien pueden ser distribuidos individualmente (dinero, tiempo libre y prestaciones de servicios) o bien pueden ser aprovechados individualmente (transporte, salud, educación) y es por eso que pueden ser protegidos bajo la modalidad de *derechos individuales* de prestación.²⁰

En la visión multicultural, este asunto es radicalmente diferente en lo que se refiere a las demandas de igualdad de derechos de las formas de vida culturales, lo que exige una reestructuración de la comprensión y el comportamiento del Estado, a fin de proteger los derechos culturales minoritarios. Los costos habrían de abonarse al ámbito de los derechos más universales al establecer derechos diferenciados y otorgar un estatus específico a esos ciudadanos vulnerados y disminuidos en sus derechos particulares.

²⁰ John Rawls, *Sobre las libertades*. Barcelona, Paidós Ibérica e Instituto de Ciencias de la Educación, 1990, pp. 33 y ss.

Para Kymlicka, el mecanismo inclusivo de las diferencias se encuentra en la capacidad de las colectividades y del Estado para producir valores compartidos. Es sabido, no obstante, que por sí mismos esos valores comunes no son suficientes para realizar la unidad social, pues no garantizan niveles satisfactorios de integración social, ni evitan los disensos radicales, potencialmente aptos para cuestionar la performatividad del sistema.²¹ Haría falta un ingrediente adicional y decisivo que es una suerte de identidad compartida, una cultura societal, consistente en una dinámica abierta de reconocimientos recíprocos entre las culturas dominantes y las subordinadas.

En los Estados nacionales la tradicional fuente de esa *identidad compartida* ha sido el nacionalismo, y sus portadores privilegiados los individuos dotados de la ciudadanía liberal. Derechos universales para ciudadanos libres e iguales. La historia común, la lengua, la religión dominante, la cultura compartida sirvieron de sustrato a ese proceso de igualación, apto para generar un conjunto de derechos homogéneos y construir esa identidad nacional, argumenta Kymlicka. No obstante, esos elementos ya no son compatibles en los Estados multinacionales o poliétnicos. En ellos, las formas de exclusión interactúan y, a menudo, se refuerzan con las atribuciones y la conciencia de la ciudadanía libre, entendida al modo liberal. En consecuencia, una ciudadanía que persiga una auténtica integración ha de tener presentes las diferencias culturales y estar en condición de asumirlas. En el discurso multiculturalista, con Kymlicka a la cabeza, la denominan *ciudadanía diferenciada o multicultural*.²²

La ciudadanía diferenciada o multicultural está en proceso de construcción y en íntima relación con la crisis de los Estados-nación. Esta ciudadanía de nuevo tipo está centrada en la *solidaridad*, en la promoción de derechos y satisfactores que atiendan las demandas culturalmente diversificadas de los grupos subordinados. El multiculturalismo plantea que en reciprocidad a esta

²¹ N. Luhmann, *op. cit.*, p. 127.

²² W. Kymlicka, *op. cit.*, pp. 240 y ss.

atención y reconocimiento solidarios se producirá un sentido de lealtad y solidaridad para con el Estado que asuma cabalmente su carácter multinacional o poliétnico. Con estos tipos de Estado se podrá alcanzar un acuerdo, cuya finalidad común sean la preservación y la reproducción de ese mismo Estado. Las identidades culturales de las diversas naciones o etnias habrán de acomodarse, de llegar a un determinado arreglo institucional que no las subordine a la cultura de la nación o la etnia dominantes.

Las personas de las diversas etnias o naciones que integran ese Estado multicultural (pluricultural) sólo podrán ofrecer lealtad a su gobierno general o nacional si éste es percibido fehacientemente como el contexto en el que se alimenta su identidad nacional y no en el que se le somete y subordina. Si ése es el caso, entonces adoptarán a ese Estado nacional como una patria, con el correspondiente sentimiento, expresión de la identidad solidaria. Si esa percepción implica una extensión hacia los otros grupos étnicos y nacionales de un país y al reconocimiento de sus derechos particulares, la perspectiva de mantener su diversidad resultará estimulante. Hasta aquí la argumentación multicultural.

En efecto, la integración social —sistémica— de los Estados contemporáneos, cuya inmensa mayoría es, por añadidura, plurinacional o pluriétnica, resulta ser uno de los problemas cruciales del mundo contemporáneo. También es crucial en lo que concierne a la discusión teórica del multiculturalismo. Pero, ¿tienen razón Kymlicka y otros teóricos afines²³ al plantear que con la crisis y el tendencial debilitamiento de los Estados nacionales entra también en crisis el ciudadano libre e igual?

En verdad, no resulta del todo claro por qué de la crisis de los Estados-nación o de la aceptación de su multinacionalidad o pluriétnicidad se infiera necesaria y linealmente la disfuncionalidad de la ciudadanía liberal y la acuciante necesidad de una inédita figura ciudadana. De hecho, la postulación de una ciudadanía diferenciada en derechos surge del repudio al Estado “ciego en

²³ Entre ellos, destacadamente, Michael I. Young, *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press, 1990.

materia de color”, pertenencia étnica o adscripción nacional; ese Estado que no ve, que no reconoce a los diversos, deviene en opresor de las diferencias culturales y, consecuentemente, debe ser rechazado, cambiado o subvertido.

La idea de que los procesos globalizadores han erosionado todavía más a los Estados nacionales, “ha hecho que el mito de un Estado culturalmente homogéneo sea todavía más irreal y ha forzado a que la mayoría, dentro de cada Estado, sea más abierta al pluralismo y a la diversidad...”,²⁴ es —en rigor— ajena a la argumentación que nos ocupa, centrada en la pertinencia de una nueva figura ciudadana diferenciada en virtud del debilitamiento y de la disfuncionalidad de la tradicional figura del ciudadano del liberalismo. La pérdida de ámbitos de soberanía económica propiciados por el libre comercio mundializado y las comunicaciones globales e instantáneas no implica que los Estados hayan perdido la soberanía política, misma que, en todo caso y finalmente, es la que determina el destino del ciudadano como tal.²⁵

En un plano de discusión más teórico, cabría señalar que la adecuada funcionalidad de la ciudadanía igualitaria o liberal, así como su eventual relevo por otra diferenciada o multicultural, no está sujeta al carácter nacional o multinacional del Estado, ni a su fortaleza o debilidad, sino a la estructura liberal-constitucional del Estado. En esa estructura jurídica, *el ciudadano es el sujeto*, el sustrato material y el portador tanto de los derechos “universales”, de raigambre iusnaturalista, como de los derechos propiamente “ciudadanos”, exclusivos de la ciudadanía, y que califican su estatus como tal. Formalmente, los derechos del hombre son de naturaleza distinta e independientes de los derechos ciudadanos, sin embargo, en la experiencia fáctica, si el ciudadano y sus derechos específicos son obviados —como la operación crítica del multiculturalismo pretende—, entonces los derechos humanos básicos —los de la persona como tal— también pueden ser anulados.²⁶

²⁴ W. Kymlicka, *op. cit.*, pp. 22-23.

²⁵ G. Sartori, *op. cit.*, p. 100.

²⁶ Ver Ronald Dworkin, *Los derechos en serio*. Barcelona, Ariel, 1984.

En este punto se abre una discusión acerca de la tradicional división tripartita entre los derechos políticos, civiles y sociales. De algún modo pudiera parecer una digresión a la crítica de la línea argumental de la necesidad de una categoría de ciudadanía diferenciada o multicultural, tal y como lo reclama la instrumentalización de una efectiva política del reconocimiento. No obstante, se trata de una digresión pertinente, toda vez que reconduce a la dialéctica, ineludible, propia y exclusiva de la modernidad, entre los derechos ciudadanos y los derechos humanos y, por ende, ayuda a establecer la posición de los derechos culturales diferenciados que reclama la ciudadanía multicultural.

A partir de las consecuencias jurídicas de la Revolución francesa, se establece la diferencia entre los derechos universales del hombre, de sustento iusnaturalista, y los derechos —nuevos e inéditos— del *citoyen*, exclusivos de la ciudadanía. De manera formal, los derechos humanos conforman una esfera propia, clara y distintamente separada de los derechos ciudadanos. Sin embargo, tal distinción abstracta se ve vulnerada si, en concreto, el ciudadano y sus derechos son vulnerados.

Los derechos —propiamente modernos— de la ciudadanía son la condición histórica de posibilidad de los derechos humanos. Si bien los derechos del hombre son *potencialmente* universales e intemporales, connaturales a la persona (humana), cobran *actualidad*—son puestos *en acto*— por la emergencia de una estructura de poder que transmuta el contenido de los derechos previos a la modernidad. De los privilegios medievales a los derechos propiamente dichos, en su acepción moderna. Esquemáticamente: se trataba de privilegios porque eran una prerrogativa que no alcanzaba a todas las personas; esos “derechos” estaban determinados por el rango, el estatus y las prestaciones correspondientes. Los privilegios devienen derechos cuando son iguales para todos y alcanzan a todos. El nuevo sujeto de esos derechos no es otro que el *ciudadano libre*, de ahí el carácter fundante de la ciudadanía como la premisa de la inclusión igual de todos al reconocimiento y disfrute de los derechos. La sugerente idea del multiculturalismo de una ciudadanía diferenciada para satisfacer ese plus de necesidades legales particulares (etnia, lengua, religión o cultu-

ra) podría sugerir una regresión que transitara de la igual inclusividad de todos en las garantías que implican los derechos a una nueva compartimentación de derechos desiguales. De los derechos modernos del liberalismo a los nuevos pero regresivos privilegios —*affirmative actions for ever...*

DEMOCRACIA PROCEDIMENTAL

La cuestión, sin embargo, es de más fondo. ¿De dónde surge el *corpus* de los derechos, tanto los específicos de la ciudadanía —políticos, civiles y sociales— como los particulares y diferenciados —culturales— de las etnias y las minorías nacionales? En el debate en torno al multiculturalismo se ensayan otras vías de argumentación diversas de las de Will Kymlicka o de las de Charles Taylor. Destacan las intervenciones de Michael Walzer en sus glosas al texto de Taylor.²⁷ A partir de la argumentación de Taylor, donde se establece una distinción entre dos tipos de Estado democrático de Derecho, el de un liberalismo estructural (Liberalismo 1), construido sobre la base de la neutralidad ética del derecho a la manera clásica, tal y como lo formula Rawls y Dworkin,²⁸ y otro modo de liberalismo configurado coyunturalmente por las condiciones históricas y culturales específicas (Liberalismo 2), tal y como hemos visto también lo sostiene Kymlicka.

Esta segunda formulación supone, en la opinión de Taylor, tan sólo un ajuste a la comprensión impropia de los principios liberales. Walzer plantea que esta distinción permite un juego y una movilidad de carácter correctivo al profundizar las diferencias entre la estructura y la configuración. De ese modo, se puede asumir la temporalidad de las acciones afirmativas, sea por la consecución de logros de igualación de los grupos otrora vulnerados o, en su caso, el regreso de las formas del Liberalismo 2 al Liberalismo 1 en virtud de efectos perversos o indeseados —ten-

²⁷ M. Walzer, “Comentario”, en C. Taylor, *op. cit.*, pp. 139 y ss.

²⁸ Ver J. Rawls, *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1979, y R. Dworkin, *op. cit.*

dencialmente desestabilizadores o desintegradores— en la aplicación de derechos particulares diferenciados.

La estabilidad y la integración de los Estados pareciera ser, en todo caso, una preocupación común tanto de la visión liberal como de la multiculturalista. De hecho, todas las versiones, incluso las más radicales, como las de Taylor, Walzer o Kymlicka, postulan la continuidad posible entre el liberalismo y las propuestas multiculturales. Pese a la novedad disruptora de los reclamos y la improbable capacidad de asimilación de los contenidos teóricos multiculturalistas, los principales autores persisten en el ámbito del paradigma conceptual del liberalismo. Sin embargo, la cuestión del origen de los derechos y del consecuente estatuto de la ciudadanía se mantiene como un escollo mayor ante las intenciones —benévolas o malévolas— de correspondencia y armonía.

Jürgen Habermas pone el dedo en la llaga.²⁹ Los derechos fundamentales no tienen su génesis en la *nación* o en los *pueblos*, ni siquiera en el *pueblo dominante*, sino en el proceso de *autolegislación*, esto es, en la decisión adoptada en común de hacer uso del derecho originario a vivir protegidos por leyes reguladoras de las libertades públicas —el único originario derecho humano, según Kant. Es por eso que la solidaridad social cristalizada en el Estado no surge del ámbito de los valores y de su compatibilidad (Kymlicka), sino por la vía de la realización de aquellos derechos que los interesados han de reconocerse mutuamente si es que quieren regular —legítimamente— su convivencia con los medios del derecho (positivo).

No resulta necesario, como pretende el multiculturalismo, con Kymlicka y Taylor a la cabeza, un consenso de fondo previo y asegurado por la homogeneidad cultural. La formación de la opinión y de la voluntad construida y estructurada de modos democráticos posibilita alcanzar un acuerdo normativo y racional entre extraños y no sólo entre diferentes compartimentados. En rigor, la soberanía popular no se traduce en normas constitucionales dadas o impuestas por los usos y costumbres de la mayoría,

²⁹ J. Habermas, “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de Derecho”, en *La inclusión del otro*. Buenos Aires, Paidós, 1999.

sino en la práctica de la deliberación —comunicación— de participantes comprometidos con decisiones racionalmente motivadas. El Estado de Derecho, entendido como autodeterminación democrática, no tiene carácter colectivista, ni excluye de por sí la afirmación de identidades particulares.

