

**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO**

**LOS RETOS DEL MULTICULTURALISMO
Reflexiones sobre el pensamiento de Will Kymlicka**

**Tesis para optar al Grado de Magister en Filosofía
Mención Axiología y Filosofía Política**

**Profesor Guía: Carlos Ruiz Schneider
Candidato: Antonio Stecher Guzmán**

Santiago de Chile, Octubre de 2004

AGRADECIMIENTOS

La escritura de esta Tesis ha sido posible gracias al apoyo de muchas personas.

Agradezco al profesor Carlos Ruiz quien aceptó dirigir esta Tesis y fue amable y generoso con su tiempo.

Agradezco a la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT) por otorgarme una beca que me permitió financiar mis estudios del Magíster.

Han sido muy importantes las conversaciones con Miguel Valderrama, Adriana Kaulino, Lucía Stecher, Claudia Moreno y Virginia Guzmán, quienes me han hecho sugerencias y observaciones valiosas durante el proceso de elaboración de la Tesis.

Agradezco, también, a Juan Pablo Toro y Pilar Torres de la Facultad de Ciencias Humanas y Educación de la Universidad Diego Portales, institución donde trabajo, quienes me otorgaron facilidades para poder concentrarme durante algunos meses en este proyecto.

Por último, agradezco la paciencia y el amor de madre, padre, Lucia, Ximena y especialmente el de mi mujer Claudia, sin ellos no hubiese sido capaz de culminar este esfuerzo.

Gracias al apoyo de todas estas personas e instituciones, este trabajo, del cual asumo la responsabilidad de todos sus errores, ha sido posible.

El igual respeto de *cada cual* no comprende al similar, sino que abarca a la persona del otro o de los otros en su alteridad. Y ese solidario hacerse responsable del otro *como uno de nosotros* se refiere al flexible ‘nosotros’ de una comunidad que se opone a todo lo sustancial y que amplía cada vez más sus porosos límites. Esta comunidad moral se constituye tan sólo sobre la base de la idea negativa de la eliminación de la discriminación y del sufrimiento, así como de la incorporación de lo marginado y del marginado en una consideración recíproca. Esta comunidad, concebida de un modo constructivista, no es un colectivo que obligue a uniformizados miembros a afirmar su propio modo de ser. Inclusión no significa aquí incorporación en lo propio y exclusión de lo ajeno. La ‘inclusión del otro’ indica, más bien, que los límites de la comunidad están abiertos para todos, y precisamente también para aquellos que son extraños para los otros y quieren continuar siendo extraños.

Jurgen Habermas, *La inclusión del otro*

Nunca resulta realmente modesto enunciar un ‘final’, un término, un *impasse* social. El anuncio del ‘final de los grandes relatos’ es tan inmodesto como el gran relato mismo, la certeza del ‘final de la metafísica’ se mueve en el elemento metafísico de la certeza... (...)Una vez delimitado lo que está en juego en la filosofía, el *pathos* de su ‘final’ deja lugar a otra cuestión, la de sus condiciones. No sostengo que la filosofía sea posible en todo momento. Propongo examinar en general en qué condiciones lo es, conforme a su destino. A lo que no hay que dar crédito sin previo examen es a que las violencias de la historia puedan interrumpirla. Sería conceder una extraña victoria a Hitler y a sus esbirros, declararlos directamente capaces de haber introducido lo impensable en el pensamiento, y haber así rematado la cesación de su ejercicio estructurado. ¿Hay que conceder esta revancha, tras su aplastamiento militar, al anti-intelectualismo fanático de los nazis? ¿El pensamiento, político o filosófico, es realmente incapaz de ponderar aquello que se proponía aniquilarlo? Lo digo tal como lo pienso: sería matar por segunda vez a los judíos, si su muerte fuera la causa final de aquello a lo que han contribuido decisivamente, política revolucionaria de un lado, filosofía racional del otro. La piedad más esencial en consideración a las víctimas no puede residir en el estupor del espíritu, en la vacilación autoacusadora frente al crimen. Reside, siempre, en la continuación de aquello que los ha designado como representantes de la humanidad a los ojos de los verdugos. No sólo mantengo que la filosofía es hoy posible, sino además que esta posibilidad no tiene la forma de la travesía de un final. Se trata, al contrario, de saber lo que quiere decir: dar *un paso más*.

Alain Badiou, *Manifiesto por la Filosofía*

Desde luego, el problema es que resulta prácticamente imposible –en las actuales circunstancias sociopolíticas globales– cuestionar efectivamente la lógica del capital: incluso un intento socialdemócrata modesto para redistribuir la riqueza más allá del límite aceptable para el capital conduce “efectivamente” a crisis económica, inflación, caída de los ingresos, etc. De cualquier forma, uno siempre debe tener en cuenta que entre la “causa” (el gasto social creciente) y el “efecto” (la crisis económica) no hay una relación causal objetiva directa: ésta siempre se halla inserta en una situación de lucha y antagonismo social. El hecho de que si uno no obedece los límites impuestos por el capital “verdaderamente se desencadena” una crisis, no “prueba” en modo alguno que esos límites sean una necesidad objetiva de la vida económica. Más bien debería verse como una prueba de la posición privilegiada que tiene el capital en la lucha económica y política, como ocurre cuando un compañero más fuerte te amenaza con que si haces X, vas a ser castigado por Y, y luego cuando estás haciendo X, efectivamente resulta Y.

Zlavož Zizek, *Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional*.

INDICE

PRESENTACIÓN	6
CAPÍTULO 1. MULTICULTURALISMO, CIUDADANIA E IDENTIDADES	11
I. El lenguaje político de las identidades: Consideraciones generales.....	11
II. Dimensiones del debate contemporáneo sobre multiculturalismo	18
1. Transformaciones socio-culturales y reconfiguraciones identitarias	18
a) La perspectiva histórica: El debilitamiento del proyecto homogenizador y del monopolio identitario del Estado nacional	20
b) La perspectiva filosófica: Los discursos posmodernos y el retorno del ‘otro’	28
c) La perspectiva sociológica: Trincheras de sentido en un mundo global e incierto....	41
2. Política normativa y nuevas ciudadanía.....	50
a) Charles Taylor y la política del reconocimiento	52
b) Iris Marion Young y la política de la diferencia	64
III. Las políticas de la identidad: Desafíos a las Democracias-Liberales y sus tradiciones políticas.....	72
1. Filosofía política y ‘multiculturalismo’: Dificultades, posibilidades y riesgos en el debate contemporáneo	72
a) Primera consideración: Los límites de la teoría política	73
b) Segunda consideración: Por un retorno a las fuentes normativas de las democracias-liberales	76
c) Tercera consideración: El multiculturalismo bajo sospecha	84
2. Derechos ciudadanos y comunidad política: Un esquema para el debate	96
CAPÍTULO 2. EL VALOR LIBERAL DE LA CULTURA: REPENSANDO LA AUTONOMÍA Y LA IGUALDAD AL INTERIOR DE LOS ESTADOS MULTICULTURALES	101
I. Revisitando la tradición liberal: Fundamentos teórico-conceptuales de la propuesta de Kymlicka	108
1. Primera Tesis: Repensar los derechos de las minorías como respuesta a los procesos de ‘construcción nacional’ y a la luz del valor de las ‘culturas societales’	111
a) Notas sobre la distinción entre los nacionalismos cívico-liberales y los nacionalismos étnicos.....	119
2. Segunda Tesis: El vínculo entre autonomía individual y pertenencia cultural	124
II. Estados multiculturales: Hacia una gestión de la diversidad cultural a partir de los derechos diferenciados en función de grupo	137
1. Derechos Humanos y Justicia Etnocultural	142
a) Políticas internas de migración y asentamiento	145
b) Límites y poderes de las subunidades políticas internas.....	146
c) La política lingüística oficial	147

CAPÍTULO 3. CIUDADANÍA MULTICULTURAL: DESARROLLOS Y PRECISIONES EN TORNO A LA PROPUESTA DE WILL KYMLICKA	153
I. Precisiones y distinciones conceptuales: Aportes a la comprensión de las políticas multiculturales	154
1. Los Estados Multinacionales: Minorías nacionales y diversidad cultural.....	157
2. Los Estados Poliétnicos: Inmigración y diversidad cultural.....	159
3. Consideraciones generales en torno a las distinciones conceptuales propuestas	161
II. Los derechos diferenciados en función del grupo: Hacia una tipología de los derechos de las minorías	166
1. Los derechos de autogobierno.....	167
a) El Federalismo.....	169
2. Los derechos 'poliétnicos'	172
a) Multiculturalismo, políticas de inmigración y derechos poliétnicos	175
3. Derechos especiales de representación.....	180
III. Los límites del 'Multiculturalismo': Protecciones externas y restricciones internas	188
1. El falso dilema entre derechos individuales y derechos colectivos: Más allá del debate liberalismo-comunitarismo	189
2. Restricciones Internas y Protecciones Externas.....	196
3. Liberalismo, tolerancia y justicia etnocultural.....	202
a) La tolerancia y sus límites.....	204
b) Justicia etnocultural y liberalismo.....	211
IV. Identidad ciudadana en un horizonte multicultural.....	216
1. Los vínculos de solidaridad cívica en los Estados multiculturales.....	220
a) Derechos especiales de representación y derechos poliétnicos	221
b) Los derechos de autogobierno	223
c) Vínculos ciudadanos en Estados Multinacionales.....	226
CAPÍTULO 4: REFLEXIONES FINALES	234
I. Liberalismo, cultura y virtudes cívicas	234
II. Deliberación democrática, redistribución y derechos de las minorías.....	242
III. Ciudadanos interculturales y Educación para la ciudadanía	251
IV. La modernidad como problema y como posibilidad.....	259
BIBLIOGRAFÍA.....	263

PRESENTACIÓN

El objetivo de esta Tesis es presentar y discutir la *teoría liberal de los derechos de las minorías* elaborada por el filósofo político canadiense Will Kymlicka. Dicha teoría propone un modelo de ciudadanía multicultural que establece un conjunto de ‘derechos diferenciados en función de grupo’ para los miembros de las minorías culturales.

La reflexión de Kymlicka se inscribe dentro del amplio debate contemporáneo en torno a *los retos del multiculturalismo*, al interior del cual se discute sobre la gestión política de la diferencia cultural en el contexto de las demandas de reconocimiento y trato justo que diversos grupos, históricamente excluidos y discriminados, le plantean hoy en día a la comunidad política.

En el marco de los procesos de globalización, de la intensificación de los tránsitos migratorios y del debilitamiento del monopolio identitario y homogenizador del Estado-nación se produce un auge de las luchas políticas por el reconocimiento cultural, a través de las cuales diversas minorías afirman su diferencia, exigen el reconocimiento público de la propia identidad y demandan derechos diferenciados (ciudadanía multicultural) que les permitan insertarse en condiciones igualitarias, mas no homogenizantes, a la sociedad.

Estas políticas del reconocimiento, que critican las tradicionales formas de gestión de la diversidad etnocultural en las sociedades modernas, obligan a las democracias liberales y a la filosofía política a reinterpretar algunas de sus nociones y supuestos más importantes, tales como: igualdad, ciudadanía universal, homogeneidad cultural de la comunidad política, entre otros.

En este escenario, el principal desafío parece ser el de elaborar una teoría de la ciudadanía que, manteniendo el respeto a los principios ético-políticos de las democracias liberales, incorpore una perspectiva sensible a las diferencias y a las demandas de reconocimiento, posibilitando la reparación y el cese de las históricas injusticias cometidas por el Estado contra los miembros de las minorías culturales.

La obra de Will Kymlicka participa de este esfuerzo e intenta mostrar cómo son los mismos principios normativos de las democracias liberales –autonomía individual, igualdad social y

democracia— los que nos exigen promover un conjunto de derechos diferenciados en función de grupo, indispensables para garantizar que todos los ciudadanos (y no sólo los miembros de los grupos mayoritarios y/o hegemónicos) puedan tener un acceso igualitario a una identidad cultural viable, significativa y respetada, la que ofrece los repertorios de sentido necesarios para el ejercicio de la autonomía individual. Para Kymlicka, como veremos, reconocer la necesidad de formas de ciudadanía multicultural no implica desconocer la importancia de establecer restricciones a los derechos diferenciados; dichos límites están dados por los mismos principios normativos señalados, los que definen la identidad política de las democracias liberales y un marco común mínimo indispensable para evitar la fragmentación y tribalización violenta de la sociedad. Es decir, debemos rechazar aquellas demandas multiculturales que atentan contra la autonomía, la igualdad y la democracia al interior de los grupos culturales y/o de la sociedad en su conjunto.

Kymlicka busca, así, proponer un modelo de gestión de la diversidad cultural capaz de evitar tanto los riesgos de una homogenización y exclusión de la diferencia, presentes en los procesos de ‘construcción nacional’ del Estado moderno, como los riesgos de una fragmentación de la sociedad en particularismos excluyentes, incapaces de respetar los derechos fundamentales de cada individuo y de reconocerse como parte de un espacio y proyecto común.

Como ha escrito Alain Touraine “No hay sociedad multicultural posible sin el recurso a un principio universalista que permita la comunicación entre individuos y grupos social y culturalmente diferentes. Pero tampoco la hay si ese principio universalista impone una concepción de la organización social y de la vida personal que sea juzgada normal y superior a las otras” (Touraine, 1997: 174)

Nuestro interés por la obra de Kymlicka surge del convencimiento de que la profundización y sustentabilidad de la democracia y la justicia en las sociedades contemporáneas exige tomar en cuenta el desafío del multiculturalismo, y de la convicción de que dicho desafío debe ser abordado a partir de una reinterpretación crítica y de la ampliación del proyecto político y el horizonte normativo de la modernidad (Mouffe, 1996). Avanzar en esta dirección requiere, en primer lugar, reconocer el carácter multicultural de nuestras sociedades, históricamente soterrado por los proyectos de ‘construcción nacional’ empeñados en negar o eliminar dicha diversidad, la que hoy se ve acrecentada por los procesos de

globalización y los flujos migratorios; nos exige, además, recordar permanentemente “la distinción entre diferencia y desigualdad, entre igualdad y uniformidad, entre cohesión y homogeneidad, entre unión y unidad” (De Lucas, 2003: 54).

En ese esfuerzo, las reflexiones de Kymlicka, con sus particulares límites, opciones y puntos ciegos, tienen un gran valor en la medida que nos entregan conceptos y argumentos normativos que permiten relevar cómo la cultura y el reconocimiento son *bienes primarios* que deben ser garantizados jurídicamente, en tanto resultan marcos indispensables para el desarrollo de la identidad moral y la autonomía de los individuos y los grupos.

Los temas de diversidad cultural, de diálogo y convivencia intercultural, interpelan y tensionan a los países de América Latina, marcados por una historia de coexistencia conflictiva y de violencia simbólica y material contra los miembros de las *minorías* étnicas y nacionales. En Chile, donde según el último censo un 5% de la población se declara perteneciente a alguna etnia o pueblo originario (Alacalufe, Atacameño, Aymará, Colla, Mapuche, Quechua, Rapa Nui, Yámana), se hacen cada vez más fuertes las demandas por el reconocimiento del carácter multicultural del Estado chileno y por la necesidad de transitar a nuevas formas de gestión política de la diversidad etnocultural.

Si bien la presente Tesis no trabaja directamente la problemática de las luchas por el reconocimiento y la convivencia intercultural en Chile y América Latina, pensamos que esta investigación –centrada en el nivel teórico-conceptual de los debates filosóficos sobre multiculturalismo, ciudadanía y derechos de las minorías– puede contribuir a enriquecer las reflexiones sobre la justicia etnocultural y los conflictos multiculturales en nuestro país. Conviene relevar, entonces, que en la presente Tesis hemos optado, atendiendo a razones de espacio y de delimitación del objeto de estudio, por no abordar la tarea de hacer *dialogar* en forma directa la propuesta teórica de Will Kymlicka con las específicas luchas y demandas multiculturales del Chile actual. Esperamos poder llevar a cabo esta necesaria empresa, para la cual esta Tesis es un insumo fundamental, en futuras investigaciones.

Como esperamos mostrar a lo largo de este trabajo, el debate sobre *los retos del multiculturalismo* constituye un campo complejo de disputas políticas y académicas, donde participan distintas voces y se ponen en juego múltiples dimensiones diferentes pero a la vez relacionadas entre sí, tales como: la articulación entre las injusticias culturales y las brutales formas de desigualdad económica y exclusión social producidas por el capitalismo,

hoy radicalizadas en la nueva fase de expansión global del capital; la necesidad de reinterpretar la relación identidad, autonomía y cultura sin renunciar por eso a las intuiciones morales básicas de las democracias liberales; las estrategias para cultivar y mantener en los Estados multiculturales el sentido de identidad ciudadana, indispensable para la deliberación democrática, pero difícil de sostener cuando se cuestiona la naturalizada relación entre ciudadanía y nacionalidad; la existencia de diferentes tipos de minoría cultural, las que plantean demandas distintas y las que se asocian a diferentes derechos diferenciados; la necesidad de comprender la emergencia de las luchas por el reconocimiento cultural en el contexto de las profundas transformaciones socio-culturales producidas en los últimos treinta años, las que estarían produciendo un tránsito desde las sociedades industriales del Estado nacional a un nuevo tipo societal (Modernidad líquida, Modernidad tardía, Sociedad postindustrial y global, Sociedad red, Sociedad de la información, etc.); el esfuerzo por articular en forma consistente la irrenunciable noción de ciudadanía universal con la propuesta de derechos diferenciados para las minorías culturales; entre otras.

A lo largo de esta investigación intentamos abordar estas y otras temáticas con el propósito de reconstruir el campo de discusiones académicas y políticas que configuran el debate contemporáneo en torno a *los retos del multiculturalismo*, el que constituye el marco al interior del cual se inscribe y con el cual dialoga la propuesta teórica de Will Kymlicka.

Con estos objetivos en mente hemos organizado la presente Tesis de la siguiente manera: En el **primer capítulo** buscamos reconstruir y contextualizar, en términos generales, el debate contemporáneo sobre las políticas del reconocimiento y las demandas de ciudadanía multicultural. Ponemos especial atención en relevar los desafíos, riesgos y oportunidades que éstas le plantean a la filosofía política y a las democracias liberales. Este primer capítulo está pensado como una introducción amplia a nuestro campo de estudio.

El **segundo y tercer capítulo** tienen como objetivo presentar y discutir, a la luz de lo desarrollado en el primer capítulo, la teoría liberal de los derechos de las minorías elaborada por Will Kymlicka. Más específicamente, el segundo capítulo se concentra en presentar las dos *tesis* o argumentos centrales a partir de los cuales Kymlicka fundamenta y organiza su propuesta, los que suponen, como veremos, una reinterpretación, a nivel conceptual y normativo, de la relación entre la pertenencia cultural y la autonomía para el

liberalismo. En el tercer capítulo se desarrollan en detalle estas tesis generales y se da cuenta de los múltiples alcances, riesgos y posibilidades que éstas implican para la propuesta de ciudadanía multicultural de Kymlicka; en este capítulo se busca, además, precisar un conjunto de distinciones conceptuales utilizadas por el filósofo canadiense.

En el **cuarto y último capítulo** presentamos un conjunto de reflexiones que, por un lado, intentan dar cuenta de algunos aspectos de la propuesta teórica revisada que nos parecen particularmente problemáticos o interesantes a la luz del debate general sobre ciudadanía multicultural; y, por otro lado, buscan compartir un conjunto de interrogantes y posicionamientos que hemos ido construyendo a lo largo de la presente investigación.

CAPÍTULO 1. MULTICULTURALISMO, CIUDADANIA E IDENTIDADES

I. El lenguaje político de las identidades: Consideraciones generales

Uno de los mayores desafíos para las actuales democracias liberales –así como para la tradición de la moderna filosofía política, de donde éstas obtienen sus fundamentos normativos– es lo que podemos denominar como *los retos del multiculturalismo* (Gutmann, 2001; Kymlicka, 1996; Fraser, 1997; Hobsbawm, 1996; Mouffe, 1996; Taylor, 1997; Touraine, 1997; Thiebaut, 1998).

Nuestras sociedades de inicio de siglo, signadas por el cambio y la incertidumbre, tanto en el plano de los acontecimientos como en el de sus modalidades de autorepresentación, parecen estar marcadas por la conciencia y la experiencia de la particularidad y la diferencia.

El término *los retos del multiculturalismo* alude, más que a un concepto analíticamente claro y bien definido, a aquel territorio de debates académicos, culturales y políticos en torno al actual estallido, visibilidad y proliferación de la diversidad cultural; así como en torno a las modalidades y posibilidades de convivencia, en un mismo espacio social, de personas que se identifican y definen a si mismas a partir de su pertenencia a culturas diversas (Cortina, 1998; Melucci, 2001; Reigadas, 2003).

Más específicamente –más allá de la mera diferencia cultural– lo que se pone en juego en los debates sobre multiculturalismo son las exigencias de *reconocimiento* y trato justo que grupos ‘culturales’ históricamente discriminados y excluidos le plantean a la comunidad política.

Como ha escrito Kymlicka “Las sociedades modernas tienen que hacer frente cada vez más a grupos ‘minoritarios’¹ que exigen el reconocimiento de su identidad y la ‘acomodación’ de

¹ El término multiculturalismo abarca formas muy diversas de pluralidad cultural. Kymlicka (1997) propone distinguir entre los siguientes grupos: 1) Grupos tradicionalmente desfavorecidos como las mujeres, los discapacitados, los homosexuales; 2) Minorías nacionales que reclaman derechos de autogobierno o mayores transferencias de poder al interior de un Estado; 3) Grupos étnicos o religiosos que piden respeto y apoyo para su forma de vida.

sus diferencias culturales², algo que a menudo se denomina el reto del ‘multiculturalismo’” (Kymlicka, 1996: 24).

Es importante notar que *los retos del multiculturalismo*, no aluden única ni fundamentalmente, a la mera experiencia o constatación sociológica de la pluralidad cultural y de la heterogeneidad de ‘los mundos de vida’, consecuencia inevitable de los procesos de diferenciación funcional y reflexividad que caracterizan a las sociedades modernas (Giddens, 1993), sino que suponen un conjunto de demandas políticas de nuevos (y viejos) actores sociales que exigen nuevas modalidades de gestión política de la diversidad cultural. Minorías nacionales, grupos de inmigrantes, discapacitados, mujeres, minorías sexuales, grupos religiosos, etc., exigen nuevos derechos que les garanticen el reconocimiento de su identidad cultural diferencial y el acceso igualitario, más no homogenizante, a la comunidad política (De Lucas, 2003).

Este conjunto de ‘grupos’ o ‘minorías’, que articulan las denominadas ‘políticas de la identidad’ (Fraser, 1997), no sólo aspiran a alcanzar una igualdad formal con otros ciudadanos a través del acceso a los clásicos derechos civiles y políticos, sino que afirman y buscan ser reconocidos como ‘grupos sociales’ con experiencias y perspectivas diferentes (Young, 2000).

A la base de estas demandas, se encuentra, por cierto, una crítica profunda a las modalidades en que las sociedades modernas gestionaron la diversidad cultural. Como veremos a lo largo de este capítulo, si algo ha caracterizado la dinámica política de los Estado-nación ha sido la exclusión o, en el mejor de los casos, la asimilación de aquellas minorías o grupos que no se ajustaban a los modelos de racionalidad y formas de vida que encarnaban, se decía, el proyecto modernizador del Estado. Como escribe De Lucas “las democracias liberales se constituyeron históricamente en Estados-nación que gestionaron la diversidad cultural antidemocráticamente –negando el pluralismo, institucionalizando la exclusión–, y construyeron así un modelo de comunidad política (...), de soberanía y de ciudadanía dominadas por la obsesión de la homogeneidad y la unidad, las que (...) mutilaron o eliminaron o, en el mejor de los casos, sometieron a la invisibilidad pública a los que no se adoptaron a este molde” (De Lucas, 2003: 54).

² Kymlicka se refiere a *‘the accommodation of cultural differences’*. Los traductores al castellano han utilizado la palabra ‘acomodación’ que resulta un poco extraña (y en ciertos contextos puede ser peyorativa) y que debe ser entendida en términos de ‘adaptación’, ‘adecuación’, ‘adecuada ubicación’.

Parece importante distinguir, con miras a profundizar y ganar claridad en nuestra exposición, entre la expresión *los retos del multiculturalismo* y el término *multiculturalismo*.

Con la primera expresión queremos aludir, en términos generales, a los debates filosóficos, culturales y políticos que se han generado en torno a las demandas de *reconocimiento* de la identidad por parte de distintos 'grupos sociales y 'minorías culturales', y al modo como las sociedades democráticas deberían responder a dichas reivindicaciones.

Al interior de ese debate es posible identificar distintas posiciones y distintas lógicas argumentativas, tanto de los actores políticos, como de las distintas tradiciones de la filosofía política contemporánea (liberal, comunitaria, republicana, (pos) socialista, feminista).

Es importante notar que, desde esta distinción, hablar de *los retos del multiculturalismo* no implica necesariamente asumir una postura favorable hacia las denominadas políticas de la identidad. Como veremos, diversos autores, desde distintas perspectivas, han negado la justicia de las reivindicaciones que vehiculizan dichas políticas (Sartori, 2001; Farrell, 2000); o han criticado la retórica multiculturalista por oscurecer otras fuentes y formas de conflicto y opresión del capitalismo global (Bourdieu, 2002; Zizek, 1998); o, asumiendo plenamente la justicia de las reivindicaciones de reconocimiento, se han mostrado reticentes a implementar las nuevas formas de ciudadanía diferenciada o multicultural que reivindican las políticas de la identidad (Habermas, 1999).

El término *multiculturalismo* alude, más bien, a una postura específica en el marco de estos debates. En términos generales se refiere "a una postura moral y políticamente favorable al pluralismo cultural y a los modelos de integración social y de gestión política que persigan su fomento. Los principios de la tolerancia, el respeto (y el reconocimiento) serían, pues, esenciales a la estructura normativa del multiculturalismo" (Colom, 1999: 105). Formulado en estos términos, la noción de multiculturalismo (o de políticas multiculturales) se asocia, en general, a aquellas posiciones que promueven el reconocimiento de las diferencias culturales, el respeto por las diversas formas de identidad históricamente excluidas y la generación de derechos diferenciados para dichos grupos (ciudadanía multicultural) (Fraser, 1997; Kymlicka, 1996; Young, 2000). Es importante señalar, sin embargo, que no existe una única posición o política multicultural, y que éstas adquieren matices específicos en función de los grupos o minorías a los que se refiere y de las temáticas concretas (educación, adquisición de ciudadanía, inmigración, etc.) que se discuten.

Así, y sólo a modo de ilustrar la complejidad del debate, es posible reconocer programas educativos que inspirados en el multiculturalismo buscan visibilizar el aporte histórico de los grupos minoritarios o excluidos, así como inculcar en los estudiantes el valor y el respeto por la diversidad cultural³. Tenemos también, un conjunto de políticas enfocadas a la gestión pública del pluralismo lingüístico, las relaciones raciales y los derechos de las minorías étnicas⁴. Ligado a éstas encontramos las medidas que diversos países, como Canadá y Australia, han tomado desde los años '70 para transitar desde un modelo asimilacionista a un modelo multicultural de integración de los inmigrantes. Las reivindicaciones y concesiones de derechos de autogobierno para las minorías nacionales que pertenecen a un Estado multinacional son parte también del amplio y confuso catálogo teórico del multiculturalismo. Incluso las medidas de discriminación positiva, que poco tienen que ver en su origen y en su 'sustancia' con el reconocimiento de identidades diferenciales en el espacio público, suelen ser parte de la bibliografía que da cuenta y discute las políticas multiculturales. Por último, es posible señalar a los movimientos feministas, así como las reivindicaciones de las minorías sexuales y de otros grupos históricamente excluidos como los discapacitados (Colom, 1999).

Este conjunto heterogéneo de demandas y 'políticas multiculturales', así como las múltiples articulaciones que es posible establecer entre ellas, expresan lo que ha sido denominado como el surgimiento del *lenguaje político de las identidades* (Colom, 1999). Desde esta perspectiva, parece pertinente reconocer el carácter sintomático, y no sólo descriptivo, del término 'multiculturalismo'. El auge de este término sería un 'indicador' de importantes transformaciones en la sociedad contemporánea, tanto a nivel de las formas de discurso y acción política, como de las modalidades de construcción de identidades colectivas.

³ Es interesante recordar que en Estados Unidos el término multiculturalismo se hizo conocido en el campo de la educación básica y superior, para después expandirse, como señala Glazer "a los debates sobre el tratamiento de las noticias radiales en la prensa, los seminarios para sensibilizar a empleados públicos y privados sobre los matices del uso de términos relacionados con grupos raciales y minorías, los conflictos sobre cómo celebrar (y si celebrar) el 500 aniversario del viaje de Colón (que había dejado de llamarse descubrimiento) y otras innumerables cuestiones de la vida pública y privada de los Estados Unidos" (Glazer, 1999: 195).

⁴ A lo largo de esta investigación seguiremos el concepto de comunidad étnica propuesto por Van Dyke en su artículo 'Ethnic Communities in Political Theory': "*By ethnic community I mean a group of persons, predominantly of common descent, who think of themselves as collectively possessing a separate identity based on race or on shared cultural characteristics, usually language or religion; they may or may not think of themselves as a nation, a concept with stronger implications for political autonomy or independence*" (Van Dyke, 2000: 32). Es importante notar como el concepto de etnia se utiliza en un sentido más amplio que el de raza, la identidad étnica supone características lingüísticas y tradiciones culturales compartidas, pero en un sentido más restringido que el de nación (Sartori, 2001).

Estos cambios se vinculan, indudablemente, al debilitamiento de los modelos de ciudadanía y construcción del orden social establecidos, en y para, el horizonte de las sociedades industriales del Estado-nacional.

Para Nancy Fraser, este auge contemporáneo de las 'políticas de la identidad' implica no sólo la emergencia de "nuevos" actores en el espacio público, sino que conlleva una transformación de la gramática de las exigencias políticas. Los diversos grupos que participan de estas 'políticas de la identidad' (Fraser, 1997) o 'políticas de la diferencia' (Young, 2000) o 'políticas del reconocimiento' (Taylor, 2001) o 'políticas multiculturales' (Reigadas, 2003)⁵ reclaman, además de (o en vez de) igualdad social, el reconocimiento de su propia identidad cultural diferencial, el derecho a que dicha identidad pueda florecer y expandirse al interior de la sociedad, dejando atrás una historia de 'dominación cultural' de

⁵ Es importante explicitar que estas cuatro denominaciones (políticas de la identidad, políticas de la diferencia, políticas del reconocimiento, políticas del multiculturalismo) acuñadas y utilizadas por distintos autores suponen, en algunos casos, lógicas argumentativas, horizontes normativos y presupuestos epistemológicos divergentes. Como señalamos, existe una gran diversidad de posiciones dentro del debate que hemos denominado 'los retos del multiculturalismo', incluso al interior de los autores que, con más o menos aprehensiones, apoyan lo que hemos denominado la posición multiculturalista. En este campo heterogéneo de las políticas de la identidad hay una gran discusión en torno a la noción misma de identidad cultural y al modo más adecuado de politizar dicha categoría. Así, por ejemplo, hay una gran diferencia entre, por un lado, aquellas perspectivas deconstructivas (Butler, 1990) que se centran en desestabilizar y deconstruir cualquier esencialización de la identidad y la diferencia, enfatizando el carácter contingente, mitológico y discursivo de las identidades, y, por otro lado, aquellas perspectivas que tienden a sustancializar las identidades culturales y a desarrollar una comprensión unilateral de la diferencia en la medida en que ésta se considera en términos únicamente culturales y como algo intrínsecamente positivo (Fraser, 1997). Hay también posiciones intermedias que "buscan evitar el esencialismo implícito en exhortaciones a identidades auténticas, al mismo tiempo que reconoce que no podemos prescindir totalmente de la identidad. Se define la identidad no en el ámbito de una esencia real ni en el ámbito de una mitología dada, sino en el ámbito de una creación dependiente del contexto. En otras palabras las ficciones sobre la identidad son esenciales, y el esencialismo es desplegado estratégicamente en vez de ontológicamente" (Bondi, 1996: 32). Vemos así, que al interior del campo que configura lo que siguiendo a Colom (1999) hemos llamado el 'lenguaje político de las identidades', existen múltiples y significativas diferencias, y que muchas veces las cuatro denominaciones arriba señaladas se utilizan para dar cuenta de estos matices.

Si uno tuviera que establecer distinciones más finas, habría que decir que los términos 'políticas de la identidad' y 'políticas del reconocimiento' pueden considerarse como las categorías más generales, que incluyen tanto las perspectivas deconstructivas que buscan desestabilizar la diferenciación entre los grupos, como aquellas lógicas más bien afirmativas que apuestan por un reconocimiento de la diferencia y singularidad de cada colectivo. A la luz de esta distinción, habría que reservar, como de hecho lo hacen algunos autores, el término 'políticas de la diferencia' o 'políticas multiculturales' para aquellas políticas de la identidad que se basan, justamente, en la afirmación y defensa (más o menos esencialista) de la diferencia 'cultural'.

Sin embargo, para los propósitos de nuestra investigación, y más allá de estos matices, pensamos que dichos términos (políticas de la identidad, del reconocimiento, de la diferencia, multiculturales), tomados en conjunto, permiten dar cuenta, en términos generales, de la centralidad que adquiere en la gramática política contemporánea las demandas de identidad y reconocimiento, las que reivindican el derecho a la diferencia y el acceso en términos igualitarios a los lugares de poder. Como el objetivo de este capítulo y de la tesis no es analizar en detalle las distintas posiciones del debate, sino presentar los términos generales del mismo (para posteriormente presentar la propuesta de Kymlicka de una teoría liberal de los derechos de las minorías), nos hemos permitido este uso más indiferenciado de los términos.

Por último, hay que señalar, que más allá de los altos niveles de sofisticación del debate intelectual sobre las políticas de la identidad, en la práctica política, la mayoría de las reivindicaciones de las minorías culturales adquieren la (sub)forma que hemos denominado, siguiendo a Fraser (1997), políticas de la diferencia o políticas multiculturales.

parte de los grupos culturales hegemónicos y/o mayoritarios. Es importante notar cómo las demandas de estos grupos –así como la definición de los mismos– no se encuentran vinculadas necesariamente a aspectos políticos o socio-económicos, en los clásicos términos de la acción política al interior de la sociedad industrial del Estado-nacional. Las nuevas identidades colectivas demandan, ya no sólo un conjunto de derechos ciudadanos comunes (políticos, económicos y sociales) –basados en la idea de igualdad universal entre los miembros de una comunidad política– sino que exigen el reconocimiento de la diferencia que los define como un colectivo particular, así como un tratamiento diferenciado y acorde a su singularidad. “La idea es que precisamente esta diferenciación es lo que ha sido ignorado, encubierto, asimilado a la identidad dominante o mayoritaria” (Taylor, 1997: 304).

Quizás podamos sintetizar lo hasta acá señalado con el párrafo introductorio con que Nancy Fraser (1997) inicia su ya clásico artículo “¿De la redistribución al reconocimiento?”: “La ‘lucha por el reconocimiento’ se está convirtiendo rápidamente en la forma paradigmática de conflicto político en los últimos años del siglo veinte. Las exigencias de ‘reconocimiento de la diferencia’ alimentan las luchas de grupos que se movilizan bajo las banderas de la nacionalidad, la etnia, la ‘raza’, el género y la sexualidad. En estos conflictos ‘postsocialistas’, la identidad de grupo sustituye a los intereses de clase como mecanismo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación como injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural desplaza a la redistribución socioeconómica como remedio a la injusticia y objetivo de la lucha política” (Fraser, 1997: 17).

Estas exigencias de reconocimiento de la diferencia cultural han tensionado las clásicas nociones de igualdad ciudadana, que consideran a los miembros de la comunidad política en tanto individuos (independientemente de sus filiaciones grupales) de igual dignidad y dotados de los mismos derechos (Bobbio, 1991). Así, por ejemplo, diversos teóricos han planteado la necesidad de una ‘ciudadanía diferenciada’ (Young, 2000) que –además (y más allá) del reconocimiento de la igual dignidad y del respeto a los derechos básicos de todo individuo en tanto tal– contemple derechos especiales para grupos minoritarios, capaces de garantizar un trato justo a sus miembros y una real integración a la comunidad política; integración que no suponga uniformidad y que no implique la renuncia a aquellas formas de identidad que no responden a un cierto canon nacional hegemónico.

Esta noción de ciudadanía diferenciada permitiría la gestión justa de una sociedad multicultural, en tanto reconoce que alcanzar una genuina igualdad entre los miembros de

una sociedad requiere afirmar, más que ignorar, las diferencias grupales. Reconocer las diferencias de las minorías señaladas implica ser consciente de que dichos grupos culturalmente excluidos están en desventaja de cara al proceso político y que tienen necesidades particulares. Esas desventajas y esas necesidades particulares exigen el reconocimiento de derechos y políticas diferenciadas para dichas colectividades (Kymlicka, 1997, 2003a).

Como veremos a lo largo de este capítulo, el lenguaje político de las identidades con sus demandas de ciudadanía diferenciada ha puesto en cuestión muchos de los principios políticos sobre los que ‘descansan’ las democracias liberales. Como ha señalado Francisco Colom (1999), las políticas de la identidad –independientemente de los variados niveles de efectividad política y elaboración teórica que han alcanzado– han llamado la atención sobre la urgente necesidad de reinterpretar o reformular muchos de los supuestos normativos que nutren el legado igualitario de la modernidad.

Así, el debate en torno a ‘los retos del multiculturalismo’ interpela profundamente a la filosofía política contemporánea en la medida “que toca el corazón mismo del proyecto normativo de la modernidad y su idea de igual libertad, simetría y solidaridad de los iguales en la esfera pública y desestabiliza también muchas de las concepciones centrales de ese proyecto” (Thiebaut, 1998: 123).

