

## 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)<sup>1</sup> 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*,

---

<sup>1</sup> 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.