Por el contrario, la intervención crítica de Habermas asume, a contracorriente de las denuncias y los argumentos de intencionalidad multicultural, el sentido *inclusivo* del procedimiento de autolegislación moderno, liberal (capitalista) que busca incorporar a todos los ciudadanos. Reivindica que el orden político se mantiene abierto a la igualación de los discriminados y a la incorporación de los marginados, aunque con reticencia ante la fórmula de una integración uniforme con clave en la idea de una comunidad homogénea. Tan es así, que la noción de *pueblo* y su derecho a la autodeterminación no pasa en la legislación internacional, incluido —pese a sus ambigüedades— el multicitado Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, por la definición étnica. El *pueblo* no es un concepto fijado en la pertenencia cultural, sino en el sustrato jurídico; no es resultado de una historia y lengua comunes —al viejo modo historicista—, sino el resultado de un contrato político. Es por eso que la política de inclusión, propuesta por Habermas, se sitúa en el plano instrumental, procedural.

Es cierto que los ordenamientos jurídicos no se sustraen de determinados patrones culturales y que, en consecuencia, se generan fácticamente condiciones de exclusión de culturas minoritarias en Estados de conformación pluricultural. Es trabajo crítico y político el que la cultura mayoritaria quebrante su pretendida fusión con la cultura política general. Importa recordarle y acotarle en tanto que *parte*, desenmascarar su pretensión de representar al todo, a fin de evitar obstrucciones al procedimiento democrático en cuestiones existenciales y culturales relevantes para las minorías. En este punto, la argumentación habermasiana apela a su teoría de la acción comunicativa³⁰ y a la incitación

³⁰ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit.

de una cultura común procedural, con sus difíciles requerimientos de un lenguaje político y una serie de convenciones de conducta comunes, a fin de estar en condiciones de efectiva competencia por los recursos suficientes para la protección de un determinado grupo.

INCONCLUSIONES Y EPÍLOGO

De cara a los desafíos del multiculturalismo en las esferas teórica, jurídica y política, ciertamente se pueden aducir, por una parte, los argumentos mejores acerca de las bondades de la tolerancia liberal³¹ y, por la otra, los riesgos desintegradores de la diferenciación reivindicada a toda costa; los peligros de una indiscriminada confusión con las diferencias y las desigualdades; lo mal encaminado de las argumentaciones de muchos de los multiculturalistas, incluidos los más conspicuos, que disvaloran la tolerancia al hipostasiarla al tema de la neutralidad del Estado y sus leyes (neutrales por su forma universal, que no por sus contenidos). De cara a esta concepción de la tolerancia, peculiar del Estado liberal democrático, el multiculturalismo reivindica una tolerancia de índole cualitativamente diferente. Sin embargo, no logra construir una argumentación explicativa de lo que debiera o pudiera ser esa forma de tolerancia que no sólo tolera, sino que en su argumentación se va por las ramas de la innovación institucional y del nuevo tipo de ciudadanía diferenciada o multicultural.

No obstante, ha tenido el mérito de abrir una discusión inédita, de hacerla avanzar, de ofrecer un ámbito discursivo (a pesar de su estadio inconcluso y un tanto ideológico) a numerosos y enormes grupos e individuos discriminados y desesperados. Amy Gutmann señala en su estudio introductorio al multicitado ensayo de Taylor, que “reconocer y tratar como iguales a los miembros de ciertos grupos es algo que hoy parece requerir unas institu-

³¹ Por ejemplo, G. Sartori, *op. cit.*, pp. 63 y 94; también Isidro H. Cisneros, *Los recorridos de la tolerancia*. México, Océano, 2000, pp. 119-126.

ciones públicas que reconozcan y no pasen por alto las particularidades culturales”.³² Se trata, no obstante, de un programa de reformas institucionales que, en el rango mayor, implica una cabal reforma del Estado e, incluso, con mayor radicalidad, un “otro Estado”.³³

Hasta aquí esta primera aproximación a dos de los conceptos centrales en el dispositivo estratégico del discurso multiculturalista. La *política por el reconocimiento* en tanto que operativo teórico y político de fundamentación y sentido programático y la *ciudadanía multicultural* como el estatus y la plataforma para la realización de sus propuestas de cambio. El programa teórico del multiculturalismo ofrece fragilidades. Habitán en él omisiones, lapsus e inconsistencias. Pese a todo ello, la pertinencia de muchas de sus preguntas anuncia fortalezas. Lo imperativo de sus demandas asegura resistencia y esperanzas.

³² Amy Gutmann, “Introducción”, en C. Taylor, *op. cit.*, p. 16.

³³ Ver Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, Paidós, 1998, pp. 79 y ss.

EN BUSCA DEL NÚCLEO RACIONAL. NOTAS SOBRE MULTICULTURALISMO Y DERECHOS HUMANOS

*Carlos Ballesteros**

La problemática del multiculturalismo es un tema que fue ampliamente discutido durante la última década del siglo XX. Su núcleo conceptual, la pluralidad de identidades culturales, los valores y las adscripciones que componen una sociedad compleja plantea un desafío mayor al universalismo democrático. De manera central, es un cuestionamiento fáctico al paradigma de los derechos humanos como sustento suficiente para la convivencia civilizada.

El reconocimiento a la realidad multicultural, impulsado en buena medida por el fin del bipolarismo global, ha llevado a un nuevo diagnóstico de la modernidad, en el que se subraya el tema de la heterogeneidad como fuente de autonomía y dato clave en la construcción de las identidades individuales y colectivas. Todavía más, la irrupción del radicalismo religioso y su violencia, en la entrada misma del siglo XXI, vuelve a poner de relieve el tema de la diferenciación cultural en términos extremos.

Si la diversidad de las culturas es un hecho que acompaña a toda la historia de la humanidad, el despliegue del mundo moderno ha favorecido la integración de nuevas identidades y demandas de identificación. La cuestión hoy es la urgencia de una comprensión cabal del multiculturalismo como posibilidad política y eventual salida a la inseguridad de los estados liberal-democráticos ante el ascenso de la diferencia.

* Profesor de carrera del Centro de Relaciones Internacionales y del Programa de Estudios Políticos y Sociales del Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

El multiculturalismo como facticidad exige un tratamiento conceptual que implica emplazarlo en el marco de los valores liberales clásicos, incluidos los derechos humanos, que son su expresión axiológica y programática.

La propuesta que aquí se presenta es abordar el tema a partir de un conjunto de aproximaciones que nos permiten reconocer el ámbito teórico en el que se desarrolla la relación entre multiculturalismo y derechos humanos, así como sus implicaciones para el proyecto democrático.

I

Un primer emplazamiento es el de la erosión de los universales en el pensamiento posfundamento. La actitud filosófica y política que impregnó el final del siglo pasado fue más favorable a la particularidad que a los grandes relatos de la Ilustración. Los conceptos universales, como los derechos humanos, cayeron bajo la sospecha de pertenecer a un esquema de pensamiento uniformizador y totalitario, propio del sesgo occidental de la razón.

La crítica posmetafísica y posmoderna coincidió bien con las políticas de la identidad y de la diferencia. Se afirmó así un rechazo al enfoque Estado-céntrico, en correspondencia con la reactivación de la sociedad civil en diferentes espacios y la profundización del pluralismo político. El problema que pudo advertir de inmediato la filosofía y la teoría política es la inversión del esencialismo de la totalidad en el esencialismo de los elementos. El rechazo a los universales derivó en la hipóstasis de las diferencias.

Las políticas de la diferencia pusieron de manifiesto, además, el problema que representa la reivindicación de un derecho especial, como una posibilidad que sólo puede concretarse en nombre de un principio universal. La demanda particular se refiere necesariamente al discurso de los derechos que tiene como premisa la igualdad política universal. En consecuencia, resulta imposible desprender la exigencia específica de un espacio político compartido que se integra a partir de conceptos universales.

Nos enfrentamos aquí a una cierta circularidad en la que, como bien indica Benjamín Ardití, el discurso de los universales funciona para producir universales por medio de universales. De esa manera se constituye el corpus de la jurisprudencia en una sociedad liberal-democrática moderna.

Sin embargo, no existe una coincidencia absoluta entre una exigencia particular y el principio de universalidad. Desde un enfoque específico, como el de las diferencias culturales, puede observarse un exceso de lo universal o una insuficiencia del mismo. Esta falta de coincidencia es la que determina el campo de la controversia política.

Como en todo hecho social, la construcción de la universalidad de los derechos incorpora el tema de la fuerza. En este sentido, hay una impureza constitutiva de los universales que los articula con la negociación política y los procesos de integración de la legitimidad. Todo nuevo derecho, toda nueva actualización de la universalidad implica tanto la corrección de exclusiones como la creación de otras diferenciaciones.

En consecuencia, la universalidad impura, negociada, no sólo requiere de un proceso de legitimación formal y político, sino que, también, conlleva un trabajo de aceptación de las normas como medio para la recreación del espacio político compartido.

La concepción posmetafísica de la sociedad y el derecho no formula una idea positiva de comunidad, y al asumir la relación entre derechos humanos y política de la diferencia toma a la universalidad como categoría contingente, producto de un conflicto inevitable.

El eje de la cuestión está en que tanto lo universal como lo particular son conceptos inestables, sólo autónomos en apariencia, e indecidibles, como lo propone Derrida, porque son parte de una red de conceptos en la que cada término lleva la huella de lo que se le opone. Además, si se acepta la dimensión política en la que se inserta ineludiblemente la relación entre lo universal y lo particular, el aspecto de fondo es, más bien, distinguir la parte que corresponde a la verdad de la parte que corresponde al poder.

Los universales y la generación de nuevos universales se muestran entonces como una construcción discursiva y práctica, hecha

de una trama de argumentaciones que, en condiciones suficientes, contribuye a crear o a recomponer una comunidad jurídico-democrática.

II

Una segunda aproximación de carácter un tanto menos abstracto a la relación entre el multiculturalismo y los derechos humanos puede partir de las críticas al reconocimiento formal-jurídico de las personas que está en la base de la tradición liberal.

Carlos Pereda identifica este reconocimiento formal con la arrogancia de la razón propia de la tradición ilustrada y sus derivaciones para la construcción del Estado liberal-democrático. El reconocimiento formal, con su pretensión minimalista, ha sido históricamente el blanco de ataques desde muy diversos frentes, dada su insensibilidad a la abigarrada realidad de las diferencias sociales y culturales. Todo el discurso socialista y progresista ha puesto el acento en las desigualdades concretas que enmascara el humanismo. Pero cabe recordar que también un vasto discurso de derecha ha tomado como punto de partida la reivindicación de las diferencias.

El reconocimiento abstracto de la persona y su expresión programática en los derechos humanos ha sido interpretado como un ethos particular, sin ninguna preeminencia sobre otros igualmente válidos. Así es visto por algunas vertientes del comunitarismo y el contextualismo. De allí la necesidad de evitar que la adscripción irreflexiva al contexto nos impida avanzar en la controversia. La puerta se abre al entender que la identidad se encuentra siempre en una tensión entre significados materiales y formales.

Resulta improductivo y conservador defender la reivindicación sin más de los orígenes y el pasado, así como cualquier supuesta superioridad ética cerrada en sí misma. Es más importante encontrar los medios para impedir toda forma de sometimiento evidente o enmascarada con los recursos intelectuales y culturales que están al alcance. En este sentido, el principio de igualdad ante

la ley y el respeto a los derechos humanos son expedientes necesarios e indispensables. Hay, entonces, un lugar ganado por la identidad formal como medio de autocomprendión, defensa y desarrollo de libertades que conviene preservar y ampliar.

Las identidades materiales pueden entrar en crisis, debilitarse y perderse. En contraste, la identidad formal ofrece reglas y valores más compatibles, dada su universalidad. Las culturas, como conjuntos de creencias, normas y valores, no están adscritas fatalmente a sus identidades concretas. Más bien, como tradiciones, incluyen diferencias y conflictos que les permiten cambiar y salir de sí mismas. En consecuencia, siempre es posible integrar otras experiencias y formas de vida, incluidas las de carácter abstracto, como la universalidad de los derechos humanos.

La identificación con los elementos formales y abstractos del discurso de los derechos humanos sirve como factor de diferenciación y premisa de reconocimiento. A partir de la identidad formal se hace posible la reflexión sobre la propia cultura y la elección entre los valores que se desea preservar, y los valores afirman la exclusión, el sometimiento y la violencia.

III

Sobre esta base puede realizarse una tercera aproximación, que permita definir el núcleo racional de la relación entre multiculturalismo y derechos humanos. De entrada, cabe hacer notar que no existe un uso unívoco del término multicultural, dado que varía de acuerdo con el contexto problemático al que se adscriba. No obstante, en todas sus formas mantiene el carácter de revisión obligada de la tradición liberal-democrática.