Antes de entrar a profundizar en las múltiples implicancias que este debate tiene para la filosofía política, nos parece importante desarrollar algunos elementos que nos permitan comprender mejor el contexto histórico en que emergen las políticas de la identidad, así como profundizar en los argumentos centrales de algunos de los autores que han defendido normativamente este nuevo horizonte de acción política.

Nuestro esfuerzo apunta, más que a presentar y discutir la totalidad de posiciones y fenómenos que participan de esta temática, a reconstruir en términos muy generales este campo político, académico y cultural que hemos denominado ‘los retos del multiculturalismo’ y que constituye el trasfondo sobre el cual emerge y adquiere significado la propuesta de Kymlicka de una teoría liberal de los derechos de las minorías, la que constituye el foco principal de nuestra investigación.

II. Dimensiones del debate contemporáneo sobre multiculturalismo

Una manera posible de ordenar el debate contemporáneo en torno al multiculturalismo y las políticas de la identidad es distinguiendo dos dimensiones: i) la que desde una perspectiva más antropológica y socio-histórica busca comprender la actual (re)emergencia y 'politización' de nuevas (y antiguas) identidades culturales; y ii) la que se vincula a la problemática de nuevas ciudadanía y enfatiza cuestiones de política normativa (Reigadas, 2003).

Es importante destacar que el primer eje ha sido abordado principalmente por las ciencias sociales, siendo el segundo eje el que compete más directamente el campo de la filosofía política.

Desarrollaremos a continuación algunos aspectos de estas dos dimensiones que nos permitirán ampliar nuestra comprensión sobre este territorio de debates políticos, culturales y filosóficos al interior del cual se inscribe la producción del filósofo canadiense Will Kymlicka.

1. Transformaciones socio-culturales y reconfiguraciones identitarias

Diversos autores han señalado el vínculo entre la (re)emergencia y 'politización' de ciertas identidades colectivas y un conjunto de transformaciones socio-culturales ocurridas en las sociedades occidentales en las últimas décadas (Melucci, 2001; Beck, 2001; Castells, 2001; Wallerstein, 1998; Hobsbawm, 1996; Touraine, 1997). Estas profundas transformaciones en las diversas esferas que configuran *lo social*, tales como la cultura, la economía, la política, los medios de comunicación y tecnológicos, estarían produciendo una profunda reorganización de las sociedades modernas, las que estarían desplazándose desde un 'modelo' que podemos denominar 'Sociedad industrial del Estado nacional' (o Modernidad organizada) a un tipo societal asociado al concepto de 'Sociedad post-industrial globalizada' (o Modernidad tardía) (Wagner, 1997; Garretón, 2000).

La crisis de las sociedades industriales del Estado-nacional y de su imaginario modernista de progreso y modernización; al compás del despliegue de los procesos de globalización, del debilitamiento del Estado nacional y sus marcos normativos, de la crisis del ordenamiento geopolítico del capitalismo industrial, así como de la pérdida de 'centralidad' de un conjunto de referentes e instancias de pertenencia y socialización (la nación, la clase, el trabajo, etc.), han conllevado un vasto proceso de redefinición de identidades personales y colectivas.

Como nos recuerda Hobsbawm "Estamos acostumbrados hasta tal punto a términos como 'identidad colectiva', 'grupos de identidad', 'política de la identidad' o, lo que es lo mismo, 'etnicidad', que cuesta recordar que surgieron hace muy poco como parte del vocabulario o de la jerga actual del discurso político. Por ejemplo en la *Enciclopedia of the Social Sciences*, internacional, que se publicó en 1968, no se encuentra ninguna entrada del término 'identidad', excepto una sobre identidad psicosocial de Eric Erickson (...) En suma estamos abordando términos y conceptos que en realidad entraron en uso sólo en los años sesenta. (...) Esa década fue testigo del surgimiento de otras dos variantes de la política de la identidad (además de la etnicidad): el moderno (es decir, postsufragista) movimiento de mujeres y el movimiento gay. (...) En mi opinión, el surgimiento de la política de la identidad es una consecuencia de los levantamientos y transformaciones extremadamente rápidos y profundos de la sociedad humana en el tercer cuarto de este siglo. (...) Nosotros sabemos que tanto la nación-estado como los antiguos partidos políticos y movimientos basados en la clase se han debilitado a consecuencia de esas transformaciones. Es más, hemos vivido –y vivimos– una revolución cultural gigantesca, una extraordinaria disolución de las normas sociales tradicionales, tejidos y valores, que dejó a tantos habitantes del mundo desarrollado en la orfandad y la desolación" (Hobsbawm, 1996: 86-88).

Como señala Eric Hobsbawm, parece necesario contextualizar y entender el auge de las políticas de la identidad a la luz de aquel conjunto de transformaciones socio-culturales, genéricamente asociadas a las nociones de Globalización y Postmodernidad.

Especialmente relevantes parecen haber sido la crisis de los Estado-nacionales; el derrumbe del comunismo y de la frontera política, simbólica e identitaria, que en torno a la división este/oeste había articulado el orden geopolítico mundial desde fines de la segunda guerra mundial (Mouffe, 1996); la explosión de identidades étnicas y nacionales en Europa

del Este y en los territorios de la ex Unión Soviética (Laclau, 1996); la intensificación de los tránsitos migratorios; la crisis de legitimidad y de sentido de las instituciones y organizaciones de la sociedad civil construidas en torno al Estado democrático y al contrato social entre capital y trabajo, así como la pérdida de significado real en el nuevo contexto social de “las ideologías políticas que emanan de las instituciones y organizaciones industriales, del liberalismo democrático basado en el estado-nación al socialismo basado en el trabajo” (Castells, 2001: 394); la emergencia de las ‘comunidades culturales’ de base religiosa, nacional o territorial que construyen sentido por fuera de (o en conflicto con) las instituciones, los marcos simbólicos y las regulaciones impuestas por la sociedad industrial del Estado-nacional (Castells, 2001); la emergencia de nuevas formas de ciudadanía y de identidades políticas no tradicionales que –a partir de identificaciones sexuales, de género, etarias, o culturales– apelan y luchan por nuevos derechos y por la afirmación de ‘su diferencia’ (Arfuch, 2002); la disolución de las identidades compartidas y la fragmentación identitaria y cultural como paradójica contra-cara de la nueva economía y cultura global; la deconstrucción, en el marco del denominado debate modernidad/posmodernidad iniciado en los ’80, de las narrativas y certezas modernistas sobre las que se estructuraba y legitimaba el proyecto de la modernidad organizada.

La tesis que estamos planteando es que el debate contemporáneo sobre el multiculturalismo, así como el auge del ‘lenguaje político de las identidades’, sólo puede entenderse a la luz de este conjunto de transformaciones socio-culturales, las que han tensionado y socavado en gran medida los horizontes de acción política, los supuestos epistemológicos y las referencias identitarias que fueron hegemónicas al interior de las sociedades industriales del Estado-nacional.

Permítasenos presentar tres dimensiones o argumentos que subyacen a esta tesis general y que nos permitirán profundizar en ella. Las denominaremos la perspectiva histórica, la perspectiva filosófica y la perspectiva sociológica.

a) La perspectiva histórica: El debilitamiento del proyecto homogenizador y del monopolio identitario del Estado nacional

Es posible entender la proliferación contemporánea de ‘nuevas’ identidades (étnicas, nacionales, religiosas, de género, etarias, territoriales, etc.) a partir de la crisis del proyecto

modernizador del Estado-nación, que buscaba construir una sociedad industrial culturalmente homogénea y altamente normativizada. En el marco de los procesos de globalización económica, cultural y política se produce un debilitamiento del monopolio identitario y de la hegemonía simbólica que el Estado-nación ha ejercido tradicionalmente en las sociedades modernas.

El Estado-nación, quizás el principal actor de la sociedad industrial –encargado de normar, organizar, regular y conducir los procesos sociales (idealmente orientados a la modernización) de un territorio nacional, capaz de otorgar un referente simbólico de identificación y sentido a los individuos y sus prácticas, y encargado (en la figura idealizada del Estado de bienestar europeo) de sostener redes y políticas de protección, movilización e inclusión social–, pierde hoy en día centralidad al compás de nuevos actores transnacionales y de los procesos de privatización y liberalización de un conjunto de funciones y responsabilidades antes a él asociadas. El clásico control estatal sobre el espacio y el tiempo se ve superado cada vez más por los flujos globales del capital, bienes, servicio, tecnología y poder. El capital internacional ‘exige’ una extrema movilidad de los flujos financieros y el modelo de desarrollo neoliberal, actualmente imperante, aboga por una desregulación y privatización de los mercados económicos, laborales y productivos y por un ‘Estado mínimo’ que más que regular la circulación del capital debe garantizar su libre despliegue. Estos procesos de globalización, junto al desarrollo del individualismo contemporáneo y la afirmación de nuevas identidades locales y culturales, conducen a que el Estado-nación pierda parte de su legitimidad y capacidad de articular e integrar, bajo la figura de una comunidad nacional homogénea, a los distintos actores que configuran una particular sociedad (Castells, 2001).

Para los efectos de nuestra argumentación, lo que nos interesa destacar es lo siguiente: la crisis del Estado-nación y de una forma de modernización que exigía altos niveles de homogeneidad, parece haber posibilitado la emergencia de múltiples subjetividades históricamente excluidas e invisibilizadas por los dispositivos homogenizadores que caracterizaron la construcción del orden social moderno. La idea de una comunidad cultural nacional homogénea entra en crisis al compás de la expansión de una cultura ‘global’ (MTV, Mc Donalds, mass media globales, turismo, etc.) y de las reivindicaciones de culturas locales (grupos indígenas, culturas regionales, etc.) que cuestionan y socavan el proceso

de homogenización y reducción de la diversidad que caracterizó a la modernidad organizada (Laclau, 1996; Santos, 1998).

Se plantea, así, que la visibilidad de nuevas expresiones identitarias es posible porque lo que se ha “desmoronado han sido los controles hegemónicos y homogenizadores de los Estados nacionales, que ocultaban la existencia previa de esas (subjetividades, o que las subsumían) en los discursos y prácticas de los partidos políticos (o) al interior de categorías como la de clase o dominados” (Martínez, 2002: 16)⁶.

Veamos un poco más en detalle en qué consiste esta aspiración del Estado moderno –hoy en día puesta en cuestión– a configurar la sociedad como una única comunidad culturalmente homogénea.

Como lo han señalado numerosos estudios históricos sobre nacionalismo y modernidad elaborados en las últimas décadas (Mc Kim, 2003; Taylor, 2003; Smith, 2000; Anderson, 2000; Gellner, 2001; Hobsbawm, 1995), una característica central de las sociedades modernas, capitalistas, industriales y burocráticas es la ‘construcción’ de un ‘Estado-moderno’ que es simbolizado como la expresión política de una nación culturalmente homogénea.

Como propone el argumento funcionalista de Gellner (2001), los Estados-modernos comprometidos con los procesos de modernización requerían un alto nivel de homogeneidad cultural dentro de su territorio, de tal manera de posibilitar los intercambios comerciales, el desplazamiento de la fuerza de trabajo, la racionalización de los procesos productivos, la formalización del espacio y el tiempo y una identidad colectiva compartida que garantizara una lealtad incondicional al Estado.

Por otro lado, la idea de soberanía popular como principio de legitimidad de la autoridad política –inaugurada por las modernas revoluciones políticas del siglo XVIII– impulsó a las élites estatales a inculcar la idea, para nada evidente o natural, de que todos los habitantes de un territorio estatal particular formaban un solo pueblo, cuya voluntad legitimaba (al

⁶ Por cierto que la crisis de las clásicas formas de control y disciplinamiento asociadas a las sociedades industriales no suponen el arribo a un mundo, ahora sí, plenamente emancipado. Las formas postnacionales de organización del capitalismo global suponen nuevas formas de regulación de los cuerpos y las subjetividades, funcionales a las formas actuales de producción. Al respecto es posible recordar el análisis de Deleuze (2000) respecto al tránsito desde las sociedades disciplinarias a las sociedades de control. Las sociedades contemporáneas de modernidad tardía deben ser pensadas desde el doble eje de la autonomía y la regulación, siempre presentes en el horizonte socio-cultural de la modernidad (Wagner, 1997). Así, la crisis de un cierto modelo de modernización y construcción del orden social propio de la modernidad organizada, da lugar, simultáneamente, a nuevas posibilidades de autonomía y democratización, así como a nuevas formas de regulación y control acordes a la nueva fase de desarrollo del capitalismo mundial integrado (Guattari, 1998).

tiempo que se suponía representada) el poder del Estado y su ordenamiento jurídico (Kymlicka, 2002a).

Charles Taylor (2003) ha señalado, a su vez, que la tendencia a la homogeneidad cultural de los Estados-nación se relaciona con el despliegue de los modernos valores de igualdad y autonomía individual. Uno de los modos de igualar a los individuos que configuran la comunidad política, es anular la heterogeneidad de la pertenencia jerárquica, posibilitando que todos los individuos se perciban a si mismos como iguales en la esfera pública. El individualismo moderno supone que todos los individuos se perciben a si mismos como participando directamente en un mismo espacio social, donde se despliega un tiempo secular y común a todas las personas. Así, el argumento de Taylor es que el nuevo sentido de pertenencia a un Estado-nación homogéneo está vinculado “a una nueva forma de aprehender la sociedad mediante la categoría de simultaneidad (...) La sociedad moderna también exigió transformaciones en el modo en que nos imaginamos a nosotros mismos como sociedades. Y entre todos estos factores, ha sido crucial el de la capacidad de aprehender la sociedad desde una perspectiva descentrada que no sea la de nadie en particular”, lo que supone un sentido de individualidad, pero, al mismo tiempo, un nuevo sentido de identidad compartida y pertenencia a esa sociedad, que en tanto agrupación de individuos iguales no es de nadie en particular (Taylor, 2003: 62-63).

Desde cualquiera de estos argumentos es posible colegir, que los procesos de homogenización cultural en torno a una identidad común, han sido parte fundamental de la constitución y gestión político-económica de los Estados modernos. La apelación a la idea de nación parece haber sido el modo hegemónico a partir del cual se buscó construir la idea de que todos los ciudadanos del Estado configuran una única y homogénea comunidad. Como ha señalado Kymlicka, las élites gobernantes de los nacientes Estados modernos se abocaron a la tarea de debilitar las múltiples lealtades locales y regionales de los habitantes, con miras a construir la idea de un pueblo y de una lealtad común. “¿Pero cómo se hace esto? La respuesta que ha demostrado ser muy popular y en algún grado bastante exitosa, desde el punto de vista de las élites, era definir a un pueblo en términos de una nación. Por esta razón es que vemos a lo largo de la tradición democrática occidental, un eslabón muy firme entre la idea de soberanía popular (ciudadanía) y la idea de nacionalidad. Las élites han intentado construir la creencia de que todos nosotros formamos un solo pueblo en el territorio del Estado, intentando promover e inculcar la idea que todos nosotros pertenecemos a la misma nación. ¿Qué significa pertenecer a la misma nación?

Esto se ha entendido en un sentido bastante específico; involucra el compartir un idioma común, un idioma nacional, en algunos casos una religión nacional, una historia nacional, la mitología, los héroes nacionales, los símbolos nacionales, una literatura nacional, normalmente un sistema de educación nacional, medios de comunicación nacionales, un ejército nacional, y así sucesivamente. La meta era construir un idioma común, cultura, identidad, historia y símbolos, todos los cuales promoverían la creencia que todos nosotros formamos una sola nación” (Kymlicka, 2002a: 49-50).

Así, un rasgo central de la modernidad política es la articulación entre la noción de Estado, entendido como un conjunto de instituciones y disposiciones jurídicas que gobierna un determinado territorio, así como la población que vive dentro de sus fronteras (Mc Dowell, 2000), y la idea de nación, entendida como una nueva forma de identidad colectiva que reemplaza las lealtades locales, y que se configura como una comunidad cultural y política, imaginada como inherentemente limitada y soberana; comunidad de la cual el Estado con que se articula es su expresión institucional (Anderson, 2000). Históricamente el Estado moderno procuró describir a todos los ciudadanos de su territorio como integrantes de una mismo pueblo, lo que explica los proyectos de construcción nacional de las élites que buscaron homogenizar el espacio cultural bajo la idea de un idioma, cultura, identidad, historia y símbolos compartidos que expresarían nuestra pertenencia a aquella nación común que –en su unidad– opera como la única fuente posible de legitimidad del Estado-nación en un universo secularizado.

Esta articulación explica la profunda imbricación en las sociedades modernas, entre el patriotismo entendido como una fuerte identificación ciudadana con el Estado de derecho democrático-liberal, y el nacionalismo entendido como la política de autoafirmación del poder de la nación que se ha vuelto soberana. Tenemos, así, en las sociedades modernas, una fuerte ligazón entre identidades colectivas, nacionalidad y ciudadanía, bajo la figura de un modelo de Estado-nación homogéneo y homogenizador que administra, al tiempo que alimenta, esta demanda de congruencia entre la identidad cultural y la identidad política (Gellner, 2001; Habermas, 2002). Como señala Habermas “En su época, el Estado nacional logró instaurar un contexto de comunicación política que hizo posible amortiguar los sucesivos impulsos de abstracción que conlleva la modernización social, consiguiendo así insertar, mediante la difusión de una conciencia nacional, a una población que había sido arrancada de los contextos de vida tradicionales, en los contextos de un mundo de la vida

ampliado y racionalizado. El Estado nacional podía cumplir esa función integradora tanto más, cuanto que el estatus jurídico del ciudadano se vinculaba con la pertenencia cultural a la nación. (...) Este proceso conduce a una doble codificación de la noción de ciudadanía, de forma que el estatus definido por medio de los derechos civiles significa al mismo tiempo la pertenencia a un pueblo definido culturalmente” (Habermas, 1999: 90, el subrayado es nuestro).

Esta articulación explica la fuerza que adquiere en el horizonte de la modernidad la tesis de que toda nación debe convertirse en un Estado, y de que todo Estado debe trabajar para hacer del territorio y la población heterogénea que gobierna, una nación (Parekh, 2000).

Lo que nos interesa resaltar, en este punto, es el hecho que la mayoría de los Estados modernos promovió activamente procesos de ‘construcción nacional’, con miras a lograr la homogeneidad cultural que exigían los procesos de modernización y los nuevos valores e imaginarios de soberanía popular e igualdad de los individuos. Estos procesos de ‘construcción nacional’ implicaron una enorme violencia sobre aquellas minorías culturales que se mostraban resistentes a la imposición de una cultura nacional percibida como ajena, y que se intentaba imponer apelando a la ficción de una población nacional homogénea (Habermas, 2002).

Así, los Estados modernos se abocaron, mediante distintas políticas, a construir una nación de ciudadanos, unidos entre sí por un conjunto de valores, creencias y por el sentimiento de pertenencia a una identidad cultural nacional, que era simultáneamente el vínculo de reconocimiento de la comunidad política. Estas políticas de ‘construcción nacional’ –a través de la educación pública, del servicio militar, del establecimiento de una lengua oficial, de la expansión del aparato público y el orden jurídico por todo el territorio nacional, de la construcción de una historia y memoria nacional, etc.⁷– buscaron reducir la pluralidad de identidades locales y culturales a una única lealtad al Estado y a la idea de una cultura nacional homogénea. El concepto de nación buscaba crear un denominador socio-cultural

⁷ La construcción nacional suponía apelar a algunas formas culturales existentes reinterpretándolas de manera de presentarlas como permanentes en el tiempo y como vinculadas a todos los habitantes del territorio. La construcción de la nación supone un complejo dispositivo, en que las ciencias del espíritu jugaron un rol fundamental, que en un mismo gesto escudriña selectivamente el pasado para ‘inventar la tradición’ (Hobsbawm, 1995). Como ha escrito Gellner “El nacionalismo, aunque se presente como el despertar de una fuerza antigua, oculta y aletargada, en realidad no lo es. Es consecuencia de una nueva forma de organización social basada en culturas desarrolladas, profundamente interiorizadas y dependientes de la educación, cada una protegida por su propio Estado. Aprovecha algunas de las culturas existentes previamente, generalmente transformándola durante el proceso, pero no puede hacerlo con todas ya que son demasiadas” (Gellner, 2001: 69).

común suficientemente homogéneo para poder funcionar como base social adecuada para los procesos de modernización (Santos, 1998). Este proceso de homogenización, que fue tanto más complejo y 'necesario' cuanto más diversa era la base étnica del territorio sobre el que se configuraba el Estado-nación, significó por cierto la exclusión y subordinación de diversos grupos culturales a un proyecto que, presentado como nacional (en términos culturales) y universal (en términos de su racionalidad) representaba habitualmente los intereses y tradiciones de las élites gobernantes.

Como ha escrito Subercaseaux, refiriéndose a la construcción de los Estados-nacionales en América Latina, "las élites y los nacientes Estados se dieron a la tarea de construir una nación de ciudadanos, vale decir, una nación cuyos miembros debían estar unidos por un conjunto de creencias, valores y tradiciones y, a nivel de cada país, por una sola cultura. Esta concepción homogenizadora, sobre la base de la cual se construyeron las naciones del continente, percibía los particularismos y las diferencias culturales como un estorbo; (...) El ideal asimilacionista de los Estado-naciones (...) tendió a negar la diferencia cultural, de hecho este ideal convirtió la diferencia cultural en una desventaja. La construcción de las naciones latinoamericanas se dio por lo tanto con una dinámica altamente homogenizadora y unicultural. En gran medida lo que hicieron los Estados nacionales (...) fue, en lugar de articular y reconocer las diferencias culturales, subordinarlas al centralismo homogenizador para desintegrarlas" (Subercaseaux, 2003: 69).

Es esta lógica de construcción nacional homogenizadora la que ha sido criticada y 'debilitada' en las últimas décadas, debido, en parte, al impacto de las transformaciones socio-culturales previamente mencionadas. Especialmente aquellas que han contribuido al progresivo socavamiento del monopolio simbólico e identitario que el Estado-nación ha tenido a lo largo de la modernidad.

Estas tendencias de cambio estarían permitiendo la expresión de múltiples formas identitarias históricamente excluidas e invisibilizadas en el marco de los proyectos de construcción nacional, que en nombre del progreso y la ley impusieron las mismas reglas y formas de vida a todos los individuos. Estos procesos de construcción nacional supusieron la marginación de las minorías culturales y de todos aquellos que no se ajustaran a los patrones definidos como 'normales'. Como escribe críticamente Hannah Arendt las sociedades industriales del Estado-nacional han operado como una gran familia donde se

“espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a ‘normalizar’ a sus miembros” (Arendt, 1993: 51).

Si hoy en día hablamos de multiculturalismo es porque, como señala Touraine, este modelo de sociedad industrial nacional, con todas sus cualidades y defectos, está profundamente cuestionado y debilitado (Touraine, 1997).

Su debilitamiento ha dado lugar a una explosión de ‘nuevas’ reivindicaciones identitarias que exigen ser reconocidas en condiciones de igualdad en la comunidad política, sin tener que renunciar para ello a su particularidad. Asistimos también, a una explosión de demandas de las minorías nacionales, históricamente excluidas o asimiladas a la cultura nacional mayoritaria. Dichas demandas expresan una voluntad de autoafirmación y una lucha por el reconocimiento, así como la aspiración de construir una comunidad política propia, no subordinada a un nacionalismo mayoritario.

El debilitamiento de los Estado-nación y de sus procesos de ‘construcción nacional’ homogenizantes, ha dado lugar a la emergencia, en el mundo pos guerra fría, de un conjunto –inesperado para muchos de aquellos que anunciaron el fin de la historia en un mundo posideológico– de conflictos de carácter etnocultural donde las grupos étnicos y las minorías nacionales son los principales actores.

Es interesante notar ‘la circularidad’ que se pone en juego en esta interpretación histórica, la que muestra cómo el origen de los Estado-nación modernos implicó la exclusión o destrucción de diversas minorías étnicas y/o nacionales, las cuales parecen hoy retornar y afirmar su voz, al compás del debilitamiento de la hegemonía simbólica, política, económica de ese mismo Estado-nación. La ‘posmodernidad’ como un retorno de aquella alteridad contra la cual la modernidad construyó su proyecto: el retorno de lo reprimido, del otro. Son estas algunas imágenes desde las cuales podemos pensar nuestra actualidad.

Volveremos sobre estas imágenes en el siguiente apartado, donde se discute el impacto de los discursos postmodernos y su revalorización de la ‘alteridad’, en el contexto del auge contemporáneo del lenguaje político de las identidades.

Antes de pasar a este tema, y para terminar este acápite, sólo nos queda recordar que la temática del nacionalismo y de su relación con la modernidad es infinitamente más compleja de lo que hemos podido señalar acá.

Las tensiones entre las orientaciones universalistas del discurso político de la modernidad y el particularismo de las naciones; el debate entre el carácter sustancial o el carácter meramente narrativo de la nación; la difícil ponderación entre el indudable imperialismo cultural de los procesos de construcción nacional y la innegable y legítima necesidad de construcción de una identidad común que posibilite los procesos de modernización y que habilite una experiencia de igualdad social y cohesión política de los Estados modernos; la distinción entre un nacionalismo cívico-liberal y un nacionalismo étnico o racial; el carácter distintivamente moderno o más bien trans-civilizatorio de los movimientos nacionalistas; las diferencias entre los procesos de construcción nacional en Europa, América Latina y los países independizados después de la segunda guerra mundial; la distinción histórica y conceptual entre un Estado constructor de una nación, y una nación constructora de un Estado, etc., son algunos de los ejes de discusión que organizan el renovado interés por el nacionalismo que caracteriza al pensamiento político contemporáneo.

En la segunda parte de esta Tesis volveremos sobre algunos de estos ejes en la medida que resulten pertinentes para la presentación de los argumentos de Kymlicka.

b) La perspectiva filosófica: Los discursos posmodernos y el retorno del 'otro'

Otra manera posible de entender la proliferación y politización de nuevas y viejas identidades en la sociedad contemporánea, es a partir de la crítica de los discursos postmodernos a los meta relatos de la modernidad, a sus 'grandes' sujetos sociales (el pueblo, el partido, el Estado, la revolución, la clase) y a sus pretensiones de universalidad y racionalidad (Lyotard, 1990). Esta deconstrucción de muchos de los supuestos epistemológicos y políticos sobre los que las sociedades de modernidad organizada instituyeron sus prácticas y discursos, parece haber abierto un renovado interés por la diversidad de las subjetividades y de los mundos de vida, una revalorización de la pluralidad de voces y de los hasta ese momento considerados 'pequeños relatos' (Arfuch, 2002).

Como ha escrito Agnes Heller, refiriéndose a la condición política contemporánea, "la misma base de la postmodernidad consiste en contemplar el mundo como una pluralidad de espacios y temporalidades heterogéneos (...). La condición política postmoderna tiene como

premisa la aceptación de la pluralidad de culturas y discursos. El pluralismo está implícito en la postmodernidad como proyecto. La caída de 'la gran narrativa' es una invitación directa a la cohabitación entre varias narrativas pequeñas (locales, culturales, étnicas, religiosas, ideológicas)" (Heller, 1998: 149-153).

La emergencia de nuevas corrientes y perspectivas dentro de las ciencias humanas y la filosofía –tales como el postmarxismo, el feminismo teórico, el neopragmatismo, la hermenéutica contemporánea y el postestructuralismo– ha abierto un espacio de crítica a la dimensión fundacional y metafísica del proyecto de la modernidad, y ha mostrado la violencia implícita en las concepciones metafísicas de razón (universal), verdad (como adecuación), historia (teleológica), lenguaje (como representación del mundo) y sujeto (como principio individual, presocial y racional de toda representación) que operaron como matrices culturales a la base de los proyectos de modernización y de construcción del orden social de la modernidad organizada (Vattimo,1995).

Desde el horizonte postmetafísico de la filosofía contemporánea –caracterizada por el giro lingüístico, la asunción del carácter situado de la razón y la superación del logocentrismo (Habermas, 1990)– ha sido posible visibilizar y criticar la lógica de la identidad que subyace a los modernos procesos de racionalización del orden social. Dicha lógica busca reducir la pluralidad y contingencia de los acontecimientos a una esencia, ley universal o principio único, a partir del cual construir sistemas totalizadores que permitan clasificar y organizar los distintos fenómenos, lo que implica la negación y exclusión de la diferencia (Young, 2000).

Más allá de las enormes divergencias entre los distintos pensadores que participan de este horizonte postmetafísico –diferencias básicamente referidas al juicio sobre la actual conveniencia, reformulación y viabilidad del proyecto normativo (no fundacional) de la modernidad– sus reflexiones han relevado la dificultad del pensamiento moderno para pensar la alteridad sin excluirla o sin asimilarla a una identidad ya constituida y hegemónica (Barcellona, 1996).

Como ha mostrado Derrida (1971), la lógica de la identidad no implica únicamente la asimilación de lo relativamente diferente a 'lo mismo', sino que supone la construcción de categorías dicotómicas, debido a que la operación que busca reducir lo particular a una

categoría universal crea inevitablemente una distinción entre el estar adentro y el estar afuera de dicha categoría (Young, 2000).

Así, la lógica de la identidad 'captura' la diferencia en un conjunto de oposiciones jerárquicas dicotómicas, donde uno de los polos representa la unidad, universalidad, racionalidad y superioridad, y el otro, lo fragmentado, lo particular, lo irracional, lo inferior, todo aquello que debe ser rechazado, negado, ocultado en aras del proyecto modernizador e iluminista. Dicotomías tales como esencia/accidente; bueno/malo; normal/desviado; razón/locura; orden/desorden; civilizado/salvaje; hombre/mujer, etc., son algunas de las múltiples expresiones de esta lógica de la identidad que simultáneamente neutraliza, excluye y esencializa las diferencias (Scott, 2001).

Lo que es importante destacar, es que la identidad de la misma categoría que se presenta como universal, necesita, para definirse a si misma, a dicha exterioridad que señala como radicalmente diferente, pero que la constituye relacionalmente (Mouffe, 1996). Desde esta perspectiva, y como asume gran parte del pensamiento contemporáneo, hay que reconocer que toda identidad se construye relacional e históricamente, lo que supone rechazar las concepciones esencialistas de la identidad que fueron alimentadas por gran parte del pensamiento moderno.

Al observar desde estas consideraciones el proceso de construcción de las identidades culturales en la modernidad, podemos notar como dichas identidades se construyeron históricamente a partir de la oposición a un conjunto de 'otros' externos e internos (Wagner, 1997; Larraín, 1996). Así, la modernidad se piensa a si misma como aquello distinto al pasado, a un 'otro' tradicional, arcaico, simbolizado por la sociedad medieval. Por otro lado, las sociedades modernas se definen a si mismas a partir de su oposición a aquellos grupos sociales que son definidos como i(a)rracionales. Las mujeres, los niños, los locos, las clases populares simbolizan ese 'otro' que invadido por las pasiones y sin la capacidad de control racional, debe ser excluido de la vida pública y de la deliberación ciudadana.

Por último, es posible pensar en el 'otro' bajo la figura del extranjero, del bárbaro que vive afuera o viene desde afuera, y cuyos rasgos etnoculturales (y muchas veces raciales) representa, por oposición a la sociedad moderna, un salvajismo y ausencia de civilización que debe ser superado.

Este proceso ilustra claramente la operación de la lógica de la identidad al interior de las sociedades modernas y su tendencia a invisibilizar, denigrar y excluir todas aquellas

experiencias y formas de vida que no calzaban con los patrones hegemónicos. Esta lógica puede vincularse, por cierto, a la dinámica homogenizadora de los procesos de construcción nacional que hemos discutido en el apartado anterior. Por otro lado, y como ha señalado Foucault, esta operación permanente de identificación, clasificación, jerarquización y exclusión, es parte de los procesos de organización y control de los cuerpos (anátomo política) y las poblaciones (biopolítica) del Estado moderno (Foucault, 1996, 1999).

A través de un proceso de formalización permanente, que supone una constante reinterpretación del mundo y reclasificación de sus elementos con miras a incrementar la capacidad de dirección y control, el Estado construye el espacio social como un ámbito que debe ser ordenado y formalizado continuamente. Como han señalado diversos críticos de la burocratización y homogenización de las modernas sociedades de masas, la lógica de la identidad se expresa en esta búsqueda por clasificar en alguna categoría a todo agente y acción en pos de incrementar el control de la vida social. La sociedad es vista, ya no como una comunidad compuesta por mundos de vida y subjetividades activas y plurales, sino como un conjunto de comportamientos y sujetos que deben ser permanentemente evaluados y distribuidos en función de ciertos criterios instrumentales que buscan maximizar la racionalidad de la sociedad, la que es entendida principalmente en términos de su funcionalidad a los procesos industriales de producción (Marcuse, 1987).

Más allá de los múltiples matices que es necesario introducir a estas lecturas críticas de la modernidad organizada, por momentos tan unilaterales como aquello que se critica, es indudable la presencia en el horizonte de la modernidad de una tendencia a la instrumentalización, al control y la regulación que tensiona la dimensión emancipatoria del proyecto moderno y expresa su carácter profundamente contradictorio, lleno de barbarie y esperanza (Wagner, 1997; Berman, 1995).

Lo que interesa destacar, para los efectos de nuestra argumentación, es que la crítica y deconstrucción de esta lógica de la identidad ha posibilitado una revalorización del 'otro', de la pluralidad y de la diferencia, rasgo que caracteriza la condición contemporánea y que explica, en parte, la fuerza del lenguaje político de las identidades.

Como señala Vattimo "Con la caída de la idea de una racionalidad central en la historia, el mundo (...) estalla en una multiplicidad de racionalidades 'locales' –minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales y estéticas– que pueden finalmente hablar por si mismas.

Estas formas ya no son reprimidas y silenciadas por la idea de una sola forma verdadera de humanidad” (Vattimo, 1990: 84).

El discurso postmoderno ha celebrado, así, la crisis de los discursos totalizantes de la modernidad que presumían hablar en nombre de todos los pueblos y sujetos y que miraban al otro (las mujeres, los locos, los salvajes, los extranjeros, ‘los anormales’, etc.) “desde la perspectiva del sujeto racional europeo (aplicando) un patrón general que postula su propia verdad absoluta reduciendo así todas las diferencias culturales a su propia unidad” (Larraín, 1996: 66). La crisis de la modernidad organizada y la emergencia de los discursos postmodernistas permitieron expandir la noción de Actor/sujeto (con minúsculas) mucho más allá de la noción de Estado-nación o de la imagen de un individuo varón, racional, blanco, occidental, heterosexual, trabajador, jefe de familia, miembro de una comunidad nacional, que se presentaban como categorías universales. Los proyectos y las fuentes de sentido parecían contemplar muchas más posibilidades que las contenidas en las narrativas modernizadoras y en las categorías y roles políticos-económicos propias de la modernidad organizada. Nuevas identidades colectivas afirmaban así su derecho a ser escuchadas y reconocidas como tales en su diferencia: diversos movimientos feministas, homosexuales, ecologistas, nacionalistas, étnicos, territoriales, religiosos, se hacían oír negándose a ser reducidos y clasificados en las matrices simbólica de la modernidad organizada.

Las categorías y Sujetos que la modernidad presentaba como universales se revelan como particularismos hegemónicos que se imponen violentamente sobre diversas formas de alteridad.

Como ha escrito Laclau “Quizás la muerte de el Sujeto (con mayúscula) ha sido la principal precondition de este renovado interés en la cuestión de la subjetividad (identidad). Es, quizás, la imposibilidad misma de seguir refiriendo a un centro trascendental las expresiones concretas y finitas de una subjetividad multifacética, lo que hace posible concentrar nuestra atención en la multiplicidad como tal. (...)Y en los hechos, el espectáculo de las luchas sociales y políticas de los años noventa nos enfrenta con una proliferación de particularismos, en tanto que el punto de vista de la universalidad es crecientemente dejado de lado como un viejo sueño totalitario” (Laclau, 1996: 43-53).

Por cierto que este reconocimiento de la particularidad y la heterogeneidad contiene, tanto elementos emancipadores, como importantes riesgos en términos de las posibilidades de convivencia de identidades diversas en un espacio común (Touraine, 1997) y en términos

de nuevas formas de dominación basadas en un imperialismo de la diferencia cultural funcional al capitalismo tardío (Zizek, 1998; Bourdieu, 2002).

Más adelante discutiremos este punto relativo a los riesgos y nuevos desafíos que supone, para una sociedad democrática, este auge de la diversidad y su expresión política en los lenguajes de la identidad.

Lo que nos ha interesado mostrar es esta dimensión de la filosofía contemporánea, que (con múltiples matices y diferencias) parece expresar, al mismo tiempo que favorecer, la (re)emergencia y 'politización' de ciertas identidades culturales históricamente excluidas o asimiladas a las perspectivas dominantes.

Como señala Harvey, si algo caracteriza al postmodernismo (y en general a todo el pensamiento postmetafísico, independientemente que se defina o no como postmoderno) es "su preocupación por la 'otredad' que ataca al imperialismo de una modernidad ilustrada que pretendía hablar en nombre de 'los otros' a través de una única voz. (...) La idea de que todos los grupos tienen derecho a hablar por sí mismos, con su propia voz, y que esa voz sea aceptada como auténtica y legítima, es esencial a la posición pluralista del postmodernismo" (Harvey, 1998: 65).

Una de las consecuencias de este cuestionamiento a la lógica de la identidad y a las pretensiones totalizantes y homogenizadoras de la razón moderna, ha sido el desarrollo de un intenso y publicitado debate en torno al eurocentrismo e imperialismo cultural de occidente. Se ha señalado que si bien toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que se identifica con la universalidad, lo que lo lleva a desconocer su propia particularidad. La civilización moderna construye, así, una retórica de universalidad y neutralidad que conlleva un no reconocimiento de las formas diferentes de vida, o que exige que éstas se adapten al patrón cultural eurocéntrico que se presenta como expresión de una racionalidad universal (Dussel, 2003).

