

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.