Esta revisión o desafío ha llevado a impugnar y modificar el estatalismo que ha dominado las perspectivas políticas de las tradiciones ilustradas. En su lugar apunta una noción de ciudadanía enriquecida por la idea de una política liberal del reconocimiento (Fernán Requejo Coll). Sin embargo, no se trataría exactamente de una nueva síntesis, sino, más bien, de una ampliación del paradigma liberal-democrático.

Tal ampliación tiende a enfatizar más el lado democrático que el lado liberal, pero no se desprende del universalismo de los derechos humanos, que permite la igualdad y el reconocimiento. En dicho marco, la dificultad estriba en articular la diversidad cultural con el ámbito organizativo y normativo de las democracias liberales. No puede evadirse el hecho de que la política del reconocimiento de la realidad multicultural afecta los principios, las instituciones y las reglas de decisión de los Estados democráticos.

En términos generales, se trata del manejo de un nuevo nivel de complejidad por parte del Estado, que implica desplazar el nacionalismo característico de la primera modernidad política. La figura consecuente de Estado y ciudadanía es ajena a la yuxtaposición de comunidades o a legitimaciones uniformizadoras. Más bien, supone un esquema legal que permita el desarrollo de formas distintas de pertenecer y participar en la *polity*.

La idea es contar con la capacidad de reivindicar una forma diferenciada y plural de ejercer la ciudadanía liberal-democrática. Esta posibilidad incorpora necesariamente el conflicto *politice*, pero da cauce a las diferencias de interpretación sobre la convivencia democrática en un Estado nacional. Como puede observarse, la línea de pensamiento es reintegrar el esquema liberal y el esquema democrático a la luz de la realidad multicultural.

Bajo dicha concepción puede darse un paso más delante de la noción rawlsiana de ciudadanía (principio de justicia, *justice as fairness*), porque incorpora un criterio pragmático que conduce a lograr nuevos acuerdos en la esfera pública, favorables al reconocimiento de la problemática multicultural y a su encauzamiento en términos normativos y procedimentales. La cuestión más difícil es el abandono relativo de la pretensión de neutralidad del Estado y la premisa de identidad nacional superior o integradora.

En su lugar, se abre el ámbito de una fundamentación democrática en acuerdo con un pluralismo razonable. La condición para este proceso es dejar de considerar a los derechos culturales como una amenaza a los derechos individuales en una perspectiva liberal, pero, también, dejar de entender a las libertades y los derechos individuales como una amenaza para las comunidades.

La rearticulación de la democracia, bajo la premisa universalista de los derechos humanos, es un proyecto de adaptación a la diversidad de culturas e identidades. El propósito que lo alienta es lograr vivir en una sociedad crecientemente plural, en la que la diversidad pasa ser un valor esencial de la vida democrática.

Con el despliegue del debate sobre el multiculturalismo se abrió la posibilidad de una reconciliación teórica de la izquierda intelectual con la idea del Estado liberal-democrático de Derecho. Aún más, se ha propiciado un nuevo avance en la conciliación del elemento liberal y del elemento democrático de la modernidad política. En este trabajo conceptual también se han revalorado los derechos humanos como pieza clave en el pensamiento político contemporáneo. De allí que sea importante subrayar que esa construcción normativa incluye una idea de pacto o *Commonwealth*, incorporado al principio de soberanía (artículo tercero). Asimismo, incorpora el concepto de ley como expresión de la voluntad general, con lo que determina no sólo el que la ley debe ser igual para todos, sino, también, un espacio específico para la legitimación de las normas que da la comunidad política.

Ese espacio da cabida a procesos de argumentación y a procesos políticos, por lo que siempre están en juego, como diría Kelsen, la esencia y el valor de la democracia. En todo caso, los derechos humanos adquieren, ante todo, un sentido práctico, como bien lo ejemplifica el principio de tolerancia. En apego a ese principio, todas las concepciones tienen que distanciarse un tanto de sí mismas y procurar coincidir con las demás en un *overlapping consensus*. Ésta es, para Habermas, la condición posmetafísica del hombre contemporáneo.

A partir de estas aproximaciones al tema de la relación entre multiculturalismo y derechos humanos podrían esbozarse tres conclusiones:

Primera, los universales que orientan la práctica democrática carecen de plenitud absoluta, pues son construcciones discursivas que no son ajenas a la fuerza.

Segunda, la identidad material colectiva es insuficiente en la defensa de los derechos culturales y, encerrada en sí misma, obstaculiza la lucha contra las subordinaciones.

Tercera, el núcleo racional de la relación entre el multiculturalismo y los derechos humanos está en la posibilidad de rear-ticulación de la sociedad democrática bajo principios de reconocimiento, tolerancia y negociación política.

El juego abierto por el multiculturalismo da cabida a un esquema de avance progresivo en el plano de los derechos culturales. Insistir en la vía romántica del aislamiento o en la espera del momento mesiánico sólo cancela la posibilidad dialógica, fortalece los micropoderes y da la espalda a la realidad y a todo el esfuerzo de comprensión teórica.

EL DEBATE MULTICULTURAL Y LOS DERECHOS HUMANOS

*Isidro H. Cisneros**

El debate sobre la relación entre el creciente carácter multicultural de nuestras sociedades y el problema de la vigencia de los derechos humanos se encuentra en proceso, por lo que aquí intentaré tejer un nexo con algunas de las diáadas que integran la discusión y que, desde mi perspectiva, podrían ser ciudadanía-minorías, alteridad-identidad, racismo-discriminación, nación-nacionalismo y diversidad cultural-intolerancia. Iniciemos señalando que al inicio del siglo XXI aún debemos encontrar respuestas y explicaciones satisfactorias respecto de un conjunto de nuevos problemas de gran impacto social, cultural, político y económico que afectan a nuestras sociedades, entre los que podemos destacar:

- a) La aparición de formas no convencionales de ciudadanía y de nuevas identidades colectivas que se confrontan en el espacio público y que se cristalizan en la posibilidad de ejercer y hacer efectivos un conjunto de derechos individuales y colectivos.
- b) Los fenómenos de la globalización colocan en serio cuestionamiento el rol de las élites culturales y su responsabilidad para formular nuevas propuestas civilizatorias basadas en la inclusión de la diferencia multicultural.
- c) Los fenómenos de exclusión producen movimientos sociales e identidades que tienen como objetivo realizar el pleno ejercicio de los derechos humanos en una visión integral

*Doctor en Ciencia de la Política por la Universidad de Florencia, Italia. Profesor e investigador de la Flacso en la Sede Académica de México.

que involucra tanto los derechos civiles y políticos como los económicos, sociales y culturales.

- d) La creciente desigualdad y complejidad social produce prejuicios, estereotipos y estigmas culturales al interior de las comunidades, con la consecuencia de un incremento del conflicto.

Las preguntas que aparecen son: ¿qué significa ser miembro de una nación-Estado en un mundo globalizado e internacionalizado?, ¿cómo y qué tipo de identidad se produce en “comunidades de excepción”? , ¿cómo es posible el reconocimiento efectivo de derechos colectivos particulares en un marco de valores y derechos universales? Estas preguntas plantean una redefinición de la noción de ciudadanía en cuanto conjunto de derechos y deberes definidos para todos los miembros de la comunidad política. La sociedad multicultural se funda en la diversidad (del latín *diversum*, que significa “orientado en dirección opuesta”). La diversidad representa una relación de alteridad o de diferencia. Reconocer la “diversidad del otro” permite establecer con cierta claridad los límites del propio espacio psíquico y existencial. El individuo se reconoce diferenciándose de aquellos que no son iguales. La percepción de la diversidad es una característica fundante del sí mismo, ya que permite el reconocimiento de las propias acciones, sentimientos, gustos y deseos que son diversos de los del “otro”. La percepción de la “diversidad” puede inducir situaciones patológicas cuando los individuos pertenecen a grupos particularmente débiles, como en el caso de las minorías. En este caso los grupos “no son reconocidos como diversos, sino como inferiores”, a través de una simplificación de la dicotomía bueno-malo y amigo-enemigo. En el grupo existe tanta mayor cohesión cuanta mayor es su capacidad para distinguirse de los otros grupos. Como el individuo, el grupo también puede cerrarse en una “jaula autodefensiva” contra los aspectos negativos de la “diversidad”, asimilando a sus propios miembros en un proceso de “homologación totalitaria”, creando estereotipos y exclusiones, rechazando todo cuanto no pertenezca al propio grupo. Los significados positivos de la “diversidad”, en cuanto principio fundan-

te de la identidad, se expresan en el diálogo con el “otro”, pero pueden transformarse en significados negativos cuando se constituyen en pretexto para la cerrazón y para el rechazo del “otro”. Alain Touraine considera que la identidad colectiva se construye en una relación conflictiva con el adversario y a través del reconocimiento de un objeto de lucha. La identidad es la definición de sí por parte del actor social. La identidad es el conjunto de imágenes, mitos y discursos que permiten al actor reconocerse como tal frente al adversario. La identidad está ligada a factores adscriptivos, suele defender las tradiciones, apelar al pasado inmemorial del grupo y fundarse en “arquetipos”. La identidad tradicionalista o comunitaria permite una cohesión social que se expresa a través de mitos y ritos. En el extremo, la identidad colectiva puede encerrarse en estereotipos. El actor es estigmatizado y se internalizan sin cuestionamientos los atributos y caracteres colectivos raciales; étnicos, y de orientación sexual o religiosa, ideológica o política, clasista o nacional. En las sociedades complejas, modernas, desarrolladas y pluralistas de nuestros días la identidad es, por lo general, la manifestación de la capacidad estratégica de los actores sociales; deja de ser un valor sustantivo para transformarse en un recurso de poder.

El actor social (más que un defensor de una identidad arraigada en costumbres y tradiciones) se vuelve el creador de un “nosotros”. La identidad colectiva también se construye con base en la percepción de la diferencia y, eventualmente, de la oposición al “otro”. Los grupos sociales tienden a desarrollar un discurso coherente sobre “los de afuera” (hombres sobre mujeres, elites sobre la masa, ladinos sobre indios, etcétera) que refuerza la demarcación identitaria y la cohesión interna.

Las discriminaciones se refieren a exclusiones que tienen por objeto marginar a ciertas categorías sociales con base en criterios étnicos; raciales; religiosos; de género, y de orientación sexual, socioculturales o de tipo ideológico-nacionalista. Estos grupos son casi siempre las minorías. La discriminación de las minorías y de los grupos vulnerables, así como la hostilidad entre diversos en nuestras realidades pluriculturales está muy lejos de ser eliminada. La minoría identifica a un grupo de personas diferenciadas de

otras al interior de una determinada sociedad, sobre la base de factores raciales, de religión, de lengua o de nacionalidad, que se ven a sí mismas como un grupo dotado de características específicas y que son percibidas desde el exterior como tales, y, además, con una connotación negativa. Sería el caso de una infinidad de minorías representadas por grupos étnico-nacionales que, muchas veces, conviven por la fuerza o bajo la ocupación militar con otros grupos mayoritarios y dentro de Estados nacionales en los que no fue respetada su autonomía.

En las democracias modernas —como nos recuerda Will Kymlicka— la ciudadanía multicultural define el espacio de la persona libre, y esto tiene que ver con el ejercicio de los derechos que deben corresponder a las unidades territoriales o globales de pertenencia y no al grupo social o étnico originario. La tolerancia aparece, por lo tanto, como un necesario reconocimiento de la diversidad, de la complejidad y del pluralismo político que existe en las sociedades complejas. Actualmente observamos en México una nueva “cohabitación compleja”. Tal fenómeno se expresa en el agotamiento de la noción clásica de ciudadanía para explicar los auténticos problemas de la convivencia política y social de nuestro tiempo. Por lo tanto, se plantea la necesidad de transitar hacia prácticas e interpretaciones que hagan posible entender las nuevas formas de membresía política y multicultural que empiezan a desarrollarse en nuestro país. La agenda política de los tiempos actuales plantea el problema de *cómo la vida debe ser vivida y por qué*. La teoría multicultural tiene que ver con la diversidad cultural y política, con los derechos de las minorías, con el relativismo de los valores y con la fundamentación racional de las normas morales. La nueva ciudadanía pluralista que se ha venido desarrollando en los últimos tiempos presupone una serie de políticas públicas que permitan a los grupos hacer un “uso efectivo” de sus derechos. La igualdad de derechos en que se fundamenta la ciudadanía multicultural no significa solamente un trato idéntico; significa, más bien, considerar la presencia del “otro”, justamente en cuanto diverso, como un dato irrenunciable de nuestra misma socialidad. Debemos entender que el pluralismo es un recurso y una fuente de riqueza para cualquier sociedad.

La libertad de un individuo no termina donde inicia la libertad del otro. Más bien, la libertad del otro constituye, hoy por hoy, la principal condición para la afirmación de la propia libertad.

Debemos estimular el “mutuo reconocimiento” de los derechos, ya que éstos representan el conjunto de facultades e instituciones que en cada momento histórico concretan las exigencias de fraternidad, solidaridad, dignidad, libertad e igualdad humanas, las cuales han sido reconocidas por los ordenamientos jurídicos democráticos. De lo que se trata es de ejercer tales derechos en todas sus dimensiones.