"Por tanto, solo las culturas minoritarias o suprimidas son constreñidas a adquirir una forma ajena. De modo que la sociedad (liberal moderna) supuestamente respetuosa y ciega a la diferencia no sólo es inhumana (a raíz de las identidades suprimidas) sino también, de modo sutil e inconsciente, es altamente discriminatoria. (...) La acusación hecha por las formas más radicales de la política de la diferencia es que los liberalismos ciegos son al mismo tiempo un reflejo de culturas particulares (...) una especie de contradicción pragmática, un particularismo enmascarado de universalismo" (Taylor, 1997: 309).

En general, las políticas de la identidad han alimentado y se han nutrido de esta denuncia a la identificación del proyecto modernizador europeo (que es el proyecto de ciertos hombres blancos europeos) con la universalidad. Han criticado el hecho que la civilización moderna se autocomprenda como más desarrollada y con el derecho, e incluso obligación moral, de conquistar y desarrollar a los 'pueblos primitivos' expandiendo la modernización por el mundo entero. Este derecho a la colonización, a incorporar a la periferia a la corriente general de la historia, que fue defendido por distintos liberales y socialistas del siglo XIX, fue utilizado para justificar el uso de la violencia contra aquellos que, desde dentro o fuera de las sociedades 'civilizadas', aparecían como resistencias contaminantes al proceso modernizador (Kymlicka, 1996).

Estas críticas han buscado iluminar la cara oculta, irracional y bárbara del propio proyecto moderno, encarnada en los cuerpos y vidas del mundo periférico colonial, el negro esclavizado, el indio sacrificado, la cultura popular alienada, las mujeres y todos aquellos sujetos que han dado testimonio con su vida de la verdad de la famosa frase de Benjamín, que señala 'que todo documento de cultura, es también un documento de barbarie'.

Todos estos sujetos expresarían la dimensión irracional que acompaña, según algunos de manera inseparable, el proyecto emancipatorio y democratizador que contiene la misma modernidad (Dussel, 2003).

Las diversas minorías culturales que articulan las políticas de la identidad, han sido especialmente persistentes en mostrar las formas de imperialismo cultural que supone la perspectiva eurocéntrica. El imperialismo cultural es una forma de opresión que supone la universalización e imposición como norma de la experiencia y la cultura de un grupo dominante (Fraser, 1997). Como consecuencia "los productos culturales dominantes en la sociedad, es decir, aquellos que están más ampliamente diseminados, son expresión de la experiencia, valores, objetivos y logros de dichos grupos. Sin darse cuenta a veces de que lo hacen, los grupos dominantes proyectan sus propias experiencias como representativas de la humanidad como tal. (...) El grupo dominante refuerza su posición al someter a los otros grupos a los criterios de sus normas dominantes. En consecuencia, la diferencia entre mujeres y hombres, gente indígena y gente europea, homosexuales y heterosexuales, obreras y profesionales es reconstruida en gran parte como desviación e inferioridad. Dado que solo las expresiones culturales del grupo dominante están ampliamente diseminadas

sus expresiones culturales se transforman en las expresiones normales o universales. (...) Vista la normalidad de sus propias expresiones culturales y de su identidad, el grupo dominante construye las diferencias que exhiben algunos grupos como carencia y negación. Estos grupos son señalados como los otros” (Young, 2000: 103).

Esta cita de Iris Marion Young, ilustra y sintetiza claramente este vínculo entre las políticas de la identidad, la crítica al eurocentrismo e imperialismo cultural y la apertura a la pluralidad y reconocimiento de la alteridad que caracteriza al pensamiento contemporáneo⁸.

Esta crítica al eurocentrismo e imperialismo cultural ha estado acompañada en diversos autores, por una reflexión en torno a la articulación entre poder y saber en el horizonte de la modernidad⁹. Así, una tradición que siguiendo a Taylor (1997) podemos denominar *neonietzscheana*, ha buscado mostrar las conexiones entre el imperialismo cultural de la modernidad y los discursos que esa misma modernidad legitimó como saberes. Una raíz de este campo de discusión es, sin duda, el análisis de Foucault en torno a la vinculación entre la moderna emergencia de las ciencias humanas y el despliegue del poder disciplinar que explora los cuerpos, los analiza, desarticula y recompone para hacerlos dóciles y útiles, constituyéndose así en condición de posibilidad (no en consecuencia) del capitalismo industrial (Dreyfus & Rabinow, 2001). La sugerencia de Foucault de entender la verdad, no como “el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir (...) sino como aquellas reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso, como un conjunto de procedimientos reglados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados.”; así como la tesis de que “La verdad está ligada

⁸ Este concepto de imperialismo cultural permite entender mejor el por qué la educación ha sido uno de los principales campos de batalla en torno al multiculturalismo. El tema del respeto al otro, de la aceptación de la diferencia, de la crítica a los cánones impuestos por una tradición cultural particular pero dominante, se concretiza al preguntarnos (como queda claro en la discusión norteamericana sobre educación y multiculturalismo) cuáles son las tradiciones, la herencia cultural, que deben aprender los niños y jóvenes de una sociedad cada vez más plural, compleja y diferenciada, donde los sujetos construyen su identidad a partir de grupos culturales diversos, algunos de ellos históricamente excluidos y estigmatizados (Gutmann, 2001). Como señala Taylor, es en el mundo de la educación “donde se formulan demandas de alterar, ampliar o eliminar el canon de los autores reconocidos, partiendo de la base de que los que en la actualidad gozan de preferencia son casi todos ‘varones blancos muertos’. Hay que dar un mayor espacio a las mujeres y a las personas de razas y culturas no europeas. (...) La razón de los cambios propuestos no es principalmente que todos los estudiantes puedan estar perdiendo algo importante a causa de ciertos géneros o ciertas razas y culturas, sino, antes bien, que las mujeres y los estudiantes de los grupos excluidos reciba, sea directamente o por omisión, una autoimagen degradante, como si la creatividad y lo valioso pertenecieran exclusiva e inherentemente a los varones de procedencia europea” (Taylor, 1997: 327).

⁹ Así, por ejemplo, Joan Scott inicia su artículo ‘Multiculturalism and the Politics of Identity’ afirmando: “*If there were any doubt that the production of knowledge is a political enterprise that involves a contest among conflicting interests, the raging debates of the last few years should have dispelled them. What counts as Knowledge? Who gets to define what counts as knowledge? These are difficult problems, never easy to resolve, but it is the function of teachers and scholars to grapple with them*” (Scott, 1995: 3).

circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que inducen y que acompañan al régimen de verdad” (Foucault, 1999: 55), son una expresión de la radical crítica y deconstrucción del proyecto epistemológico y fundacional de la modernidad que caracteriza –con matices y propuestas distintas– a gran parte del pensamiento contemporáneo (Rorty, 1995, Taylor, 1997).

No podemos profundizar, por cierto, en este amplísimo y complejo debate en torno al eurocentrismo, imperialismo cultural y articulación saber/poder¹⁰. Lo que nos interesa es mostrar cómo bajo el alero de la discusión sobre *los retos del multiculturalismo* se desarrolla una importante discusión filosófica en torno a las tensiones universalismo¹¹-particularismo; moralidad-eticidad; validez-significado, saber-poder, etc. Así, los debates sobre multiculturalismo y las políticas de la identidad, parecen haber dado nuevo aliento como señala Habermas, “a la antigua cuestión de si podemos trascender, en general, el contexto de nuestras respectivas lenguas y culturas o si todos los estándares de racionalidad permanecen cautivos de determinadas tradiciones e imágenes de mundo” (Habermas, 1999: 201).

A lo largo de esta Tesis abordaremos sólo aquellos aspectos de este debate que interpelan más directamente a la filosofía política y en relación a los cuales Kymlicka ha desarrollado alguna posición. Así, nos referiremos brevemente a la discusión en torno a cómo y desde dónde repensar y fundamentar ciertos principios normativos (¿universales o particulares?) indispensables para gestionar formas justas de convivencia en nuestras sociedades culturalmente diversas. Aludiremos, también, a la posición de algunos autores que se han preguntado si los valores democrático-liberales proporcionan una base adecuada para la justicia en las relaciones etnoculturales, considerando que el liberalismo es una forma histórica-cultural más.

¹⁰ En estas críticas al carácter patriarcal, individualista, logocentrista, monista, eurocéntrico, excluyente, instrumental, etc. de la racionalidad moderna –que ha implicado una infinidad de cuestionamientos a las lógicas de producción de conocimiento, de educación, de roles de género, de construcción de ciudadanía, de relaciones internacionales, etc.– las teorías feministas, así como los estudios postcoloniales y subalternos han jugado un rol fundamental (Beverly, 1993; Lander, 2003; Castro, 1999; Castells, 1996).

¹¹ John Rajchman se pregunta, discutiendo el concepto de universalidad en la introducción al libro *The Identity in Question*: “Do there exist values, principles or objectives that transcend all particular identifications, and to which all particular oppressed or disadvantaged groups can, or must, appeal? Need such appeals postulate fixed rules or formal procedures derived from a foundational philosophy of humanity or reason, and what relation would they have to the particularities of the ‘identity’ or culture of the various groups? Does or can there exist such a thing as a universal ‘culture’, or only the particular ones that secure the identities of groups? What is universality, what is particularity, and what is the relation between the two? (Rajchman, 1995: XI).

Es importante recordar, en este punto, que la presente investigación no se centra en estos aspectos del debate, que, por cierto, son parte importante de la discusión en torno a los 'retos del multiculturalismo'. Asumimos como punto de partida, no como objeto de discusión, los principios normativos de las democracias liberales –libertad individual, igualdad social y democracia (Kymlicka, 2003a; Mouffe, 1999; Heller, 1998)– los cuales entendemos como la expresión del proyecto político/normativo (no fundacional) de la modernidad que pensamos es importante defender. Por cierto, existen diferentes formas (y eso es justamente lo que define la sociedad democrática como espacio siempre abierto a nuevas interpretaciones y 'conciente' de su indeterminación radical) de interpretar, justificar e implementar estos valores ético-políticos que definen esta forma política de sociedad que son las democracias liberales (Mouffe, 1999; Lefort, 1988). La presente investigación busca, como hemos señalado, dar cuenta de la teoría de los derechos de las minorías propuesta por Kymlicka, la que supone, justamente, una particular (re)interpretación de estos principios normativos con miras a desarrollar formas justas de gestión de la diversidad cultural al interior de nuestras sociedades.

Para terminar esta sección –que hemos llamado 'La perspectiva filosófica: *Los discursos posmodernos* y el retorno del 'otro'– permítasenos desarrollar una breve reflexión en torno a la tensión que es posible identificar en la 'sensibilidad postmoderna' entre, por un lado, el descubrimiento y defensa de la especificidad y diferencia del 'otro', y, por otro lado, la afirmación del carácter fragmentado, contingente, relacional y (para algunos autores) opresivo de toda identidad (Larraín, 1996).

El discurso postmoderno (entendido aquí fundamentalmente como la crítica postestructuralista al humanismo liberal) además de posibilitar y defender el descubrimiento del 'otro', ha asumido una postura antiesencialista comprometida con la deconstrucción de las identidades de grupo. Detrás de este antiesencialismo radical se esconde el supuesto, de inspiración foucaultiana, de que todas las identidades y diferencias (incluso la de los nuevos colectivos) son ficciones represivas, construidas discursivamente, que deben ser deconstruidas una y otra vez. Desde esta perspectiva, que podemos denominar como 'la versión deconstructiva del antiesencialismo "la única práctica política 'inocente' es negativa y deconstructiva e implica desenmascarar la operación represiva y excluyente que permite toda construcción de la identidad. Desde este punto de vista, no es tarea del feminismo construir una identidad femenina o un sujeto colectivo feminista; más bien la tarea consiste

en deconstruir toda construcción de 'las mujeres'. Más que asumir sin más la existencia de la diferencia de género, y por ende, de las 'mujeres', deberíamos poner en evidencia los procesos mediante los cuales se construye el binarismo de género, y por lo tanto, las mujeres. El objetivo político del feminismo sería, entonces, desestabilizar la diferencia de género" (Fraser, 1997: 243).

Desde estas perspectivas (y obviamente haciendo un ejercicio de generalización) se propone entender las identidades como efecto de ciertas estructuras discursivas, de ciertos campos de poder, en tanto productos fragmentados, contingentes, contradictorios, que no pueden ser unificados reflexivamente por una subjetividad personal o colectiva y que se modifican constantemente en función de las distintas posiciones en que los sujetos quedan ubicados en la trama de prácticas y discursos sociales¹².

Esta perspectiva de disolución del sujeto y la identidad ha sido parte del pensamiento moderno desde sus inicios. El descentramiento estético-hermenéutico emprendido por Nietzsche, quien señala el carácter ilusorio y lingüístico del yo, es una de las fuentes de la crítica postmoderna a la noción de identidad. El sujeto entendido ya no como el origen de la acción y el sentido, sino como un efecto de superficie, como una ficción, un juego de palabras, una fábula (Vattimo 1992). La afirmación nietzscheana de que "el lenguaje ve por todas partes actores y acción: así se origina la creencia de que la voluntad es la causa por excelencia; de que el 'yo' es ser y es sustancia... Hoy sabemos que es una palabra" (Nietzsche, en Vilar, 1996: 82) sintetiza bastante bien esta perspectiva y sensibilidad que si bien estuvo presente fue relativamente marginal en las principales corrientes intelectuales de la modernidad. En las últimas décadas, sin embargo, esta perspectiva ha ido adquiriendo mayor importancia e influencia con el postestructuralismo y con lo que en términos genéricos se denomina como discurso postmoderno, el cual insiste en que "el sujeto está esencialmente fragmentado y descentrado en su ser más íntimo, internamente dividido, incapaz de unificar sus experiencias. Para el postmodernismo, el sujeto no es el origen preestablecido de los significados y discursos, sino más bien es, en si mismo, constituido por los discursos" (Larraín, 1996: 63).

¹² Así por ejemplo, Chantal Mouffe ha planteado la necesidad de "concebir al agente social como una entidad constituida por un conjunto de 'posiciones de sujeto' (...), una entidad construida por una diversidad de discursos entre los cuales no tiene que haber necesariamente relación, sino un movimiento constante de sobredeterminación y desplazamiento. La 'identidad' de tal sujeto múltiple y contradictorio es por lo tanto siempre contingente y precaria, fijada temporalmente en la intersección de las posiciones de sujeto y dependiente de formas específicas de identificación. Es por lo tanto imposible hablar del agente social como si estuviéramos lidiando con una entidad unificada, homogénea. En lugar de eso, tenemos que aproximarnos a él como una pluralidad, dependiente de las diversas posiciones de sujeto a través de las cuales es constituido dentro de diferentes formaciones discursivas" (Mouffe, 1995: 423).

Es importante notar que esta perspectiva deconstructiva –especialmente presente en el campo de la teoría feminista y queer (Scott, 2001; Butler, 1990; Preciado, 2002)– si bien puede ser incluida en lo que hemos denominado ‘el lenguaje político de las identidades’, se instala de una manera problemática, y en algún grado paradójica, en relación al propio concepto de identidad y a la idea de una política de la identidad. Desde esta posición, una política de la identidad no debe buscar afirmar la singularidad de una identidad cultural específica, sino que debe aspirar a deconstruir y desestabilizar la matriz dicotómica y jerárquica que constituye esa posición identitaria como subordinada.

Si bien este es otro de los ámbitos de la discusión que escapa a los objetivos de la presente investigación, nos parece importante señalar algunas ideas al respecto.

Por un lado, si bien compartimos la crítica a las concepciones esencialistas de la identidad desarrolladas por la perspectiva postestructuralista, nos parece que dichas aproximaciones tienden a ‘sustancializar’ la noción misma de discurso, desconociendo o subvalorando las dimensiones reflexivas, narrativas, de agenciamiento, intersubjetivas y autointerpretativas que constituyen las identidades.

Parece ser posible y necesario construir una noción de la identidad que supere la falsa dicotomía entre, por un lado, una perspectiva esencialista que tiende a sustancializar las identidades culturales tratándolas como entidades dadas, y por otro, una perspectiva que enfatiza únicamente la fragmentación, el carácter discursivo y opresivo de las identidades (Fraser, 1997).

Las identidades colectivas, proponemos, deben ser entendidas como modalidades de identificación que se ‘sostienen’ narrativamente, que expresan intereses sociales y que son el fruto de la experiencia histórica. Las identidades culturales son sistemas abiertos de significación contruidos intersubjetivamente, que constituyen, a su vez, matrices de interacción social que orientan y dan sentido a las acciones de los sujetos (Vergara, 2003; Colom, 1999). Como escribe Villoro “Las identidades colectivas son representaciones intersubjetivas (no entidades metafísicas), realidades intersubjetivas compartidas por los individuos de una misma colectividad, Estas identidades están constituidas por creencias, actitudes y comportamientos que son comunicados a cada miembro del grupo por su pertenencia a él. (...) Una manera de sentir, comprender y actuar en el mundo y en formas

de vida compartidas, que se expresan en instituciones, comportamientos regulados, artefactos, objetos artísticos, conocimientos compartidos...” (Villoro, en De Lucas, 2003: 22). Desde esta perspectiva resulta fundamental atender al carácter procesual, histórico, dinámico, conflictual, reflexivo y narrativo de las identidades, cuya emergencia supone la estabilización de ciertos campos de significación y acción en un espacio de interacciones sociales y simbólicas históricamente situadas.

Por otro lado, y más allá de las críticas conceptuales que se pueden plantear, el antiesencialismo deconstructivista conlleva el riesgo de caer en la generalización de considerar a todas las identidades igualmente ficticias, excluyentes y represivas, dejándonos sin criterios para distinguir entre aquellas reivindicaciones de la diferencia que promueven procesos de democratización, y aquellas otras que reproducen injusticias y son moralmente condenables. Así, esta perspectiva tiene implicancias problemáticas para la acción política, en tanto desatiende la importancia de los procesos de validación intersubjetiva de concepciones de justicia, que orienten normativamente la acción de los actores sociales (Bondi, 1996; Fraser, 1997; Benhabib, 1994).

En esta misma línea, hay que señalar el riesgo ético-político de aceptar las tesis del fin del sujeto y su capacidad de agencia y construcción de la realidad. Pensar el sujeto y las identidades como meros efectos fragmentados, de prácticas y discursos que los anteceden, reduce la posibilidad de los actores sociales de construir proyectos de transformación individual y colectiva. Se corre el riesgo, así, de contribuir a una justificación ideológica del mundo tal cual existe, el que se presenta hoy en día –y esto es habitual en los análisis económicos sobre los procesos de globalización– como un sistema que funciona por sí mismo y que no debe ser interferido por la voluntad política de los actores sociales, los cuales dejan de ser pensados como sujetos (si bien condicionados históricamente) capaces de proponer y construir futuros alternativos (Larraín, 1996; Lechner, 2002)¹³.

Todas estas dificultades, conceptuales y políticas, que asociamos a esta perspectiva de análisis, no implican, en ningún caso, desconocer los múltiples y relevantes aportes que los discursos postmodernos (que aquí hemos simplificado al máximo) han hecho al estudio y transformación de las identidades, fundamentalmente a partir de la crítica a las narrativas

¹³ Como ha escrito Grinor Rojo, problematizando los desarrollos recientes de la teoría postcolonial, “En verdad, se nos concederá que no es nada fácil imaginar cómo esos agentes así constituidos, disyuncionados, fragmentados, desplazados, desterritorializados, marginales, desubjetivizados, desidentificados, y lanzando sus peñascos desde las orillas de la escena en que se libra la batalla, van a tener la inmensa fortaleza que se requiere para llevar a la práctica hoy día cualquier transformación social de envergadura” (Rojo, 2003: 30).

hegemónicas y totalizantes de la cultura moderna. Gran parte del necesario énfasis en el carácter relacional, discursivo, plural y dinámico de las identidades, así como el reconocimiento de múltiples voces y subjetividades excluidas por las sociedades de modernidad organizada, han sido posibles gracias a la emergencia de lo que, en un sentido muy laxo, hemos llamado discursos o sensibilidad postmoderna.

Es importante afirmar, por último, que esta perspectiva 'deconstructiva' no tiene una presencia demasiado importante en las reivindicaciones que hoy en día plantean las minorías culturales. La mayor parte de estos grupos exigen el reconocimiento de su diferencia e identidad singular, lo que supone no la deconstrucción de su identidad cultural, sino la afirmación y el reconocimiento igualitario de la misma. Muchos grupos minoritarios afirman que reconocer la historicidad de las identidades culturales no implica, en ningún caso, desconocer su relevancia y 'sustancialidad' simbólica, en tanto marcos de sentido y horizontes de acción política para las personas que las constituyen, y que desean, justamente, cultivar y hacer florecer la particular perspectiva y forma de experiencia que define la identidad colectiva que defienden y los constituye.

El riesgo en las contemporáneas políticas de la identidad parece tener más que ver con la esencialización de las identidades, como se observa en algunos nacionalismos étnicos, que con una deconstrucción indiferenciada de las mismas.

En ese sentido es que estas observaciones finales sobre el 'antiesencialismo deconstructivo' tiene un valor más bien especulativo y esperamos hayan permitido ilustrar una arista más de las múltiples que emergen en el debate contemporáneo sobre las políticas de la identidad.

c) La perspectiva sociológica: Trincheras de sentido en un mundo global e incierto

Esta tercera perspectiva propone entender la actual proliferación y fuerza de nuevas identidades culturales, como reacciones de resistencia ante el proceso de globalización y ante las múltiples crisis y cambios que éste ha implicado en las sociedades y en la vida de las personas.

La crisis de la modernidad organizada, los procesos de desinstitucionalización y desocialización –que suponen el debilitamiento de normas codificadas y protegidas por mecanismos legales, así como el socavamiento de roles, normas y valores sociales

compartidos– el debilitamiento de identidades colectivas ampliamente compartidas tales como la nación, la clase, el trabajo, etc., dan cuenta de un mundo incierto y cambiante donde emergen ‘nuevas’ formas de identidad colectiva tales como el género, la etnia, la sexualidad, etc. (Larraín, 2001; Touraine, 1997).

El surgimiento de estas nuevas formas identitarias –que coexisten, se superponen y se articulan de manera compleja con los clásicos referentes identitarios de la modernidad industrial– puede verse, sostiene Melucci, como “una búsqueda de sentido en sociedades que ya no son capaces de suministrar formas de afiliación o pertenencia y de identificación que respondan a las necesidades de autorrealización de los individuos y de los grupos, a sus exigencias de interacción comunicativa y reconocimiento” (Melucci, 2001: 46).

Esta tendencia a la incertidumbre, fragmentación, desocialización y aceleración de la experiencia sería una de las claves para entender la intensa búsqueda y (re)construcción de nuevos referentes identitarios, donde los individuos buscan nuevas fuentes de sentido, pertenencia y reconocimiento.

Zygmunt Bauman (2001) vincula el clima de incertidumbre a los procesos de desregulación que otorgan una libertad ilimitada al capital y las finanzas a expensas de todas las demás libertades; y a la erradicación de las redes de seguridad tejidas socialmente durante el Estado de bienestar, las que buscaban garantizar a los individuos ciertas seguridades básicas en el campo de la salud, educación, previsión e incluso empleo que hoy en día se han perdido.

En el marco de la economía global, profundamente inestable y cambiante, ningún empleo es seguro y ninguna posición intocable ante las fuerzas anónimas de un sistema económico que parece autorregulado, desterritorializado y autónomo. Esta incertidumbre se refuerza por la crisis de un conjunto de clásicas instancias de socialización y pertenencia como la familia, el barrio y un conjunto de relaciones interpersonales que se viven con sentimientos de menor certidumbre y estabilidad.

Bauman asocia la incertidumbre, además de a los procesos de globalización y la crisis del Estado-nación, al rol de los medios de comunicación. Señala que “el mensaje que actualmente transmiten con gran poder de persuasión los medios de comunicación culturales (...) es un mensaje sobre la indeterminación y ductilidad esenciales del mundo: en este mundo, todo puede pasar y todo se puede hacer, pero no se puede hacer nada de manera definitiva, y todo lo que pasa llega de improvisto y desaparece sin previo aviso. En

este mundo, los lazos toman la apariencia de encuentros consecutivos; las identidades, de máscaras que se van usando sucesivamente; (...) No se puede saber nada con seguridad y todo lo que se sabe puede saberse de otra manera, siendo una forma de conocimiento tan buena, o tan mala (y sin duda tan volátil y precaria) como cualquier otra. La apuesta reina ahora allí donde antes se buscaba la certidumbre, mientras que la asunción de riesgos sustituye a la persecución obstinada de objetivos. Y, por consiguiente no existen a penas cosas en el mundo que puedan considerarse sólidas y fiables, nada que recuerde a una lona resistente en la que uno podría tejer el propio itinerario de su vida” (Bauman, 2001: 36).

Es a partir de este contexto de cambio, incertidumbre y crisis de las formas de integración y vínculo social propias de la modernidad organizada, que Manuel Castells (2001) intenta explicar la proliferación, de lo que ha denominado, las *identidades comunales de resistencia*, algunas de las cuales articulan acciones y reivindicaciones políticas basadas en la identidad.

Estas formas de identidad colectiva –que en ningún caso agotan la gran diversidad de formas colectivas de identidad que coexisten en la sociedad contemporánea– operan como identidades defensivas que se constituyen en torno a algún referente específico (étnico, territorial, nacional, religioso, etc.) que tiende a esencializarse.

Estas ‘identidades comunales’ se oponen a la incertidumbre, fragmentación y pérdida de referentes que ha implicado la crisis de la modernidad organizada y el proceso de globalización, constituyendo trincheras identitarias que otorgan sentido, especialmente, a aquellos sujetos excluidos de los circuitos de la globalización y del consumo. Castells distingue cuatro tipos de ‘comunidades culturales’: los fundamentalismos religiosos, los nacionalismos, las identidades étnicas y las identidades territoriales.

Como ha escrito José Bengoa “Asistimos hoy a la búsqueda de nuevas identidades en todas partes del mundo. Observamos un renacer de las identidades locales, resituadas en el mundo globalizado. Podemos incluso observar que mientras más fuertes son los procesos de globalización, con más violencia a veces se producen los procesos autoidentificatorios. La ‘salida hacia fuera’ (la globalización) va acompañada de una necesidad centrípeta (el auge identitario) de acumulación interna de significados, de

reforzamiento de seguridades atávicas, irracionales, premodernas la mayor parte de las veces” (Bengoa, 1996: 45).

Para muchos de los actores sociales sin los recursos simbólicos y materiales para acceder y gestionar el proceso de individualización, excluidos de la vida en las redes globales de consumo o riqueza (o que se resisten a ella), las ‘comunidades culturales’ de base religiosa, nacional, étnica o territorial parecen proporcionar la principal alternativa para la construcción de sentido en nuestra sociedad. Estas identidades comunales se caracterizan por tres rasgos: i) Emergen como respuesta a las tendencias sociales imperantes, a las que se opone resistencia apelando a fuentes autónomas de sentido; ii) son identidades defensivas que funcionan como refugio, generan espacios de solidaridad y protegen a los individuos contra un mundo exterior vivido como hostil y amenazante; iii) se configuran a partir de un conjunto de códigos o valores culturales con los que los individuos se identifican: la fe religiosa, las tradiciones nacionales, la geografía de la localidad, etc. (Castells, 2001).

Estas identidades comunales de resistencia deben entenderse como reacciones defensivas contra el poder desestabilizador y corrosivo de los procesos de globalización, el cual genera incertidumbre y temor, socavando incluso la capacidad de los Estados nacionales de mediar, simbólicamente y materialmente, el impacto de las contemporáneas formas de modernización.

“Cuando el mundo se vuelve demasiado grande para ser controlado, los actores sociales pretenden reducirlo de nuevo a su tamaño y alcance. Cuando las redes disuelven el tiempo y el espacio, la gente se ancla en los lugares y recuerda su memoria histórica. (...) Estas reacciones defensivas se convierten en fuente de sentido e identidad mediante la construcción de nuevos códigos culturales a partir de materiales históricos; códigos que buscan resistir a flujos mediáticos cambiantes e inestables y que por eso mismo se basan en códigos eternos como la familia, dios o la comunidad, que permiten resistir la virtualidad real” (Castells, 2001: 89).

A diferencia de las sociedades civiles diferenciadas y pluralistas, las comunas culturales muestran una escasa diferenciación interna. Su fuerza y capacidad de proveer refugio, certidumbre, sentido y protección proviene de su carácter comunal y colectivo que puede conllevar el debilitamiento de la autonomía de los sujetos.

Sin embargo, muchas veces estas 'comunidades culturales' pueden constituirse en movimientos sociales y construir un discurso más afirmativo capaz de plantear reivindicaciones y propuestas a la sociedad. Estos nuevos movimientos sociales expresan la crisis de los clásicos referentes identitarios y/o la brutal exclusión de muchos sujetos de las nuevas identidades múltiples, fluidas, privadas y centradas en el consumo y la autorrealización que la sociedad global 'ofrece'. En ese escenario se radicaliza la búsqueda de los sujetos de nuevos espacios de pertenencia y certidumbre, espacios que tienden a organizarse en base a códigos y lógicas distintas a la matriz política-económica de la modernidad organizada y que tienden a resistirse, parcial o totalmente, a los procesos de globalización y sus consecuencias.

Como ha escrito Revilla "Cuando los círculos de reconocimiento existentes no dotan de sentido a mi acción, y cuando la pérdida de referentes para la constitución de identidades se generaliza, una de las opciones posibles es la producción alternativa de sentido: la (re)constitución de una identidad colectiva que dote de certidumbre a la acción individual y colectiva. (...) en el movimiento social como proceso de identificación y como construcción social, se produce la integración simbólica de los individuos cuya voz no se recoge en los proyectos existentes en una sociedad" (Revilla, 1995: 376).

Esta tensión entre la globalización y el auge de las identidades comunales de resistencia, parece ser uno de los ejes que define nuestra actualidad.

Globalización e identidad, en sus múltiples tensiones y articulaciones, parecen ser los dos campos que configuran 'lo social' en una época en que la sociedad industrial del Estado nacional (modernidad organizada) se fragmenta y pierde su capacidad, material y simbólica, de integrar en un espacio y un proyecto común las dimensiones económicas y las dimensiones culturales de la convivencia.

Castells (2001) ha señalado, en esa línea, la necesidad de pensar el mundo contemporáneo a partir de la dialéctica entre la globalización, que da forma a la 'sociedad red', y 'el poder de las identidades', entre "modernización entendida como globalización, participación creciente en el mundo, e identidad, entendida como pertenencia a una comunidad en que se ejercen lazos afectivos" (Bengoá, 1996: 43).

La crisis (teórica y práctica) de las sociedades de modernidad organizada (en su forma socialista o capitalista); el debilitamiento del vínculo social y del Estado nacional; la ausencia de nuevas formas de reconocimiento e integración social; la fragmentación y

atomización del espacio social al compás de la primacía de las lógicas de consumo y de mercado; las tendencias a la homogenización cultural como consecuencia de las fuerzas globales del mercado, que si bien son un poderoso motor de intercambio y producción cultural, tienden a desconocer o destruir la diversidad produciendo un empobrecimiento cultural (PNUD, 2002); la pérdida de redes formales o informales de protección social; el debilitamiento e instrumentalización de la política y de la noción de ciudadanía; entre otras múltiples tendencias sociales, permiten comprender la ‘desesperada búsqueda de identidad’ en el mundo contemporáneo, lo que se expresa, como ya viéramos, en la explosión de identidades de género, nacionales, territoriales, étnicas, religiosas, regionales, etáreas, etc., que diversifican –y en ese sentido enriquecen– enormemente nuestras formas de convivencia, pero que al mismo tiempo plantean nuevos y complejos desafíos para la construcción de una sociedad y un proyecto común.

Identidad y globalización parecieran ser, así, dos vectores en torno a los cuales se configura nuestra actualidad, y cuya creciente disociación plantea importantes desafíos y riesgos para la sociedad democrática. Como discutiremos más adelante, la disociación de la economía y la cultura, del mundo simbólico y el instrumental, nos lleva a una fragmentación de la sociedad y a una enorme dificultad de gestionar políticamente la vida en común. Las posibilidades de mediación de estos dos ámbitos de la experiencia moderna se reducen en un mundo en que “vemos cómo se separan, por un lado, el universo objetivado de los signos de la globalización y, por el otro, conjuntos de valores, de expresiones culturales, de lugares de la memoria que ya no constituyen sociedades en la medida en que quedan privados de su actividad instrumental, en lo sucesivo globalizada, y que, por lo tanto, se cierran sobre sí mismos dando cada vez más prioridad a los valores sobre la técnica, a las tradiciones sobre la innovaciones” (Touraine, 1997: 10).

A lo largo de esta sección –que hemos denominado ‘La perspectiva sociológica: Trincheras de sentido en un mundo global e incierto’– hemos intentado ilustrar, en términos muy generales, cómo el auge de las políticas de la identidad, la emergencia y repolitización de nuevas identidades culturales, puede y debe vincularse a las transformaciones socio-culturales vehiculizadas por las contemporáneas y globales formas de modernización, las que parecen estar socavando profundamente aquellas fuentes de certidumbre y pertenencia fuertemente arraigadas durante la modernidad organizada.

Parte importante de la fuerza y convocatoria que adquieren hoy en día diversos grupos culturales, los cuales muchas veces se constituyen en los sujetos de las políticas de la diferencia, pueden comprenderse “como síntomas de desorientación social, del deshilachamiento, y a veces rompimiento, de los hilos de lo que solía ser el tejido de lo que mantenía unida a la gente en la sociedad” (Hobsbawm, 2000: 183).

No se trata, por cierto, de reducir las políticas de la identidad a un mero efecto de los cambios sociales y la crisis de sentido de la sociedad contemporánea. Las demandas de las minorías culturales no pueden ser reducidas (al menos no todas, ni siquiera la mayoría) a una mera expresión irracional, arcaica y defensiva.

Así como nuevos desafíos y riesgos en términos de la integración social y la convivencia democrática, las políticas de la diferencia abren enormes posibilidades de enriquecimiento y democratización a partir del reconocimiento al ‘otro’ excluido y del establecimiento de una gestión justa de la diversidad cultural.

Lo que resulta importante es considerar este contexto de cambio social a la hora de discutir sobre la emergencia del debate sobre el multiculturalismo. Este horizonte de cambios nos entrega nuevos elementos para enriquecer la comprensión sobre el contexto de emergencia del lenguaje político de las identidades y nos permite construir respuestas normativas ‘sensibles’ a las particularidades de la condición contemporánea.

Quizás la idea principal de este apartado es que la temática de las nuevas identidades culturales no es un ámbito exclusivo de la particular discusión académica sobre los ‘retos del multiculturalismo’, sino que parece ser un eje que cruza y define nuestra actualidad. En ese sentido, y como han propuesto algunos autores, sería posible leer el debate sobre los ‘retos del multiculturalismo’ como un ámbito más que expresa (al mismo tiempo que reelabora en el particular lenguaje de la política) los vastos procesos de redefinición y afirmación de nuevas identidades culturales que caracterizan a nuestras sociedades de inicio de siglo.

En suma, la invitación es a discutir y pensar sobre ‘los retos del multiculturalismo’ reconociendo ‘el poder de las identidades’ en el mundo actual. Como ha señalado Castells, el mundo de hoy no se agota en la revolución tecnológica, la transformación del capitalismo y el debilitamiento del Estado-nacional. Hay que considerar el desarrollo, en el último cuarto

de siglo, de “una marejada de vigorosas expresiones de identidad colectiva que desafían a la globalización y al cosmopolitismo en nombre de la singularidad cultural y del control de la gente sobre sus vidas y sus entornos. Estas expresiones son múltiples, están diversificadas y siguen los contornos de cada cultura y de las fuentes históricas de la formación de cada identidad. Incluyen movimientos propositivos que pretenden transformar relaciones humanas en un nivel global como el feminismo y el ecologismo, pero también todo un conjunto de movimientos reactivos que construyen trincheras de resistencia en nombre de dios, la nación, la etnia, la familia, la localidad, esto es, las categorías fundamentales de la existencia milenaria, ahora amenazadas bajo el asalto combinado y contradictorio de las fuerzas Tecn.-económicas y los movimientos sociales transformadores” (Castells, 2001: 24).

A lo largo de esta sección –denominada ‘Transformaciones socio-culturales y reconfiguraciones identitarias’, y organizada en torno a lo que hemos denominado la perspectiva histórica, filosófica y sociológica– hemos intentado ampliar y enriquecer nuestra comprensión de ‘los retos del multiculturalismo’, relevando como el auge del lenguaje político de las identidades expresa, al mismo tiempo que alimenta, una condición epocal caracterizada por la crisis de la sociedad industrial del estado-nacional, por el debilitamiento de sus referentes identitarios y por la radical puesta en cuestión de los meta relatos y grandes sujetos que instituyó la modernidad.

Estos procesos de cambio permiten entender la centralidad que ha adquirido la problemática de la identidad en las Ciencias Sociales y Humanas de las últimas décadas, tanto en el plano de la reflexión conceptual como de la investigación empírica. Como hemos señalado en otro lugar, uno podría firmar, con algo de cautela e ironía, que las reconstrucciones futuras sobre nuestra actualidad harán de la pregunta por la identidad una de las señas identitarias del pensamiento contemporáneo (Stecher, 2003).

Nuestra sociedad de inicio de siglo, sometida a profundas transformaciones, parece ser un terreno fértil para la proliferación, en diversos actores individuales y colectivos, de un conjunto de interrogantes y demandas en torno a las preguntas ¿Quién soy yo? ¿Quién y cómo quiero ser? ¿Quiénes y cómo necesito que me reconozcan?. El auge de las preguntas por la identidad, por el sentido de nosotros mismos cómo individuos y como

seres sociales, parece ser la otra cara de las vertiginosas transformaciones y desarraigos que vehiculizan las contemporáneas formas de modernización (Castells, 2001; Bondi, 1996).