Para concluir, quisiera enfatizar que para “la inclusión del otro” es necesaria una tolerancia multicultural en cuanto método de convivencia que establece las reglas básicas que garantizan los derechos y las obligaciones de los grupos y los individuos. Requerimos una tolerancia multicultural que permita introducir nuevas formas de cooperación política y social a través de la mediación, la persuasión y el diálogo, estableciendo reglas de convivencia entre los diferentes grupos minoritarios, sin que exista ningún tipo de subordinación ni discriminación entre ellos.

BIBLIOGRAFÍA

- BACA OLAMENDI, Laura (comp.), *Léxico de la política*. México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón*. México, Siglo XXI, 1997. (Serie Antropología)
- BAUMANN, Gerd, *El enigma multicultural*. Barcelona, Paidós Studio, 2001.
- BOBBIO, Norberto *et al.*, *Diccionario de Política*. México, Siglo XXI, 2000.
- GONZÁLEZ, Mónica, *Minorías étnicas y movimientos separatistas en el mundo*. México, Quimera, 2001.
- HABERMAS, Jürgen, *La inclusión del otro*. Buenos Aires, Paidós, 1999.
- KYMLICKA, Will, *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford, Oxford University Press, 2000.

- _____, *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Paidós, 1996.
- OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*. México, Paidós, 1999.
- PAREKH, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism*. Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- TORRES, Carlos Alberto, *Democracia, educación y multiculturalismo*. México, Siglo XXI, 2001.

MULTICULTURALISMO Y DEMOCRACIA

*Ramón Máiz**

En su acepción más amplia, *multiculturalismo* designa el conjunto de políticas y arreglos institucionales que, a partir de la consideración no como un hecho, sino como un *valor*, del pluralismo cultural, religioso y de formas de vida de las sociedades contemporáneas, atienden a las demandas y luchas por el reconocimiento colectivo de grupos tan distintos como las minorías nacionales, los pueblos indígenas, los inmigrantes o los grupos de gays o de lesbianas. Mas allá de la *tolerancia* pasiva, estos grupos aspiran a la aceptación, respeto e inclusión en la esfera pública, lo que supone un desafío a los modelos monistas de democracia liberal disponibles (Deveaux, 2000). Una reciente clasificación de grupos étnicos y culturales, objeto del debate del multiculturalismo (Kymlicka y Norman, 2000), dibuja un abigarrado panorama para la discusión normativa:

1. Minorías nacionales: a) minorías nacionales, b) pueblos indígenas.
2. Minorías inmigrantes: c) con derechos de ciudadanía, d) sin derechos de ciudadanía, e) refugiados.
3. Grupos religiosos: f) aislacionistas (Amish), g) no aislacionistas (musulmanes).
4. Grupos sui géneris: h) afroamericanos, i) gitanos, etcétera.

Dos equívocos han de evitarse desde el principio al abordar los problemas suscitados por el multiculturalismo, pues poseen

* Decano de la Universidad de Santiago de Compostela, España.

muy negativas consecuencias para una apropiación normativamente adecuada de la cuestión. En primer lugar, en ningún caso se trata grupos sociales cualificados meramente por rasgos *objetivos* (ser indígena, habitar en un territorio de una comunidad histórica, ser gitano o musulmán), como una condición étnica o religioso-demográfica estática, sino de grupos propiamente *políticos*: esto es, no todos los miembros que reúnen los rasgos objetivos se identifican con el grupo y su cultura, y los que lo hacen poseen perspectivas plurales al respecto (Brubaker, 1996: 60). Y ello debido a que los procesos de construcción política de la identidad de grupo poseen decisivos componentes de *elección* y *estrategia* y son *dependientes del contexto* (Laitin, 1995; Fearon, 1999).

En segundo lugar, el concepto “multiculturalismo” hace mención, por tanto, no a los grupos e identidades colectivas en cuanto tales, sino a la dimensión cultural y política de los mismos y —como quiera que la cultura en democracia es crecientemente política— a los contextos sociales y políticos, a los movimientos, discursos, políticas y arreglos institucionales correspondientes, por lo que carece de sentido contraponer la dimensión de igualdad material a la cultural (Barry, 2001). La existencia de tensiones y conflictos entre igualdad económica y reconocimiento cultural (Fraser, 1997; Young, 1997)¹ no es de mayor relieve que la tensión política que existe entre derechos individuales y colectivos (Kymlicka, 1995; Levy, 2000), o entre la identidad de grupo y la común identidad que fundamenta la convivencia plural en un Estado democrático (Rawls, 1993; Kymlicka, 2001).

El multiculturalismo, en su sentido amplio, abre las puertas no sólo a diferencias culturales, en el sentido débil de cultura que analizamos al referirnos a las minorías nacionales, sino a un principio que subvierte la propia homogeneidad de la nación concebida como comunidad político-cultural, a saber: al *conflicto de valores*,

¹ Nota del editor: Debido a que el presente trabajo fue presentado de manera preliminar en el Coloquio “El Desafío Multicultural a las Democracias”, organizado por el Centro Nacional de Derechos Humanos de la CNDH, las referencias bibliográficas citadas a lo largo del presente trabajo no necesariamente tienen su correspondiente ficha completa en la bibliografía.

al pluralismo no sólo como diversidad de creencias e ideales éticos personales, sino como *modos de vida* compartidos y necesidades diferentes (Gray, 2001).

Esto afecta a la elaboración normativa de la *diferencia* en su punto más alto: afirmar la pluralidad de modos de vida *decentes*, no en el exterior (Rawls, 2001), sino en el seno de nuestras mismas sociedades; no significa negar la existencia de valores universales, ni negar la exigencia de derechos humanos asimismo universales, pero sí supone, por el contrario, cuestionar asunciones muy establecidas en el pensamiento liberal y democrático: 1) que existe un modo de vida superior derivado de una común naturaleza humana, una civilización universal hacia la que todas las culturas convergerán de un modo u otro (Berlín, 1969; Hampshire, 1999); 2) que los valores y derechos sólo pueden ser realizados mediante un único sistema político como modelo universal (Miller, 2002), y 3) la creencia de que las capacidades, deseos y valores humanos pueden ser conciliados en una totalidad armónica. Por el contrario, las capacidades, virtudes y valores humanos se consideran, en este debate, abocados al conflicto porque son limitadas, parciales, contradictorias y heterogéneas.

La discusión del multiculturalismo ha aportado un conjunto de severas críticas al *monismo* subyacente en el modelo del Estado-nación liberal (Parekh, 2000, 124), a saber: 1) la implausible idea de la uniformidad absoluta de la naturaleza humana, que reduce la dimensión cultural a mero elemento superficial de diversidad frente a una inequívoca esencia humana común; 2) lo que conduce a privilegiar ontológicamente las similaridades (humanidad) sobre las diferencias (seres culturales); 3) esto, a su vez, fundamenta el carácter socialmente trascendental e inmutable de la naturaleza humana; 4) el injustificable optimismo ilustrado de la total cognoscibilidad de esta última, y 5) una concepción de la buena vida universal que se deriva de esa común naturaleza humana.

De modo muy diferente, el concepto “cultura” incorporado por el multiculturalismo recoge la escisión alemana romántica y posromántica entre *Zivilisation*, modo de vida universal dador del concomiente y la técnica, y *Kultur*, esto es, el mundo del sentido, signos lingüísticos y símbolos de los pueblos. Pero no se reduce a

ella, pues, como veremos, la supera, ya que no se limita a reemplazar la una con la otra, sino a abordar normativamente la tensión entre ambas. El multiculturalismo no niega la existencia de una identidad humana común, sino que la construye, en contra del monismo, de la mano de un peculiar *universalismo pluralista*, como una realidad compleja de a) naturaleza humana universal (capacidades, necesidades, valores) y b) rasgos culturalmente específicos y particulares; esto es, postula, a la vez, una dimensión *tenue* de valores y principios para la vida en común, compartida por los seres humanos, y una dimensión densa del propio modo de vida, historia y cultura (Walzer, 1996).

Pero también, y a diferencia del relativismo y la incommensurabilidad radical con los que muchas veces se identifica, en razón de sus titubeantes formulaciones primeras, el multiculturalismo no implica la aceptación acrítica de las interpretaciones particulares de la justicia. En suma, toda vez que a) mantiene la posibilidad de unos mínimos morales universales compartidos, y b) extiende además el pluralismo y el conflicto hacia el interior de la comunidad, *el multicomunitarismo no es un comunitarismo*.

1. UN CONCEPTO DE CULTURA NORMATIVAMENTE JUSTIFICABLE

En el debate del multiculturalismo contemporáneo, el concepto *cultura* designa un conjunto de elementos de sentido —creencias y prácticas— que evoluciona en el tiempo, a partir del pluralismo y conflicto interiores, así como de intercambios con otras culturas, mediante el que un grupo de seres humanos regula y estructura sus vidas individuales y *colectivas*.

De este modo, se puede comprobar hasta qué punto se ha abandonado el concepto deificado cultural del comunitarismo o del “esencialismo antiilustrado”, como una totalidad orgánica, esencialmente cristalizada en la historia, coherente en su interior y nítidamente diferenciada hacia el exterior, que todavía constituye el blanco de algunas críticas prominentes contemporáneas (Barry, 2001). Por el contrario, para el multiculturalismo reciente:

1) las culturas no son totalidades suturadas, fijas e inmutables (*Volksgeist*), sino conjuntos contingentes de prácticas y creencias que evolucionan; son procesos dinámicos de recreación y resignificación: “un continuo hacerse y deshacerse” (Williams, 1981: 75); 2) ese conjunto de creencias y prácticas resultan polémicas en su interior, pues son plurales en interpretaciones y en versiones: toda cultura habla con diversidad de voces, es “un fluido proceso, escenario de conflictos y contestaciones constantes” (Weinstock, 1995: 105); 3) cada cultura es un diálogo e intercambio de contornos imprecisos, entre “subculturas, *insiders* y *outsiders*, y facciones diversas” (Clifford, 1988: 46); 4) la pertenencia a una comunidad cultural no es algo unívoco, admite gran variación y no es homogénea por naturaleza; algunos miembros comparten más creencias que los demás, otros son más heterodoxos en sus interpretaciones, etcétera (Parekh, 200: 148), y 5) si las culturas incluyen creencias y valores, no hay razón a priori para asumir simplemente que toda cultura tiene valor, pues hay creencias indefendibles en la culturas mayoritarias y minoritarias, lo que, frente a la autenticidad y el respeto a la pureza de la tradición, nos remite a la crítica, la deliberación y la decisión (Caney, 2002: 97).

Este concepto reformulado de cultura nos aleja, pues, del comunitarismo, tanto en lo que respecta a la relación entre individuo y entorno cultural como al nexo entre comunidad y cultura. En principio, la argumentación multiculturalista asume que los individuos tienen un interés fundamental en la continuación de sus prácticas y creencias culturales porque: 1) forma parte de una cultura suministrar el contexto desde el que realizar elecciones y tomar decisiones; 2) la pertenencia a una comunidad cultural constituye parte de la vida buena, de la vida que vale la pena ser vivida por los ciudadanos; 3) el respaldo de una comunidad cultural se muestra como catalizador con los bienes del autorrespeto y la dignidad, y 4) la justicia, incluida la justicia igualitaria, no puede ser neutral culturalmente, pues posee un componente de sentido, mediado por las culturas a las que se aplica.

Pero a continuación, sin embargo, se matiza de manera importante el inicial argumento multiculturalista: como quiera que las personas tengan interés en desarrollarse personalmente, la cul-

tura debe ser fuente de autonomía y libertad. Ahora bien, si se acepta esto, como hace Taylor en *The Sources of the Self* (Taylor, 1989), se vuelve precisa una revisión de sus conocidas tesis de apoyo genérico a la “supervivencia cultural”, sostenidas en el célebre debate *El multiculturalismo y las políticas de reconocimiento* (Taylor, 1992), así como el propio concepto de *autenticidad* como fidelidad pasiva y acrítica a la propia cultura, pues no todo contexto cultural fundamenta la autonomía individual (Parekh, 2000: 57) ni lo hace en el mismo grado.

Y en lo que se refiere a la relación entre cultura y comunidad, que resulta de las características anteriores, es ésta una relación compleja, en concreto, las culturas no son congruentes con grupos de población y no es posible una descripción indisputada de la cultura de un grupo humano. El concepto *comunidad cultural* o grupo cultural es problemático y contingente: un conjunto de gente puede compartir una cultura, una lengua, mitos y símbolos; otros, además, pueden compartir una religión, y otros una etnidad común. Algunos pueden mantener la propia cultura, pero perder los lazos con su comunidad de origen (inmigrantes o refugiados) por razones políticas o económicas; o a la inversa, se pueden mantener vínculos comunitarios, pero rechazar la “propia” cultura, en razón de los términos en que viene formulada. En suma, ninguna cultura es propiedad exclusiva de un grupo étnico, ningún grupo étnico posee una cultura exenta de ambigüedad e interpretaciones plurales y contestadas.

Ahora bien, este concepto de cultura del multiculturalismo último nos conduce a la reconsideración de algunas de las críticas clásicas que a estas políticas se realizaban; a saber (Kymlicka y Norman, 2001): 1) erosión del estatuto de ciudadanía igual; 2) obstáculo para una ciudadanía en sentido fuerte (republicano), y 3) debilitamiento de los lazos de cohesión social. Veámoslos muy brevemente.