Pareciera ser, como queda ilustrado en los ya clásicos estudios de Erickson sobre adolescencia e identidad psicosocial (Erickson, 1971), que la pregunta por la identidad es siempre, de alguna manera, una señal de crisis o transformación de la misma, con todo lo que ello tiene de promesa y de tragedia, de incertidumbre y posibilidad.

Nuestros tiempos parecieran testimoniar muy bien aquella idea que afirma “que sólo se piensa en la identidad cuando se la ‘pierde’, cuando su tranquilo discurrir está amenazado (...) Dicho de otro modo, que el énfasis identitario sobreviene justamente en tiempos de crisis, desarraigo, inseguridad, incertidumbres de presentes y futuros” (Arfuch, 2002: 11).

Sólo considerando la urgencia y las implicancias de estos profundos procesos de transformación socio-cultural, es posible dimensionar la importancia de que la filosofía política aborde la problemática de los *retos del multiculturalismo*, desarrollando marcos de análisis que nos permitan, a la luz de los principios normativos de las democracias liberales, una gestión adecuada de la proliferación y politización de nuevas y viejas identidades culturales.

Independientemente de cómo las Ciencias Sociales interpreten y expliquen esta emergencia de nuevas y vigorosas formas de identidad colectiva¹⁴, lo que a la filosofía política le interesa, principalmente, es dar cuenta de cómo estas ‘nuevas’ identidades culturales y las demandas políticas que articulan, nos obligan a replantear cuestiones básicas del vínculo social y el contrato político, así como a redefinir nociones básicas como igualdad, ciudadanía y soberanía (De Lucas, 2003).

Es la necesidad de repensar estos conceptos lo que nos lleva a la segunda dimensión del debate, referida al plano de la política normativa. Es esta dimensión la que da cuenta de las

¹⁴ Melucci (2001) propone entender el auge de las nuevas (y viejas) identidades culturales como, simultáneamente, a) una venganza de identidades históricamente discriminadas en los procesos de ‘construcción nacional’; b) una respuesta a las necesidades de sentido de los individuos en sociedades altamente diferenciadas y donde entran en crisis antiguos referentes identitarios; c) una forma de acción efectiva en el mercado político. La alternativa a) se vincula a lo planteado en la ‘perspectiva histórica’ y la ‘perspectiva filosófica’. La perspectiva b) se vincula a lo discutido en la ‘perspectiva sociológica’. La perspectiva c) dice relación con la politización y la exigencia de reconocimiento que llevan a cabo estas nuevas (y viejas) identidades en el espacio político, como señaláramos en el inicio de este capítulo.

profundas interpelaciones que el 'reto del multiculturalismo' le plantea a la filosofía política contemporánea.

2. Política normativa y nuevas ciudadanía

El auge de las políticas de la identidad y de las demandas de reconocimiento de diversas 'minorías culturales', ha llevado a diversos teóricos políticos a interrogarse sobre la legitimidad de dichas demandas, y sobre el modo cómo éstas deberían integrarse en una nueva teoría de la ciudadanía, capaz de complementar los clásicos derechos ciudadanos con el reconocimiento de la identidad diferencial de grupos culturales históricamente oprimidos.

Hoy en día, parece existir un consenso cada vez mayor en torno a la necesidad de pensar la ciudadanía no sólo en términos de redistribución (justicia social) y participación (democracia), sino también en términos de reconocimiento de la particularidad cultural. Como hemos señalado, la demanda de reconocimiento se centra característicamente en el campo de la cultura e introduce los temas relacionados con la identidad y la diferencia en la discusión sobre ciudadanía (García & Lukes, 1999). Casi cualquier libro sobre ciudadanía o política contemporánea, incluye hoy, una sección o capítulo que desarrolla estas temáticas bajo títulos tales como 'Acerca de la identidad' (García & Lukes, 1999), 'Los Espacios del ciudadano: democracia y diferencia' (Thiebaut, 1998), 'Ciudadanía intercultural' (Cortina, 1998), 'Sociedad multicultural' (Touraine, 1997), 'La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho' (Habermas, 1999), etc.

Todos estos autores discuten el concepto clásico de ciudadanía y proponen marcos normativos desde los cuales responder a las reivindicaciones de las políticas de la identidad. Existen una diversidad de posiciones en torno a cómo incorporar (o no) en una teoría democrático-liberal de la ciudadanía las dimensiones relativas al reconocimiento. Como hemos señalado, el objetivo de esta Tesis no es desarrollar la diversidad de posiciones existentes, sino presentar la particular propuesta de Kymlicka al respecto.

En este apartado lo que nos interesa desarrollar son algunos de los argumentos filosóficos a los que apelan las políticas de la identidad para justificar su reivindicación de nuevas

formas de ciudadanía capaces de atender a esta dimensión cultural-identitaria de la vida en común.

Más que una explicación socio-histórica del auge de nuevas expresiones identitarias, aspecto ya discutido, lo que nos interesa es dar cuenta de las 'razones morales' en las que las políticas del reconocimiento fundamentan la legitimidad de sus demandas.

Estos argumentos de índole normativa interpelan la gestión de la diversidad cultural al interior de las democracias liberales, y nos sitúan de lleno en el campo de la filosofía política.

Este conjunto de argumentos, de los que se desprenden propuestas de ciudadanía multicultural, constituyen la segunda dimensión del debate contemporáneo sobre multiculturalismo, la que hemos denominado 'política normativa y nuevas ciudadanías'.

Específicamente, presentaremos los desarrollos de Charles Taylor y de Iris Marion Young en torno a la legitimidad de las demandas de reconocimiento de la diferencia cultural.

Tanto Taylor con su ensayo de 1992 'La política del reconocimiento', como Iris Marion Young con su libro de 1990 *La justicia y la política de la diferencia*, son dos autores fundamentales para entender esta segunda dimensión del debate sobre multiculturalismo en la que ha participado activamente la filosofía política.

Ambos autores han desarrollado argumentos normativos que buscan mostrar la legitimidad y necesidad de nuevas formas de ciudadanía que reconozcan ciertos derechos diferenciados para las minorías culturales, de tal modo de garantizar a sus miembros formas justas de integración, no homogenizante, a la comunidad política.

Podríamos decir que después de un extenso recorrido por aspectos más sociológicos o históricos del debate sobre multiculturalismo, donde pusimos el énfasis en intentar explicar la emergencia y reivindicaciones de 'nuevas' identidades colectivas, volvemos a partir de este apartado a aquellas dimensiones del debate que interpelan y competen directamente de la filosofía política.

a) Charles Taylor y la política del reconocimiento

Uno de los aportes fundamentales de Taylor al debate sobre multiculturalismo ha sido su tesis de que existe una articulación entre la identidad, de carácter siempre dialógico e intersubjetivo, y el reconocimiento.

Contra las concepciones atomistas y 'desvinculadas del yo', Taylor ha relevado cómo la identidad se constituye en un complejo proceso de identificación, diferenciación, diálogo y lucha con los 'otros significativos' (Taylor, 1994, 1996, 1997). Desde esta perspectiva, que recoge los aportes de Mead (1972), la identidad debe ser comprendida "no como una esencia interior dada, sino como un proceso socialmente construido en el que la idea del 'otro' es central. El sí mismo no está dado sino que se desarrolla en un individuo como resultado de sus experiencias y relaciones sociales. La identidad presupone la existencia previa del grupo social. (...) el núcleo interno del sujeto no es autónomo ni autosuficiente, sino formado en relación a otros significativos. El sí mismo sólo podía resultar de la interacción simbólica entre el sujeto y los otros; el sí mismo no está dado, pero se desarrolla en un individuo como resultado de sus experiencias sociales" (Larraín, 1996: 59-67).

La construcción de la identidad de cada persona depende, de modo crucial, de la relación con otros. La identidad personal, el sentido de nosotros mismos, está siempre mediatizado por las expectativas de los 'otros significativos'. La identidad supone siempre la existencia de 'otros' en cuyas expectativas, evaluaciones y opiniones sobre nosotros mismos nos reconocemos y a partir de las cuales formamos nuestra autoimagen. Así, es posible afirmar, que el modo como nos 'auto reconocemos' es una función del reconocimiento de los otros que hemos internalizado.

Lo que a Taylor le interesa, son las implicancias normativas que se derivan de esta concepción de la identidad. Si asumimos que la posibilidad de cada sujeto de construir/expresar su propia identidad es uno de los valores centrales de la modernidad, y si afirmamos que dicho proceso está en gran medida condicionado por el modo como los demás se relacionan conmigo, entonces, el tema de la valoración que 'los otros' hacen de mi propia identidad adquiere una importancia política crucial.

La idea central de Taylor en este punto es que “nuestra identidad está parcialmente moldeada por el reconocimiento o por su ausencia; con frecuencia por el mal-reconocimiento por parte de otros, de modo que una persona o un grupo de gente pueden sufrir una daño real, una distorsión real, si la gente o la sociedad que los rodea les devuelve, como reflejo, una imagen restrictiva, degradante o despreciable de sí mismo. El no reconocimiento o el mal reconocimiento puede infligir daño, puede ser una forma de opresión, que aprisione a alguien en un falso, distorsionado y reducido modo de ser. (...) el falso reconocimiento muestra no solo la falta del debido respeto: puede infligir una herida dolorosa que causa en sus víctimas un mutilador auto odio. El reconocimiento debido no es sólo una cortesía que debemos a la gente: es una necesidad humana vital” (Taylor, 1997: 293-294).

Desde esta perspectiva es posible entender las actuales luchas de diversas minorías culturales, históricamente excluidas, denigradas o invisibilizadas en el marco de los procesos de construcción nacional. Lo que ellas demandan es ser reconocidas y valoradas en su particularidad, criticando las imágenes de inferioridad que la cultura hegemónica ha proyectado sobre ellas y que muchas veces han sido introyectadas por los propios miembros de las minorías, provocando daños severos en sus sentimientos de valía y seguridad en sí mismos.

Esta relación entre identidad personal y reconocimiento es complementada, en la discusión de Taylor sobre el multiculturalismo, con una segunda tesis. Esta señala que la identidad personal se constituye siempre al interior de particulares marcos de referencia, de ciertos horizontes de sentido, al interior de los cuales los individuos adoptan una posición que les permite discriminar aquello que para ellos es bueno, valioso e importante y que configura su propia identidad (Taylor, 1996). Lo que está en juego acá, es la conocida conexión establecida por Taylor entre la identidad de una persona y una cierta concepción (u orientación) del bien, la que no puede sino provenir del particular horizonte cultural en el que la persona está inserta. No se trata sólo de que muchos de los bienes a los que aspiramos individualmente son producciones culturales (bienes convergentes), sino que las definiciones que hacemos de lo que entendemos como una buena vida incluye ciertos valores (bienes compartidos) que sólo pueden ser vivenciados a través del contacto con otros (Taylor, 1994).

Es sólo a partir de la compleja estructura de valores, sentimientos, intuiciones e ideas que constituyen el horizonte de perspectivas de nuestra 'comunidad', que podemos adquirir los lenguajes a partir de los que nos autocomprendemos y definimos nuestra identidad.

Contra las perspectivas monológicas que suponen un yo desvinculado, e incluso contra las perspectivas intersubjetivas liberales como la de Habermas, Taylor insistirá en la importancia de las distinciones cualitativas que ofrecen los marcos referenciales comunitarios, las que operan como fuente de autodefinición personal.

Los seres humanos son 'animales' autointerpretativos, que construyen su identidad a partir de las significaciones densas que les ofrecen los lenguajes que se estructuran y mantienen siempre en contextos comunitarios, entendidos como comunidades de sentido (Llamas, 2001).

No podemos profundizar acá en la antropología de la identidad humana desarrollada por Taylor, la que busca conciliar la idea de una identidad humana basada en la participación en significados culturalmente definidos, con el valor de la plena realización de la libertad del individuo en el marco del moderno ideal de autenticidad.

Para los efectos de nuestro argumento lo que nos interesa resaltar es el hecho de que la identidad personal se constituye siempre en un particular horizonte cultural.

Al unir esta idea con la tesis anterior, referida a la centralidad del reconocimiento del otro en la construcción de la identidad personal, podemos entender la legitimidad de las luchas de aquellas minorías que demandan reconocimiento para su particular identidad cultural. No se trata sólo de reconocer a los miembros de grupos excluidos en tanto individuos particulares, sino de reconocer y respetar las formas de vida al interior de las cuales esos individuos han forjado una perspectiva moral y un sentido de sí mismos. Desde esta perspectiva es absurdo señalar que se valora a un individuo, al mismo tiempo que se denigra públicamente la forma de vida que éste encuentra significativa. De ahí que, como ha escrito Colom "la negación del reconocimiento a una forma sociocultural o la amenaza a su supervivencia sean algo más que faltas políticas contra la tolerancia y el respeto al prójimo: significan un auténtico atentado a la potencia ontológica de los individuos. (...) La dignidad de las personas se ve maltratada con frecuencia no por sus cualidades particulares, sino por su pertenencia a un grupo cultural concreto. El restablecimiento de su dignidad exigiría, pues, un doble tipo de reparación: por un lado, su reconocimiento como personas, esto es, independientemente de su género, raza o etnia; por otro lado, su reconocimiento como

miembros de grupos culturales específicos, admitiendo las particularidades que se derivan de tal condición” (Colom, 1999: 122).

Este reconocimiento público de los individuos en tanto miembros de minorías culturales específicas –lo que supone muchas veces la institucionalización de derechos diferenciados en función de grupo– tensiona, obviamente, el canon político liberal que afirma que los derechos de ciudadanía deben evitar el particularismo y que el Estado debe mantenerse neutral ante asuntos religiosos, étnicos o culturales.

La conclusión que se desprende de estas dos tesis de Taylor, es que la pertenencia a una cultura constituye un bien primario, una condición esencial, para la construcción de la identidad y para el despliegue de la libertad. Aún siendo moralmente autónomos es nuestro entorno cultural el que nos entrega las referencias con que elaboramos nuestros planes de vida. Como veremos al presentar la propuesta de Kymlicka, diversos liberales han asumido (reinterpretando) estas tesis de raigambre más bien comunitarista, y han afirmado la legitimidad de que el Estado democrático-liberal proteja activamente la existencia de ciertas formas culturales minoritarias, no por su valor intrínseco, sino en tanto condición de posibilidad de la identidad moral y de la autonomía de los individuos que la integran.

Así, diversos defensores de formas de ciudadanía multicultural o diferenciada afirman la necesidad de reconocer el derecho a la propia identidad cultural, lo que supone, no sólo la garantía de que la pertenencia a un determinado grupo minoritario no constituirá un impedimento para el ejercicio de los derechos individuales, sino la aprobación de políticas y condiciones que posibiliten el florecimiento, valoración y reconocimiento igualitario de formas de vida distintas.

Es posible reforzar las consecuencias normativas que se desprenden de estas dos tesis propuestas por Taylor, aludiendo a la noción de ‘heridas morales de la subjetividad’ desarrollada por Honneth.

Alex Honneth (1995) señala que la subjetividad sufre un daño cuando se ve privada de reconocimiento, lo que da cuenta de la fragilidad moral de todo individuo. En la medida que todos construimos nuestra propia autoimagen a partir de los juicios aprobatorios o reprobatorios de nuestros semejantes, la devaluación cultural que otros pueden hacer de las formas de vida con las que me identifico, supone un daño moral. Las heridas morales, como las llama Honneth, socavan los ‘presupuestos’ sobre los que se articula la identidad

de las personas. Existen diferentes formas de daño moral según el vínculo negativo que se establezca con la persona: La primera forma de falta de respeto es la agresión al bienestar físico, lo que afecta la *confianza en si misma* de la persona; la segunda, es la marginación legal de la persona, la que queda excluida de ciertos derechos, lo que daña *el respeto de si mismo o amor propio*; la tercera, es el desprecio cultural por las formas de vida con las que se identifica la persona, lo que daña la *autoestima* e impide al sujeto atribuirle valor social a sus habilidades y obras (Larraín, 2001; Colom, 1999; Honneth, 1995).

La historia de las democracias liberales está llena de estas formas de mal-trato a diferentes grupos, los que, definidos como minoritarios e inferiores, sufrieron sistemáticamente daños morales en el marco de los procesos de modernización y construcción nacional. Las políticas de la identidad, que suelen enfatizar la tercera forma de falta de respeto, señalan la legitimidad de las políticas del reconocimiento, en tanto mecanismos que permitan evitar o reparar estos daños sufridos por diversas minorías culturales.

La vinculación entre identidad, reconocimiento y cultura establecida por Taylor, constituye un núcleo argumentativo desde el cual diversos actores políticos e intelectuales intentan mostrar la legitimidad y pertinencia de las políticas del reconocimiento. Sea como una forma de reparar o evitar daños morales, sea en procura de garantizar los horizontes culturales que toda persona necesita para definirse a si misma y expresar libremente su auténtica identidad, las políticas del reconocimiento se instalan con fuerza en el debate político contemporáneo, cuestionando, como ya hemos señalado, la noción de igualdad históricamente amparada por las instituciones liberal democráticas.

Como ha escrito Amy Gutmann “Reconocer y tratar como iguales a los miembros de ciertos grupos es algo que hoy parece requerir unas instituciones públicas que reconozcan, y que no pasen por alto, las particularidades culturales, al menos por lo que se refiere a aquellos cuya comprensión de sí mismos depende de la vitalidad de su cultura. Este requisito del reconocimiento político de la particularidad cultural –que se extiende a todos– es compatible con una forma de universalismo que considera entre sus intereses básicos la cultura y el contexto cultural que valoran los individuos” (Gutmann, 2001: 16).

Para terminar este apartado presentaremos una tercera tesis desarrollada por Taylor, referida a la necesidad de defender el moderno valor de la autenticidad y de la identidad

singular. Esta tesis, de alguna manera, integra a las dos anteriores, y constituye, por cierto, uno de los fundamentos normativos de las políticas del reconocimiento.

Taylor señala que las democracias liberales han enfatizado, adecuada y meritoriamente, la política de la igual dignidad, que se basa en la idea de que todas las personas somos dignas de respeto y debemos ser tratadas en forma igualitaria. Desde este marco, fundamental para el desmantelamiento de sociedades formalmente asimétricas y jerárquicas, se ha construido un discurso que hace de la ciudadanía un estatuto formal que otorga derechos iguales a todos los individuos, los que son considerados, más allá de la pluralidad de sus formas de vida e identidades culturales, como pertenecientes a una misma comunidad nacional homogénea.

Las políticas que acentúan la igual dignidad de todos los ciudadanos han sido fundamentales para impulsar los procesos de democratización, así como para justificar los distintos movimientos que han combatido contra la existencia de ciudadanos de primera y segunda clase. Más allá de los matices, es un triunfo de la modernidad, el que hoy en día, el principio de la ciudadanía igualitaria (por cierto no su concreción plena) haya sido universalmente aceptado.

Sin embargo, señala Taylor, existe al interior de la cultura moderna, junto con este 'imaginario' de la igual dignidad, una importante tradición cultural que ha afirmado el valor de la autenticidad, enfatizando la posibilidad que tiene cada individuo de articular/expresar su propia identidad.

Tanto Rousseau como Herder habrían promovido este ideal que afirma que cada ser humano (e incluso cada pueblo o grupo cultural) posee una interioridad que lo diferencia de otros, la que debe 'seguirse' para ser fiel a uno mismo y lograr la autorrealización. El ideal de autenticidad supone una identidad individualizada que es particularmente mía, que debo descubrir y expresar; la noción de un espacio de interioridad, singular y privado, con el que debemos estar en contacto si queremos ser fieles a nosotros mismos y acceder a la propia originalidad que sólo cada uno puede articular y desplegar (Taylor, 1997).

La identidad moderna ya no depende, como en las sociedades tradicionales, de posiciones y roles fijos en relación a los cuales el individuo es bastante pasivo, si no que se abre a un proceso de construcción/expresión donde cada individuo debe hacerse cargo de la posibilidad de encontrar su singular perspectiva (Tugendhat, 1996).

Por cierto que Taylor entiende el ideal de autenticidad en términos intersubjetivos, como ya hemos señalado, “el hecho de que yo descubra mi propia identidad no significa que lo haga aisladamente, sino que la he negociado a través del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los otros. Mi propia identidad depende decisivamente de mis relaciones dialógicas con los demás” (Taylor, 1997: 301).

Este desarrollo de la moderna noción de identidad, que supone el ideal de autenticidad, ha favorecido el desarrollo de una política de la diferencia distinta de la política de igual dignidad. Por cierto, reconoce Taylor, hay una base universalista en esta forma política, en la medida que se afirma el derecho que tiene todo individuo y grupo a ser reconocido en su particularidad. Sin embargo, y eso es lo que a Taylor le interesa resaltar, existen diferencias importantes entre ambas formas políticas. “Con la política de la igualdad de dignidad, se pretende que lo que se establece tenga un valor universal: un paquete idéntico de derechos y de exenciones; con la política de la diferencia, se nos pide que reconozcamos la identidad única de un individuo o de un grupo, el hecho que sea diferente de todos los demás. (...) Donde la política de la dignidad universal luchaba por formas de no discriminación que eran bastante ‘ciegas’ a los modos en que los ciudadanos difieren, la política de la diferencia redefine con frecuencia la no discriminación exigiendo que convirtamos estas distinciones en la base del tratamiento diferenciado” (Taylor, 1997: 304, el subrayado es nuestro).

Lo que a Taylor le interesa visibilizar es cómo los procesos de construcción nacional han desvirtuado el ideal de autenticidad, al ignorar o asimilar a la identidad dominante, diversos grupos culturales cuya particular diferencia ha sido ignorada. En muchas ocasiones, se ha apelado al principio de igual dignidad, que exige que todos los ciudadanos sean sujetos de los mismos derechos, para negarle a las minorías culturales el derecho al reconocimiento de su singularidad. Lo que la política de la diferencia argumenta, es que la apelación a la política de igual dignidad se ha utilizado para someter a todos los habitantes de una sociedad a un molde cultural homogéneo que, por si fuera poco, expresa, no un conjunto de valores efectivamente universales, sino la particular perspectiva de la cultura hegemónica. Contra esta lógica homogenizadora, la política de la diferencia entiende y defiende la identidad como algo valioso y particular, lo que lleva justamente a la afirmación de la diferencia y a la exigencia de su reconocimiento en el espacio público. Como ya hemos señalado, estas políticas de la diferencia tienen como objetivo el reconocimiento público de

aquellas identidades culturales, que por ser distintas de la mayoritaria, han sido negadas vía la exclusión o asimilación.

Es importante notar el carácter articulador de esta tercera tesis, en tanto, en la idea misma de política de la diferencia y en las exigencias que vehiculiza, están implícitas las dos primeras tesis que hemos discutido, a saber- la centralidad del reconocimiento (o su ausencia) en los procesos de construcción de identidad, y la ligazón entre la identidad y la pertenencia cultural.

Lo que esta tercera tesis introduce es el ideal de autenticidad y el valor de la identidad. Ahora, como esa identidad sólo existe si es reconocida y si la cultura que la alimenta pervive, entonces, concluimos, que toda política de la diferencia supone la demanda de reconocimiento y la lucha por la supervivencia de los grupos culturales.

La apuesta política de Taylor es avanzar en formas de articulación entre estas dos tradiciones y valores del imaginario moderno: Igual dignidad e ideal de autenticidad. No se trata de negar la tradición liberal-democrática que afirma la universalidad de los derechos básicos, sino de imaginar formas políticas capaces de acoger las 'clásicas' demandas de igualdad de las democracias modernas, así como el reconocimiento de las particularidades de las tradiciones culturales y de las formas identitarias históricamente constituidas (Thiebaut, 1998). Taylor piensa que existe una compleja articulación entre ambos valores, debido a que "sólo concedemos el debido reconocimiento a lo que está universalmente presente –todo el mundo tiene una identidad– mediante el reconocimiento de lo peculiar de cada uno. La exigencia universal impulsa la admisión de la especificidad" (Taylor, 1997: 305).

Taylor se propone mostrar que el real respeto a la dignidad de cada individuo supone tanto la protección de los derechos básicos inalienables de todo ser humano, como el reconocimiento de las perspectivas y necesidades particulares de los individuos en tanto miembros de grupos culturales específicos (Gutmann, 2001).

A través del análisis de la situación de Québec y sus demandas de reconocimiento de una particular identidad dentro del Estado canadiense, Taylor intenta mostrar que es posible un tipo de liberalismo (que Walzer (2001) ha denominado, comentando a Taylor, Liberalismo II), que al mismo tiempo que defiende los derechos fundamentales de todos sus individuos,

es capaz de garantizar, a través de una serie de derechos colectivos y culturales, la identidad específica de la comunidad quebequense, la que supone, en el argumento de Taylor, una cierta idea de bien común vinculada a la supervivencia, lealtad y desarrollo de la cultura francesa en Québec. Esta forma política propuesta por Taylor, cercana a ciertas formas de republicanismo, entra en tensión con una tesis central del pensamiento político liberal: La primacía de la justicia y del derecho sobre el bien, lo que supone que no se pueden sacrificar los derechos individuales en nombre de un bien (moral) común y que es imposible derivar los principios de justicia que organizan la convivencia desde una particular concepción de vida buena.

Este tipo de 'liberalismo sustancial' propuesto por Taylor –que afirma la legitimidad de derechos diferenciados en función de grupo y la posibilidad que una (sub)comunidad política declare, más allá de la idea de justicia, un bien común que puede llevar a suprimir ciertos derechos (no fundamentales) de los individuos– sería radicalmente distinto al modelo del liberalismo procedimental que insiste en el carácter individual y universal de los derechos y en la neutralidad del Estado ante las diferencias culturales.

Taylor defiende esta forma de liberalismo (liberalismo II) que supera, en su opinión, las rigideces del liberalismo procedimental (liberalismo I), cada vez más incapaz de gestionar la diversidad cultural y las demandas de reconocimiento que caracterizan al mundo contemporáneo (Taylor, 1997).

El texto de Taylor que estamos comentando –*La política del reconocimiento*–, así como su distinción entre estas dos formas de 'liberalismo', ha dado lugar a un extenso debate que no podemos recoger en estas páginas. Compartimos, en general, la perspectiva de aquellos autores que han señalado que el análisis de Taylor es sumamente fecundo y adecuado en lo que respecta a las críticas al liberalismo procedimental y a la reconstrucción y valoración del moderno ideal de autenticidad, pero que su propuesta de un liberalismo sustancial es poco clara y en algunos aspectos inconsistente. Habermas, por ejemplo, ha señalado que el argumento de Taylor supone, erradamente, un modelo restringido de derechos que no da cuenta de la articulación entre los derechos subjetivos (autonomía individual) y la deliberación democrática de donde surgen (autonomía pública). Desde la perspectiva de la democracia deliberativa de Habermas se trata de criticar el liberalismo procedimental, pero no para proponer un liberalismo sustantivo (que podría entenderse como un republicanismo cívico), sino para defender la idea de una comunidad política deliberativa, con una esfera

pública plural y activa, capaz de recoger la voz de diversos actores y de reinterpretar, eventualmente, la idea y el catálogo del sistema de derechos, sistema que no debe alejarse, en el decir de Habermas, de la intuición normativa básica del liberalismo, que señala que el sujeto y justificación de los derechos no puede ser sino el individuo, entendido en su doble condición de personas autónomas y ciudadanos democráticos (Habermas, 1998, 1999).

Como ha escrito Thiebaut “a pesar del contenido de verdad al que Taylor apunta, a saber, el problema del reconocimiento público y del estatus jurídico de las particularidades en un sistema político que homogeniza todas las diferencias bajo la categoría abstracta de ciudadano, las formas y el carácter de la esfera pública misma permanecen en la penumbra y sin definición política o institucional. (...) Dicho de otra manera, el republicanismo de Taylor, que es un republicanismo moderno del tipo del Liberalismo II, y que como tal no puede no ser democrático, no hace explícito, no obstante, la cuestión del modelo de democracia sobre el que opera y ello produce importantes problemas.(...) la propuesta de Taylor es inestable por haber obviado el problema de la forma democrática, que necesariamente se refiere a los individuos como fuente y lugar de adopción de decisiones, y por haber confundido los problemas reales de la reproducción de una forma de vida o una cultura con los mecanismos públicos –políticos y jurídicos– en los que puede darse ese reconocimiento de las identidades culturales” (Thiebaut, 1998: 131-140).

Es posible recoger también la crítica de autores como Bonilla, quien discute la propuesta de Taylor a partir de la relación de la comunidad quebecuense (una minoría nacional en relación al Estado canadiense) con las minorías culturales indígenas que viven en el territorio de Québec. ¿Por qué Québec debería promover la cultura francófona de la mayoría y no permitir que las minorías indígenas hagan lo mismo con sus propias tradiciones?. No supone la defensa de la cultura francófona como un bien común la desintegración de dichas minorías. No contradice esto la idea del mismo Taylor de que la cultura es central para la configuración de la identidad y para el ejercicio de la libertad. El no reconocimiento igualitario de Québec de las distintas culturas que existen en su interior, podría reproducir a nivel interno, aquello contra lo que Québec ha luchado en relación al Canadá anglófono (Bonilla, 1999).

No podemos, por cierto, en este espacio, hacer justicia a la complejidad de este debate y a la riqueza de los argumentos de Taylor, Habermas y otros autores.

Lo que nos ha interesado es mostrar, a través de las tres tesis que hemos discutido – i) la importancia del reconocimiento para la construcción de la identidad, ii) la centralidad de la cultura en la configuración identitaria y en el ejercicio de la libertad, iii) la articulación de estas dos tesis anteriores en la propuesta de una política de la diferencia que se nutre del ideal de autenticidad de la modernidad y que tensiona las nociones de ciudadanía y de comunidad política de las democracias liberales– la lógica argumentativa de uno de los principales exponentes y defensores de las políticas del reconocimiento (o de la diferencia) como es el filósofo canadiense Charles Taylor.

El texto que hemos venido discutiendo termina con una reflexión sobre el valor de las culturas. Taylor se pregunta si, una vez que asumimos estas tres tesis, debemos concluir que todas las culturas deben ser reconocidas, respetadas y valoradas de la misma forma, en tanto marco de configuración de las identidades personales. Y si la respuesta a esta primera pregunta es negativa ¿Desde qué marco es legítimo establecer esas distinciones entre las culturas sin reproducir el etnocentrismo y colonialismo de gran parte del pensamiento moderno?

Se abren aquí una serie de cuestiones que tienen que ver con las temáticas de universalismo, particularismo, relativismo y eurocentrismo que atraviesan las discusiones sobre las políticas de la identidad. El desafío, reconoce Taylor, es ‘consensuar’ ciertos principios ético-políticos que entreguen un marco desde el cual vincularse y eventualmente valorar en forma diferencial ciertas prácticas culturales.

Taylor nos recuerda que afirmar la legitimidad de la demanda de reconocimiento de las minorías culturales, no implica, necesariamente, asumir que toda práctica cultural deba ser igualmente respetada e incluso permitida dentro de sociedades democráticas liberales. No es lo mismo defender el derecho de una minoría nacional a educar a sus hijos en su propia lengua, que justificar la apelación a su especificidad cultural para ejercer una opresión y violencia sistemática sobre las mujeres del grupo cultural.

En relación a esta tensión, que atraviesa todas las propuestas de ciudadanía multicultural, Taylor ha buscado encontrar un punto medio, que sin caer en un relativismo extremo,

tampoco reproduzca un eurocentrismo homogenizador. Desde una perspectiva hermenéutica, Taylor parte de la presunción de que todas las culturas humanas que han inspirado sociedades enteras tienen, en principio, algo importante que decir a los seres humanos. Universalizar esta presunción de que toda cultura tradicional tiene un valor, es una extensión lógica del valor de la dignidad de toda persona. Pero la validez de dicha afirmación debe ser demostrada, cada vez, a través del estudio y conocimiento real de cada cultura concreta. El valor de aquello que es culturalmente diferente no puede ser afirmado a priori, por el sólo hecho de ser diferente. Respetar cualquier diferencia por la mera diferencia no es reconocer al otro en su particularidad, sino ser condescendiente e indiferente. Afirmar que todas las culturas tienen igual valor es, finalmente, afirmar la homogeneidad de todas las culturas y desconocer nuestra propia identidad democrática-liberal, la que se funda en ciertos valores ético-políticos desde los cuales, evidentemente, se establecen valoraciones diferentes, y en algunos casos prohibiciones, en relación a distintas prácticas culturales. Paradójicamente, lo que en apariencia sería el máximo respeto a la diferencia, conduce a la homogenización de todas las culturas y a la negación de nuestra propia identidad, que es justamente aquello contra lo que luchan las políticas de la diferencia.

El reconocimiento que exigen las políticas de la diferencia supone una valoración genuina de la identidad particular que demanda ser reconocida. “Es razonable insistir, como cuestión de derecho, en que enfoquemos el estudio de ciertas culturas con la presunción de su valor. Pero carece de sentido exigir, como si se tratara de una cuestión de derecho, que lleguemos a concluir finalmente que su valor es grande o igual a los demás” El estudio de otra cultura deben basarse en “una fusión de horizontes normativos que presuponen que hemos sido transformados por el estudio del otro, de modo que no juzgamos simplemente de acuerdo con nuestras viejas normas familiares. Un juicio favorable prematuro no sólo sería condescendiente, sino etnocéntrico. Sería un elogio al otro por el hecho de ser como nosotros” (Taylor, 1997: 332).

El esfuerzo de Taylor es encontrar, en un mundo donde cada vez más distintas culturas tienen que convivir, “algo a medio camino entre la exigencia falsa y (finalmente) homogenizadora del reconocimiento de igual valor, por una parte, y el atrincheramiento dentro de las normas etnocéntricas, por otra” (Taylor, 1997: 333).

Esperamos que el desarrollo de estos argumentos de Charles Taylor hayan permitido ilustrar los enormes desafíos que las políticas de la identidad le plantean, hoy en día, a las democracias liberales.

Más que profundizar en la propuesta de un 'liberalismo sustancial' hecha por Taylor, nos ha interesado presentar sus argumentos morales a favor de las políticas del reconocimiento, las que desafían las clásicas concepciones liberales de ciudadanía.

Todo este conjunto de argumentos y cuestionamientos que emergen de la reflexión de Taylor, al igual que todo lo que hemos venido discutiendo en este capítulo, constituyen el marco en el cual se inscribe y con el cual dialoga la propuesta de ciudadanía multicultural de Kymlicka.

b) Iris Marion Young y la política de la diferencia

Iris Marion Young, profesora de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Pittsburg, ha desarrollado una importante producción intelectual donde argumenta a favor de las políticas de la diferencia y de nuevas formas de 'ciudadanía diferenciada'.

Young plantea que los tradicionales derechos de ciudadanía, originalmente definidos por y para los hombres blancos, no entregan respuestas adecuadas a las necesidades específicas de los grupos minoritarios y/o excluidos (mujeres, gente mayor, discapacitados, gay y lesbianas, grupos étnicos, etc.). Resulta necesario, por tanto, promover derechos diferenciados para los grupos históricamente oprimidos, lo que supone que algunos individuos se incorporen a la comunidad política, no sólo en tanto individuos, sino también a través de su pertenencia a ciertos grupos a los que se les otorga derechos específicos (Kymlicka & Norman, 1997).

Young critica el ideal asimilacionista y homogenizador de la política moderna y aboga por un pluralismo democrático que reconozca y valore las diferencias de los diversos 'grupos sociales'¹⁵ que concurren en la esfera pública.

¹⁵ Young diferencia la noción de 'grupo social' de la idea de un mero agregado o asociación funcional de personas. "Un grupo social implica una afinidad con otras personas, afinidad a través de la cual dichas personas se identifican mutuamente y a través de la cual otras personas las identifican a ellas. (...) Los grupos sociales constituyen formas de vida e identidades globales, y a causa de sus experiencias, sus miembros pueden tener intereses comunes que se afanan en defender en el ámbito público. Su situación social tiende a proporcionarles una comprensión distintiva de todos los aspectos de la sociedad y perspectivas únicas sobre los asuntos sociales" (Young, 1996: 109-117).

Al igual que casi todos los pensadores (entre ellos Taylor y Kymlicka) que abogan por alguna forma de política de la diferencia, Young entiende que el desafío no es negar los clásicos derechos ciudadanos, sino construir nuevas formas de articulación política que reconozcan tanto los derechos individuales básicos, como un conjunto de derechos diferenciados en función de grupo. Así, escribe en su clásico libro *La justicia y la política de la diferencia*: “Un principio crucial del pluralismo democrático y cultural, por tanto, es que los derechos y las políticas específicamente de grupo deben ir unidos a los derechos cívicos y políticos generales (...). Las políticas con conciencia de grupo no pueden ser usadas para justificar la exclusión o la discriminación de los miembros de un grupo en el ejercicio de derechos políticos y civiles generales. El pluralismo democrático y cultural requiere por tanto un sistema dual de derechos: un sistema general de derechos que son los mismos para todas las personas, y un sistema más específico de políticas y derechos con conciencia de grupo” (Young, 2000: 293, el subrayado es nuestro).

Young reconoce el potencial emancipatorio que ha tenido el ideal de ciudadanía universal en la vida política moderna. Éste, ha afirmado el igual valor moral de todas las personas, exigiendo iguales derechos para todos los ciudadanos, independientemente de su sexo, trabajo, cultura, religión, etc.

Señala, sin embargo, que dicho ideal ha entendido ‘la universalidad’ desde dos supuestos que son problemáticos, a saber: i) pensar la universalidad como aquello que se opone y trasciende lo particular –es decir, ser ciudadano implica dejar atrás todo lo que me diferencia de otros e integrarme a un espacio público que, en tanto expresión de una racionalidad universal, debe ser neutral e imparcial; ii) pensar que la universalidad supone leyes y reglas que, en tanto ‘ciegas’ a las diferencias individuales y grupales, deben enunciar lo mismo para todas las personas (Young, 1996).