En lo que se refiere a la cuestión de la igualdad debemos distinguir dos aspectos: igualdad *política* e igualdad *económica*. El primer orden de argumentos contra el multiculturalismo aduce que la ciudadanía diferenciada rompe con la igualdad ante la ley, característica fundamental del Estado liberal (“derecho igual” fren-

te a “privilegio”), por lo que resulta contradictoria con el propio concepto de ciudadanía (Porter, 1987). Sin embargo, no debe olvidarse que esta concepción de ciudadanía igual incorpora en el mismo argumento tanto la igualdad formal ante ley como la concepción homogénea y asimilacionista del Estado-nación, que vincula estrechamente la idea de ciudadano (patriotismo) con la de nacionalidad (nacionalismo de Estado). El cuestionamiento pluralista del Estado-nación deja sin validez el argumento e invierte sus premisas: es precisamente la negación de los derechos minoritarios la que supone una amenaza para la igualdad real de los ciudadanos, pues favorece a los miembros de la cultura dominante y sitúa a las minorías nacionales ante el injusto imperativo de la asimilación y aculturación correspondiente, o bien la marginación como ciudadanos de segunda. Sin embargo, sí es cierto que existe un problema real derivado de las políticas multiculturales cuando, deudoras de un concepto simplista, homogéneo y territorial de la relación entre comunidad y cultura, distribuyen de modo no equitativo los costes y beneficios del reconocimiento en el interior de las minorías cuyos derechos son reconocidos, pues la desconsideración de la pluralidad interna y la ausencia de un concepto plural de comunidad o grupo étnico implica que ciertos grupos del interior (mujeres, minorías lingüísticas residentes en territorios que acceden al autogobierno, heterodoxos dentro de comunidades religiosas reconocidas, etcétera) pueden verse obligados a asumir unos costos desproporcionados a cambio de que la minoría disfrute de los beneficios del reconocimiento (Kymlicka y Norman, 2001: 33).

Respecto de la igualdad material, se ha insistido en que el reconocimiento cultural erosiona la solidaridad necesaria para las luchas y demandas de redistribución (Barry, 2001). La dicotomía, sin embargo, es falaz, no sólo porque, en muchas ocasiones, las minorías que sufren marginación y ausencia de reconocimiento constituyen a la vez sectores socialmente débiles y marginados, aunando dominación política y explotación económica, sino porque las luchas por el reconocimiento muchas veces incorporan la dimensión redistributiva, relacionadas ambas en forma compleja (Tully, 2000; Young, 2000). Ahora bien, no puede obviarse,

sin embargo, que el mantenimiento de la confianza y solidaridad que requieren las políticas del Estado de bienestar necesitan que el paisaje identitario plural del multinacionalismo y el multiculturalismo se solape con una identidad colectiva común en el ámbito del Estado (federal), que complemente la diversidad con la unidad y el autogobierno con el gobierno compartido, como base de la solidaridad interterritorial y la cohesión social.

Por lo que se refiere a la segunda crítica, la erosión de la ciudadanía republicana, aquí también distinguiremos dos argumentos principales. El primero hace referencia a que las identidades particulares étnicas, subnacionales, religiosas, etcétera, pueden diluir los lazos, la motivación y las virtudes de ciudadanía común, necesaria para el funcionamiento de la democracia. Pero esto sólo es cierto, y un peligro real, si el multiculturalismo o el Estado plurinacional se postula como un *multicomunitarismo* en el sentido arriba aludido, esto es, estructurando el Estado como un mosaico de comunidades autistas, encerradas en sí mismas, controladas por sus autoridades e instituciones tradicionales, y desentendidas de los problemas comunes. Los autores multiculturalistas tienen razón en argüir que el reconocimiento no genera más hostilidad y resentimiento que la aculturación forzada, pero es cierto, asimismo, que un concepto estático de cultura, mitificando la diferencia, guiado por criterios de pureza y autenticidad, y reforzado por políticas de “conservación”, puede debilitar la incorporación y la inclusión en la esfera pública y con ello la participación, la deliberación y la negociación de identidades (Benhabib, 2002).

El segundo argumento cuestiona lo problemático que, para la consecución de una ciudadanía republicana —que no emerge naturalmente, sino cuyas virtudes cívicas han de ser cultivadas por el sistema educativo y las instituciones— constituye el refuerzo, mediante escuelas o iglesias comunitarias, de culturas predemocráticas o no liberales. Y aquí el problema es serio, requiriendo un análisis minucioso de los derechos en juego desde un punto de vista doble: a) de una política deliberativa que impida una congelación de las diferencias étnicas y religiosas, entregando a los sectores más tradicionalistas el control de las comunidades, no tratándolas como totalidades selladas, y b) de una política cultu-

ralmente pluralista, que no interprete sistemáticamente como vulneración del patriotismo republicano las demandas de diferencia cultural que cuestionan el nacionalismo monocultural de Estado subyacente al primero (como testimonió el *affaire du foulard* en Francia).

En tercer y último lugar mencionaremos los argumentos que subrayan que las políticas multiculturalistas erosionan los vínculos comunes de ciudadanía, generando identidades excluyentes y no superpuestas. Es bien cierto que muchas de estas críticas proceden del temor a la inmigración, aún más, del temor a otras religiones o consideraciones racistas (Kymlicka, 1995: 179). Pero ya hemos comentado cómo la solidaridad y cohesión de las políticas de bienestar y redistribución requieren vínculos comunes de patriotismo cívico y virtudes republicanas, que se educan y transmiten mediante recursos narrativos, históricos, míticos y simbólicos (Galston, 1991: 220).

Las consecuencias normativas que para las políticas multiculturales se derivan de estos argumentos son patentes: el multiculturalismo no puede ser interpretado como un *multicomunitarismo*. Esto es, frente a la lógica asimilacionista se han de reconocer derechos y exenciones con carácter no solamente transitorio, en espera de la dilución final de la comunidad mediante su aculturación, sino con el objetivo de lograr una *acomodación permanente*; pero, a la vez, frente a una lógica conservacionista, esta acomodación: 1) en lugar de potenciar comunidades aisladas y autistas, debe promover su inclusión y participación, la negociación de sus diferencias con otros grupos en el seno de la comunidad más amplia, y 2) debe garantizarse y promoverse el pluralismo interior, que no bloquee la evolución, el diálogo y la reformulación de la comunidad cultural frente al peso de la tradición y al eventual control autoritario de las autoridades ortodoxas.

2. POLÍTICAS PÚBLICAS DEL MULTICULTURALISMO

La discusión sobre las políticas multiculturalistas desde el ámbito de la teoría política normativa, esto es, los criterios que deben

informar los juicios sobre la justificabilidad o injustificabilidad de los arreglos institucionales que tratan de responder a la diversidad de modos de vida en las sociedades contemporáneas reclama dos precisiones iniciales. La primera se refiere a la necesidad de mantener la distinción y la tensión normativa entre principios y políticas. Un problema de buena parte de la discusión en torno al multiculturalismo reside precisamente en que consideraciones de estrategia u oportunidad política han reemplazado a la necesaria elaboración de principios abstractos orientadores del diseño y evaluación de los rendimientos institucionales. Es cierto que de la mano de la enorme variedad de arreglos, medidas y regulaciones aparecidos en muy diversos contextos de Canadá a Australia, pasando por los países europeos, la teoría política ha descendido del cielo de las ideas y la reflexión de gabinete a los problemas acuciantes del mundo real, lo cual ha enriquecido, sin duda, la perspectiva, ha permitido matizar los argumentos y, en suma, insertar los programas de investigación en los problemas reales suscitados por la diversidad creciente y movilizada de modos de vida. Ahora bien, en ocasiones ello se ha traducido en que situaciones políticas de hecho, las demandas de los grupos y la autocomprensión de las propias comunidades se trasladan sin mediación crítico-normativa al nivel de los principios teóricos. De esta suerte, se incurre una vez más—problema endémico en este ámbito, como ya ha quedado apuntado a lo largo del capítulo—en la falacia del es/debe: se consagra normativamente como derecho, mediante consideraciones políticas, demandas e identidades colectivas de hecho que deberían abordarse con el necesario distanciamiento normativo. Los ejemplos podrían multiplicarse: del hecho de que los nacionalistas de Quebec rechacen la inserción de sus demandas en el seno del abanico normativo del multiculturalismo, por entender que esto diluye sus aspiraciones secesionistas, se infiere una radical distinción normativa, en el nivel de principios, entre grupos étnicos y minorías nacionales (Kymlicka, 1995); del hecho de que el equilibrio bilingüe sea imposible y unas lenguas acaben por imponerse sobre otras (diglosia) se legitima en el nivel de principios, políticas de normalización lingüística, que en razón de la “supervivencia” (*survivancé*) prescinden

de la cooficialidad e imponen la lengua mayoritaria de un territorio en perjuicio de las minorías de otras lenguas (Taylor, 1992); de las demandas de reconocimiento de comunidades y sus reclamaciones en defensa de sus modos de vida, se infiere normativamente su derecho al mantenimiento íntegro de instituciones y usos que, sin embargo, pueden vulnerar derechos individuales irrencuables de jóvenes, mujeres y niños (Willett, 1998).

Ciertamente, la teoría normativa del multiculturalismo se muestra muy crítica con los argumentos del liberalismo doctrinario, el cual postula que los principios de justicia requieren que todos los ciudadanos vivan bajo un conjunto uniforme de leyes (“ciudadanía igual”), aún cuando ese conjunto de leyes y reglas impongan grandes límites, restricciones y aculturación de las minorías (Barry, 2001). Pero ello no debe implicar que se asumen las demandas, identidades, tradiciones, etcétera, en sus propios términos, ratificando normativamente desarrollos históricos contingentes. Esto es, en todo momento debe mantenerse la distinción entre *principios abstractos* y *políticas públicas*, sin deteriorar el nivel de exigencia normativa de los primeros, al albur de las medidas que resulta políticamente posible implementar en una coyuntura concreta; ni elaborar políticas poco realistas o maximalistas ignorando el contexto concreto, los costes de oportunidad, etcétera, y manteniendo siempre la tensión entre lo que es normativamente exigible y lo políticamente posible (Tamir, 1998).

Una segunda consideración se refiere al papel mismo que juegan los arreglos institucionales. Y es que buena parte del debate inicial del multiculturalismo está lastrado por una concepción muy limitada, exógena y reduccionista de las instituciones. En efecto, se considera a éstas —derechos, exenciones, autogobierno, etcétera— como respuestas para canalizar problemas y demandas de grupos que se suponen dadas, unos y otras, con anterioridad. Por el contrario, el nuevo institucionalismo ha insistido en que las instituciones poseen una naturaleza endógena a los problemas y a las comunidades, pues no se limitan a incentivar unos cursos de acción y desincentivar otros, sino que, propiamente, generan intereses, preferencias e incluso identidades (Dow-

ding y King, 1995). Esta naturaleza productiva de las instituciones nos reenvía a la necesidad de tomar en consideración, desde la teoría normativa, los análisis del rendimiento de los diversos arreglos institucionales destinados a atender las demandas de diversos grupos: acción afirmativa, multiculturalismo liberal, federalismo, autonomía, etcétera. Pese a la complejidad de un debate y una temática de ciencia política comparada que excede con mucho al objetivo de este capítulo, centrado en los problemas normativos del multiculturalismo, podemos sintetizar unos cuantos puntos.

Durante mucho tiempo han predominado los análisis unilaterales que subrayan la eficacia o ineficacia de las políticas multiculturales: 1) o bien se considera que el diseño de instituciones y políticas de acomodación previenen la opresión, aminoran los estallidos de violencia y promueven la integración (Lijphart, 1997; Horowitz, 1985; Mac Garry y O’Leary, 1993; Gurr, 1993); 2) o bien, por el contrario, se insiste en que la concesión de derechos colectivos a los grupos genera más problemas de los que resuelve, pues incentiva la escalada de demandas, promueve el conflicto o el aislacionismo más que la acomodación (Snyder; 2000; Mozaffar y Scarritt, 2000). Sin embargo, una más matizada línea de análisis pone crecientemente de relieve que, a) si bien la descentralización, la representación grupal y las políticas de apoyo a minorías, por una parte, proveen de más recursos a los grupos, abren la estructura de oportunidad política e incentivan la acción colectiva; b) resultan, en general, exitosas en cuanto a la reducción de la tensión étnica y la prevención de la violencia, y c) depende de modo capital del diseño institucional que esta mayor movilización democrática sea conciliable o no con la incorporación frente al multicomunitarismo o la secesión (Hechter, 2000; Gurr, 2000; Horowitz, 2001; Fearon y Laitin, 1999, 2002; Lustick, 2002; Máiz y Safran, 2000).

Realizadas estas dos precisiones generales, ¿qué principios institucionales se derivan de la evolución reciente del debate sobre el multiculturalismo? Podemos sintetizar brevemente algunos de ellos:

1. El multiculturalismo implica *acomodación*, esto es, renunciar a la noción de ciudadanía igual, pero sólo en su sentido fuerte y

muy preciso: el que se traduce en uniformidad, en el supuesto de que todos los ciudadanos han de tener exactamente los mismos derechos, pues esto no deja lugar para la variedad de problemas y demandas específicas, que surgen de los diferentes modos de vida. En suma, abandonar los argumentos de propiedad territorial que se dan como autoevidentes, “éste es nuestro país y así hacemos las cosas aquí” o “somos más y estábamos aquí antes” (Bany, 2002: 232). *Respeto igual*, en una sociedad multicultural, implica respeto a los diversos rasgos diferenciales y obligaciones culturales específicas. Esto implica, desde el punto de vista positivo, que todos los grupos deben tener una oportunidad igual de vivir el tipo de vida que su cultura prescribe. Y desde el punto de vista negativo, que no deben estar sometidos a requerimientos legales que impliquen violación de sus convicciones y modos de vida.