Young va a señalar que es posible defender el ideal ‘universalista’ de ciudadanía para todas las personas, sin necesidad de partir de estos dos supuestos, los que históricamente han tendido a perjudicar a las minorías culturales. La propuesta de ciudadanía diferencia de Young parte, justamente, de la crítica a estos dos supuestos, y de la tesis de que la mejor manera de lograr la inclusión, participación y justicia en nuestras sociedades es, por un lado, i) avanzando hacia formas de convivencia donde se reconozcan las diferencias y particularidades de los grupos en el espacio público y, por otro lado, ii) promoviendo leyes y derechos diferenciados capaces de compensar, en alguna medida, las indudables

desigualdades en términos de recursos simbólicos, sociales, económicos que existen entre los miembros de distintos grupos en las sociedades modernas.

Veamos más en detalle los argumentos que Young desarrolla contra cada uno de estos supuestos, así como el 'rendimiento' que dichas críticas tienen para las políticas de la identidad.

En relación al primer eje de la crítica al modo como se ha pensado el ideal de ciudadanía universal –la universalidad supone dejar atrás las particularidades y privilegiar la generalidad, aquello común de los ciudadanos que constituye la 'voluntad general'– Young plantea que esta idea, especialmente presente en las tradiciones democráticas del pensamiento moderno, ha tendido, en la práctica, a negar la identidad de todos aquellos grupos que no eran capaces de adoptar el punto de vista de la mayoría. Dichos grupos eran excluidos del espacio público o violentados a asimilarse a la perspectiva 'general'.

Históricamente, este ideal de imparcialidad, homogeneidad y racionalidad de la esfera pública, que supone la exclusión de toda forma de particularidad, ha legitimado, en pos de esta unidad y coherencia, “la expulsión y el confinamiento de todo aquello que pudiese amenazar con invadir la política con la diferenciación: la especificidad del cuerpo y los deseos de las mujeres, las diferencias de raza y cultura, la variabilidad y heterogeneidad de las necesidades, las metas y deseos de los individuos, la ambigüedad y naturaleza cambiante de los sentimientos” (Young, 2000: 189).

Lo que Young resalta, es que la retórica de la 'voluntad general', supone, más que una efectiva imparcialidad, la adopción del punto de vista de los grupos privilegiados, el que se presenta como la perspectiva neutral y racional que todos deben adoptar.

“Allí donde existen diferencias de grupo social, y algunos grupos son privilegiados mientras otros son oprimidos esta propensión a universalizar lo particular refuerza la opresión. La perspectiva de las personas privilegiadas, sus experiencias y criterios particulares se construyen como normal y neutral. Si la experiencia de algunos grupos difiere de esta experiencia 'neutral', o si no se ajusta a estos criterios', su diferencia se construye como desviación e inferioridad. (...) Si los grupos oprimidos cuestionan la supuesta neutralidad de los presupuestos y políticas imperantes, y expresan su propia experiencia y perspectiva, sus reclamos se entienden como propios de intereses parciales, especiales y egoístas que se desvían del interés general e imparcial. De este modo, el compromiso con un ideal de imparcialidad hace difícil el poner de manifiesto la parcialidad de la perspectiva

supuestamente general y reclamar una voz para las personas oprimidas (...) Los puestos con autoridad para la toma de decisiones normalmente están ocupadas por miembros de los grupos privilegiados –hombres blancos y anglosajones, nominalmente heterosexuales–, puesto que el acceso a dichos puestos es parte de su privilegio. Sus autorizadas decisiones, basadas en presunciones y criterios que proclaman como neutrales e imparciales, a menudo silencian, ignoran y presentan como desviadas la capacidad, necesidad y normas de otras personas” (Young, 2000: 196-197).

Young participa de la idea de que las sociedades contemporáneas necesitan democratizarse y fortalecer los espacios públicos de deliberación. Sin embargo, contra aquellas imágenes que conservan el legado republicano de unidad y universalismo en la definición de lo público, la autora piensa que la repolitización de la vida pública no requiere la creación de un ámbito público unificado que exige a los ciudadanos dejar fuera sus particulares historias, afectos o filiaciones grupales. Se trata, más bien, de promover una democracia plural donde la interacción pública exprese y no entierre las particularidades, lo que implica una redefinición, no una cancelación, de la diferencia entre lo privado (lo particular, lo afectivo) y lo público (lo universal, lo racional).

Desde esta perspectiva, el ideal de ciudadanía no debe buscar la cancelación de las diferencias de grupo bajo un ideal asimilacionista, sino, más bien, garantizar la participación en la esfera pública de los distintos ‘grupos sociales’. Lo que las políticas de la identidad expresan es, justamente, el desplazamiento desde un horizonte igualitario y de asimilación, a formas de acción política donde distintos grupos sociales buscan, no sólo la garantía de derechos civiles básicos, sino la afirmación y reconocimiento de su particular identidad como grupos sociales con experiencias y perspectivas específicas. “Según esta visión, la sociedad buena no elimina ni trasciende las diferencias de grupo. Lo que existe en cambio, es igualdad entre los grupos social y culturalmente diferenciados, que se respetan mutuamente unos a otros y se afirman los unos a los otros en sus diferencias” (Young, 2000: 275)

Young piensa que avanzar hacia esta forma de ‘sociedad buena’ requiere promover formas de ciudadanía diferenciada, las que se caracterizan por rechazar las consecuencias excluyentes y homogenizadoras implícitas en el ideal de ‘voluntad general’; y por buscar garantizar a través de mecanismos de representación grupal, la participación de los distintos grupos sociales en el espacio público.

En relación al segundo eje de la crítica al modo como se ha pensado el ideal de ciudadanía universal –la universalidad supone tratar a todos los individuos de la misma forma, con leyes comunes para todos– Young plantea, que allí donde existen diferencias en capacidades y recursos entre los grupos, el seguir un tratamiento igual tiende a perpetuar la opresión y las desventajas.

Una ciudadanía diferenciada reconoce la necesidad de derechos específicos para aquellos grupos que se encuentran oprimidos y en una situación de desventaja frente a la esfera pública.

“El tratamiento igualitario requiere que todas las personas se midan de acuerdo con las mismas normas, pero en realidad no existen normas de conducta y de cumplimiento ‘neutrales’. Allá donde existan grupos privilegiados y grupos oprimidos, la formulación de leyes, políticas y reglas de las instituciones privadas tenderán a estar sesgadas a favor de los grupos privilegiados, en virtud de que su particular experiencia configura implícitamente la norma. Por tanto, allá donde existan diferencias grupales en las capacidades, socialización, valores y estilos cognitivos y culturales, sólo atendiendo a dichas diferencias se podrá lograr la inclusión y participación de todos los grupos en las instituciones económicas y políticas. Esto presupone que en lugar de formular siempre derechos y reglas en términos universales ciegos a la diferencia, algunos grupos gozan a veces de derechos especiales”. (Young, 1996: 120, el subrayado es nuestro).

Obviamente, este segundo eje de crítica al ideal de ciudadanía universal es indesligable del primero, en tanto, una de las formas de desventaja de los grupos (no la única) es la imposibilidad de participar desde su singular identidad en el espacio público. Dicho de otra manera, construir un espacio público heterogéneo exige garantizar que los grupos históricamente excluidos puedan participar desde su especificidad en el ámbito público, lo que en el tiempo contribuye a disminuir su posición de desventaja.

Contra la idea de leyes y un trato igual para todos los individuos, Young propone un sistema de gobierno democrático que garantice mecanismos para la representación y reconocimiento efectivo, de aquellos de sus grupos constituyentes que se encuentren en situación de desventaja. Se asume que los grupos privilegiados no necesitan estos mecanismos especiales pues ya se encuentran representados. El objetivo es que los

grupos oprimidos puedan hacer presente su particular perspectiva y experiencia en el espacio público, pensado ahora como un campo heterogéneo de deliberación y reconocimiento.

Así, la propuesta de Young de una ciudadanía diferenciada apuesta por construir una sociedad más justa, donde la igualdad no supone negar las diferencias, sino asumir que la participación e inclusión de todos los grupos requiere un tratamiento diferencial, en términos de derechos, para aquellos grupos oprimidos o desaventajados. Rechazando los argumentos de quienes señalan que existe una contradicción en solicitar, simultáneamente, inclusión y trato diferencial, Young argumenta que sólo atendiendo a la diferencia es posible una genuina y justa inclusión.

Young plantea que en una sociedad donde existen diferencias de grupos, insistir en la igualdad formal tiene consecuencias opresivas. Por un lado, como ya señalamos, desconocer las diferencias pone en desventaja a aquellos grupos cuyas formas de experiencia y socialización difieren de las que tienen los grupos privilegiados. En segundo lugar, la idea de un espacio neutral, imparcial que trata a todos los individuos por igual permite que los grupos privilegiados ignoren u oculten su propia especificidad de grupo, lo que perpetúa el imperialismo cultural. En tercer lugar, este desprecio por los grupos que se desvían de un criterio 'neutral', afecta la identidad de los miembros de los grupos excluidos, los que internalizan la desvalorización y se ven a si mismos como menos valiosos e importantes (Young, 2000).

A partir de estas dos críticas a la forma como las democracias liberales han entendido el ideal de ciudadanía universal, Young afirma la legitimidad y conveniencia de una política de la diferencia. Ésta, apuesta por lógicas de inclusión y participación no asimilacionista, y exige formas de ciudadanía diferenciada que garanticen distintos derechos de representación, de expresión, de discriminación positiva, etc., a los 'grupos sociales' históricamente excluidos y oprimidos.

Contra la retórica de un espacio público homogéneo y de derechos iguales para todos "una política que defienda el valor de la diferencia de grupo es liberadora y legitimadora. En el acto de reclamar la identidad que la cultura dominante les ha enseñado a despreciar, y al defenderla como una identidad a ser celebrada, las personas oprimidas eliminan la doble conciencia. Soy exactamente lo que dicen que soy –un chico judío, una chica de color, un

marica, una tortillera– y me enorgullezco de ello. Ya no se tiene el imposible proyecto de intentar ser algo que no se es bajo circunstancias en las que el solo hecho de intentarlo nos recuerda quienes somos. Esta política sostiene que los grupos oprimidos tienen distintas culturas, experiencias y perspectivas sobre la vida social con un significado humanamente positivo. (...) El rechazo y desvalorización de esta cultura y perspectiva no debería ser una condición para la plena participación en la vida social. Más aún, afirmar el valor y la especificidad de la cultura y atributos de los grupos oprimidos lleva a una relativización de la cultura dominante (la que es) forzada a descubrirse a sí misma por primera vez como específica: como anglosajona, europea, cristiana, masculina, heterosexual. En una lucha política en que los grupos oprimidos insisten en el valor positivo de su cultura y experiencia específicas, se hace cada vez más difícil para los grupos dominantes el hacer alarde de sus normas como neutrales y universales, y construir los valores y conducta de la gente oprimida como desviadas, pervertidas o inferiores” (Young, 2000: 280).

Estas formas de política de la diferencia y de ciudadanía diferenciada –que suponen deconstruir la idea (‘esencializadora’ y estigmatizadora) de diferencia como alteridad absoluta, oposición excluyente; afirmando, por el contrario, una noción de diferencia como especificidad, variación, heterogeneidad y construcción relacional– permitirían la realización de una ciudadanía genuinamente universal en el sentido de la inclusión de todas las personas en la vida pública y los procesos democráticos (Young, 1996, 2000).

Por cierto que la argumentación de Young es mucho más compleja en sus fundamentos y en sus indicaciones específicas. Su propuesta ha sido sometida a distintos cuestionamientos (¿Es conceptualmente clara y políticamente útil la noción de ‘grupo social’ utilizada?; ¿Quién decide cuáles son los grupos oprimidos?; ¿Qué garantiza en un espacio público heterogéneo la unidad de dicho espacio y la misma idea de política que supone un esfuerzo compartido en torno a una cierta idea de bien común?, etc.) que no podemos abordar en el marco de la presente investigación (Phillips, 1996).

Lo que nos ha interesado fundamentalmente, al igual que con la reflexión de Taylor, es dar cuenta de los argumentos morales a partir de los cuales Young legitima, en términos normativos, las políticas de la identidad y la idea de una ciudadanía diferenciada.

Es evidente que estos argumentos tensionan las modalidades tradicionales en que las democracias liberales y la filosofía política han interpretado un conjunto de principios ético-políticos tales como la igualdad y los derechos ciudadanos.

Este conjunto de cuestionamientos y desafíos que las políticas de la identidad le plantean a las democracias liberales y sus fundamentos normativos, constituyen lo que hemos denominado el segundo eje del debate sobre multiculturalismo, relativo a política normativa y nuevas ciudadanías.

Como ya hemos señalado, es en esta dimensión del debate en la que más directamente ha participado la filosofía política, desarrollando distintos argumentos morales a favor o en contra de las políticas de la identidad, y proponiendo nuevos modelos de ciudadanía, capaces de gestionar en forma justa, las nuevas demandas de reconocimiento de las minorías culturales.

Como veremos a partir del próximo capítulo, la propuesta teórica de Kymlicka –que consiste justamente en un modelo de ciudadanía multicultural que reconoce la legitimidad, en términos normativos, de muchas de las demandas de las políticas de la identidad– se inscribe en esta discusión específica, que constituye una de las múltiples aristas del debate contemporáneo sobre ‘los retos del multiculturalismo’.

Antes de pasar a la propuesta de Kymlicka, parece necesario precisar mejor en qué consisten estos desafíos, riesgos y oportunidades que las políticas de la identidad le plantean a la filosofía política contemporánea. Sobre este punto trabajaremos en el próximo apartado, el que cierra este primer capítulo.

III. Las políticas de la identidad: Desafíos a las Democracias-Liberales y sus tradiciones políticas

1. Filosofía política y 'multiculturalismo': Dificultades, posibilidades y riesgos en el debate contemporáneo

A partir de este recorrido por lo que hemos denominado el debate sobre 'los retos del multiculturalismo' –y en especial a partir de aquella dimensión del mismo relativa a 'política normativa y nuevas ciudadanía'– es posible comprender cómo y en qué medida el lenguaje político de las identidades, con sus demandas de ciudadanía diferenciada, tensiona y nos obliga a repensar muchos de los supuestos normativos sobre los que 'descansan' las democracias liberales.

Es importante notar, así, que la proliferación de las políticas de la diferencia no puede ser interpretada en términos meramente 'culturalistas'. "Como lenguajes políticos que son, esto es, discursos elaborados en y para la esfera pública, representan ante todo unas exigencias de reconocimiento social y político específico. Sus enunciados no aluden tan sólo a la cultura como tal, sino a conflictos en los que las adscripciones culturales juegan un papel referencial para la identificación recíproca de los actores políticos en juego (...) (así) los lenguajes de la identidad interpelan directamente a las ideas de justicia y de igualdad amparadas por las instituciones liberal democráticas" (Colom, 1999: 125).

La filosofía política se ve, sin duda, interpelada desde el plano de los acontecimientos y desde su propia historia a –más allá de describir los límites de las tradiciones precedentes y la intensidad de los actuales conflictos etnoculturales– generar propuestas normativas que nos permitan gestionar de forma justa y democrática la diversidad cultural de las sociedades contemporáneas. Poco a poco, la idea de diferencia, y ya no la de homogeneidad, adquiere un lugar relevante en las discusiones sobre la teoría y las instituciones democrático-liberales.

Si algún consenso existe, en parte importante del pensamiento político contemporáneo, es que resulta fundamental conjugar una teoría de la democracia y la igualdad, con una teoría

del reconocimiento de la diferencia cultural, de tal manera de poder ir elaborando respuestas a las siguientes preguntas: ¿Cómo deben gestionar las democracias liberales – fundadas en los principios de libertad individual, igualdad social y democracia¹⁶– los retos del multiculturalismo? ¿Cómo responder, desde el horizonte normativo del proyecto moderno, las demandas de reconocimiento y ciudadanía diferenciada que plantean las diversas políticas de la identidad?

Más que adelantar respuestas, nos interesa, en este apartado, discutir y reflexionar sobre estas interrogantes a partir de tres consideraciones, las que nos parecen fundamentales para comprender lo que se pone en juego en estas preguntas, así como para profundizar en los riesgos, oportunidades y dificultades que ‘los retos del multiculturalismo’ le plantean a las tradiciones políticas que fundan las democracias liberales.

a) Primera consideración: Los límites de la teoría política

No resulta nada fácil para el pensamiento contemporáneo abordar las dos preguntas recién señaladas, debido a que gran parte de la filosofía política occidental se ha ocupado poco de la articulación y gestión justa de las diferencias culturales al interior de la comunidad política. Como señala Kymlicka “la mayoría de los especialistas en teoría política han utilizado un modelo idealizado de polis en que los conciudadanos comparten unos ancestros, un lenguaje y una cultura común” (Kymlicka, 1996: 14). El pensamiento político moderno ha considerado a los Estado-nación como las unidades adecuadas de su teorización, presuponiendo que cada Estado se corresponde con una nación, lo que lleva a ligar la identidad cultural (la nación) a la identidad política (ciudadanía), con la consecuencia de invisibilizar y no reconocer aquellas formas culturales minoritarias y refractarias a los proyectos de construcción nacional llevados a cabo por los distintos Estados modernos. La filosofía política moderna, particularmente la tradición liberal, ha desatendido estos procesos de construcción nacional estatal y los derechos de las minorías, en parte por el mito de la neutralidad etnocultural del Estado y de la homogeneidad cultural de las sociedades modernas. Como ha señalado Van Dyke “...*liberal theorists have often taken for granted that citizens feel themselves to constitute a distinct group, sharing a common*

¹⁶ Otra manera de expresar dichos principios de derecho sobre los que se organizan las democracias liberales es afirmando que dichas sociedades se organizan buscando maximizar los beneficios de la libertad y de la autorregulación colectiva, en conformidad con los derechos basados en la igualdad (Taylor, 1997).

language and a common desire to live together, and that this community has organized itself into a estate through some form of 'social contract'" (Van Dyke, 2000: 33).

Gran parte de la política moderna –tanto en términos de acción como de reflexión normativa– se desarrolló sobre esta idea de una comunidad de ciudadanos homogénea en términos culturales, lo que era considerado un requisito necesario para el despliegue de los proyectos políticos y económicos de la modernidad. Se asumía que los miembros de una democracia debían compartir un sentimiento de lealtad política, una identidad colectiva, que era conferida por la nacionalidad. Kymlicka cita un párrafo de J.S. Mill donde éste señala “Entre gentes que no tienen afinidad alguna, especialmente si leen y hablan lenguas distintas, la unanimidad necesaria para el funcionamiento de las instituciones representativas no puede existir... En general, una de las condiciones necesarias de las instituciones libres es que las fronteras de los gobiernos coincidan esencialmente con las de las nacionalidades” (Mill, en Kymlicka, 1996: 80).

Vemos, así, la ontología monista que subyace a gran parte del pensamiento político moderno, la que resulta de poca ayuda a la hora de intentar comprender y responder los desafíos del multiculturalismo (De Lucas, 2003).

Esta ontología monista no supone, necesariamente, un rechazo de la diversidad, sino una particular manera de entender (en términos individuales) y gestionar (en términos de derechos universales) la misma. Como sabemos, el liberalismo está ligado desde sus orígenes al tema de la diversidad y de la gestión política de la pluralidad, pero ha entendido ésta bajo el modelo de la tolerancia religiosa, afirmando que ‘las diferencias’ deben ser expresadas en la vida privada y que no tienen ninguna importancia para la organización política de la sociedad. La diversidad asumida por los teóricos liberales, desde Locke hasta Rawls, se refiere fundamentalmente a la pluralidad de intereses, aspiraciones y opiniones de los individuos que componen la sociedad civil, los cuales, se presupone, comparten una común identidad cultural (Colom, 1999). Este tipo de pluralidad es radicalmente distinta a la que se pone en juego en las políticas de la identidad, las que exigen un reconocimiento público y derechos especiales para ciertas identidades culturales que se consideran históricamente excluidas de la identidad hegemónica, la que es denunciada como un reflejo de los grupos dominantes y/o mayoritarios.

Al centrarse exclusivamente en la relación entre individuo y estado, la tradición liberal ha excluido de su reflexión las múltiples formas de identificación cultural y agrupamiento colectivo que trascienden el plano meramente privado e individual¹⁷.

Como escribe Thiebaut “la última década ha sido fértil en un conjunto de planteamientos que presentan el rostro problemático de un supuesto central en las teorías y las prácticas de la democracia en su momento teórico o justificativo y en su momento práctico o de ejercicio. Ese supuesto apunta, precisamente, a la homogeneidad (supuesta y postulada) de los ciudadanos en el espacio público político y a la clara separación entre la esfera público-política y jurídica en la que esa homogeneidad se predica, y las esferas en las que se condensa un cúmulo diferencial de rasgos que constituye la particularidad real de los individuos, por otra. Que el espacio político no puede ya pertrecharse bajo esa separación ni fundarse ingenuamente en aquella homogeneidad es el cuestionamiento contemporáneo más radical a las teorías clásicas de la democracia en la tradición liberal, un cuestionamiento que de maneras diversas viene repitiéndose en las últimas décadas hasta el punto que ha forzado a esa misma tradición a habérselas con sus propios fundamentos normativos. Introducir o reintroducir, pues, la consideración de la diferencialidad (...) en los modelos mismos de la democracia y en las formas de su ejercicio, en su validez teórica y en su validez práctica, parece consiguientemente, una tarea urgente” (Thiebaut, 1998: 182).

En esta misma línea es posible recordar las críticas de Young a los supuestos democráticos (espacio público homogéneo, neutral y racional) y liberales (derechos iguales para todos y sólo los individuos como sujeto de derechos) que animaron gran parte del pensamiento político moderno.

La idea de una esfera pública ‘indiferente’ a los valores, significados compartidos y tradiciones que configuran las identidades culturales, resulta poco útil para atender a la importancia que el ámbito de ‘lo cultural’ adquiere hoy en día en la vida pública. Es contraria, además, al convencimiento de que aquello que llamamos ‘lo cultural’ debe ser objeto de determinadas formas de regulación jurídica y normativa, reconociendo, por ejemplo, el derecho a la propia cultura de cada individuo o de cada grupo.

¹⁷ Esta afirmación debe ser matizada. Kymlicka ha señalado que más que tratar el tema de la pertenencia cultural como un asunto exclusivamente privado, muchos liberales se han caracterizado no por un rechazo a la importancia de la cultura, sino por la creencia que sólo debería haber una cultura oficial (Kymlicka, 1996).

Para terminar esta primera consideración, quizás sea importante recordar que esta dificultad para pensar y gestionar la diversidad cultural no es exclusiva de la tradición liberal y democrática. Como han señalado diversos autores, la tradición socialista ha sido también sumamente indiferente a los reclamos de las minorías culturales, especialmente a las minorías nacionales de los grandes estados europeos. Como escribe Kymlicka "... los socialistas han tendido a considerar las diferencias culturales desde una perspectiva política muy estrecha, preguntándose únicamente si las identidades culturales fomentan o retrasan la lucha política a favor del socialismo. Y la mayoría de los socialistas han dado por supuesto que las identidades étnicas y nacionales son un obstáculo político. (...) La realidad es que la mayoría de los socialistas (al igual que muchos liberales) han operado con un modelo del Estado-nación (...) (y) han supuesto que un Estado socialista debería contener y promover una única identidad nacional (...) existen diversas razones para ello: la denigración etnocéntrica de las culturas más pequeñas, la afirmación estratégica de las condiciones para la consecución y el mantenimiento del poder comunista, y la preocupación por el desarrollo de un verdadero sentido de la justicia. El resultado de estos tres factores ha sido una pronunciada tendencia a procurar la asimilación de las culturas minoritarias (o 'nacionalidades) en culturas mayores ('grandes naciones')" (Kymlicka, 1996: 105-109).

b) Segunda consideración: Por un retorno a las fuentes normativas de las democracias-liberales

A pesar de estas dificultades del pensamiento político moderno para pensar las problemáticas de la diferencia cultural, es necesario, afirmamos, apelar a los propios valores ético-políticos que configuran el proyecto normativo de la modernidad para intentar generar respuestas justas a las demandas que movilizan las políticas de la identidad.

Más allá de la diversidad de experiencias que conforman los procesos históricos de las democracias liberales, y de las distintas lógicas argumentativas desplegadas para justificar esa particular forma de comunidad política, es posible reconocer en ellas un núcleo normativo que resulta indispensable para abordar los retos del multiculturalismo. Así, "los derechos que protegen y constituyen jurídicamente el ejercicio de las libertades de los ciudadanos, la institucionalización de la soberanía popular como fuente efectiva de legitimación y de regulación de la adopción de decisiones, y el control constitucional de los procesos jurídicos y políticos", si bien pueden adoptar formas diversas, pueden, también, pensarse como un núcleo normativo coherente que orienta la tradición democrática-liberal y

su noción de Estado democrático de derecho, el que se caracteriza por intentar pensar y articular en un orden jurídico positivo, el reconocido imperio de la mayoría, el respeto y libertad de cada uno, y la igualdad social de sus ciudadanos (Thiebaut, 1998: 188; Habermas, 1999; Touraine, 2000).

Del cuestionamiento a los supuestos homogenizantes y monistas del pensamiento político moderno, no se deduce, a menos que nos situemos desde una perspectiva metafísica que es justamente lo que estamos rechazando, un repudio o rechazo a las intuiciones morales y políticas que le subyacen (Thiebaut, 1998).

La misma conciencia pluralista que caracteriza nuestra contemporaneidad, nos indica que es posible y necesario reinterpretar los valores igualitarios, democráticos y libertarios del proyecto político de la modernidad en pos de afrontar los nuevos desafíos que la actualidad nos plantea.

Así, el ejercicio constitucional de la democracia –que se funda sobre ciertos principios vinculados a la noción de derecho racional, a partir del cual los ciudadanos deciden asociarse para formar una comunidad de sujetos de derechos libres e iguales (Habermas, 1999)– está abierto “también, a nuevos contextos en los que el alcance de tales principios puede verse ampliado, modificado o especificado. La constitución fija un marco de acciones políticas y jurídicas posibles, pero lo que la lectura moral indica es que la idea misma de posibilidad no está cerrada sino que requiere ser actuada, construida, renovada” (Thiebaut, 1998: 192).

La intuición básica que subyace a esta segunda consideración es que las demandas de reconocimiento y ciudadanía diferenciada deben ser abordadas desde el marco del Estado democrático de derecho, a fin de construir formas de trato justo a las minorías culturales sin ‘alimentar’ los riesgos presentes en las políticas de la identidad. El desafío para las democracias liberales es garantizar, simultáneamente, el respeto a los derechos básicos individuales, una gestión justa de la diversidad cultural y ciertos niveles de cohesión social y política imprescindibles para cualquier sociedad.

Las políticas de la identidad son, al mismo tiempo, una oportunidad y un riesgo en el esfuerzo de democratizar y hacer más justas a las sociedades contemporáneas. El riesgo apunta, fundamentalmente, a la fragmentación y tribalización del espacio social, a la esencialización de las diferencias y a la pérdida de principios normativos comunes y

espacios de mediación y autodeterminación política. Resulta importante combatir 'la imagen' de un nuevo orden global donde cada individuo y 'tribu' defiende sus propios intereses y exagera narcisísticamente su propia particularidad, y donde se radicaliza la autonomización del sistema de economía global frente a los cada vez más precarios esfuerzos de construcción de una voluntad política orientada por los valores democrático-liberales.

Frente a los desafíos que nos plantean las políticas de la identidad, en un mundo caracterizado por profundas transformaciones socio-culturales, resulta indispensable apelar a un cierto horizonte normativo universalista que nos permita evitar, simultáneamente, tanto los riesgos de la homogenización y exclusión de la diferencia, como los riesgos de la fragmentación en particularismos excluyentes. Ambos polos son incapaces de reconocerse como parte de un proyecto ético-político común que hace de la pluralidad y el reconocimiento mutuo un valor central.

Se trata de avanzar en el efectivo reconocimiento de la diferencia, sobre la base del reconocimiento incondicionado de la dignidad de cada individuo.

Como escribe José Pérez, la reflexión política debe hacer frente a dos riesgos inversos e igualmente peligrosos. "Uno es el del universalismo abstracto, insensible a la realidad concreta de los individuos y de su entorno socio-cultural. (...) El otro es el de un particularismo exacerbado, vuelto sobre sí en una cerrazón que lo descalifica moralmente y lo desautoriza desde el punto de vista de la reflexión crítica. (...) La desmesura particularista puede conllevar la exaltación lingüística de la propia identidad, hipertrofiando la particular diferencia hasta la desigualdad de una relación asimétrica que busca legitimación. Bajo la coartada del universalismo que se rechaza, la extremosidad particularista se hace parasitaria suya para continuar bajo nuevas formas el juego ideológico del encubrimiento. Si el etnocentrismo resulta de la abusiva pretensión de hacer pasar por universal lo que es particular, la exacerbación particularista distorsiona toda posibilidad de universalización al entenderla como imposición y se refugia en el relativismo extremo, el cual es la inversión improductiva del etnocentrismo que, como éste, oculta la dependencia entre cierre particularista y universalismo abstracto. Por uno u otro lado se trata de imponer la ilegítima diferencia antiigualitaria de quienes son incapaces de reconocer a los otros, en su diversidad, como iguales –igualdad fáctica de la común condición e igualdad normativa del reconocimiento de la dignidad que se les debe. Si el etnocentrismo, como universalismo

distorsionado, ha servido históricamente para la legitimación del dominio, justificando la colonización y el expolio de los considerados culturalmente, y por ende humanamente inferiores, la negación del universalismo puede funcionar ahora a favor de nuevas formas de dominio desde el momento en que unos afirman su diferencia particularista negando a otros –normalmente, aquellos con los que conviven en un mismo espacio que aspiran a dominar– el derecho a la suya” (Pérez, 2000: 62).

Afirmamos, así, que la apelación y reinterpretación de los principios normativos de las democracias liberales resulta indispensable para construir nuevas formas de ciudadanía, capaces de evitar, por un lado, la homogenización excluyente, y, por otro lado, la fragmentación de la sociedad en guetos neocomunitarios donde cada grupo apela a sus propios valores, quedando la relación entre individuos y grupos sometida a la voluntad del más fuerte.

La apelación a un conjunto de valores comunes teñidos por una pretensión de universalidad –tales como los valores de una vida digna y aquellos propios de un ethos democrático– puede permitir un lugar ético de confluencia desde el cual consolidar formas de diálogo y deliberación que nos permitan convivir con nuestra problemática diversidad de identidades (Pérez, 2000).

Es interesante notar que es la propia explosión y tematización de la diferencia –que por cierto dificulta el encontrar marcos compartidos de convivencia–, la que nos exige, con más urgencia que nunca, un consenso básico en torno a ciertos valores, ciertos mínimos éticos, susceptibles de ser compartidos y validados por todos en el espacio común de una ‘razonabilidad’ dialogante (Cortina, 1998).

Ernesto Laclau, desde una perspectiva distinta, nos ha recordado la imposibilidad lógica y política de un particularismo que no apele a algún principio de regulación y convivencia. Ha afirmado, también, que las políticas de la identidad abren una posibilidad de democratización para las sociedades contemporáneas a partir de la redefinición, en términos universalistas y no etnocéntricos, de los valores políticos de la modernidad.

Es en ese sentido que escribe que “un llamado al particularismo puro, independientemente de todo contenido y de toda apelación a una universalidad que lo trascienda, es una operación que se niega a si misma. Porque si ella es el único principio normativo aceptado, nos enfrenta con una paradoja insoluble. Yo puedo defender el derecho de las minorías

sexuales, raciales o nacionales en nombre del particularismo; pero si el particularismo es el único principio válido, tengo también que aceptar los derechos a la autodeterminación de todo tipo de grupos reaccionarios dedicados a prácticas antisociales. Aún más: como las reivindicaciones de los distintos grupos estarán en muchos casos en conflicto entre sí (...) es indispensable tener que apelar a ciertos principios generales que regulen esos conflictos. (...) (por otro lado) Una cosa es decir que los valores universalistas de Occidente son el coto privilegiado de sus grupos dominantes tradicionales; otra muy diferente, es afirmar que el vínculo histórico entre los dos es un hecho contingente e inaceptable que puede ser modificado a través de luchas políticas y sociales. (...) El proceso democrático puede ser considerablemente profundizado y expandido en las sociedades actuales si tiene en cuenta las reivindicaciones de vastos sectores de la población –minorías, grupos étnicos, etc. – que habían sido tradicionalmente excluidos de ese proceso. (...) A través de este proceso (de nuevas luchas sociales) el universalismo, en tanto horizonte, se expande, a la que vez que rompe su ligazón necesaria con todo contenido particular. La política opuesta –la de rechazar el universalismo in toto como el contenido en particular de la etnia de Occidente– sólo puede conducir a un callejón político sin salida” (Laclau, 1996: 53-67).

Lo que nos interesa defender es la necesidad de reinterpretar en términos no etnocéntricos y homogenizadores los principios normativos del proyecto político de la modernidad. Estos principios, asumidos como valores comunes, permiten, simultáneamente, legitimar la justicia de las demandas de reconocimiento de las políticas de la identidad; garantizar la búsqueda de respuestas a esas demandas que no atenten contra la dignidad y libertad de cada individuo; y resguardar la necesaria integración y articulación de la comunidad política.

Esta perspectiva, supone, como ya hemos señalado, rechazar el fundamentalismo universalista que no reconoce la pluralidad de formas que puede adoptar la humanidad; así como rechazar aquellos tipos de tolerancia radical promovida por ciertas políticas multiculturales sectarias que señalan que cualquier diferencia debe ser respetada y valorada (Bauman, 2003a).

Al afirmar democráticamente ciertos valores compartidos, asumimos que estos priman sobre otras consideraciones. Defender el derecho al reconocimiento no significa una aceptación a priori de la forma de vida para la que se reclama reconocimiento; las tradiciones y particularidades sólo merecen ser respetadas si son respetables desde el prisma de los valores ético-políticos que hemos reconocido como comunes. Como ha

señalado Maalouf, respetar tradiciones o leyes discriminatorias es despreciar a sus victimas. Esto, por cierto, se aplica también a las mismas tradiciones excluyentes y homogenizadoras de los Estados-nacionales que nos recuerdan la dimensión de barbarie de la razón moderna (Maalouf, 1998; Bauman, 2003a).

En esta misma línea Adela Cortina ha señalado que el desafío contemporáneo es promover formas de ciudadanía (que ella denomina intercultural) capaces de conservar y articular lo mejor del universalismo y lo mejor de la sensibilidad ante la diferencia. Su propuesta se basa en cuatro ideas: i) Hay que rechazar las lógicas de asimilación a las culturas dominantes permitiendo que los sujetos que lo deseen conserven su adhesión a identidades culturales diversas; ii) Hay que rechazar el valor de la diferencia por la diferencia asumiendo que no toda diferencia es respetable. Se trata de estar dispuesto, simultáneamente, a respetar posiciones que no comparto pero que reflejan un punto de vista moral, así como a denunciar y combatir aquellas posiciones que resultan inmorales a la luz de los principios ético-políticos que organizan nuestra convivencia en las democracias liberales; iii) Hay que reconocer la complejidad de la relación entre la identidad personal y la cultura, donde si bien la primera está teñida por la segunda, ésta última está abierta a la posibilidad de elección y transformación desde el individuo; iv) Hay que asumir que la comprensión de otras culturas es enriquecedor y nos permite comprender mejor los límites y posibilidades de nuestras propias formas de vida (Cortina, 1998).

Es importante resaltar que todas estas consideraciones se sitúan a la luz de la pregunta por cómo gestionar la diversidad cultural al interior de las democracias liberales. Es importante explicitar esto, pues la gestión de la diversidad cultural entre Estados y a nivel global adquiere matices distintos y específicos. A nivel de las relaciones internacionales es evidente que el tema de los valores comunes, el eurocentrismo, la existencia de otros procesos civilizatorios, etc. abre un campo de discusión que, si bien se relaciona con lo señalado, exige un abordaje diferenciado en el plano de la reflexión normativa.

Nuestra discusión parte de la base de sociedades que comparten un cierto imaginario común en torno a la democracia y los derechos individuales básicos, los que delimitan un cierto modelo normativo. Como sabemos, la fuerza normativa de un modelo depende de su capacidad de justificación racional en relación a la regulación de las acciones de aquellos que acuden a él; y depende, también, del grado en que los supuestos, el desarrollo y las consecuencias de ese modelo normativo sean plausibles y eficaces para esos ciudadanos

en el marco de su experiencia específica y sus propias problemáticas (Thiebaut, 1998). En ese sentido es interesante notar, cómo en un mundo cada vez más global, con más flujos migratorios y con una crisis de referentes identitarios, la fuerza normativa de los modelos democrático-liberales depende de su capacidad de entregar nuevas respuestas, moralmente aceptables y políticamente viables, a las problemáticas culturales e identitarias que marcan la experiencia cotidiana de muchos ciudadanos en el mundo actual.

Es indudable que los argumentos desarrollados en esta ‘segunda consideración’ son de un carácter sumamente general, y que a lo más expresan un cierto horizonte al interior del cual las democracias liberales deberían desarrollar nuevas formas de ciudadanía capaces de integrar los temas de reconocimiento y diversidad cultural.

Al interior de este horizonte de sentido –basado en la crítica a las perspectivas excluyentes y homogenizadoras del pensamiento moderno, y en la defensa de lo ganado en términos de derechos individuales y democracia– existen diversas propuestas teórico-normativas, cada una de las cuales desarrolla modalidades específicas para atender y gestionar la diferencia cultural.

Por ejemplo, para un autor como Habermas –desde su particular lectura del republicanismo y a la luz de su teoría de la comunicación– no sería necesario, para la coexistencia igualitaria de los distintos grupos étnicos y sus formas de vida, la existencia de derechos colectivos. Para Habermas se trata de reinterpretar la tradición democrática mostrando que, en la forma de democracia deliberativa que propone, “no es necesario un consenso de fondo previo y asegurado por la homogeneidad cultural, porque la formación de la opinión y la voluntad estructurada democráticamente posibilita un acuerdo normativo racional también entre extraños. (...) la autodeterminación democrática no tiene el sentido colectivista y al tiempo excluyente de la afirmación de la independencia nacional y la realización de la identidad nacional. Más bien tiene el sentido inclusivo de una autolegislación que incorpora por igual a todos los ciudadanos. Inclusión significa que dicho orden político se mantiene abierto a la igualación de los discriminados y a la incorporación de los marginados sin integrarlos en la uniformidad de una comunidad homogenizada” (Habermas, 1999: 116-118).

Otros autores, inscritos en la tradición liberal, van a tomar cierta distancia de la noción de democracia deliberativa y de patriotismo de la constitución propuesto por Habermas, y van

a centrarse más bien en la necesidad de instalar protección jurídica a los derechos culturales de los individuos.

Tenemos también las propuestas de autoras como Iris Marion Young, que desde una perspectiva más posmoderna, promueven una democracia plural y radical que instituya un sistema dual de derechos: individuales y colectivos.

Existen también las propuestas de filósofas (post)socialistas como Nancy Fraser, quien considera necesario desarrollar teorías de la justicia que articulen los problemas de redistribución con los problemas de reconocimiento, reflexionando sobre las políticas de la identidad en el marco más general de una discusión sobre las distintas formas de injusticia y desigualdad que caracterizan a la sociedad contemporánea.

La propuesta de Taylor, más cercana a un republicanismo cívico o liberalismo sustancial, participa también (con algunos matices) de este marco general, en la medida que defiende, como vimos, la necesidad de ciertos derechos grupales (limitados por los derechos individuales fundamentales) que garanticen la supervivencia de ciertas comunidades culturales.

Cada una de estas propuestas tiene su propia lógica y especificidad. Sus diferencias surgen, en parte, de las particulares interpretaciones de los principios de igualdad, autonomía y democracia que llevan a cabo, y de las distintas tesis de ontología social (¿Qué son las identidades?, ¿Cómo se constituyen?) desde las que reflexionan sobre 'los retos del multiculturalismo'.

El objetivo de la presente Tesis no es desarrollar todas estas perspectivas. Nuestro propósito es presentar la particular propuesta de Kymlicka, quien a luz de esos mismos principios que constituyen el núcleo normativo irrenunciable de las democracias liberales, ha propuesto una teoría liberal de los derechos de las minorías.

En las conclusiones finales de la Tesis, retomaremos algunas de las consideraciones de autores como Habermas, Taylor, Fraser y Young con el objetivo de valorar críticamente la propuesta de Kymlicka.

Más allá de las diferencias que existen entre estos distintos autores, permítasenos terminar con una frase que vuelve a ubicarnos, más que en los matices divergentes, en el punto de partida común a sus propuestas, a saber: la necesidad que el pensamiento político reconozca la centralidad en la vida pública de la pluralidad cultural, la reinterpretación y defensa del núcleo normativo de las democracias liberales como marco irrenunciable desde el cual abordar las demandas de las políticas de la identidad.

Asumir estas dos ideas, que corresponden a la primera y segunda consideración que hemos venido desarrollando en este apartado, supone reconocer “que el contenido universalista de las ideas centrales de las teorías contemporáneas de la democracia constitucional no puede pensarse ya como si supusiera un contexto homogéneo de surgimiento o de plausibilidad. Si las teorías liberales clásica (en el amplio sentido de la palabra) pudieron ser ciegas a la diferencialidad cultural y política, bien porque presuponían una homogeneidad cultural, bien porque desconocían la pluralidad existente, las nuevas teorías, y en consonancia con nuevas experiencias cuyo carácter aún no está cerrado, integran esa conciencia de pluralidad como uno de sus argumentos centrales” (Thiebaut, 1998: 205).

c) Tercera consideración: El multiculturalismo bajo sospecha

Esta última consideración busca dar cuenta de aquellos autores que han planteado una fuerte crítica, tanto a la centralidad que se le otorga a las temáticas multiculturales en el debate público, como al desarrollo de formas de ciudadanía diferenciada.

Este conjunto de críticas, diversas en sus orígenes y lógicas argumentativas, apuntan a problematizar algunos de los elementos o juicios que subyacen a las preguntas que nos hemos planteado, a saber: ¿Cómo deben gestionar las democracias liberales –fundadas en los principios de libertad individual, igualdad social y democracia– los retos del multiculturalismo? ¿Cómo responder, desde el horizonte normativo del proyecto moderno, las demandas de reconocimiento y ciudadanía diferenciada que plantean las diversas políticas de la identidad?

Por cierto que estos autores comparten el ideal de una sociedad justa basada en los principios de autonomía e igualdad, pero plantean que las retóricas multiculturales o los

modelos de ciudadanía diferenciada, muchas veces impiden, más que posibilitan, acercarse a ese ideal.

Dar cuenta de estas posiciones críticas nos permite ampliar nuestra comprensión del debate sobre los 'retos del multiculturalismo', teniendo, así, más elementos para poder discutir la propuesta teórica de Kymlicka. Buscamos presentar algunos de estos argumentos que ponen al multiculturalismo bajo sospecha, reflexionando, al mismo tiempo, sobre la pertinencia y validez de los mismos.

Específicamente, presentaremos y discutiremos dos perspectivas críticas a las políticas multiculturales, que a pesar de ser radicalmente distintas entre sí, comparten una actitud de recelo y desconfianza hacia el 'boom' de las retóricas multiculturalistas en la sociedad contemporánea.

Por un lado, es posible identificar a aquellos autores, que desde una particular interpretación del liberalismo, han señalado el carácter irracional, bárbaro y desintegrador de las políticas multiculturales, las que son vistas como un retroceso civilizatorio del proyecto moderno.

Desde esta perspectiva, la idea de igualdad universal y de Estado de derecho neutro a las diferencias culturales, es suficiente para garantizar la pluralidad y diversidad de formas de vida en la sociedad contemporánea.

Para autores como Giovanni Sartori, la noción de multiculturalismo es expresión de un nefasto proyecto ideológico acuñado por la nueva izquierda norteamericana. Las políticas multiculturales, señala, buscan exacerbar todas las diferencias, fragmentan la esfera pública, y convierten la política en un espacio donde cada vez más las diferencias que cuentan son las que tienen el poder de movilizarse y favorecer o dañar ciertos intereses sociales o económicos. El multiculturalismo lleva a la 'invención' de entidades que se declaran históricamente oprimidas, para luego desencadenar las reivindicaciones colectivas. "Son los multiculturalistas los que fabrican (hacen visibles y relevantes) las culturas que después gestionan con fines de separación o rebelión" (Sartori, 2001: 88). El multiculturalismo, más que gestionar las diferencias, se dedica a 'fabricar' diferencias entre grupos culturales cerrados, que niegan el principio central de la pluralidad moderna que es el libre tránsito de los individuos entre distintas referencias identitarias. Para Sartori "el

pluralismo se manifiesta como una sociedad abierta muy enriquecida por pertenencias múltiples, mientras que el multiculturalismo significa el desmembramiento de la comunidad pluralista en subgrupos de comunidades cerradas y homogéneas. (...) El multiculturalismo lleva a Bosnia, a la balcanización” (Sartori, 2001: 127-129).

En esta misma línea, Sartori ve en las propuestas de ‘ciudadanía diferenciada’ un retroceso moral inaceptable, en tanto se niega la tesis básica de la ciudadanía moderna que supone la creación de ciudadanos iguales. Señala, además, que el multiculturalismo llevará inevitablemente a la fragmentación de la sociedad liberal.

Nos parece que Sartori, al igual que muchos otros autores que asumen esta perspectiva, tiende a reducir y caricaturizar las problemáticas que ponen en juego las políticas de la identidad. Los desafíos multiculturales se reducirían, así, a una disputa entre la civilización y la barbarie donde hay que tomar una postura en torno a preguntas tales como: ¿Debemos permitir que ciertos musulmanes que viven en las democracias liberales practiquen la ablación del clítoris a sus hijas menores? ¿Debemos permitir que un marido apele a su tradición cultural para golpear a su esposa? ¿Debemos permitir que una minoría nacional se independice y desarrolle una limpieza étnica en su territorio?

Uno de los méritos de Kymlicka, como veremos más adelante, es haber mostrado que la mayoría de los conflictos etnoculturales en el mundo no adquieren esas características extremas –mucho más impresionantes y efectistas para la discusión– y que, es más, muchos de dichos conflictos se dan entre grupos que comparten los mismos valores liberales.

Sartori insiste, por el contrario, desconociendo la complejidad y los matices de las problemáticas multiculturales, en hablar de ‘identidades asesinas’, de la invasión de grupos enemigos de la democracia y los derechos humanos. Se construye un discurso moralizante y metafísico, más que político, que instala la idea del multiculturalismo como una amenaza radical a la civilización occidental, la que debe ser contenida reponiendo el valor del individuo y la neutralidad cultural del Estado.

Toda reivindicación de índole cultural es estigmatizada como expresión de barbarie, de afrenta a la integración social y a los valores occidentales; lo que reinstala la idea de la

comunidad política como un espacio neutral en el que las diferencias no son relevantes, y donde toda apelación a la identidad cultural es antidemocrática y premoderna¹⁸.

Estos discursos construyen una oposición absoluta entre, por un lado, una concepción holista, fundamentalista, cerrada, propia de las culturas totalitarias, y por otro lado, la libertad, el individuo, los derechos humanos, la civilización.

Como escribe De Lucas criticando a Sartori “los que se inclinan por las reivindicaciones de la identidad cultural como criterio de identificación y pertenencia formarían parte del primer grupo y constituirían de esta manera el adversario, ‘el enemigo cultural’, al cual ha de hacer frente hoy la democracia pluralista. (...) Así, las identidades culturales particulares quedan encerradas en una alternativa cornuda: o bien son irrelevantes a la hora de definir el vínculo social y el contrato político, o, si pretenden ser relevantes, hay que reconocerlas como una amenaza, como un obstáculo reaccionario para el proceso de globalización, que es el progreso” (De Lucas, 2003: 47).

Estas perspectivas han servido para alimentar posturas altamente racistas y conservadoras, especialmente en lo referido a las políticas migratorias en Europa, donde la figura del musulmán se ha convertido en aquel ‘otro’ inintegrable, radicalmente diferente y amenazador.

Sobra decir que no compartimos esta perspectiva de análisis que reproducen aquellas lógicas monistas y jerárquicas de la política moderna que hemos criticado. El principal problema es que estas posiciones muchas veces exacerbaban, por contra reacción, aquellas políticas multiculturales más excluyentes y sectarias.

Sartori, a quien hemos tomado como ejemplo de esta perspectiva, lleva a cabo una especie de terrorismo intelectual, exacerbando miedos y fantasmas de destrucción que impiden una deliberación pública y razonable sobre la sociedad política que queremos construir.

Pensamos, como ya hemos señalado, que son los propios principios de las democracias liberales los que nos obligan a pensar en nuevas formas de gestión de la diversidad

¹⁸ Como escribe Vargas Llosa, de manera casi ‘insuperable’ “la noción de identidad cultural es peligrosa, porque desde el punto de vista social representa un artificio de dudosa consistencia conceptual y desde el punto de vista político un peligro para la más preciosa conquista humana que es la libertad (...) El concepto de identidad, cuando no se utiliza a escala individual y aspira a representar un conglomerado, es reductor y deshumanizador: un pase mágico idealista de signo colectivista que hace abstracción de todo aquello que es original y creativo en el ser humano, aquello que no le ha sido impuesto por herencia ni por el medio geográfico, ni por la presión social, sino que resulta de su capacidad de resistir estas influencias y de contrarrestarlas con actos libres” (Vargas Llosa, en de Lucas, 2003: 46).

cultural, reconociendo la importancia de las identidades culturales en la esfera pública. Es desde esos principios, que señalan ciertos límites a las reivindicaciones multiculturales, que debemos ser capaces de, simultáneamente, afrontar los riesgos y aprovechar el potencial democratizador presente en las políticas de la identidad.

Existe una segunda perspectiva que ha criticado, con argumentos radicalmente distintos a los de Sartori, la centralidad que ha adquirido el debate en torno a 'los retos del multiculturalismo'.

Autores vinculados a la tradición (pos)marxista como Hardt, Negri, Bourdieu, Jameson y Zizek han intentado mostrar –con matices y objetivos distintos– las conexiones internas entre el auge del 'multiculturalismo' como campo de debates y el desarrollo de una nueva fase del capitalismo (Hardt & Negri, 2002; Bourdieu, 2002; Jameson, 1991; Zizek, 1998).

La tesis central de estos autores es que el 'multiculturalismo' sería, en lo fundamental, la emergente lógica cultural del 'nuevo' capitalismo multinacional, que instala formas sutiles, globales y diferenciadas de dominio e imperialismo cultural.

Desde esta perspectiva, la centralidad mediática y académica que adquieren las políticas de la identidad, debe ser entendida, no desde la idea de una resistencia frontal y efectiva a las modernas formas de dominio y opresión, sino más bien, como aquella ficción política necesaria a la expansión sin límites del capitalismo. El 'multiculturalismo' como un concepto 'dietético' que busca mostrar la buena conciencia etnocéntrica, legislando –sólo en la letra– sobre el respeto a los otros y a la diversidad, aquellos 'otros' que simultáneamente son arrasados por el despliegue hegemónico del capitalismo global.

El interés académico y público por los temas multiculturales sería, en verdad, una nueva fase del eurocentrismo que oculta una forma de racismo negada. El respeto a la identidad del 'otro' sería una ficción, en tanto la alteridad es pensada como una comunidad cerrada que puede ser observada, estudiada y mantenida a una adecuada distancia por el multiculturalista, el cual, bajo la retórica del respeto, reafirma su propia y lejana superioridad. Así, el supuesto respeto a la diferencia se transforma en una indiferencia que vuelve a esencializar al 'otro' y a desconocerlo como actor político legítimo; el 'otro' queda reducido a su mera diferencia cultural negándosele la posibilidad de hacer reivindicaciones en términos de redistribución económica y transformación global de la sociedad (Arfuch, 2002; Zizek, 1998).

Como escribe Bauman “La nueva indiferencia respecto a la diferencia se teoriza como reconocimiento del ‘pluralismo cultural’: la política informada y apoyada por esta teoría es el multiculturalismo. Aparentemente el multiculturalismo está guiado por el postulado de la tolerancia liberal y por la atención al derecho de las comunidades a la autoafirmación y al reconocimiento público de sus identidades. Sin embargo, actúa como una fuerza esencialmente conservadora: su efecto es una refundición de desigualdades, que difícilmente obtendrían aprobación pública, como ‘diferencias culturales’: algo a cultivar y obedecer. La fealdad moral de la privación se reencarna milagrosamente como la belleza estética de la variación cultural. Lo que se ha perdido de vista a lo largo del proceso es que la demanda de reconocimiento es impotente a no ser que la sostenga la praxis de la redistribución, y que la afirmación comunal de la distintividad cultural aporta poco consuelo a aquellos cuyas elecciones toman otros, por cortesía de la división crecientemente desigual de recursos” (Bauman, 2003a: 127).

Desde esta perspectiva, el auge del multiculturalismo no sería un signo contradictorio con el modelo universalizante propio de la globalización, sino que sería una retórica perfectamente funcional a ese mismo modelo, en la medida que: (i) crea una ‘utópica’ ilusión de diversidad en un mundo cada vez más colonizado por patrones mediáticos uniformes (McDonaldización cultural del mundo), un mundo que respeta sólo aquella diferencia cultural que es ‘reducible’ y ‘administrable’ en las jaulas de hierro del folklore, el turismo, el espectáculo mediático y la gastronomía, con miras a maximizar la ganancia del propio capital; (ii) concentra la atención política en problemas culturales y de reconocimiento, oscureciendo las enormes injusticias sociales, en términos de redistribución de la riqueza y oportunidades, que produce el capitalismo global; (iii) fragmenta los actores sociales que caen en una obsesión narcisista por la propia identidad y por las reivindicaciones locales, debilitando las posibilidades de un movimiento social amplio capaz de sostener un proyecto político de transformación de la sociedad (como señala Bauman, el ‘orden global’ necesita mucho ‘desorden local’ para no tener nada que temer) (Bauman, 2003a; De Lucas, 2003).

Como ha escrito Hobsbawm, lamentando la ‘invasión’ del lenguaje político de las identidades en el proyecto de la izquierda mundial, “El proyecto político de la izquierda es universalista: es para todos los seres humanos. Interpretemos como sea las palabras, no es la libertad para los accionistas o los negros, sino para todos. No es la igualdad para los minusválidos, sino para todos. No es la fraternidad sólo para los estudiantes de Eton o los

gays, sino para todos. Y la política de la identidad no es esencialmente para todos, sino para los miembros de sólo un grupo específico. Esto es totalmente evidente en el caso de los movimientos étnicos o nacionalistas. (...) Por esta razón la izquierda no puede basarse en la política de la identidad. Tiene un programa más amplio. (...) Pero esto es simplemente lo que tantos en la izquierda han olvidado cuando se tiran de cabeza a las aguas profundas de las políticas de la identidad. Desde los años setenta ha habido una tendencia –que va en aumento– a ver a la izquierda esencialmente como una coalición de grupos e intereses de minorías: de raza, de género, preferencias sexuales o culturales de otro tipo y estilos de vida, incluso de minorías económicas como la de ensuciarse las manos en que se ha convertido la clase obrera industrial. Esto es bastante comprensible, pero es peligroso, y no es la menor de las razones el que la conquista de las mayorías, no sea lo mismo que sumar minorías. (...) los grupos de identidad son sobre sí mismos, para sí mismos y para nadie más” (Hobsbawm, 1996: 93-94).

Por cierto que la apelación al universalismo, la mayoría y el interés común que hace Hobsbawm sería problematizada, y reinterpretada desde un horizonte filosófico ‘post’, por los autores postmarxistas. Sin embargo, nos parece que esta cita del historiador inglés refleja de alguna manera, una cierta sensibilidad compartida por muchos pensadores ‘de izquierda’ en torno a los riesgos que representa el multiculturalismo en el contexto contemporáneo.

En general, autores como Jameson, Hardt, Negri, y en alguna medida Žižek, están criticando, principalmente, a aquellos discursos postmodernos y postcoloniales que alimentan muchas de las políticas de la identidad y que no notan, más allá de sus buenas intenciones, que sus estrategias de acción política son, al menos ineficaces, y muchas veces funcionales a las nuevas lógicas de dominio imperial del capital corporativo y el mercado mundial (Hardt y Negri, 2002). Está en juego acá, la clásica tesis de Jameson que afirma que el postmodernismo opera como la lógica cultural del capitalismo tardío (Jameson, 1991).

El postmodernismo como clima cultural, y dentro de él el auge de las políticas de la diferencia, estaría articulado dialécticamente con el despliegue del capitalismo multinacional, siendo obvio y a la vez difícil de ver que “la cultura posmoderna global, que es, sin embargo norteamericana, es la expresión interna y superestructural de un nuevo momento de dominación militar y económica de los Estados Unidos en todo el mundo: en

este sentido, como ha sucedido en toda la historia dividida en clases, el reverso de la cultura es la sangre, la tortura, la muerte y el horror” (Jameson, 1991: 20).

Esta perspectiva crítica nos invita a pensar y atender, también, a la enorme disociación entre las nuevas gramáticas que copan la teorización contemporánea –nuevos derechos, tolerancia, virtud, inclusión de la diferencia– y el horizonte de ‘lo real’ que nos devuelve cotidianamente la imagen de una reorganización geopolítica y económica del mundo que acentúa la pobreza, la desigualdad, la exclusión de vastos sectores de la humanidad, las tragedias migratoria, etc. (Arfuch, 2002). Como han señalado distintos autores, el auge de la filosofía política (con sus sofisticadas discusiones sobre justicia, comunidad, ciudadanía y diferencia) en las últimas décadas, sería la paradójica contracara del abandono de ‘la política’ como posibilidad de deliberación y acción colectiva en torno al bien común, en un mundo donde los imperativos sistémicos del mercado mundial marcan cada vez más las pautas de acción y opinión de Estados y ciudadanos (Ranciere, 1996)¹⁹.

Quizás sea Pierre Bourdieu quien mostró más descarnadamente los ‘aires de familia’ entre el multiculturalismo y la nueva hegemonía neoliberal, vínculo que denunciara tan tenazmente en los últimos años de su vida. Para Bourdieu, el discurso del multiculturalismo no sería más que la exportación de una retórica propiamente norteamericana que invade el mundo académico mundial, una nueva forma de imperialismo cultural que copa las agendas públicas y hace del respeto por la diferencia una justificación velada de las nuevas formas de desigualdad. La centralidad de los derechos culturales sería la coartada para ocultar viejas categorías de análisis, tales como explotación, clase, desigualdad, desde las cuales sería posible criticar y activar luchas contra las nuevas formas de dominio que ejercen las elites globales. El ‘multiculturalismo’ sería parte de la nueva ‘vulgata planetaria’ que moviliza el imperialismo de la razón neoliberal. Como escribe el sociólogo francés, el ‘multiculturalismo’ “no es ni un concepto, ni una teoría, ni un movimiento social o político, aunque pretenda ser todas esas cosas a la vez. Es un discurso-pantalla cuyo estatuto intelectual resulta de un gigantesco efecto de alodoxia nacional e internacional que engaña

¹⁹ Como escribe Ranciere “Carece de evidencia la supuesta concordancia entre el retorno de la filosofía política y el de su objeto, la política. (Antes) en la época en que (la reflexión) política era impugnada en nombre del movimiento social o de la ciencia social, (ésta) se manifestaba sin embargo en una multiplicidad de modos y lugares, de la calle a la fábrica o la universidad. (...) (Hoy, el auge de la filosofía política parece acompañarse) de la opinión desencantada de que hay poco para deliberar y que las decisiones se imponen por si mismas, al no ser el trabajo propio de la política otra cosa que la adaptación puntual a las exigencias del mercado mundial (...)La restauración de la filosofía política se declara, así, al mismo tiempo que el abandono de la política por sus representantes autorizados” (Ranciere, 1996: 6).

a unos y a otros (...) Mientras que los filósofos se satisfacen doctamente con el 'reconocimiento cultural', decenas de miles de niños de las clases y etnias dominadas son sacados (en EEUU) de las escuelas primarias por falta de vacantes" (Bourdieu, 2002: 44-45).

No es nuestro objetivo discutir en detalle estas lecturas (post)marxistas críticas del multiculturalismo, las cuales señalan, lúcidamente, riesgos y tensiones innegables en el campo de acción y reflexión de las políticas de la identidad. Así como en las páginas anteriores señalamos que uno de los riesgos de ciertos discursos del 'multiculturalismo' era la fragmentación del espacio social en guetos aislados que no se reconocen como parte, más allá de sus diferencias, de un espacio normativo y un proyecto común; así mismo, las reflexiones recién presentadas, nos señalan el riesgo de un uso ideológico de la retórica identitaria que oculta las temáticas propias de la redistribución, en el marco de un capitalismo global que acentúa brutalmente las desigualdades materiales.

Reconocer estos riesgos y tensiones, no implica, sin embargo, desconocer el potencial transformador y emancipatorio de muchas de las luchas multiculturales. Así como reconocer los peligros del multiculturalismo, en términos de fragmentación social y pérdida de referentes normativos compartidos, no nos lleva a compartir la opinión de Sartori de que todas las demandas culturales son expresión de nuevas formas de barbarie que hay que combatir; así mismo, tampoco pensamos que el reconocer las complejas articulaciones entre la nueva fase del capitalismo y el auge de los lenguajes de la diferencia nos debe llevar a rechazar en bloque todas las demandas y temáticas que instalan las políticas de la identidad.

Parece demasiado simple y tranquilizador reducir las políticas del reconocimiento a una nueva fase del imperialismo yankee. Pensar que la discusión sobre los derechos de las minorías es una simple expresión de la hegemonía del capitalismo como sistema mundial universal, es una visión tan reduccionista como aquella opuesta que celebra acríticamente la valorización de cualquier diferencia.

Pensamos que el objetivo es avanzar en formas de articulación de los problemas de redistribución y reconocimiento en nuestras sociedades. Como ha escrito Nancy Fraser "En lugar de suscribir o rechazar sin más todo lo relacionado con la política de la identidad,

deberíamos considerar que se nos presenta como una tarea intelectual y práctica: aquella de desarrollar una teoría crítica del reconocimiento, que defienda únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que puedan combinarse coherentemente con una política social de la igualdad. Al formular este proyecto, supongo que la justicia hoy en día requiere, a la vez, la redistribución y el reconocimiento. (...) esto significa imaginar cómo debemos conceptualizar el reconocimiento cultural y la igualdad social de manera que cada uno apoye al otro en lugar de devaluarlo. Significa también formular teóricamente las maneras como se entrelazan y apoyan mutuamente en la actualidad las desventajas económicas y el irrespeto cultural. Por lo tanto el proyecto exige aclarar asimismo los dilemas políticos que surgen cuando se intenta combatir simultáneamente estos dos tipos de injusticia. (...) Lejos de ocupar dos esferas hermenéuticas separadas, la injusticia económica y la cultural se encuentran usualmente entrelazadas de modo que se refuerzan mutuamente de manera dialéctica. Las normas culturales injustamente parcializadas en contra de algunos están institucionalizadas en el Estado y la economía; de otra parte, las desventajas económicas impiden la participación igualitaria en la construcción de la cultura. A menudo, el resultado es un círculo vicioso de subordinación cultural y económica” (Fraser, 1997: 18-23).

En la sociedad contemporánea, señala Fraser, existen profundas injusticias socioeconómicas y culturales que arraigadas en diferentes discursos y prácticas ponen sistemáticamente a unos grupos de personas en desventaja frente a otros. Cuando entendemos que el objetivo de la ciudadanía es garantizar la dignidad humana, y que dicha dignidad se ve amenazada tanto por raíces económicas como culturales, debemos esforzarnos en desarrollar e institucionalizar nuevas formas de ciudadanía capaces de articular formas justas de reconocimiento y redistribución (Fraser, 1997).

Los riesgos de fragmentación y reproducción de la desigualdad con los que indudablemente nos confrontan muchas de las políticas de la identidad, pueden y deben ser asumidos, como ya hemos señalado, desde una reinterpretación de los principios normativos de las democracias liberales, a saber: libertad individual, igualdad social y democracia. Pensados, gestionados y limitados desde esos principios ético-políticos es posible reconocer y aprovechar el potencial democratizador e igualitario que vehiculizan los lenguajes políticos de las identidades.

Las políticas de la identidad pueden ser expresión tanto de nuevas formas de regulación como de nuevos horizontes emancipatorios. Toda reflexión sobre las sociedades contemporáneas debe considerar, tanto en términos analíticos como normativos, las tensiones y ambivalencias entre control y autonomía que son propias del proyecto moderno. Las luchas identitarias contemporáneas parecen contener y expresar, paralela y dramáticamente, un potencial de liberación y sometimiento (Wagner, 1997).

Como nos ha enseñado Marshall Berman, no hay mayor error que aceptar los procesos de modernización, las sociedades modernas, sus formas de acción y reflexión política con un entusiasmo ciego y acrítico; pero eso tampoco debe llevarnos a condenar y despreciar, a priori y en bloque, las formas que adquiere la modernidad. En ambos casos, nuestras sociedades son concebidas como un monolito cerrado y homogéneo, incapaz de ser transformado por la reflexión y acción de los sujetos que constituimos (y somos constituidos en) esas formas de convivencia. Las visiones abiertas, dialécticas, complejas de la vida moderna no deben ser suplantadas por visiones cerradas que nos exigen, en un único gesto, demonizar o celebrar nuestras actuales formas de convivencia y acción (Berman, 1995).

Así, si bien es evidente que las políticas multiculturales pueden quedar capturadas en una defensa narcisista de la diferencia, alimentar los guetos y la fragmentación social, reducirse a la realización de los valores del propio grupo, ser convertidas en mercancía mediática o contribuir a ocultar las desigualdades estructurales del nuevo orden global, también son capaces de “combatir el etnocentrismo, fomentar los intercambios y aprendizajes mutuos y articular los reclamos y derechos según normas de justicia. Por ello muchas de las luchas del multiculturalismo tienen capacidad transformadora, ya se trate de luchas por la ampliación de los derechos que potencien la capacidad asociativa de los grupos, incrementan la solidaridad, promueven la participación de los agentes en el proceso de toma de decisiones a través de la voz efectiva y el voto, exigiendo que la política liberal democrática se torne más inclusiva y legitimada en acuerdos públicos fundados en razones” (Reigadas, 2003: 309).

La dirección predominante que vayan a tomar las políticas de la identidad no es algo que está determinado ni garantizado de antemano.

La filosofía política puede contribuir a desarrollar una reflexión normativa, que reconociendo sus condicionantes históricas y sociales, nos oriente a gestionar de forma justa la diversidad

cultural de nuestras sociedades, lo que implica atender tanto a las dimensiones de reconocimiento como de redistribución.

A la luz de las tres consideraciones desarrolladas largamente en las últimas páginas –y que titulamos: (a) Los límites de la teoría política; (b) Por un retorno a las fuentes normativas de las democracias-liberales; (c) El multiculturalismo bajo sospecha–, es posible afirmar que la ‘tarea’ principal de la filosofía política en el marco del debate sobre ‘los retos del multiculturalismo’ consiste en: Desarrollar orientaciones normativas que, (i) modificando el supuesto homogenizante, asimilador y excluyente de gran parte del pensamiento político moderno, pero (ii) manteniendo los principios ético-políticos de libertad, igualdad social y democracia, nos permita gestionar de forma justa las demandas de reconocimiento y ciudadanía diferenciada que plantean las diversas políticas de la identidad. Avanzar hacia este ideal de sociedad justa sólo será posible si se evitan las tendencias a la fragmentación del vínculo social y si (iii) se atienden a las brutales desigualdades que genera el capitalismo global y al modo como se articulan y refuerzan hoy en día las opresiones culturales y económicas.

La obra de Kymlicka, si bien no profundiza demasiado en el último aspecto (en términos de pensar formas de articulación entre reconocimiento y redistribución como las sugeridas por Nancy Fraser) constituye un aporte fundamental para avanzar en dirección a ese ideal de sociedad. Como veremos a continuación, Kymlicka se esfuerza por reinterpretar, desde la lógica de la diversidad y la inclusión no homogenizante, los principios ético-políticos de la modernidad, proponiendo una teoría de la ciudadanía multicultural consistentes con los principios normativos de las democracias liberales.

Antes de pasar a presentar y discutir la teoría liberal de los derechos de las minorías culturales elaboradas por Kymlicka, permítasenos, a modo de conclusión y síntesis de este capítulo, sistematizar en dos grandes ejes los desafíos a la filosofía política que Kymlicka va a intentar abordar. Estos dos ejes de análisis, distinguidos por Kymlicka y por gran parte del pensamiento político contemporáneo, si bien no incorporan explícitamente el tema de la articulación redistribución/reconocimiento, recogen algunos de los cuestionamientos centrales que el lenguaje político de las identidades le plantea a los principios normativos de las democracias liberales.

2. Derechos ciudadanos y comunidad política: Un esquema para el debate

Un primer –y quizás el principal– desafío tiene que ver con cómo responder a las políticas del reconocimiento, que si bien, por un lado, se formulan y continúan la doctrina liberal de los derechos (el derecho a la diferencia, a la identidad cultural, etc.) por otro, desafían el núcleo mismo de la noción de derechos ciudadanos al solicitar derechos diferenciados según la pertenencia a grupos (Reigadas, 2003). Esta idea de ciudadanía diferenciada, como hemos visto, cuestiona el ideal universalista de las democracias liberales que acentúa la igual dignidad de todos los ciudadanos. Este principio de ciudadanía igualitaria supone un paquete idéntico de derechos y un Estado ciego y neutral a las diferencias culturales de sus miembros. El argumento universalista, heredado de la ilustración, afirma que todos somos dignos porque compartimos valores comunes por encima de las diferencias, la política de la identidad señala que ese ‘por encima’ ha sido más bien un ‘a condición de que se olviden’ estas diferencias, que históricamente han sido las diferencias que definen la identidad de los grupos minoritarios.

Como vimos al revisar el argumento de Taylor, se confrontan acá dos tipos de política: “Para una el principio de un igual respeto exige que tratemos a la gente de un modo ciego a la diferencia. La intuición fundamental de que los humanos merecen un respeto como éste enfatiza lo que en todo ellos es igual. Para la otra, hemos de reconocer e incluso fomentar la particularidad. Lo que los primeros reprochan a los segundos es que éstos violan el principio de no discriminación. Los segundos reprochan a los primeros que éstos niegan la identidad al someter a todo el mundo a un molde homogéneo que no les pertenece de suyo (y donde) el supuesto conjunto neutro de principios ‘ciegos a la diferencia’ es de hecho el reflejo de una cultura hegemónica” (Taylor, 1997: 308).

Vemos así como los retos del multiculturalismo plantean un conjunto de desafíos normativos a las democracias liberales, vinculados a un cuestionamiento a las nociones clásicas de ciudadanía y de política igualitaria, lo que nos obliga a reflexionar en torno a la legitimidad –en términos de justicia– de las demandas de diversas minorías que plantean la necesidad de complementar la concepción clásica de ciudadanía (basada en derechos individuales e iguales) con una lógica de ciudadanía multicultural que incorpore como valor político el reconocimiento de la diferencia (Kymlicka, 1996, 1997, 2003a; Taylor, 1997).

Un segundo desafío tiene que ver –una vez que asumimos la justicia de las exigencias de reconocimiento de las minorías culturales– con cómo mantener las condiciones de posibilidad de la democracia, que presupone la existencia de una comunidad política que comparte una identidad y que delibera y legitima colectivamente las decisiones relativas al bien común.

Como ha señalado Kymlicka (1997) cada vez más se considera que –además de la democracia (que permite evaluar los procedimientos de decisión) y de la justicia (que permite evaluar los resultados)– es necesario atribuir a la ciudadanía un rol normativo, lo que plantea la pregunta por cómo se construye la identidad política de los ciudadanos en una sociedad cada vez más plural y diversa.

Si –rompiendo la ligazón impuesta entre ciudadanía, nacionalidad e identidad–, reconocemos la heterogeneidad del espacio público y el carácter multicultural de los Estados democráticos, a partir de qué nuevos referentes (¿la constitución? (Habermas, 1999) ¿comunidades supranacionales? (Held, 1997)) habrá de articularse la común identidad política que es, en tanto condición de posibilidad de la democracia, un principio de las democracias liberales.

Esta pregunta ha sido ampliamente discutida en el debate contemporáneo, donde algunos autores han cuestionado la idea de una ciudadanía diferenciada argumentando que instala una tendencia general a la fragmentación del vínculo social y a la erosión de aquellas virtudes cívicas, identidades y prácticas que sustentan una democracia sustentable. Lo que esta posición plantea es que los derechos de las minorías son inadecuados, no porque sean injustos, sino porque conducen a una politización de las diferencias, generando un espiral de antagonismo que acaba siendo corrosiva para la unidad política y la estabilidad social (Kymlicka, 2003a).

Esta preocupación por la identidad política compartida es especialmente relevante en un mundo donde la clásica unidad política otorgada por el Estado-nación se debilita, internamente, por la explosión de reivindicaciones identitarias locales y, externamente, por la expansión de los poderes ‘extraterritoriales’ de un mercado global de producción e intercambio. La filosofía política debe abordar el tema de la identidad compartida –que supone lazos de reconocimiento, respeto y reciprocidad entre ciudadanos que se

consideran parte de un espacio, tiempo y proyecto común- considerando los procesos de desmodernización que caracterizan a la sociedad contemporánea (Touraine, 1997)²⁰.

Para Touraine el principal riesgo contemporáneo es la radicalización de la fragmentación, la imposibilidad de construir un espacio común de reconocimiento que permita mediar la diversidad de bienes y proyectos que caracteriza a las sociedades democrático-liberales. Tanto la privatización y atomización vehiculizadas por la expansión de la una lógica de mercado y consumo que se legitima como único principio de regulación y organización social, así como la reconstrucción defensiva y autoritaria de identidades que apelan a un principio de unidad cerrado, contribuyen a dicha fragmentación (Touraine 1997).

Este contexto de cambio societal, de profundas transformaciones socioculturales que están socavando las formas de unidad política de la modernidad organizada, exige a la reflexión normativa contemporánea no sólo atender al respeto y reconocimiento de la diversidad, sino, además, cautelar la existencia de un espacio e identidad común que permita cobijar la diversidad identitaria al alero de principios normativos compartidos, garantizado el mínimo sentido de reconocimiento entre iguales que requiere la deliberación democrática y el funcionamiento del Estado de derecho.

²⁰ Touraine (1997; 2002) ha advertido del riesgo que implica la fractura (necesaria y liberadora en muchos aspectos) de la modernidad organizada, donde habría existido una cierta correspondencia entre el sistema económico, político, e identitario o cultural. Donde era posible encontrar un espacio de articulación y mediación entre los procesos de modernización y desarrollo del capitalismo, por un lado, y las demandas de sentido y reconocimiento de los sujetos, por otro. El Estado-nación y la política posibilitaban aquella articulación coherente, funcional y relativamente estable, entre la dimensión económica-productiva y la dimensión cultural-identitaria (Garretón 2000). La crisis de la modernidad organizada señala la crisis e incapacidad de la idea de sociedad nacional para seguir articulando, gestionando y mediando entre el mundo de la técnica, el mercado y la razón instrumental, por un lado, y el mundo de la cultura, de la memoria y del individualismo moral, por otro. Es la peligrosa disociación entre estos dos mundos lo propio del mundo contemporáneo, que se caracterizaría, según Touraine, por una radicalización de la lógica económica e instrumental, por un lado, como de las lógicas culturales de la identidad, por otro, las cuales surgen como reacción a la desterritorialización y destrucción provocada por la modernización y la economía global. Este proceso que Touraine denomina como desmodernización, puede ser entendido también como una ruptura entre el sistema y el actor, asociada a importantes procesos de desinstitucionalización, desocialización y despolitización que han puesto en cuestión la clásica correspondencia entre cultura, sociedad y personalidad. Los individuos viviríamos hoy cada vez menos en el seno de marcos políticos y normas sociales y nos definiríamos cada vez más en función de un ideal de sí mismo, de una adscripción identitaria específica, y ya no, en lo fundamental, a partir del cumplimiento de una cierta función o rol social.