2. Ahora bien, la consideración de las culturas como plurales en el interior, abiertas hacia el exterior, contestables y dinámicas, implica que la acomodación no debe asumir como dados, fijos e inmutables los rasgos y las obligaciones internas del grupo. La perspectiva, también aquí, debe ser interrelacional: sopesar los costes del cambio de un rasgo o costumbre del grupo minoritario (dependiendo de su centralidad para la propia cultura), frente al cambio de la norma derivada de la ciudadanía igual (dependiendo de la centralidad de esta norma para los valores democráticos de la ciudadanía) (Miller, 2002).

3. Esto implica el abandono de la perspectiva juridicista —esto es, la identificación de los principios relevantes y su aplicación a casos concretos— y su reemplazo por una óptica abiertamente política. Así, frente a la excesiva judicialización del multiculturalismo (en el que la mayoría de las disputas se resuelven mediante decisión de los tribunales de justicia), debe postularse su inclusión democrática, esto es: construir las demandas como objeto de disenso, conflicto y decisión, en el seno de un proceso político de diálogo y debate. Del hecho de que las culturas no sean totalidades homogéneas se deriva que los principios multiculturales deben conectarse con los principios de ciudadanía republicana y deliberación. Como quiera, sólo el debate democrático puede aportar el esclarecimiento y la información necesaria (no

sólo de las preferencias, obligaciones o rasgos del grupo, sino de la intensidad y centralidad de los mismos) para aplicar el principio de igualdad de oportunidades en un contexto complejo, como es el multicultural, ello nos devuelve al espacio de una esfera pública ampliada a la sociedad civil. Por eso, la dimensión democrática, en sentido republicano, es central para las políticas multiculturales, porque frente a la imposición de una idea de igualdad o una cultura nacional mayoritaria, se institucionaliza un proceso de cuestionamiento de las reglas heredadas de reconocimiento, de los propios contenidos de las culturas mayoritarias pero también minoritarias, y de negociación de la convivencia y solapamiento de identidades (Tully, 2002).

4. Esto supone, ante todo, un principio de deliberación “externa”, esto es, *inclusión* de los modos de vida en la esfera pública de una comunidad política entendida como un conjunto de mayorías, minorías y ciudadanos singulares (nacionalismo liberal). Pero esto, a su vez, implica dos cosas: a) que debe asumirse que la presencia normativa del pluralismo supone la modificación de las instituciones políticas, ordenamiento jurídico, etcétera, mayoritarios, y b) que, frente al modelo integracionista, que sostiene que la mayoría establece unilateralmente los criterios de inclusión, se postule un modelo *autonómico*, que otorga a las minorías la capacidad de codecidir y cogestionar, conjuntamente con la mayoría, los principios de justicia a aplicar en los diferentes bienes en juego (Zapata, 2002: 75). Esto, a su vez, y frente al mero *reconocimiento*, supone la reciprocidad de una exigencia de negociabilidad de identidades y rasgos culturales, discerniendo aquellos que son consustanciales para el grupo de otros más superficiales, o que dependen de una lectura contestada de la tradición: la inclusión implica cambios y modificaciones consensuados, tanto para las mayorías como para las minorías.

5. Esto último reenvía a la deliberación “interior” al grupo o comunidad, la garantía, por parte de los poderes públicos, del pluralismo y la participación y el debate internos, frente a versiones tradicionalistas y, en su caso, autoritarias. Las políticas multiculturales no pueden reconocer prácticas e instituciones desigualitarias, humillantes u opresivas, no en razón de vulnerar los usos

de la mayoría, sino por razones mínimas universales (Parekh, 2000: 272; Barry, 2001: 275). Así, del mismo modo que el multiculturalismo debe suponer el apoderamiento, mediante la inclusión en la esfera pública, de las minorías étnicas, culturales, etcétera, asimismo debe garantizar el apoderamiento democrático de las minorías y las voces portadoras de diferentes versiones en el interior de esas comunidades, respaldando su capacidad de revisión y autonomía, especialmente en jóvenes y mujeres.

6. Esto reenvía, más allá del conservacionismo, a la dimensión universalista de las irrenunciables condiciones de deliberación de la ética discursiva y la igualdad democrática, que implican el cumplimiento de tres condiciones normativas irrenunciables: a) *recíprocidad igualitaria*: no discriminación de los miembros de las minorías frente a la mayoría en virtud su pertenencia comunitaria; b) *adscripción voluntaria*: frente a la adscripción étnica obligatoria, los ciudadanos no deben ser automáticamente asignados a un grupo cultural, religioso o lingüístico en virtud de su nacimiento, sino que debe permitirse la libertad de opción de los padres, inicialmente, y personal en la edad adulta, y c) posibilidad de *abandono* sin sanciones exorbitantes, así como derecho de pertenencia flexible (con matrimonios mixtos, libertad de creencias, etcétera) (Benhabib, 2002: 19).

Estos criterios normativos, derivados de la discusión reciente del multiculturalismo, si bien muy genéricos, proporcionan algunas pautas significativas de evaluación de las políticas públicas que se vienen implementando bajo tal rúbrica. En efecto, podemos sintetizar las principales políticas multiculturalistas en curso del modo siguiente (Levy, 2000: 127; Kymlicka y Norman, 2000: 25):

- 1) Exenciones de leyes que penalizan o vuelven onerosas determinadas prácticas culturales: exención o permisibilidad en uniformes de cuerpos policiales, ejército, administración; leyes indígenas de caza.
- 2) Asistencia de apoyo a minorías: papeletas multilingües, acción afirmativa, cuotas, apoyo a asociaciones étnico-culturales, etcétera.

- 3) Autogobierno para minorías étnicas o nacionales; federalismo pluralista, consociativismo, autonomía territorial o personal, descentralización administrativa, etcétera.
- 4) Restricción de libertad de los no miembros para proteger la cultura de la minoría: restricción de instalación en territorios indígenas, restricciones de lenguas inglesa o española, adscripción lingüística asignada por nacimiento
- 5) Reglas internas de protección de la autenticidad de la cultura: aislamiento de Amish y menonitas, estructuras autoritarias en comunidades indígenas, reconocimiento de la gerontocracia, no intervención ante la opresión de la mujer en diversas comunidades religiosas o étnicas, etcétera.
- 6) Reconocimiento del derecho consuetudinario: derechos territoriales indígenas, derecho familiar tradicional, etcétera.
- 7) Representación de minorías en parlamentos, ayuntamientos, etcétera. Circunscripciones especiales, cuotas representativas, etcétera.
- 8) Reconocimiento de símbolos referidos a la existencia, estatuto o valor de los grupos y sus narrativas identitarias.

Como puede verse, algunas de estas políticas —principalmente la 7) y la 8)— resultan deudoras de un concepto de comunidad cultural homogéneo y antipluralista, propio del primer multiculturalismo, que vulnera parcial o totalmente los requerimientos de una comunidad política plural (normalización lingüística prohibicionista); otras desconsideran la dimensión ética relacional (autodeterminación unilateral), y otras no respetan el universalismo igualitarista mínimo (ostracismo y autoritarismo en comunidades religiosas o minorías étnicas). Buena parte de ellas, por el contrario, resultan normativamente defendibles, si bien políticamente contestables. Así, por ejemplo, las políticas 1) exenciones, 2) políticas de apoyo y acción afirmativa, 3) federalización, arreglos de autogobierno, 6) reconocimiento del derecho consuetudinario, 7) representación de minorías y 8) reconocimiento simbólico constituyen políticas negociables y revisables mediante debate público, al tenor de las determinaciones de cada caso concreto,

los derechos en juego, el valor de las diferentes obligaciones y la distribución del coste económico de la implementación de las mismas. Las políticas multiculturalistas, así entendidas, conectan con las dimensiones básicas de la ciudadanía republicana, libertad e igualdad, participación y deliberación, pero, al mismo tiempo, inciden directamente en la construcción del ámbito de conversación que configura la nación como comunidad política pluralista, tal y como lo postula el nacionalismo liberal. Ambos debates y sus argumentos respectivos, como hemos mostrado a lo largo de este capítulo, se encuentran normativamente imbriados de modo indisoluble.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRY, B. (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge, Polity Press.
- BAUBÖCK, R. (2000). “Why Stay Together? A Pluralist Approach to Secession and Federation”, en W. Kymlicka y W. Norman (2000). *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford, Oxford University Press, pp. 366-389.
- BAUER, O. (1979). *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*. México, Siglo XXI.
- BENHABIB, S. (2002). *The Claims of Culture*. Princeton, Princeton University Press.
- BEINER, R., ed. (1999). *Theorizing Nationalism*. Albany, Suny Press.
- BEINER, R., y W. Norman (2001). *Canadian Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- BRASS, P. (1991). *Ethnicity and Nationalism*. Nueva Delhi, Sage.
- BRUBAKER, R. (1996). *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____, (2000). “Mitos y equívocos en el estudio del nacionalismo”, en J. May, comp., *Estado y nación*. Madrid, CUP.
- BUCHANAN, A. (1991). *Secession*. Boulder, Westview.
- CAMINAL, M. (2002). *El federalismo pluralista*. Barcelona, Paidós.

- CANEY, S. (2002). "Equal Treatment, Exceptions and Cultural Diversity", en P. Kelly, ed. (2002). *Multiculturalism Reconsidered*, Cambridge, Polity Press, pp. 81-101.
- CANOVAN, M. (1996). *Nationhood and Political Theory*. Chentelham.
- CONNOR, W. (1998). *Etnonacionalismo*. Madrid, Trama.
- CARENS, J. (2000). *Culture, Citizenship and Community*. Oxford, Oxford University Press.
- COUTURE, J., K. Nielsen, y M. Seymour, (1996). *Rethinking Nationalism*. Calgary, Calgary University Press.
- Deveaux, M. (2000). *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*. Ithaca, Cornell University Press.
- DWORKIN, R. (1985). *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- FEARON, J. (1999). "What is Identity (as we now use the word)". Stanford, Draft Paper.
- FINKIELKRAUT, A. (1987). *La Défaite de la Pensée*. París, Gallimard.
- GALSTON, W. A. (1991). *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*. Nueva York, Cambridge University Press.
- GILBERT, P. (1998). *The Philosophy of Nationalism*. Boulder, Westview.
- GLAZER, N. (1983). *Ethnic Dilemmas*. Cambridge, Harvard University Press.
- _____, (1997). *We Are All Multiculturalists Now*. Cambridge, Harvard University Press.
- GRAY, J. (2001). *Las dos caras del liberalismo*. Barcelona, Paidós.
- GURR, T. R. (1993). *Minorities at Risk*. Washington, Institute of Peace.
- _____, (2000). *Peoples versus States*. Washington, Institute of Peace.
- HABERMAS, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona, Paidós.
- _____, (2000). *La constelación posnacional*. Barcelona, Paidós.
- HARDIN, R. (1995). *One for All. The Logic of Group Conflict*. Princeton, Princeton University Press.
- _____, (2000). "Fallacies of Nationalism", en I. Shapiro, y S. Macedo, (2000). *Designing Democratic Institutions*. Nueva York, New York University Press, pp. 184-208.
- HECHTER, M. (2000). *Containing Nationalism*. Oxford, Oxford University Press.

- HOROWITZ, D. (1985). *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley, California University Press.
- _____, (2001). *The Deadly Ethnic Riot*. Berkeley, California University Press.
- IGNATIEFF, M. (1993). *Blood and Belonging*. Toronto, Penguin.
- KEDOURIE, E. (1966). *Nationalism*. Londres, Hutchinson.
- KELLY, P., ed. (2002). *Multiculturalism Reconsidered*. Cambridge, Polity Press.
- KOHN, H. (1949). *The Idea of Nationalism*. Nueva York, Collier.
- KYMLICKA, W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford, Oxford University Press.
- _____, (1997). *States, Nations and Cultures*. Assen, Van Gorcum.
- _____, (1998). *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*. Toronto, Oxford University Press.
- _____, (2001). *Politics in the Vernacular*. Oxford, Oxford University Press.
- KYMLICKA, W., y W. Norman (2000). *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford, Oxford University Press.
- LAFOREST, G. (1992). *De la Prudence*. Quebec, Boreal.
- _____, (1995). *De l'Urgence*. Quebec, Boreal.
- _____, ed. (1995). *Liberalismes et Nationalismes*. Quebec, Laval.
- LAITIN, D. (1995). *Identity in Formation: The Russian-Speaking Populations in the Near Abroad*. Ithaca, Cornell University Press.
- _____, (1998). “Liberal Theory and the Nation”, *Political Theory*, 26, 2, pp. 221-236.
- LEVY, J. (2000). *The Multiculturalism of Fear*. Oxford, Oxford University Press.
- LINZ, J., y A. Stepan (1996). *Problems of Democratic Transition and Consolidation*. Baltimore, The John Hopkins University Press.
- MÁIZ, R. (1997). “Nacionalismo y movilización política”, en *Zona Abierta*, núm. 79.
- _____, (2001). “Pesants into Indians: the Political Mobilization of Indigenous Ethnicity in Latin America”, en R. Máiz, y J. Toumon, *Contemporary Ethnic and Nationalist Mobilizations*. (Forthcoming).
- MÁIZ, R., y W. Safran (2000). *Identity and Territorial Autonomy in Plural Societies*. Londres, Frank Cass.