Estaríamos, así, en un nuevo mundo fragmentado donde se habrían debilitado profundamente los espacios institucionales y simbólicos de mediación entre el universo del intercambio y la producción, y el espacio de la cultura y la identidad. Hoy, más que ante sociedades ordenadas políticamente desde la fuerza del Estado de derecho nacional, estaríamos ante un mundo escindido donde se radicalizan peligrosa y simultáneamente la lógica instrumental de la producción, circulación y consumo de bienes por un lado y, por otro, la lógica de la cultura y la identidad. Los sistemas de producción, circulación y comunicación global y la exacerbación de reivindicaciones identitarias de distinto tipo, serían las dos caras de nuestro mundo contemporáneo que habría perdido la posibilidad de apelar a algún referente trascendental, religioso, racional o historicista para justificar y fundamentar un orden común (una sociedad) y cierta coherencia entre el actor y el sistema.

En torno a estos dos desafíos –relativos a *la justicia* de los derechos diferenciados en función de grupo y de las políticas del reconocimiento, por un lado; y a la construcción y sustentabilidad de *la identidad de la comunidad política* en una sociedad pluricultural y/o multinacional, por otro– que se concentra gran parte de la discusión de la filosofía política contemporánea. El gran reto parece ser el gestionar políticamente sociedades cada vez más plurales y diversas logrando compatibilizar principios de Justicia (igualdad y libertad) con lógicas de integración social e identidad política compartida.

Quizás podamos, retomando lo discutido a lo largo de este capítulo, desagregar estos dos desafíos en un conjunto de interrogantes, las que permiten visualizar la amplitud y profundidad de la tarea que tienen por delante las democracias liberales y la filosofía política interesada en los ‘fundamentos’ normativos de dichos regímenes.

- 1) ¿Es acaso posible compatibilizar la noción de derechos diferenciados en función de grupos con el compromiso básico de una democracia liberal con la libertad e igualdad de sus ciudadanos individuales, garantizada en un conjunto de derechos civiles y políticos de todos los individuos independientemente de su pertenencia al grupo?
- 2) ¿Esta noción de derechos diferenciados en función de grupos que instala la idea de una ‘ciudadanía diferenciada’ (Young, 2000) no es una contradicción con la moderna noción de ciudadanía que implica considerar a los miembros de una comunidad política como individuos de igual dignidad y dotados de derechos iguales ante la ley? (Bobbio, 1991).
- 3) ¿No es acaso uno de los logros de la modernidad política el haber dejado atrás los modelos feudales que determinan el estatus político y otorgaban derechos a los individuos dependiendo de su pertenencia a un grupo (social, cultural, religioso, étnico, etc.) determinado (Kymlicka & Norman, 1997)?
- 4) ¿Si el Estado protegiera activamente algunas de las minorías nacionales o de los grupos étnicos existentes en su territorio no atentaría contra la idea misma de justicia, la principal ‘virtud’ de las instituciones políticas del Estado de derecho, que exige tratar con igual consideración y respeto a cada uno de los miembros de la sociedad, con independencia de su religión, cultura, raza o particular idea del bien que persiga?
- 5) ¿No son suficientes la articulación y ampliación de la doctrina de los derechos humanos –uno de los grandes logros del pensamiento político tras la segunda guerra mundial– para proteger indirectamente a las minorías culturales, garantizando a cada uno de los miembros que la componen sus derechos civiles y políticos básicos?

6) ¿Cómo incorporar la demanda que señala que el derecho a la diferencia es una cuestión de justicia para con la identidad de las personas, que se identifican –entre otras cosas– por pertenecer a una cultura específica? ¿Cómo incorporar esta idea en una tradición que ha hecho de la igualdad jurídica y formal de todos los individuos el principio central de una justicia ‘ciega y neutral’ a las diferencias religiosas o étnicas?

7) ¿Cuáles son las diferencias que son realmente relevantes para la democracia? ¿Qué diferencias ameritan reconocimiento público y/o representación política? ¿Qué diferencias, por el contrario, deberían considerarse irrelevantes para la vida política y por lo tanto tratarse como asuntos privados? ¿Qué tipo de diferencias debería promover una sociedad democrática? (Fraser, 1997).

8) ¿Cómo defender una democracia pluralista que no renuncie a la cohesión, a la integración; pero que no reduzca ésta a una lógica asimilacionista que exige abjurar de cualquier manifestación de la diversidad en la medida que no se ajusta al canon de lo ‘hegemónico y mayoritario’?

9) ¿Cuáles son los límites al reconocimiento de los derechos de ciertos colectivos en una democracia liberal?

Estas interrogantes –a las cuales podríamos agregar aquellas referidas a la articulación entre la redistribución y el reconocimiento– concentran gran parte de la discusión de la filosofía política contemporánea en torno a los retos del multiculturalismo.

Como hemos señalado, existen distintos desarrollos y perspectivas para abordar estas problemáticas.

A lo largo de lo que queda de la presente Tesis, presentaremos la propuesta de una teoría liberal de los derechos de las minorías elaborada por Will Kymlicka. Como esperamos ir mostrando, el esfuerzo de Kymlicka es responder, de una manera sistemática y coherente con los valores democrático-liberales, a estos desafíos y preguntas que hemos planteado.

CAPÍTULO 2. EL VALOR LIBERAL DE LA CULTURA: **REPENSANDO LA AUTONOMÍA Y LA IGUALDAD AL INTERIOR DE** **LOS ESTADOS MULTICULTURALES**

El propósito de este y el próximo capítulo es presentar la propuesta de Ciudadanía Multicultural desarrollada por el filósofo canadiense Will Kymlicka²¹.

Desde al menos 1989, con la publicación de *Liberalism, Community and Culture*, Kymlicka es uno de los autores que más consistentemente ha participado en el debate académico sobre los problemas y desafíos que el encuentro y convivencia de distintas culturas le plantea a las sociedades contemporáneas. Su objetivo ha sido construir una teoría liberal²² de los derechos de las minorías que sirva como fundamento a nuevas formas de ciudadanía multicultural.

Con sus reflexiones, Kymlicka busca contribuir a la construcción de un marco analítico y normativo que, basado en los principios de las democracias liberales, permita abordar el problema de los derechos de las minorías, posibilitando “encontrar respuestas moralmente defendibles y políticamente viables” a los desafíos que el multiculturalismo le plantea hoy a nuestras sociedades (Kymlicka, 1996: 13).

Kymlicka afirma que los Estados democráticos deben responder a los retos políticos que la multiculturalidad plantea, reconociendo la justicia y promoviendo la existencia de un conjunto de derechos para las minorías culturales. Como escribe Kymlicka, los países multiculturales deben reconocer tanto “los derechos universales, asignados a los individuos independientemente de su pertenencia de grupo, como determinados derechos diferenciados de grupo, es decir, un ‘estatus especial’ para las culturas minoritarias” (Kymlicka, 1996: 19).

²¹ Como es sabido Canadá es uno de los países donde ‘el multiculturalismo’ ha sido uno de los temas centrales de reflexión, tanto en la agenda pública como en el debate filosófico. Canadá está conformada por una gran diversidad cultural constituida por una amplia y mayoritaria comunidad de tradición anglosajona, una provincia francófona: Québec, diversos grupos indígenas y por múltiples colectivos de inmigrantes que provienen de diversos y muy disímiles lugares del planeta (Bonilla, 1999).

²² Kymlicka se refiere al liberalismo fundamentalmente “as a normative political philosophy, a set of moral arguments about the justification of political action and institutions” (Kymlicka, 1991: 9).

La noción de ‘derechos de las minorías culturales’ es, señala Kymlicka, una categoría heterogénea que alude a un conjunto de políticas públicas, derechos legales, medidas constitucionales que se caracterizan por a) ir más allá de los derechos civiles, políticos y sociales de la ciudadanía individual que las democracias liberales promueven; y por b) procurar el reconocimiento y el ‘acomodo’ de las diferentes identidades y necesidades de los grupos etnoculturales (Kymlicka, 2003a).

A diferencia de propuestas como la de Iris Marion Young, que argumentan a favor de una ciudadanía diferenciada para *todos* los ‘grupos’ oprimidos, Kymlicka restringe su reflexión a la situación de las minorías etnoculturales de la sociedad.

Así, el uso que hace Kymlicka de la noción de minorías culturales es bastante acotado y específico. En dicha categoría incluye a **las minorías nacionales** –comunidades históricas que comparten una lengua, cultura y territorio diferenciados, que son más o menos completas institucionalmente, y que aspiran a ser reconocidas como un ‘pueblo’ distinto al interior del Estado– y a los **grupos de inmigrantes** –constituidos por grupos de personas que en forma voluntaria, y a nivel individual o familiar, han arribado a países culturalmente distintos a aquellos de donde provienen (Kymlicka, 1996, 1999).

Acorde con esta definición de ‘minorías culturales’, Kymlicka utiliza la noción de Estado multicultural para referirse, específicamente, a aquellos países multinacionales (existe más de una nación) y/o poliétnicos (existen grupos de inmigrantes)²³.

En el próximo capítulo discutiremos los alcances y límites de estas distinciones conceptuales. Para los efectos de estas páginas introductorias, lo importante es remarcar la idea central de la propuesta teórica de Kymlicka: Las democracias liberales que son estados multiculturales deben avanzar hacia formas de ciudadanía que incorporen derechos diferenciados en función de grupo para las minorías culturales (minorías nacionales y grupos de inmigrantes).

²³ Es importante notar que la gran mayoría de los Estados en el mundo son multiculturales. Como escribe Kymlicka “En la actualidad la mayoría de los países son culturalmente diversos. Según estimaciones recientes, los 184 Estados independientes del mundo contienen más de 600 grupos de lenguas vivas y 5.000 grupos étnicos. Son bien escasos los países cuyos ciudadanos comparten el mismo lenguaje o pertenecen al mismo grupo étnico-nacional” (Kymlicka, 1996: 13). Estos datos demuestran la importancia de avanzar hacia marcos normativos que permitan gestionar en forma justa los conflictos etnoculturales. A lo largo de la presente investigación cuando nos referimos a las Democracias Liberales estamos hablando siempre de aquellas que constituyen Estados multiculturales, que como muestra Kymlicka, son la gran mayoría.

Quizás uno de los aspectos más distintivos e interesantes de la propuesta de Kymlicka es que fundamenta la legitimidad y necesidad de un conjunto de ‘derechos diferenciados en función de grupo’, no apelando a una ‘santificación de la tradición’ o a la pureza de una cultura, sino a partir de “una teoría liberal de la justicia comprometida con la autonomía individual y la igualdad social” (Kymlicka, 1996: 37).

Reinterpretando los argumentos liberales de autores contemporáneos como Rawls y Dworkin, Kymlicka intenta mostrar que los derechos de las minorías no sólo son consistentes con la libertad de los individuos y con una sociedad igualitaria, sino que dichos derechos son, en el caso de muchas sociedades multiculturales, un requisito para que las democracias liberales garanticen efectivamente la autonomía e igualdad de todos sus ciudadanos.

Así, uno de los atractivos del pensamiento de Kymlicka es su intento por legitimar y fundamentar estos derechos de las minorías no desde una perspectiva ‘comunitarista’, sino a partir de los mismos principios de libertad individual, igualdad social y democracia que configuran el horizonte normativo de las democracias liberales (Heller, 1998; Touraine, 2000; Mouffe, 1999). Estos principios no sólo permiten justificar los derechos de las minorías, sino que también les imponen ciertos límites y restricciones.

La teoría liberal propuesta por Kymlicka busca explicar cómo coexisten los derechos de las minorías con los derechos individuales universales, y cómo los derechos de las minorías están limitados por esos mismos principios ético-políticos en que se fundamentan, y que son irrenunciables para una democracia liberal (Kymlicka, 1996)²⁴.

Como iremos viendo a lo largo de estos dos capítulos, el esfuerzo de Kymlicka consiste en mostrar la posibilidad (en términos de consistencia conceptual) y la necesidad (en términos de justicia) de articular la noción de derechos diferenciados en función de grupos

²⁴ A nuestro parecer, parte importante de la riqueza del pensamiento de Kymlicka reside en su esfuerzo por abordar, desde una perspectiva liberal, el tema de los derechos de las minorías culturales. Durante mucho tiempo dicha temática fue asociada, casi automáticamente, a la posición comunitarista. Kymlicka se define como un liberal (igualitario o de izquierda) que busca repensar desde el liberalismo la relación individuo-cultura, con miras a desarrollar una teoría liberal que permita abordar los retos del multiculturalismo. En su reflexión Kymlicka ha buscado responder a las ya clásicas críticas de autores como Sandel (2004) o Taylor (1997) a la noción liberal de una identidad o ‘yos’ ‘desvinculados’ (*unencumbered*) de su campo socio-cultural. Como veremos en este mismo capítulo, Kymlicka propone una perspectiva liberal que sin desconocer la vinculación individuo-cultura, defiende el derecho y la posibilidad de todo individuo de elegir y revisar libremente las prácticas tradicionales de su comunidad. Ilustra esta posición el primer libro de Kymlicka que se inicia dando cuenta de la crítica comunitarista al excesivo individualismo y atomismo del liberalismo que ignoraría “*the manifest ways in which we are ‘embedded’ or ‘situated’ in various social roles and comunal relationship*” para luego señalar, en esas mismas páginas introductorias, que uno de los objetivos principales del libro es “*to examine the resources available to liberalism to meet these objections*” (Kymlicka, 1991: 9).

etnoculturales, con el compromiso básico de una democracia liberal con la libertad e igualdad de sus ciudadanos individuales.

La perspectiva que propone y defiende Kymlicka ha sido denominada –en el marco del amplio debate contemporáneo sobre multiculturalismo y derechos de las minorías– como ‘multiculturalismo liberal’ o ‘culturalismo liberal’. Esta posición se caracteriza por sostener que “los Estados liberal democráticos no sólo deberían hacer respetar el familiar conjunto de habituales derechos civiles y políticos de ciudadanía, sino adoptar también varios derechos específicos de grupo o medidas dirigidas a reconocer y acomodar las distintivas identidades y necesidades de los grupos etnoculturales. Estas medidas van desde las políticas educativas multiculturales a los derechos lingüísticos, pasando por las garantías de representación política y por la protección constitucional de los tratados con los pueblos indígenas. Para los culturalistas liberales, la justicia etnocultural exige frecuentemente la adopción de estas diversas formas de medidas específicas de grupo, aunque para ser coherente con el culturalismo liberal dicha medidas deben estar sujetas a un número de restricciones (...) tales como: la pertenencia a estos grupos no debe venir impuesta por el Estado, sino que ha de constituir más bien una cuestión de autoidentidad; los miembros individuales deben ser libres de cuestionar y rechazar cualquier identidad heredada o adoptada con anterioridad, si así lo deciden, y tienen un derecho efectivo a abandonar cualquier grupo de identidad; estos grupos no deben violar los derechos civiles o políticos básicos de sus miembros; y las adaptaciones multiculturales deben tratar de reducir las desigualdades de poder entre los grupos, en vez de permitir que un grupo domine sobre otros” (Kymlicka, 2003a: 63).

Kymlicka reconoce que la construcción de una teoría liberal de los derechos de las minorías, fundamento de las propuestas del ‘culturalismo liberal’ que promueve, es un esfuerzo urgente y difícil de abordar.

En relación a *‘las urgencias’*, Kymlicka constata que el final de la guerra fría no ha traído, como muchos pensaban, una disminución de las confrontaciones entre grupos humanos. Los conflictos ideológicos articulados en base a la oposición capitalismo-comunismo han sido progresivamente reemplazados por disputas que involucran a grupos étnicos y nacionales.

Este estallido de conflictos etnoculturales en las sociedades contemporáneas es parte, como vimos, del auge del lenguaje político de las identidades.

Como escribe Kymlicka *“Throughout the world, minorities and majorities clash over such issues as language rights, federalism and regional autonomy, political representation, religious freedom, education curriculum, land claims, immigration and naturalization policy, even national symbols such as the choice of national anthem or public holidays. Resolving these disputes is perhaps the greatest challenge facing democracies today. (...) Since the end of the cold war, ethnocultural conflicts have become the most common source of political violence in the world, and they show no sign of abating”* (Kymlicka, 2000: 1).

En ausencia de orientaciones normativas compartidas, dichos conflictos son resueltos frecuentemente en base a la ley del más fuerte. Por cierto que el construir o explicitar un conjunto coherente de orientaciones normativas no garantiza necesariamente que dichos conflictos se resuelvan de formas justas e idealmente no violentas, pero parece ser un paso necesario en esa dirección.

A pesar de estas urgencias, para la filosofía política no ha sido fácil instalar y abordar el tema de los conflictos etnoculturales, debido al histórico desinterés del pensamiento político por las temáticas relativas a la gestión de la diversidad cultural dentro de los Estados.

Kymlicka reconoce que esto ha empezado a cambiar en los últimos años. Cada vez más los filósofos políticos abordan las cuestiones normativas que plantean los derechos de las minorías, haciéndose preguntas tales como *¿Cuáles son los argumentos morales a favor o en contra de los derechos de los grupos etnoculturales? ¿Cómo se relacionan esos derechos con los principios ético-políticos que subyacen a las democracias liberales?* (Kymlicka, 2003a).

Hoy en día los estudios sobre nacionalismo y derechos de las minorías han pasado a ocupar un lugar central en la teoría política contemporánea²⁵.

²⁵ A partir de los años 90 se ha ido superando la idea de que la discusión sobre los derechos de las minorías es, simplemente, un capítulo más del debate contemporáneo entre liberales (que apoyarían los derechos individuales) y los comunitaristas (que apoyarían los derechos de las minorías como una forma apropiada de proteger las comunidades). Kymlicka ha mostrado como muchos liberales, como él, están a favor de los derechos para las minorías culturales; y como gran parte de las minorías nacionales son grupos liberales que exigen derechos diferenciados no para proteger su comunidad de los procesos de modernización, sino para construir y preservar su propia cultura societal plural y abierta.

Kymlicka señala que en este *encuentro* de la filosofía política con las temáticas multiculturales, se ha producido una fecunda relación entre el plano de los acontecimientos y la reflexión normativa. No es sólo que ante el auge de los conflictos etnoculturales diversos actores estén buscando orientaciones para la acción en la filosofía política, sino que la propia tradición de la filosofía política, como señalamos en el capítulo anterior, ha tenido que ser repensada a la luz de dichos conflictos. Como veremos más adelante, la propia teoría sobre derechos de las minorías propuesta por Kymlicka supone repensar, al interior del liberalismo, las relaciones entre Estado, autonomía y cultura.

Como escribe Kymlicka, “... *over the last few years, many of the issues raised by ethnocultural movements have come to the foreground of political theory. In part, people are looking to political theory to shed light on these conflicts, and help us identify morally defensible and politically viable solutions to them. But there is also recognition that these issues can shed light on some of the basic concepts and principles of political theory. Thinking about these issues helps us see that our traditional understandings of liberty, equality, democracy, and justice may rest on unstated assumptions about the ethnic or cultural make-up of the country, assumptions which may be inapplicable in the context of multi-ethnic or multinational states*” (Kymlicka, 2000: 3).

Para terminar estas consideraciones introductorias, permítasenos señalar una razón adicional que entrega Kymlicka en aras de justificar la importancia de su proyecto intelectual.

El filósofo canadiense señala que si bien durante mucho tiempo la filosofía política tuvo poco que aportar a la resolución justa de los conflictos etnoculturales, en la práctica, los distintos Estados, minorías nacionales y grupos étnicos llegaron a ciertas formas de acuerdo y convivencia. Si bien durante gran parte de la modernidad fueron las lógicas de exclusión y homogenización, propias de los procesos de construcción nacional, las que determinaron las formas de gestión de las diferencias culturales, no es menos cierto que en algunos lugares, y especialmente a partir de los años '70, diversas sociedades generaron nuevas *prácticas* en relación a la situación y las demandas de las minorías culturales. El ejemplo más claro de estos cambios serían los modelos de derechos de las minorías, cada vez más frecuentes en occidente, relativos al multiculturalismo de inmigración y al federalismo multinacional.

Kymlicka plantea que estas transformaciones en los modos de gestión política de la multiculturalidad se han llevado a cabo sin una fundamentación normativa clara y consistente.

Existiría, así, una brecha entre la teoría y la práctica en las democracias liberales en lo relativo a la gestión de las diferencias culturales.

A luz de este desfase, Kymlicka plantea que es posible entender su proyecto intelectual como un esfuerzo por “colmar esa brecha existente entre la teoría y la práctica de los Estados liberales desarrollando una teoría que nos permita (...) distinguir los diversos tipos de demandas de los grupos minoritarios y valorar la legitimidad de esas demandas en un marco liberal democrático. (...) las prácticas vigentes en las democracias occidentales han emergido de forma ad hoc sin ningún modelo claro y sin ninguna articulación explícita de los principios subyacentes, así que es necesario desarrollar herramientas que puedan ayudarnos a teorizar esas prácticas, poniéndolas en relación con los valores más profundos de la democracia liberal. (...) Se trata de desarrollar una teoría de los derechos de las minorías que explícitamente examine de qué modo se relacionan las prácticas actuales con los principio liberal democráticos y que identifique tanto los fundamentos como los límites de las exigencias que plantean los derechos de las minorías” (Kymlicka, 2003a: 9-19).

En alguna medida, la defensa liberal de los derechos de las minorías que propone Kymlicka, más que generar grandes cambios, lo que hace es ratificar y fundamentar normativamente muchos de los cambios que, sin una teoría a la base, han ido teniendo lugar en las últimas décadas en el marco del auge de las políticas de la identidad.

La propuesta teórica de Kymlicka tendría así el doble valor de, por un lado, permitir fundamentar (o eventualmente modificar) un conjunto de medidas y políticas para las minorías culturales ya asumidas por algunas democracias liberales, y, por otro lado, servir como marco normativo desde el cual gestionar en forma justa nuevos conflictos etnoculturales.

El objetivo de este capítulo es presentar las tesis centrales a partir de las cuales Kymlicka fundamenta y organiza su propuesta teórica. En el próximo capítulo desarrollaremos en detalle estas tesis generales y discutiremos algunos de los múltiples alcances de las mismas.

I. Revisitando la tradición liberal: Fundamentos teórico-conceptuales de la propuesta de Kymlicka

Kymlicka señala, a diferencia de muchos liberales, que los derechos diferenciados para las minorías culturales no son antagónicos con los principios políticos del liberalismo.

El filósofo canadiense fundamenta esta afirmación a partir de dos tesis que constituyen los argumentos morales que organizan y estructuran su propuesta teórica. Estas tesis mostrarían, que es la propia fidelidad a una teoría liberal de la justicia, basada en los principios de libertad e igualdad, lo que nos exige promover ciertas formas de derechos diferenciados en función de grupo para las minorías culturales.

En síntesis, lo que estas dos tesis señalan es lo siguiente:

i) La idea de un Estado culturalmente neutral es un mito liberal que oculta que todo Estado promueve procesos de ‘construcción nacional’, los que inevitablemente conllevan el reconocimiento y reproducción de grupos etnoculturales específicos.

Todos los Estados modernos han buscado expandir a lo largo de su territorio una única ‘cultura societal’ –es decir, una lengua, ciertas narrativas históricas y un conjunto de instituciones compartidas– a la que debían integrarse todos los ciudadanos. Esta ‘cultura societal’, que se presenta como ‘la única’ dentro de un Estado que se piensa a si mismo como neutral, es, en verdad, la expresión de la cultura de los grupos mayoritarios y/o hegemónicos dentro de la sociedad.

En la medida que los procesos de ‘construcción nacional’ promovidos por el Estado privilegian a los miembros de la cultura mayoritaria, dejando a los individuos pertenecientes a las minorías culturales en una situación de desventaja, es posible afirmar que los Estados históricamente han tratado en forma diferencial e injusta a algunos de sus ciudadanos. Kymlicka ha relevado las “muchas formas de no neutralidad de las instituciones principales (al interior de un Estado) que, implícita o explícitamente, presentan más bien un sesgo favorable a los intereses y las identidades del grupo mayoritario. Este sesgo crea una serie de lastres, de barreras, de estigmas y de exclusiones que afectan a los miembros de los grupos minoritarios” (Kymlicka, 2003a: 49).

Tenemos, así, que la no neutralidad cultural del Estado genera una situación de injusticia con algunos ciudadanos, lo que exige, en atención a los principios ético-políticos de las

democracias liberales, tomar medidas que compensen y/o disminuyan esa situación de desigualdad. El argumento de Kymlicka es que este trato desigual del Estado hacia los miembros de las minorías culturales, sólo puede remediarse otorgando a dichos individuos un conjunto de derechos diferenciados en función de grupo.

Es importante notar que los Estados modernos inevitablemente promueven una determinada 'cultura societal' nacional. En ese sentido, el objetivo de remediar las injusticias contra los miembros de las minorías culturales no apunta a crear un Estado etnoculturalmente neutral –algo que según Kymlicka no es posible y tampoco conveniente– sino a permitir que todos los ciudadanos (no sólo los miembros de la mayoría nacional) tengan un acceso igualitario a una cultura societal viable y significativa para ellos.

ii) Esta segunda tesis señala que existe una conexión profunda entre la identidad cultural y la libertad individual. A diferencia de muchos liberales, quienes han planteado que el vínculo a la propia cultura atenta contra el moderno ideal de individualización y autonomía, Kymlicka va a afirmar que las 'culturas societales' son el marco que posibilita el desarrollo de la autonomía individual (Kymlicka, 1991, 1996, 1999).

Desde esa perspectiva, la pertenencia a una determinada cultura pasa a ser un valor fundamental en tanto condición de posibilidad de la libertad de cada individuo. Si la autonomía es el principal valor del liberalismo, y si ésta sólo es posible y significativa al interior del horizonte cultural en el cual el individuo ha forjado su identidad, entonces, una teoría liberal de la justicia debe garantizar que todos los ciudadanos tengan un acceso igualitario a una cultura societal significativa para ellos.

Lo que esta tesis instala es el valor de la pertenencia cultural como un bien fundamental. La posibilidad individual de elegir y revisar un proyecto particular de vida buena depende de nuestra inserción en una cultura, la que nos proporciona distintas opciones, así como los lenguajes y criterios a partir de los cuales valorar esas alternativas.

Es importante notar que estas dos tesis, si bien son distinguibles analíticamente, se encuentran estrechamente vinculadas. Si bien la primera pone el foco en el tema de la igualdad y la segunda en la relación cultura-autonomía, una reflexión más cuidadosa muestra lo siguiente: la desigualdad en el trato del Estado a las distintas identidades culturales (tesis 1) es importante, fundamentalmente, por el vínculo que existe entre cultura

y autonomía (tesis 2). Es decir, lo injusto en los Estados-nacionales es que los ciudadanos han tenido un acceso desigual a un bien primario como es la inserción y participación en una cultura societal significativa, la que resulta fundamental para la dignidad y el despliegue de la autonomía individual.

Así, la invitación de Kymlicka es a repensar desde el liberalismo el tema de los derechos de las minorías culturales reconociendo que: i) Todo Estado promueve procesos de 'construcción nacional' que implican la promoción en todo el país de una 'cultura societal' determinada, lo que conlleva inevitablemente un trato desigual a los miembros de las culturas minoritarias; y que ii) Existe una relación entre la autonomía individual y la cultura, lo que obliga a los liberales a hacer de la pertenencia a una cultura societal significativa un valor fundamental a defender y a distribuir igualitariamente entre los ciudadanos de una comunidad política.

Como escribe Kymlicka, invirtiendo un poco el orden en que hemos presentado estas dos tesis, una teoría liberal de los derechos de las minorías debe ser capaz de mostrar dos cosas: *"(1) that cultural membership has a more important status in liberal thought than is explicitly recognized –that is, that the individuals who are an unquestionable part of the liberal moral ontology are viewed as individual members of a particular cultural community, for whom cultural membership is an important good; and (2) that the members of minority cultural communities may face particular kinds of disadvantages with respect to the good of cultural membership, disadvantages whose rectification requires and justifies the provision of minority rights. That is, we need to show that membership in a cultural community may be a relevant criterion for distributing the benefits and burdens which are the concern of a liberal theory of justice"* (Kymlicka, 1991: 162).

Es importante notar que las dos tesis que estamos discutiendo, suponen un importante cuestionamiento al modo como la tradición liberal ha pensado la relación Estado-individuo-cultura. Sin embargo, hay que resaltar que este cambio a nivel de la 'ontología social' no es contradictorio, sino que está al servicio, de la ontología moral del liberalismo, la que reconoce únicamente la dignidad moral de los individuos, cada uno de los cuales debe ser tratado con igual consideración. Así, no estamos ante una defensa del valor en si mismo de una determinada cultura, sino ante una defensa instrumental de 'la cultura' en tanto marco de despliegue de la autonomía individual.

A partir de estas dos tesis, que constituyen el núcleo de su propuesta normativa, Kymlicka argumentará a favor de que los Estados multiculturales implementen derechos diferenciados para los miembros de las minorías culturales, de modo tal de garantizar a todos los ciudadanos un acceso igualitario a una cultura societal viable y significativa, la que resulta indispensable para el despliegue de la libertad individual.

Como iremos viendo a lo largo de estos capítulos, la propuesta de Kymlicka establece una diferencia fundamental entre las minorías nacionales y los grupos de inmigrantes en relación a cuál es la cultura societal a la que se les debe garantizar un acceso igualitario. Las minorías nacionales tendrían derecho a cultivar y promover, paralelamente a la cultura societal mayoritaria, su propia cultura societal minoritaria en un Estado que se reconoce como multinacional. Los grupos de inmigrantes tendrían derecho a que la cultura societal hegemónica se ‘flexibilice’ y entregue ‘facilidades’, a fin de que ellos puedan participar en forma igualitaria en la cultura societal mayoritaria del país al que han arribado.

A continuación desarrollaremos en profundidad las dos tesis que, en forma sintética, ya hemos adelantado; discutiremos, también, algunas de sus múltiples implicancias, las que serán discutidas con más detalles en el próximo capítulo.

1. Primera Tesis: Repensar los derechos de las minorías como respuesta a los procesos de ‘construcción nacional’ y a la luz del valor de las ‘culturas societales’

Kymlicka propone considerar los derechos de las minorías culturales –sean grupos étnicos o minorías nacionales– como una respuesta a la promoción de una ‘cultura societal’ llevada a cabo por cada Estado moderno en el marco de los procesos de ‘construcción nacional’. Asumir esta perspectiva implica criticar y distanciarse de la ‘clásica’ idea de que el Estado liberal es neutral en términos etnoculturales.

Gran parte del pensamiento político moderno ha asumido y defendido, en términos normativos y empíricos, la neutralidad cultural del Estado, afirmando que el Estado liberal es (debe ser) neutral respecto a las identidades etnoculturales de sus ciudadanos. Dicha neutralidad estaría fundada en el modelo de tolerancia religiosa que implica que el Estado

liberal –que surge afirmando la libertad religiosa en el contexto de las cruentas guerras de religión del siglo XVI y XVII– no puede establecer una religión oficial y se limita a garantizar que cada ciudadano pueda adherir libremente en su vida privada a un credo particular.

Desde esta imagen de neutralidad, los Estados liberales son pensados como naciones cívicas, que definen la ciudadanía únicamente en términos de adhesión a ciertos principios de democracia y justicia. En ese marco, la demanda de derechos por parte de las minorías culturales aparece como una violación al (supuesto) principio de neutralidad etnocultural de los Estados nacionales liberales.

Kymlicka va a criticar radicalmente esta imagen ‘mítica’ de los Estados liberales afirmando que la “idea de que los estados liberal democráticos son etnoculturalmente neutrales es manifiestamente falsa (en tanto) el modelo de la religión es completamente engañoso como explicación de la relación entre el Estado liberal democrático y los grupos etnoculturales” (Kymlicka, 2003a: 39). Así, si bien un Estado liberal que concede derechos universales a cada uno de sus ciudadanos es y debe ser considerado en cierto sentido neutral –en tanto permite que cada individuo en el marco del Estado de derecho configure y persiga su propia idea de vida buena, garantizando la tolerancia, la libertad de conciencia, de religión, de asociación y de expresión de un modo que no lo hace ninguna otra forma política (Rockefeller, 2001)– ese mismo Estado, en términos culturales, no puede ser neutral.

Como ya hemos señalado, todos los Estados modernos han llevado a cabo procesos de ‘construcción nacional’ que suponen la propagación por todo el país de una única ‘cultura societal’ a la que deben integrarse todos los ciudadanos; esta cultura societal se ha configurado históricamente tomando como referencia la cultura de los grupos mayoritarios y/o hegemónicos, en desmedro de las minorías culturales pertenecientes a ese mismo Estado.

Kymlicka entiende por ‘cultura societal’ “una cultura concentrada en un territorio, centrada en torno a una lengua compartida y utilizada por una amplia gama de instituciones societales, tanto en la vida pública como en la privada (colegios, medios de comunicación, derecho, economía, gobierno, etc.) (...) Se denominan culturas societales para resaltar que no sólo comprenden memorias o valores compartidos, sino también instituciones y prácticas comunes” (Kymlicka, 2003a:39; 1996:112).

El Estado liberal construye y propaga la 'cultura societal' a partir de decisiones tales como: la lengua que se usa en las escuelas, los tribunales y los servicios públicos; las festividades que se celebran; la educación que se entrega; la división del poder político entre el gobierno central y los gobiernos locales; el trazado de fronteras internas que crean circunscripciones electorales, etc. Todo Estado liberal (multicultural), al momento de tomar esas decisiones – por ejemplo elegir la lengua oficial– inevitablemente está, más o menos explícitamente, favoreciendo a ciertos grupos culturales en desmedro de otros.

Es importante notar que el Estado liberal no puede dejar de decidir respecto a estos asuntos (¿Es imaginable un Estado sin una lengua oficial y compartida?), por lo que en un país multicultural, como lo son la casi totalidad de las democracias liberales, necesariamente ciertos grupos van a quedar en desventaja frente a los grupos mayoritarios y/o hegemónicos cuya lengua, festividades e instituciones se han consolidado como la 'cultura societal' de todo el Estado.

Como ha escrito Charles Taylor “si una sociedad moderna tiene una lengua 'oficial', en el más amplio sentido del término –es decir, una lengua y una cultura patrocinadas, inculcadas y definidas por el Estado, en las que operan tanto la economía como el propio Estado– entonces es obvio que resulta una inmensa ventaja para las personas que esa lengua y esa cultura sean las suyas. Los hablantes de otras lenguas se encuentran en distintos grados de desventaja” (Taylor, 2003: 57-58).

Lo que estos argumentos muestran es que el Estado no es ni puede ser 'ciego y neutral' ante la cultura. Un Estado puede ser laico y no adscribir a ninguna religión en particular pero no puede dejar de operar en alguna lengua, y por eso –y este es el punto clave de esta primera tesis– está tratando desigualmente a aquellos ciudadanos (miembros de minorías culturales) que no pertenecen al grupo cultural específico (habitualmente mayoritario y hegemónico) a partir del cual se lleva a cabo la construcción de la 'cultura societal' (Calsamiglia, 2000).

Si uno deja de lado la idea de un Estado 'etnoculturalmente neutral' y considera, como nos propone Kymlicka, que la construcción de una 'cultura societal' y la promoción (e incluso obligación) de la integración en ella es parte de los procesos de 'construcción nacional' promovidos por todas las democracias liberales, entonces, el tema de los derechos de las minorías puede ser visto desde una nueva perspectiva. Así, ya no se trata, como piensan

muchos liberales, de justificar derechos que atentan contra la norma de neutralidad cultural del Estado, sino más bien, de dar cuenta cómo los procesos de ‘construcción nacional’ han discriminado a las minorías y de reflexionar sobre qué derechos diferenciados podrían evitar y compensar esas injusticias.

A partir de estas consideraciones Kymlicka va a justificar la legitimidad de los derechos de las minorías apelando a un principio básico del liberalismo igualitario²⁶: Las desigualdades que son moralmente arbitrarias –en tanto no han sido escogidas ni merecidas– son injustas y deben ser rectificadas (Dworkin, 2001; Rawls, 1996). Si consideramos que las desigualdades a las que quedan sometidos los miembros de grupos minoritarios tienen efectos profundos en distintos ámbitos de su experiencia, y obedecen a las circunstancias (sociales, culturales), no a una elección personal, entonces, dichas desigualdades deben ser corregidas.

Con esta argumentación Kymlicka quiere subrayar la necesidad de pensar las reclamaciones de los derechos de las minorías en el contexto de, y en respuesta a, la construcción nacional estatal desarrollada por los Estados liberal-democráticos. Elaborar respuestas moralmente defendibles y políticamente viables a los desafíos del multiculturalismo, exigiría, así, abordar dichos desafíos a la luz de la **dialéctica ‘procesos de construcción nacional – derechos de las minorías’**. Como ha escrito Kymlicka “el hecho de considerar de este modo los derechos de las minorías –como una respuesta defensiva a la construcción estatal nacional– exige la revisión del vocabulario que habitualmente utilizamos para debatir sobre estas cuestiones. Tanto en el análisis académico como en los debates públicos cotidianos, los derechos de las minorías se describen a menudo como formas de ‘rango especial’ o ‘privilegio’ y la gente se pregunta por qué todas esas insistentes y agresivas minorías piden concesiones y ventajas al Estado. La realidad, no obstante, es que, a pesar de que efectivamente las minorías reclaman cosas al Estado, esto debe entenderse como una respuesta a las reclamaciones que el Estado dirige a las minorías. La gente habla de ‘molestas minorías’ pero es probable que detrás de casa minoría que plantea problemas al Estado encontremos a un Estado (constructor de naciones) que está presionando a dichas minorías” (Kymlicka, 2003a: 11).