- McGARRY, J., y B. O’Leary, (1993). *The Politics of Ethnic Conflict Regulations: Case Studies of Protracted Ethnic Conflicts*. Londres, Routledge.
- MCKIM, R., y J. McMahan (1997). *The Morality of Nationalism*. Oxford, Oxford University Press.
- MILL, J. S. (1861) (1985). *Del gobierno representativo*. Madrid, Tecnos.
- MILLER, D. (1995). *On Nationality*. Oxford, Oxford University Press.
- _____, (2000). *Citizenship and National Identity*. Cambridge, Polity Press.
- _____, (2002). “Liberalism, Equal Opportunities and Cultural Commitments”, en P. Kelly, *Multiculturalism Reconsidered*, pp. 45-62.
- MINOGUE, K. (1967). *Nationalism*. Londres, Batsford.
- MOORE, M. (2001). *The Ethics of Nationalism*. Oxford, Oxford University Press.
- _____, (2001). “Liberal Nationalism and Multiculturalism”, en R. Beiner y W. Norman (2001). *Canadian Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, pp. 177-193.
- MOZAFFAR Sh., y J. Scarratt (2000). “Why Territorial Autonomy is not a Viable Option for Managing Ethnic Conflict in African Plural Societies”, en R. Máiz, y W. Safran, (2000). *Identity and Territorial Autonomy in Plural Societies*. Londres, Frank Cass, pp. 212-230.
- NORMAN, W. (1995). “The Ideologie of Shared Values”, en J. Caren, *Is Quebec Nationalism Just?* MacGill, Queen’s University Press.
- PAREKH, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism*. Londres, MacMillan.
- _____, (2002) “Barry and the Dangers of Liberalism”, en P. Kelly (2002), *Multiculturalism Reconsidered*. Cambridge, Polity Press.
- PETTIT, Ph. (2001). *A Theory of Freedom*. Cambridge, Polity Press.
- PHILPOTT, D. “Self-Determination in Practice”, en M. Moore, ed., *National Self-Determination and Secession*. Oxford, Oxford University Press.
- RAWLS, J. (1993). *Liberalismo político*. Barcelona, Crítica.
- _____, (2001). *El derecho de gentes*. Barcelona, Paidós.

- REQUEJO, F. (2001). "Political Liberalism in Multinational States: the Legitimacy of Plural and Asymmetrical Federalism", en A. Gagnon, y J. Tully (2001). *Multinational Democracies*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SHAPIRO, I., y S. Macedo (2000). *Designing Democratic Institutions*. Nueva York, New York University Press.
- SCHNAPPER, D. (1994). *La Communauté des Citoyens*. París, Gallimard.
- STAVENHAGEN, R. (1996). *Ethnic Conflict and The Nation State*. Londres, MacMillan.
- TAMIR, Y. (1993). *Liberal Nationalism*.
- _____, (1999). "Theoretical Difficulties in the Study of Nationalism", en R. Beiner (1999). *Theorizing Nationalism*. Albany, SUNY Press, pp. 67-90.
- TAYLOR, Ch. (1989). *The Sources of the Self*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____, (1992) "The Politics of Recognition", en A. Gutmann, ed., *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press.
- TULLY, J. (1995), *Strange Multiplicity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____, (2002) "The Illiberal Liberal: Brian Barry's Polemical Attack on Multiculturalism", en P. Kelly, ed. (2002). *Multiculturalism Reconsidered*. Cambridge, Polity Press, pp. 12-113.
- VILLACAÑAS, J. L. (1991). "Fichte y los orígenes del nacionalismo alemán moderno". REP, núm. 72, pp. 129-172.
- VIROLI, M. (1997). *Por amor a la patria*. Madrid, Acento.
- WALZER, M. (1996). *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid. Alianza.
- WILLETT, C., ed. (1998). *Theorizing Multiculturalism*. Oxford, Blackwell.
- YOUNG, I. M. (2000). "Self Determination and Global Democracy: A Critique of Liberal Nationalism", en I. Shapiro, y S. Macedo (2000). *Designing Democratic Institutions*. Nueva York, New York University Press, pp. 147-184.

DEBATE MULTICULTURAL Y DERECHOS HUMANOS

*Federico Reyes Heroles**

Quizá lo primero sería recordar la secuencia temporal de la discusión. La expresión multiculturalidad es reciente, alude a un fenómeno muy concreto de la segunda mitad del siglo XX. Su utilidad es clara. Sin embargo, su solidez conceptual es cuestionada. Por contraposición, en teoría, podríamos hablar de uniculturalidad, lo cual es insostenible. Las sociedades uniculturales, de existir, serían verdaderas excepciones, serían de probeta. Se trata más de una noción de análisis que de una realidad histórica. Salvo auténticas tribus muy reducidas, como las que describe, por ejemplo, Elías Canetti en *Masa y poder*, la generalidad camina hacia la creciente integración de sociedades más amplias que siempre han encerrado el gran misterio de la diferencia. La diferencia en la forma de leer la vida, en la forma de afrontar la muerte, la diferencia de cosmovisión. Cabría la pregunta: ¿qué sociedad no tiene expresiones multiculturales?

La multiculturalidad es, entonces, una típica creación de un fenómeno de conciencia. Es a partir de la reivindicación de la diferencia cultural que empezamos a elaborar sobre las fronteras y las jerarquías. Franz Fanon es una referencia obligada. ¿Qué va primero, la cultura, la tradición o la apertura como mandato permanente de una sociedad libre? ¿Qué va primero, las fórmulas particulares de interpretación del mundo o los códigos generales obligatorios para todos los ciudadanos? Afloran así las viejas nociones planteadas por los clásicos, por ejemplo las de universal

* Escritor, catedrático y analista político. Actualmente es Presidente del Consejo Rector de Transparencia Mexicana.

y particular lanzadas por Hegel. Siendo ambas quimeras, puesto que no existen por sí mismas —el individuo siempre se da en un contexto social; la sociedad sólo puede integrarse de su unidad básica, que es el individuo— lo importante es ese equilibrio de las esferas, delicado equilibrio. La discusión del multiculturalismo se dirige hacia ese mismo punto. Si lo específico desplaza a lo general deja de pertenecer a lo general, en ese momento es totalmente otro. Sería tanto como afirmar que no hay punto de contacto. A la inversa, si lo general aplasta, sojuzga a lo particular, pierde la esencia misma de su definición. La generalidad existe por contraposición a lo particular. Ambas esferas se cruzan necesariamente.

La multiculturalidad puede ser vista como un juego en círculos concéntricos. Al interior de un grupo étnico o religioso hay ciertas costumbres o normas de carácter general que abrazan a todos sus miembros; si dejan de acatarlas rompen con un dictado, con un código que los unifica. A su vez, esa etnia o grupo cultural o religioso se inscribe en un estado que, a su vez, tiene códigos generales aplicables a los miembros de esa otra comunidad virtual, que es el Estado-nación. Pero allí no acaba el encadenamiento, los Estados-nación, a su vez, son miembros de uno o varios organismos supraestatales que les imponen ciertos códigos de conducta. Las cláusulas democráticas de organismos como la OCDE, o los múltiples lineamientos de la Unión Europea son muestra de una sobreposición de condicionamientos. Pero esa lectura incomoda en tanto que todos terminamos sometiéndonos a preceptos de carácter general.

Por supuesto, se podría alegar invocando, por ejemplo, el discurso diplomático tradicional y que todos los Estados-nación son soberanos y en tanto que tales capaces de definir por sí mismos sus normas de convivencia sin atenerse a nada más. Suena bien, sin embargo, se trata de una de las ficciones discursivas históricamente más populares, tan popular como insostenible. La historia del derecho internacional es una secuencia de convenciones, en el sentido amplio de la palabra, de acuerdos surgidos por convicción, por conveniencia o por presión, en los puntos de contacto de diferentes visiones del mundo. Recordemos el avance en, por

ejemplo, la acreditación de la Corte Penal Internacional. Los diferentes Estados-nación van accediendo al Estatuto de Roma en tanto que van venciendo los obstáculos y las resistencias internas. Se trata de una decisión soberana tomada en el contexto de una comunidad internacional que presiona en un determinado sentido. Sin duda, la Corte acota aún más la noción tradicional de Estado-nación.

Valgan estas densas líneas de entrada para provocar una reflexión. Individualidad, soberanía y, también, multiculturalismo, en términos absolutos, son inexistentes e inconsistentes. En todo caso, estamos tratando de encontrar ese acomodo de los términos relativos que casan con la realidad. Multiculturalismo es a especificidad lo que homologación a generalidad. Es la convivencia de ambas esferas la que resulta apasionante. ¿Son acaso mutuamente excluyentes o, por el contrario, se nutren?

La homologación histórica de códigos de comportamiento humano, homologación de básicos es innegable. A la par, es innegable el avance en la defensa de la especificidad. Son esas revoluciones conceptuales de carácter universal las que sistemáticamente provocan la confrontación con lo específico. El mundo se ha movido, en parte, precisamente por esa tensión que rompe resistencias. Universales fueron las primeras atribuciones que el derecho romano adjudicó a los individuos frente a sus tradiciones. Universales fueron los planteamientos renacentistas frente al peso de la religión. Universales fueron las categorías iniciales de los derechos humanos emanadas de la Constitución de los Estados Unidos y de la Revolución francesa. La contraparte ha sido la resistencia particular que permite la identidad.

¿Qué tan acelerado es ese cambio? De los alrededor de 60 Estados-nación existentes a principios del siglo XX, sólo unos 12 se consideraban a sí mismos democráticos. Me refiero a las democracias centenarias de Inglaterra, Estados Unidos, Francia, etcétera. Sin embargo, si pasásemos el rasero que hoy aplicamos a cualquiera de esas formaciones sociales nos daríamos cuenta de que ninguna cumplía con los requisitos que hoy suponemos mínimos para acreditar una democracia. No votaban las mujeres, no votaban los jóvenes, el voto censatario limitaba a los no pro-

pietarios, no votaban los afroamericanos y, por supuesto, las hoy llamadas minorías ni remotamente tenían derechos políticos plenos, como todavía ocurre en algunos países de Europa, marcadamente Alemania con la inmigración turca. En tan sólo un siglo la homologación ha avanzado enormemente.

Recuperemos los argumentos lanzados hasta ahora. La multiculturalidad es una denominación nueva para una antiquísima realidad. La uniculturalidad es, a principios de este loco siglo XXI, casi una ficción. Las tensiones entre las visiones particulares y las universales han sido uno de los motores de la historia. Conceptualmente hablando, ni lo particular ni lo universal deben terminar vencedores. De hecho, no habrá batalla final, sino una serie de enfrentamientos consecutivos e infinitos. Eso es lo deseable socialmente hablando. Hay, sin duda, un cierto proceso de homologación de derechos básicos, mínimos, que se ha visto acentuado en los últimos dos siglos, y en particular en el siglo XX con el surgimiento de organizaciones supranacionales y de tecnologías de comunicación que permiten la confrontación sistemática de formas de vida.

Para muchos autores, pienso en Norbert Elias, es precisamente ese proceso cultural y legal el que conduce a uno de los conceptos más polémicos e interesantes en ciencias sociales, el de civilización. Para Elias se trata no sólo de un asunto de coacción externa, sino también de un proceso de convencimiento de ciertos principios y normas que deben conducir a la autocoacción; porque estoy convencido de la igualdad de géneros, represso en mí mismo cualquier tentativa de violentar ese principio. Eso independientemente de las sanciones a las que me pudiera hacer acreedor por una conducta de ese tipo.

Hay dos conceptos que suelen generar urticaria en algunos sectores, el de homologación y el de civilización. ¿Significa el avance en la homologación de ciertos derechos el fin de la diversidad cultural? En mi opinión no es el caso. De hecho, sólo se puede caer en tal garlito si se parte de una noción estática: lo que es debe permanecer inalterado porque, de no ser así, puede conducirnos a su aniquilamiento. Por el contrario, históricamente hablando, la homologación de ciertos derechos básicos, fundamen-

tales, ha acentuado la diversidad. Si de verdad se trata de una ampliación de las libertades el único resultado debe ser que se acentúe la diferencia, que las expresiones humanas se enriquezcan. ¿En qué sociedades hay mayor pluralidad, en aquéllas donde se respetan los derechos fundamentales de la mujer y de las minorías o en aquéllas donde se reprimen? Derechos humanos y multiculturalidad están íntimamente ligados.

Un avance en las normas democráticas, con todo lo que de imposición hay en ello, a la larga siempre conllevará la proliferación de visiones de vida. No es casual entonces que el multiculturalismo prolifere precisamente en sociedades donde las libertades son amplias y están garantizadas por el Estado, es decir, en regímenes democráticos. ¿Supone esa homologación, el avance de los nuevos códigos democráticos, la confrontación con ciertos hábitos y costumbres? Sin duda, de hecho, el día que dejase de haber esa tensión entre una forma particular de leer el mundo y las nuevas modalidades de entendimiento de la convivencia humana, ese día deberíamos sentarnos seriamente a reflexionar en el por qué de tanta paz.

El segundo concepto que generalmente provoca reacciones es el de civilización, sobre todo en singular. De inmediato surgen los señalamientos sobre la existencia de varias civilizaciones y la necesidad de caminar con todas ellas. De nuevo, como discurso diplomático, la tesis opera a la perfección, pero no deja de haber ciertos riesgos que el pensamiento crítico no puede permitirse. Las reacciones justificadas contra el eurocentrismo no deben obnubilarlos frente a otras facetas de la discusión. El riesgo mayor es por la relativización. Si por definición todas las culturas, y por ende todas las civilizaciones, deben tener la misma calificación democrática, la discusión simplemente está acabada. No puede haber polémica seria cuando de entrada se sabe a qué puerto se debe llegar.

Otro resultado muy diferente se obtiene de seguir una ruta de razonamiento distinta. Supongamos que somos capaces, como de hecho lo somos, de elaborar una lista de verificación de derechos individuales esenciales para garantizar libertades básicas, una lista de verificación finita, digamos de 20 puntos o 30 a lo

máximo, y con esa lista de verificación en la mano confrontamos los resultados de mediciones internacionales, el resultado definitivamente nos va a permitir encontrar diferencias enormes, muy significativas. Estoy imaginando asuntos centrales, como los que evalúan distintos organismos internacionales y organizaciones ciudadanas: libertad de prensa y de tránsito; igualdad de género, en distintos aspectos; garantías procesales, etcétera. Desde allí pugnaremos por la homologación como fórmula para presionar a una diversidad que escucha lo no deseable. ¿Cómo no sublevarse frente a la mutilación de genitales femeninos en algunos países de África, o la imposición matrimonial, o la segregación laboral, etcétera? ¿Supone esa homologación el aniquilamiento de ciertas costumbres?, sí, es la respuesta, y en ese sentido la disminución de la diferencia supone un avance civilizatorio innegable. Sólo en ese sentido el singular, civilización, debe mantenerse. Son esos mismos acuerdos universales los que nos conducen a la siempre incómoda afirmación sobre los tiempos que vive una sociedad. Los Estados-nación en los cuales esos códigos universales son mayormente respetados pueden ser considerados como más civilizados. Explicaciones hay muchas, comenzaron su camino antes, lo que sea, pero el resultado es innegable. ¿En qué país preferiríamos ser procesados, en uno donde se respetan los derechos individuales o en cualquiera de aquellos en los que las arbitrariedades y el capricho imperan? Creo que con estas salvedades podremos utilizar ambos conceptos, homologación y civilización, sin incidir en el lugar fácil del eurocentrismo o la eliminación de la diferencia como descalificaciones automáticas. En pocas palabras: a) las democracias pugnan por una homologación básica que es deseable; b) homologación no supone eliminar diferencias; c) el grado de avance de esos básicos es medible; d) la relativización no conduce a ninguna parte, y e) hay un encadenamiento que puede ser interpretado como un proceso civilizatorio.

Pero además, en esto también el siglo XXI nos está obligando a ir a los números grandes: “Decenas de millones de individuos cambian de país cada año para sobrevivir” —es Jaques Attali el que habla. “Lo esencial de las migraciones tendrá lugar en el continente africano, después se hará en cascada: de África hacia Eu-

ropa, de América del sur hacia México, de México hacia Estados Unidos, de Asia central hacia Rusia, de Rusia hacia Polonia, de Polonia hacia Alemania”.

“Para dominar estos movimientos será menester conciliar nomadismo y democracia y otorgar a los emigrantes derechos y deberes de quasi ciudadanos”. Dominar, dice Attali, para dominar estos movimientos. La expresión subleva pero no deja de ser un baño de realismo. Ningún estado acepta que los procesos de migración se salgan de cauce, que desquicien al Estado. El estado surge precisamente de allí, de la búsqueda de una garantía de previsión, de estatus. Si la migración se convierte en un factor de desestabilización el Estado reaccionará contra ella. España lo hace con la migración magrebí, los franceses tienen tradición en esto, los alemanes igual, qué decir de Estados Unidos con México y México con los centroamericanos.

Ahora bien, si el siglo XXI va ser el siglo de las migraciones, y esos ríos humanos están ya previstos en los mapas poblacionales, más vale que ordenemos nuestro pensamiento al respecto. ¿Cómo debe y puede reaccionar una democracia verdadera frente a esa presión? Las versiones extremas, como las de Haider, de Le Pen o las de algunos gobernadores sureños de Estados Unidos que autorizan, e incluso fomentan, auténticas cacerías humanas, creo que no valen demasiado la pena; doctrinalmente hablando no tienen nada que decir. La xenofobia es una expresión de la barbarie, punto. No dejan de ser, sin embargo, expresión de un sentir social, minoritario si se quiere, pero real. Vamos en orden: la versión xenofóbica, a la larga, sólo puede ser atenuada, aunque nunca erradicada, con el fomento de una educación de entendimiento de el otro, pero entre la xenofobia y la ingenuidad de pensar que todo Estado debe aceptar a los inmigrantes con los brazos abiertos está ese justo medio.

La versión más común, aunque no se le acepte como tal, es la de una apertura migratoria selectiva; de hecho, toda política migratoria parte de un acto de discriminación. Todos los seres humanos son iguales, reconocen nuestros marcos constitucionales, pero hay unos que son más iguales a nosotros y por eso los aceptamos más o les ponemos menos trabas u obstáculos. Esta línea de razo-

namiento es muy atractiva. Pero, ¿es correcto o no hacer una discriminación de un flujo migratorio a partir de la base de cultura democrática? ¿Puede, debe, una sociedad abierta en los términos de Popper transformarse en filtro? Surge así lo que se ha denominado “la sociedad abierta VIP”. ¿Está una sociedad democrática en su derecho de cerrar sus puertas a aquellos migrantes que no provienen de sociedades que respeten ese código homologador y democrático? El multiculturalismo tendría así límites muy concretos; bienvenida la pluralidad, pero sólo la democrática. Giovani Sartori ha caminado por ese delicado sendero. El Estado está obligado para con sus ciudadanos a garantizar esa convivencia sustentada en parte en la admisión del código básico de respeto a los derechos de los otros y de respeto a las normas democráticas. ¿Qué ocurre cuando los nuevos habitantes de un territorio, que no ciudadanos, cuestionan ese pacto o, peor aún, lo quiebran? La tolerancia tiene límites frente a los intolerantes, es la tesis.

La idea de Sartori tiene aproximaciones muy interesantes. Una sociedad multicultural no es una sociedad fragmentada, dividida. Tiene que haber un anclaje común, un anclaje que precisamente permite esa convivencia de los diversos. Hay allí un elemento de unión que resulta imprescindible. Quien no acepta y no acata ese orden básico no puede pertenecer a la sociedad. La multiculturalidad, en el fondo, también encierra un mandato de los principios. Habrá quien diga que ese mandato se hace imprescindible por la convivencia misma; habrá para quien ese mandato encierre la idea de superioridad. De nuevo, el hecho histórico es que en casi todos los procesos de aceptación de inmigrantes hay un procedimiento formal y solemne de juramento, de respeto a las normas del país que acepta de Ellis Island a Palacio Nacional. Las reglas de la casa son éstas: “quieres vivir aquí, tienes que acatarlas”. Hay, así, confrontaciones que parecieran insalvables o auténticas disyuntivas doctrinales. Quien profesa creencias en favor de un Estado teocrático o de religión única se convierte en un militante de una contradictoria en el Estado secularizado. En palabras de Héctor Villarreal, hay “contraciudadanos” que, en la versión de Sartori, no deben ser admitidos en una sociedad abier-

ta. ¿Estaremos acaso ante un síndrome post “11 de septiembre”? Puede ser y, sin embargo, la disyuntiva doctrinal no desaparece.

El punto delicado de esta situación radica en el hecho de que la identificación del llamado “contraciudadano” puede cruzar por territorios de discriminación étnica, racial, religiosa, de cualquier tipo. El argumento contrario, en el sentido de que las democracias están obligadas a aceptar a cualquier tipo de inmigración, es, además de doctrinalmente debatible, históricamente insostenible. Estamos de nuevo ante ese típico momento de tensión en el cual la realidad tiene su camino bien trazado y la doctrina oscila. Quizá sea por ello que Attali habla de “dominar” esos movimientos y, aún más delatador, de cómo para lograrlo será necesario otorgar a los inmigrantes derechos y deberes de “cuasi ciudadanos”.

Las nociones de periferia y centro se imponen de nuevo. Las migraciones permiten trazar un mapa irrefrenable. Los puntos de tensión están anunciados. Varios de ellos se localizan en las que consideramos democracias consolidadas. De la respuesta que den estas naciones a este problema dependerá, en buena medida, que la historia no se repita, que la letra escarlata desaparezca, que no surjan nuevas versiones de racismo, territorio predilecto de la mentira institucionalizada.

En las próximas décadas deberemos empeñarnos en encontrar siempre ese punto de intersección entre esa identidad particular, individual y colectiva y las categorías universales que debemos abrazar. El carácter multicultural de las sociedades viene hermanado de un enriquecimiento provocado por la diferencia. Pero tampoco podemos permitir un engolosinamiento, porque si algo dio vida a la democracia fue precisamente esa idea de igualdad esencial entre los individuos. Si el péndulo oscila al extremo, el multiculturalismo puede convertirse en una nueva máscara con rasgos vergonzosos de nuestra necia humanidad.

SOBRE LOS AUTORES

ALÁN ARIAS MARÍN. Doctor en Derecho por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) de la Unión Europea. Actualmente es investigador del Centro Nacional de Derechos Humanos de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH). Profesor de filosofía política en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido Secretario Técnico de la Comisión para el Seguimiento y Verificación de los Acuerdos de San Andrés. De entre sus publicaciones destacan: *Aproximaciones al debate contemporáneo de los derechos humanos*, México, CNDH, 2011; (coord.), *Multiculturalismo y derechos humanos. El caso mexicano*, México, CNDH, 2015; Con José María Rodríguez, *Conflictos, resistencia y derechos humanos. Ensayos (neo) zapatistas*, México, CNDH, 2015.

CARLOS BALLESTEROS. Doctor en Sociología por la UNAM. Profesor de carrera del Centro de Relaciones Internacionales y del Programa de Estudios Políticos y Sociales del Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. De entre sus publicaciones sobresalen: Con Arroyo Pichardo (coords.), *La Complejidad Paradójica del Mundo Contemporáneo*, México, UNAM, 2015; “La crisis económica 2008-2014 y los movimientos sociales en Europa”. *La Crisis, el Poder y los Movimientos Sociales en el Mundo Global*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

ISIDRO H. CISNEROS. Doctor en Ciencia de la Política por la Universidad de Florencia, Italia. Profesor e Investigador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede México.

Ha sido consultor de la Organización de las Naciones Unidas en materia de derechos humanos; del Banco Mundial y de la Organización de Estados Americanos, en materia de derechos políticos. De entre sus publicaciones destacan: *Tolerancia y democracia*, México, IFE, 1996; *Recorridos de la tolerancia. Autores, creaciones y ciclos de una idea* (introducción de Alain Touraine), México, Océano, 2000; *Derechos humanos de los pueblos indígenas en México. Contribución para una ciencia política de los derechos colectivos*, México, Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, 2004.

RAMÓN MÁIZ. Doctor en Derecho por la Universidad de Santiago de Compostela. Catedrático de ciencia política y de la administración de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de Santiago de Compostela, España. De entre sus publicaciones sobresale: *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2009; *La frontera interior*, Murcia, Ediciones Tres Fronteras, 2008 (Premio Espinosa de Filosofía Política 2007); Con Ferran Requejo (eds.) *Democracy, Nationalism and Multiculturalism*, London, Frank Cass, 2005.

FEDERICO REYES HEROLES. Es escritor, académico y analista político. Es presidente del consejo rector de *Transparencia Mexicana*. Investigador de la Coordinación de Humanidades, UNAM. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Es editorialista del periódico *Reforma*. Fundador de la revista *Este País*. Ha escrito varios libros entre los que destacan: *Transfiguraciones políticas del Estado mexicano*, México, FCE, 1986; *La democracia difícil*, México, Grijalbo, 1991; *Sondear a México*, México, Océano, 1995; *Memorial del mañana*, México, Taurus, 1999; *Conocer y decidir*, México, Taurus, 2003.

Debate multicultural y derechos humanos, editado por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, se terminó de imprimir en agosto de 2016 en los talleres de TRIGEMINUM, S. A. DE C. V., Campesinos núm. 223-J, colonia Granjas Esmeralda, C. P. 09810, Delegación Iztapalapa, Ciudad de México. El cuidado de la edición estuvo a cargo de la Dirección de Publicaciones de esta Comisión Nacional. El tiraje consta de 2,000 ejemplares.

Este material fue elaborado con papel certificado por la Sociedad para la Promoción del Manejo Forestal Sostenible, A. C. (Certificación FSC México).



ISBN: 978-607-729-282-1



9 786077 292821