²⁶ Kymlicka asocia el igualitarismo liberal, o igualitarismo de izquierda, a una vertiente del pensamiento liberal en la que se incluye junto a autores como Rawls, Dworkin y Ackerman.

Una de las consecuencias de esta perspectiva es que hay que pensar la legitimidad y extensión de los derechos de las minorías a la luz de la historia particular de cada país. Sólo considerando las minorías culturales efectivamente existentes y la específica historia de ‘construcción nacional’ de un Estado, resulta posible establecer qué derechos de las minorías son justos y adecuados para cada sociedad.

Kymlicka insiste, permanentemente, en esta necesidad de articular una teoría normativa general sobre los derechos de las minorías con el análisis específico de la historia de las relaciones etnoculturales dentro de cada país.

Es importante, en este punto de nuestra argumentación, introducir una nueva idea que complementa esta primera tesis que venimos desarrollando. Nos referimos a la importancia (el valor) que tienen para Kymlicka las ‘culturas societales’.

Para Kymlicka, la construcción de ‘culturas societales’ y la no neutralidad de los Estados liberales frente a las identidades etnoculturales –en los términos planteados– no es un defecto histórico que deba o pueda ser superado con miras a la construcción de un verdadero Estado-nación cívico y neutral.

La vida política moderna posee una ineludible dimensión nacional. La modernización exige la difusión a lo largo de toda la sociedad de una lengua, una historia compartida y de instituciones políticas, culturales y económicas comunes. Esto obedece a la necesidad de una fuerza de trabajo educada y móvil. Se debe, también, a la necesidad de generar ciertos niveles de solidaridad indispensables para las instituciones democrático liberales, las que requieren que los ciudadanos tengan una fuerte identidad común que posibilite el sacrificio de unos por otros y el reconocerse como iguales en los procesos de deliberación democrática. Además, la difusión de una única ‘cultura societal’ a través de una educación compartida, parece indispensable para asegurar la igualdad de oportunidades de los individuos, independientemente de la clase o subgrupo de la sociedad a la que pertenezcan.

Desde esta perspectiva, Kymlicka asume que la protección y promoción de una cultura societal nacional es una legítima función del Estado liberal (Kymlicka, 2003a).

Este punto, que puede parecer paradójico, es central en la propuesta de Kymlicka. Su crítica a las injusticias generadas con las minorías en los procesos de ‘construcción nacional’, no es un cuestionamiento a la promoción estatal de una ‘cultura societal’, sino

una crítica a las formas excluyentes y asimiladoras que han adquirido habitualmente esos procesos de 'construcción nacional'. Debido a esas 'formas' y a la ausencia de medidas compensatorias, la necesaria e inevitable expansión de una 'cultura societal' ha generado, históricamente, profundas injusticias para los miembros de las minorías culturales.

Lo que Kymlicka defiende no es alguna forma de Estado liberal culturalmente neutro, sino que todos los ciudadanos (no sólo los que pertenecen a los grupos culturales mayoritarios o hegemónicos) tengan un acceso igualitario a una cultura societal viable y significativa para ellos. Para el caso de las *minorías nacionales* esto implica otorgarles la posibilidad de que mantengan, en su territorio y en forma paralela a la cultura societal mayoritaria, su propia 'cultura societal'²⁷. En el caso de los *grupos étnicos* (que no constituyen una minoría nacional y que son producto de las migraciones) se trata de corregir la desventaja en la que se encuentran de cara a la participación en la cultura societal del Estado que los recibe. A través de nuevos derechos y políticas se debe buscar 'adaptar' dicha cultura, de tal modo que los inmigrantes puedan tener un acceso igualitario a la misma y que el costo de integrarse en ella no sea la asimilación y negación total de sus tradiciones culturales.

Como señala Kymlicka "Las decisiones del gobierno con respecto a las lenguas, las fronteras internas, las festividades públicas y los símbolos estatales implican, inevitablemente, reconocer, acomodar y apoyar las necesidades e identidades de determinados grupos étnicos y nacionales. Tampoco hay razones para lamentarlo. No hay razón para lamentar la existencia de lenguas oficiales y festividades públicas. Ahora bien, la única cuestión pendiente es cómo asegurar que esas inevitables formas de apoyo a determinados grupos étnicos y grupos nacionales se produzcan de forma equitativa; es decir, cómo asegurar que no privilegien a ciertos grupos en detrimento de otros. En la medida que las políticas existentes apoyan la lengua, la cultura y la identidad de las naciones y los grupos étnicos dominantes, el argumento de la igualdad asegura que se proporcione, a través de derechos para las minorías nacionales y los grupos étnicos de inmigrantes un apoyo similar a estos grupos minoritarios" (Kymlicka, 1996: 164, el subrayado es nuestro).

Es importante notar que la importancia que le da Kymlicka a las 'culturas societales' tiene que ver, no sólo con las demandas de los procesos de modernización, sino con el convencimiento de que los valores liberales de libertad e igualdad han de definirse y

²⁷ "¿Por qué no habrían de tener las minorías nacionales las mismas potestades para la construcción nacional que la mayoría?" se pregunta Kymlicka (2003a: 45).

entenderse en relación con ellas. Kymlicka señala que la mayoría de los pensadores liberales han asumido que las instituciones liberal-democráticas se deben entender como la estructura básica de la sociedad, dando por hecho que 'la sociedad' coincide con la unidad política de la modernidad que es el Estado-nación. "Cuando los teóricos desarrollan principios de justicia para evaluar los sistemas económicos, se centran en las economías nacionales; cuando los teóricos desarrollan principios jurídicos para evaluar la constituciones, se centran en las constituciones nacionales; cuando los teóricos desarrollan una explicación de las apropiadas virtudes e identidades que se requieren para una ciudadanía democrática, preguntan qué es lo que significa ser un buen ciudadano en un Estado-nación; cuando los teóricos discuten qué significa o debería significar la expresión 'comunidad política', lo que están preguntando es en qué sentido puede considerarse que los Estados-nación son comunidades políticas. (...) La suposición de que las normas políticas se aplican dentro de los Estados-nación, concebidos como sociedades integradas y únicas, está tan generalizada que muchos teóricos ni siquiera ven la necesidad de hacerla explícita" (Kymlicka, 2003a: 245).

Kymlicka comparte esta tesis, pero señala que es necesario reinterpretarla a partir del reconocimiento, obviado por muchos teóricos liberales, del carácter multicultural de la mayoría de los Estados modernos. Es decir, debemos defender la idea de que los Estados son la unidad concreta al interior del cual implementar los valores e instituciones liberal-democráticos, pero debemos asumir que la población de un Estado no está constituida por un único grupo cultural homogéneo. Una vez que asumimos que los valores de libertad e igualdad se expresan y actualizan en el marco de las 'culturas societales' que construyen los Estados, y que reconocemos el carácter multicultural de la mayoría de los países, el objetivo debe ser garantizar, por un lado, que las minorías nacionales puedan construir su propia cultura societal en una parte del territorio estatal, y que las minorías étnicas (grupos de inmigrantes) puedan acceder en forma igualitaria a la cultura societal mayoritaria.

Sólo así todos los ciudadanos de las democracias liberales tendrán la misma posibilidad de participar en culturas societales viables y significativas, las que constituyen el marco en donde se actualizan los valores de igualdad y libertad.

Para Kymlicka, como vemos, las culturas societales no son algo negativo, sino, por el contrario, constituyen el marco indispensable al interior del cual pensar la implementación de los valores ético-políticos de las democracias liberales.

Por un lado –y esto tiene que ver con la segunda tesis de Kymlicka que ya adelantamos y que profundizaremos más adelante– existe una conexión entre la **libertad** individual y la pertenencia cultural. La autonomía sólo es posible si participamos de una cultura societal que nos ofrece distintas opciones que nos resultan significativas y entre las que podemos optar. Así, el compromiso liberal con la autonomía individual debiera implicar particulares formas de apoyo y responsabilidad con las culturas societales (Kymlicka, 2003a). En palabras de Kymlicka: “el fundacional compromiso liberal con la libertad individual puede ampliarse para generar un compromiso con la ininterrumpida viabilidad y florecimiento de las culturas societales. Y en los estados multinacionales esto conduce al desarrollo de los nacionalismos minoritarios (...) capaces de mantener y desarrollar sus propias culturas societales en el futuro y por tiempo indefinido” (Kymlicka, 2003a: 230).

Por otro lado, el principio de **igualdad** debe ser entendido en términos de una igualdad de oportunidades para participar en la lengua y las instituciones que configuran la cultura societal de referencia, que para el caso de la mayoría de la población, incluidos los inmigrantes, debiera ser la cultura societal única o mayoritaria; y para el caso de las minorías nacionales debería ser su propia cultura societal, capaz de florecer al lado de la cultura societal mayoritaria con la protección de un Estado que reconoce su carácter multinacional.

La idea central de Kymlicka en este punto es que “la pertenencia a una cultura societal, por tanto, es necesaria para la libertad y la igualdad liberales. Dicho de otro modo, los liberales dicen a menudo que aspiran a crear una sociedad de personas libres e iguales, pero ¿Cuál es la sociedad relevante? Yo mantengo que si exploramos las nociones liberales de libertad e igualdad, la sociedad relevante resulta ser una cultura societal. (...) Necesitamos tomarnos en serio la importancia de la pertenencia a las culturas societales y cualquier propuesta que haga imposible que la gente disponga de libertad e igualdad en el seno de unas culturas societales viables es incompatible con las aspiraciones liberales” (Kymlicka, 2003a: 79).

Los argumentos desarrollados en este apartado –que cuestionan el mito de la neutralidad cultural del Estado y nos invitan a pensar los derechos de las minorías culturales como respuesta a los procesos de construcción nacional y a la luz del valor de las culturas societales– constituyen la primera tesis central sobre la que se fundamenta y estructura la propuesta teórica de Kymlicka.

Desde esta perspectiva, las democracias liberales deberían abordar la situación de las minorías culturales preguntándose ¿En qué medida tienen un acceso igualitario a una cultura societal viable y significativa para ellos al interior de la cual pueden hacer ejercicio de su libertad personal?, ¿En qué medida, en el marco de los procesos de construcción nacional, la cultura societal hegemónica se ha adaptado a las diferencias y particularidades de las minorías étnicas o ha permitido que las minorías nacionales desarrollen sus propias culturas societales?

A partir del desarrollo de esta tesis, Kymlicka ha mostrado que durante los necesarios e inevitables procesos de construcción de una 'cultura societal' los miembros de las minorías culturales no han sido tratados en forma justa.

Los derechos de las minorías culturales deben ser entendidos como instrumentos para compensar y evitar que los miembros de dichos grupos sigan siendo objeto de estas injusticias al interior de la sociedad.

Vemos, así, como esta primera tesis le permite a Kymlicka avanzar en su esfuerzo por demostrar que los derechos de las minorías culturales no son antagónicos con una teoría liberal de la justicia, sino que, por el contrario, son los mismos valores que constituyen esa teoría los que nos exigen implementarlos.

Antes de pasar a desarrollar la 'segunda tesis central' de la propuesta de Kymlicka, referida al vínculo entre autonomía y cultura, nos parece importante resaltar una de las implicancias de esta primera tesis, referida a la distinción entre los nacionalismos cívico-liberales y los nacionalismos étnicos.

La discusión que Kymlicka desarrolla en torno a esta distinción juega un rol muy importante en sus reflexiones y propuestas referidas a los desafíos del multiculturalismo.

a) Notas sobre la distinción entre los nacionalismos cívico-liberales y los nacionalismos étnicos.

Una vez que reconocemos que todo Estado, incluyendo las democracias liberales, promueven una cultura societal, lo que supone la difusión de una lengua y una cultura nacional común, queda claro que la distinción entre un nacionalismo cívico y uno étnico no puede basarse en la idea que el primero, a diferencia del segundo, es neutral en términos culturales y se basa exclusivamente en la aceptación de los principios jurídicos y las instituciones políticas del Estado de derecho democrático. Como argumenta Kymlicka, "Lo

que distingue a los estados liberales de los no liberales no es la presencia o ausencia de una construcción nacional sino más bien los fines a los que se aplica esa construcción nacional y los medios utilizados para procurarlos (...) (Así, más específicamente) lo que distingue la construcción nacional liberal del nacionalismo no liberal no es la ausencia de toda preocupación por la lengua, la cultura y la identidad nacional, sino más bien el contenido, alcance y carácter incluyente de esa cultura nacional, así como las formas de incorporación a ella” (Kymlicka, 2003a: 42-62).

Las democracias liberales se caracterizan por haber buscado expandir una cultura societal común basada en una lengua e instituciones comunes, más que en creencias religiosas o principios étnicos obligatoriamente compartidos. Lo que es definitorio de las ‘naciones cívicas’ –a diferencia de las naciones étnicas (excluyentes, antidemocráticas, culturalmente xenófobas)– es que cualquier persona puede, en principio, integrarse en la cultura societal compartida independientemente de su raza o religión (Kymlicka, 1996). Así, Kymlicka defiende el carácter abierto y plural de las culturas societales en el seno de las democracias liberales, resaltando que éstas se definen en torno a una lengua, principios de derecho e instituciones sociales comunes y no en torno a la imposición desde el Estado de creencias religiosas o de formas de vida. La defensa de las culturas societales liberales no debe ser entendida como el deseo de conservar una ‘auténtica cultura’, sino como el deseo de ciertos colectivos humanos de preservar su existencia como un grupo culturalmente distinto, abierto al intercambio con otras culturas y a las posibilidades de aprendizaje y cambio que éste genera.

Como ha escrito Kymlicka las culturas societales en el seno de las democracias liberales modernas –a diferencia de los nacionalismos étnicos– “son inevitablemente pluralistas, esta diversidad es el inevitable resultado de los derechos y las libertades que se garantizan a los ciudadanos. (...) Los liberales no defienden una noción de cultura (societal) que considere que el proceso de interacción y de aprendizaje de otras culturas constituya una amenaza a la ‘pureza’ o a la ‘integridad, en lugar de una oportunidad de enriquecimiento. Los liberales quieren una cultura societal rica y diversa, y gran parte de la riqueza de una cultura procede de la manera en que ésta se ha apropiado de los frutos de otras culturas” (Kymlicka, 2003a: 40; 1996: 145).

Lo que Kymlicka está defendiendo es una forma de nacionalismo liberal que critica y se desmarca, tanto de las concepciones raciales, puristas y por tanto iliberales de nación;

como de aquellas concepciones ilustradas de carácter cosmopolita que piensan la sociedad liberal a partir de la mera adscripción a principios universales de ordenamiento político, los que no tendrían ninguna necesidad de estar vinculados a formas culturales específicas.

Contra aquellos pensadores liberales que afirman que el nacionalismo es contradictorio con las instituciones liberales y los procesos de individualización y modernización, Kymlicka plantea que los miembros de las culturas liberales valoran su pertenencia a una cultura societal específica, la que es experimentada como el necesario marco de sentido de la propia libertad individual. Esto es posible de observar en múltiples países donde los procesos de liberalización, lejos de desplazar la importancia de la identidad nacional, han ido acompañados de un fortalecimiento de dicho sentido de pertenencia.

Así, aunque los miembros de una cultura societal liberal –que afirma la prioridad del derecho sobre el bien y una concepción de justicia que no presupone ni se funda en ninguna concepción particular del bien, sino que sirve como marco al interior del cual los individuos pueden definir, revisar racionalmente y perseguir sus particulares concepciones de vida buena– no compartan valores ‘morales’ sustantivos o formas de vida tradicionales, eso no supone que no estén profundamente vinculados a su propio idioma y cultura común y que consideren que estos son indispensables para el ejercicio significativo de su libertad.

A diferencia de los argumentos del cosmopolitismo ilustrado –que afirmaba que la liberalización de los roles e identidades heredados llevaría a una sociedad cosmopolita, constituida por individuos iguales y cada vez menos ligados a identidades etnoculturales específicas (las que eran vistas como expresión de un apego irracional e iliberal a formas tradicionales de vida)– Kymlicka señala, como ya hemos discutido, que las culturas societales liberales, en tanto comunidades históricas específicas, abiertas y plurales, proporcionan el mejor contexto para fomentar los valores ilustrados de libertad, igualdad y democracia.

Observamos en Kymlicka una reinterpretación del vínculo entre nacionalismo y liberalismo que lo lleva a defender el valor y la importancia de las ‘culturas societales’ nacionales que se configuran al interior de las democracias liberales. Esta reinterpretación supone desplazar el clásico límite entre los nacionalismos cívico-liberales y los nacionalismos étnicos.

No podemos entrar en los detalles de esta lectura que Kymlicka hace del 'nacionalismo liberal' y de sus diferencias con el nacionalismo étnico. Lo que nos interesa resaltar es el rendimiento político de esta lectura –que surge de la primera tesis que hemos venido desarrollando– en el marco de las demandas de autodeterminación de distintas minorías nacionales a nivel mundial.

Diversos críticos del multiculturalismo, como por ejemplo Sartori, han señalado que las demandas de autodeterminación que realizan las minorías nacionales son expresión de su carácter iliberal. Las minorías nacionales son, para esos críticos, nacionalismos étnicos, antidemocráticos y 'obsesionados' con la identidad cultural, algo muy diferente, dicen, de las naciones mayoritarias, que serían de carácter cívico-liberal y donde el Estado sería neutral en términos culturales.

Contra esas posiciones, Kymlicka señala que la mayoría de las minorías nacionales en las sociedades occidentales son tan liberales y pluralistas como las naciones mayoritarias. Lo que exigen, simplemente, es la posibilidad de poder construir y hacer florece su propia cultura societal, tan liberal y democrática como la de otras naciones mayoritarias. Así, por ejemplo, cuando los catalanes en España solicitan derechos lingüísticos especiales, ellos no están solicitando algún tipo especial e iliberal de derecho ajeno al conjunto de los españoles; simplemente están solicitando el derecho a hablar en su propia lengua, algo que la mayoría de habla castellana asume para si misma sin cuestionárselo (Kymlicka, 2000).

Una vez que reconocemos, con Kymlicka, que todos los Estados, incluyendo los democrático liberales, llevan a cabo procesos de construcción de una específica cultura societal nacional; nos es más fácil entender que lo que demandan las minorías nacionales es simplemente lo mismo que hacen y protegen –a veces sin reconocerlo bajo el mito de la neutralidad cultural del Estado– las naciones liberales mayoritarias.

Como escribe Kymlicka “el supuesto de que los nacionalismos culturales minoritarios son una reacción defensiva y xenófoba contra la modernidad es con frecuencia exagerado. Esto puede ser cierto en la actual situación de Ruanda o de Bosnia, pero creo que hoy en día existen muchos casos de nacionalismos minoritarios en todo el mundo que no son tan diferentes del nacionalismo revolucionario francés o estadounidense, en el sentido en que también son movimientos políticos progresistas que procuran la creación de una sociedad de ciudadanos libres e iguales. Tratan de crear una sociedad democrática, definida y unida por una lengua común y un sentido compartido de la historia. Creo que eso es lo que

persiguen la mayoría de los nacionalistas quebecquenses y también la mayoría de los nacionalistas catalanes, escoceses y flamencos. No están tratando de esquivar la modernidad, ya que lo que intentan hacer es precisamente crear una sociedad democrática moderna. (...) (desde esta perspectiva) es un error preguntarse ¿Por qué están tan vinculadas las minorías a su identidad nacional? Como si tratase de una característica exclusiva de los grupos nacionales minoritarios y no también de los mayoritarios. Si formulamos la pregunta de este modo, tendemos a buscar atributos que diferencien a las minorías de las mayorías... por ejemplo, una actitud defensiva, o de resentimiento. Pero en realidad, no hay ninguna prueba de que los miembros de las mayorías estén menos vinculados a su libertad para vivir y trabajar dentro de su 'cultura societal' que los miembros de las minorías nacionales. (...) Puede ser desconcertante que la gente en general valore su identidad nacional, pero no tiene nada de desconcertante el hecho que lo hagan las minorías... lo hacen por la misma razón que los miembros de naciones mayoritarias. (...) En muchos casos, la auténtica barrera para un acomodo satisfactorio del nacionalismo minoritario en las democracias occidentales no es que la minoría sea irracional sino más bien que la mayoría no suele estar dispuesta a reconocer siquiera al grupo minoritario como una nación dentro del Estado más amplio. La mayoría suele aferrarse al mito de ser 'un Estado-nación' cuyos ciudadanos comparten todos la misma identidad nacional, negándose a aceptar la realidad de que viven en un Estado multinacional" (Kymlicka, 2003a: 278; 1999: 153).

Esta relectura de las demandas de las minorías nacionales que hace Kymlicka, ilustra la fecundidad de la primera tesis –que nos habla de la imposible neutralidad cultural de los Estados y del 'valor' de las culturas societales nacionales para los principios democrático-liberales–, la que nos entrega nuevas luces para pensar los derechos de las minorías nacionales y para comprende la legitimidad y viabilidad de sus demandas.

A continuación desarrollaremos la segunda tesis central de la propuesta de Kymlicka, la que nos permitirá entender mejor su insistencia en el valor liberal de las culturas societales.

2. Segunda Tesis: El vínculo entre autonomía individual y pertenencia cultural

Esta segunda tesis afirma que la posibilidad de la autonomía individual depende, en gran medida, de la participación en una cultura. Es importante notar que Kymlicka vincula esta posibilidad de ejercer la libertad individual, no a la pertenencia a una 'cultura deportiva' o 'cultura religiosa', sino a la participación en una 'cultura societal' significativa y viable que comprende una lengua común e instituciones y prácticas compartidas a lo largo de toda la sociedad.

El liberalismo se asienta en el valor de la autodeterminación que expresa el respeto a cada individuo como un ser moral pleno. Este valor supone que el esencial interés de cada persona es vivir una buena vida, lo que implica que cada individuo guíe su vida según sus convicciones y que tenga la posibilidad de revisar y cuestionar tales creencias a la luz de nueva información o experiencias (Kymlicka, 1995). Así, el liberalismo no supone que los individuos tengan conceptos propios del bien permanentes e inmodificables. Afirma, más bien, que cada individuo debe tener la capacidad de reflexionar sobre los fines que persigue habitualmente, teniendo la posibilidad de revisar o cambiar esos fines si le parece que ya no vale la pena seguir concediéndoles su fidelidad (Kymlicka, 2003a). Este supuesto –según el cual nuestras creencias sobre la vida buena son falibles y revisables– es parte central de la tradición liberal desde John Stuart Mill hasta Rawls y Dworkin en nuestros días, y explica el interés del Estado liberal por la educación y por generar las condiciones para el ejercicio de esta aptitud para la revisión racional (Kymlicka, 1996).

El esfuerzo de Kymlicka apunta a mostrar que el compromiso del liberalismo con la autodeterminación individual exige garantizar la pertenencia cultural de todos los individuos, la que debe considerarse como un bien valioso en tanto condición de posibilidad de la autonomía. Para ello resulta necesario, en muchas ocasiones, establecer un conjunto de derechos diferenciados en función de grupo, de tal modo de garantizar el acceso igualitario de los miembros de las minorías culturales a una 'cultura societal' viable y significativa. Estos derechos solo pueden ser aprobados en la medida que no sean utilizados para transgredir el valor de la autonomía individual, que es, en el argumento de Kymlicka, su propio fundamento.

Como escribe Kymlicka “Yo sostengo que estas culturas societales son profundamente importantes para el liberalismo, ya que los valores liberales de libertad e igualdad han de definirse y entenderse en relación a ellos. El liberalismo se asienta en el valor de la autonomía individual –eso es, en la importancia de permitir que los individuos realicen decisiones libres e informadas respecto al modo de encauzar sus vidas–, sin embargo, lo que hace posible este tipo de autonomía es el hecho de que nuestra cultura societal ponga a nuestra disposición varias opciones. La libertad, antes que nada, es la capacidad de explorar y revisar los modos de vida que la cultura societal pone a nuestra disposición” (Kymlicka, 2003a: 79).

El argumento central de Kymlicka, en relación a este vínculo entre autonomía y cultura, es que la libertad, que implica la posibilidad de elegir entre diversas opciones, sólo es posible en tanto nuestra cultura societal nos proporciona un conjunto de alternativas que resultan importantes para nosotros (Kymlicka, 1996). Así, la posibilidad de autodeterminación no depende sólo de los irrenunciables derechos individuales clásicamente defendidos por el liberalismo, sino de la inserción en una ‘estructura’ cultural que nos ‘ofrezca’ un conjunto de opciones significativas, un rango de posibilidades al interior del cual elegir nuestra propia concepción de buena vida.

Al pertenecer a una cultura societal las personas adquieren un léxico compartido, una matriz de significados comunes, que nos permite comprender el significado de las distintas prácticas sociales y establecer valoraciones sobre las mismas. Un individuo sólo puede autodeterminarse a si mismo si participa y comprende las narrativas culturales que organizan la cultura societal a la que pertenece. Nuestra cultura nos proporciona un conjunto de opciones, así como las pautas a partir de las cuales podemos identificar el valor que las distintas experiencias tienen para cada uno de nosotros.

Como escribe Kymlicka ya en su primer libro “*Liberals say that we should be free to accept or reject particular options presented to us, so that, ultimately, the beliefs we continue to hold are the ones that we have chosen to accept. But the range of options can’t be chosen. In deciding how to lead our lives, we do not start de novo, but rather we examine ‘definitive ideals and forms of life that have been developed and tested by innumerable individuals, sometimes for generations’. The decision about how to lead our lives must be ultimately*

ours alone, but this decision is always a matter of selecting what we believe to be most valuable from the various options available, selecting from a context of choice which provides us with different ways of life. This is important because the range of options is determined by our cultural heritage. Different ways of life are not simply different patterns of physical movements. The physical movements only have meaning to us because they are identified as having significance by our culture, because they fit into some pattern of activities which is culturally recognized as a way of leading one's life. (...) Our language and history are the media through which we come to awareness of the options available to us, and their significance; and this is a precondition of making intelligent judgments about how to lead our lives" (Kymlicka, 1991: 165).

A partir de estos argumentos, que según Kymlicka están también presentes en forma implícita en otros autores liberales como Rawls y Dworkin, sería posible concluir que una teoría liberal de la justicia debe garantizar que todo individuo tenga acceso a una cultura societal viable y significativa. Así, los liberales deberían estar comprometidos con la defensa de las culturas societales, no por que éstas tengan algún estatus moral en si mismas, sino por que solo teniendo una estructura cultural rica y segura las personas pueden hacer elecciones significativas en torno a su propia vida.

Si consideramos el tema de las minorías culturales a la luz de estos argumentos, debemos concluir, señala Kymlicka, que son legítimos y necesarios aquellos derechos diferenciados en función de grupo que garantizan a los miembros de las minorías culturales el acceso a una cultura viable y significativa.

Como ya hemos señalado, la propuesta de Kymlicka establece una distinción entre los grupos de inmigrantes y las minorías nacionales. Así, una democracia liberal debe buscar garantizar, por un lado, que los inmigrantes se integren de un modo justo a la cultura societal dominante, y que, por otro lado, los miembros de las minorías nacionales puedan recrear, al interior del Estado, que reconoce su carácter multinacional, una cultura societal activa y separada de la cultura societal dominante.

En el próximo capítulo exploraremos en detalle esta diferencia, desarrollando los argumentos de Kymlicka respecto a la no pertinencia de otorgarle a los grupos inmigrantes los recursos y derechos para que puedan (al igual que las minorías nacionales) recrear sus propias culturas societales.

Para terminar la presentación de esta segunda tesis, nos parece importante discutir, brevemente, en torno a tres interrogantes que surgen de los argumentos presentados en relación al vínculo autonomía-cultura:

- (i) ¿La posibilidad de autonomía individual está ligada a la pertenencia a la *propia* cultura o basta con que las personas tengan acceso a *alguna* cultura societal?
- (ii) ¿Esta defensa del valor de la pertenencia cultural no supone una defensa iliberal de la cultura como un bien en si mismo que debe ser preservado?
- (iii) ¿En qué medida es posible, como intenta Kymlicka, individualizar culturas societales, señalando con claridad los límites entre una y otra?

Veamos lo que plantea Kymlicka en relación a cada una de estas interrogantes.

(i) En relación a **la primera interrogante** Kymlicka va a plantear que las personas deberían, en principio, tener el derecho a vivir y ejercer su autonomía dentro de su propia cultura societal. Sin embargo, establecerá diferencias entre las minorías nacionales –a las que por la fuerza se les prohibió mantener su cultura societal– y los grupos de inmigrantes (no refugiados) –quienes en forma voluntaria renunciaron a ese derecho.

En el caso de las minorías nacionales, lo que la justicia exige no es sólo que sus miembros accedan a una cultura societal cualquiera, por ejemplo la dominante, sino que puedan desarrollar su propia cultura societal. Cambiarse de cultura, argumenta Kymlicka, no es como cambiarse de trabajo, una acción factible de llevar a cabo con un programa eficiente de ‘reconversión cultural’. Kymlicka rechaza la tesis de autores liberales cosmopolitas como Waldron (2000) para quienes las personas no necesitan *su propia* cultura, sino un entorno rico, cambiante y múltiple compuesto de fragmentos de múltiples tradiciones.

Kymlicka reconoce que si bien las múltiples historias de inmigración dan cuenta de que todos los individuos tenemos ciertas posibilidades de ‘cambiar’ de marco cultural, eso no implica desconocer que el traspaso de una cultura societal a otra es un proceso por lo general lento, difícil y doloroso. La complejidad de este proceso es variable dependiendo de la edad y las similitudes en la lengua y la historia de las culturas societales de ‘origen’ y ‘llegada’.

Lo que Kymlicka se pregunta, más allá de la posibilidad o no de dicho cambio, es si es legítimo exigirles a las personas que asuman esos costos sociales y subjetivos, a menos

que voluntariamente decidan hacerlo. Nuestro autor piensa que dicha exigencia no es legítima en la medida que los miembros de las minorías nacionales valoran su especificidad cultural y desean vivir al interior de ella, al igual que los miembros de las mayorías nacionales que quieren desarrollarse en su propia cultura societal.

Desde esta perspectiva abandonar la propia cultura, aunque sea posible, es renunciar a algo, a una expectativa, a la que razonablemente se aspira. Kymlicka muestra como la propia teoría de la justicia de Rawls parte de la base, de la expectativa razonable, de que las personas nazcan y lleven una vida plena dentro de su misma cultura y sociedad.

Como señalamos al hablar del 'nacionalismo liberal', la modernización y liberalización de las sociedades no supone un debilitamiento del sentido de pertenencia de las personas a su particular cultura societal.

Kymlicka piensa que esto se debe, por un lado, al vínculo ya señalado entre cultura societal y posibilidades de libertad personal, y por otro, al fuerte papel que desempeña la pertenencia cultural en la identidad de las personas. El sentido de 'sí mismo' que cada individuo construye en su interacción con otros, se configura, en gran medida, a partir de un sentimiento de pertenencia a aquellos colectivos con los que cada persona se identifica. De entre esos colectivos, la cultura societal nacional tiene una gran importancia en tanto opera como un foco de identificación básica, como un referente de alta estabilidad e incondicionalidad que se mantiene independientemente de los logros personales que cada individuo alcance en su vida (Margalit & Raz, 2000). El sentirse parte de una historia y una lengua compartidas proporciona un anclaje seguro y estable para la autoidentificación de las personas. La identificación imaginaria con la cultura nacional es, como sugirió Benedict Anderson, un mecanismo que permite trascender nuestra precariedad individual, en la medida que nos vincula a un entramado generacional que existe desde siempre y se prolonga indefinidamente hacia el futuro (Anderson, 2000).

Más allá de los distintos matices del argumento, lo que a Kymlicka le interesa subrayar es que la mayoría de las personas se siente vinculada a su propia cultura societal, lo que no tiene nada de malo ni contrario a la tradición liberal, en la medida que "la libertad que los liberales reclaman para los individuos no es en esencia la libertad de trascender la propia cultura y la propia historia, sino más bien la libertad de desenvolverse dentro de su propia cultura societal, de distanciarse a sí mismos de determinados roles culturales, de elegir

cuáles son las características de la cultura que vale la pena desarrollar, y cuáles carecen de valor” (Kymlicka, 1996: 130).

A la luz de estas consideraciones, Kymlicka va a plantear que es un asunto de justicia garantizar que las minorías nacionales puedan cultivar y hacer florecer su propia cultura societal dentro de un Estado mayor.

En el caso de los inmigrantes (no de los refugiados), Kymlicka piensa que estos renunciaron voluntariamente a su derecho a vivir y trabajar en su propia cultura, por lo que, en principio, no corresponde que reclamen al Estado que los acoge la posibilidad de recrear su propia cultura societal. Además de no ser una demanda legítima, Kymlicka piensa que es una demanda imposible de atender en tanto que los grupos de inmigrantes, a diferencia de las minorías nacionales, no están concentrados territorialmente ni cuentan con una red de instituciones y prácticas históricamente arraigadas en el país al que llegan. Es por eso que –como discutiremos más adelante– los derechos diferenciados en función del grupo para los inmigrantes buscan garantizar que tengan un acceso igualitario a la cultura societal que los acoge, la que debe adaptarse a sus particulares necesidades y demandas.

(ii) En relación a **la segunda interrogante** Kymlicka va a plantear que su defensa de la cultura como un valor fundamental, así como su lectura del vínculo entre identidad personal y cultura no debe interpretarse en términos ‘comunitaristas’.

Filósofos ‘comunitarios’ como Michael Sandel (2004) han mostrado los vínculos entre la identidad personal y la cultura, señalando la incoherencia de la imagen liberal de un yo ‘desvinculado’ capaz de revisar sus fines. La tesis de Sandel es que nuestros propios fines, que se nutren de nuestra pertenencia cultural, son constitutivos de nuestra identidad, por lo que resulta absurdo pensar en un yo dado, anterior y distante de sus fines, capaz de tomar distancia de ellos y evaluarlos racionalmente. Como sabemos, la crítica de Sandel apunta a mostrar la incoherencia e inconveniencia de la defensa liberal de un sujeto que carece del sentido de pertenencia a una comunidad sustantiva, lo que supone, a su vez, una crítica a la prioridad liberal de la justicia sobre el bien que se funda, en parte importante, en la idea de que el individuo es anterior y distinto a los fines y bienes de la comunidad a la que pertenece.

Si el argumento de Sandel estuviera en lo correcto, el esfuerzo de Kymlicka de articular el valor liberal de la autonomía individual con la pertenencia cultural quedaría seriamente cuestionado: Kymlicka debería, o desdecirse del valor de la pertenencia cultural para la autonomía; o afirmar la identidad cultural como un bien moral, un fin en si mismo, que puede y debe ser defendido. Esta segunda alternativa implica que no hay razones que impidan que el Estado refuerce la fidelidad de las personas a tales fines y limite su capacidad de revisarlos, lo que sería contrario a la prioridad liberal del derecho sobre el bien, que supone que no se puede sacrificar los derechos individuales en nombre de algún bien común sustancial (Mouffe, 1999).

Kymlicka va intentar salir de esta tensión mostrando que si bien hay un vínculo indudable entre identidad y cultura, como él mismo lo reconoce, la oposición que plantea Sandel es errónea. No estamos obligados a elegir entre, por un lado, un 'yo sin trabas' (*unencumbered self*) desvinculado, anterior a sus fines; y por otro lado, un yo que participa y se define a si mismo a partir de su pertenencia a un orden moral común del cual no puede tomar distancia crítica.

Kymlicka va a intentar salir de esta oposición dicotómica mostrando que la lectura que hace Sandel de la tradición liberal es errada. Lo fundamental para los liberales no es la afirmación de que se puede 'percibir' un yo abstracto, anterior y distinto de todos sus fines. La idea de la anterioridad o brecha entre el yo y sus fines alude, más bien, a que ninguno de los fines u objetivos que tenemos está libre de ser revisado. Es decir, lo que el liberalismo afirma es que el yo es (debe ser) capaz de verse a si mismo como vinculándose a motivaciones y proyectos distintos a los que actualmente tiene.

La defensa de la capacidad del individuo de revisar sus fines, no implica que todos nuestros fines sean opcionales –muchos de nuestros fines son 'heredados' desde nuestra familia y comunidad–, supone que independientemente de cómo hayamos adquirido originalmente nuestros fines, tenemos la posibilidad de revisarlos y modificarlos (Kymlicka, 1995, 2003a). “En este sentido, percibo mi yo como previo a mis fines, esto es, siempre puedo imaginar mi yo sin sus fines actuales. Pero esto no implica que haya algún momento en que pueda percibir mi yo como desvinculado de todo objetivo; el proceso del razonamiento ponderado consiste en comparar un potencial yo 'vinculado' con otro potencial 'yo vinculado'. Siempre debe haber algunos fines previamente dados junto con el yo cuando desarrollamos tal razonamiento, pero de ahí no se sigue que haya algún fin particular que siempre deba considerarse dado junto con el yo. Como antes dije, parece que lo que está dado con el yo

puede cambiar en el transcurso de una vida. En consecuencia, existe una afirmación adicional que Sandel debe probar: no sólo nos tiene que demostrar que no podemos percibir un yo totalmente 'desvinculado', sino que tampoco podemos percibir nuestro yo vinculado a un conjunto diferente de fines" (Kymlicka, 1995: 234).

Más allá de los detalles del argumento, lo que Kymlicka quiere subrayar es lo siguiente: del reconocimiento del vínculo entre identidad y cultura no se concluye, necesariamente, que el individuo es incapaz de revisar y modificar sus fines.

Es más, como hemos ya señalado, la pertenencia cultural es una condición para el ejercicio de la autonomía individual, no algo que la imposibilite.

Kymlicka está, simultáneamente, criticando a los liberales que no reconocen la articulación entre la autonomía y la pertenencia a una cultura societal, así como a aquellos filósofos comunitarios que suponen que reconocer la existencia y el valor del vínculo entre identidad y cultura lleva necesariamente a una defensa de la comunidad como bien moral sustancial.

Para Kymlicka, valorar la cultura como marco de elección individual, no supone, como plantean algunas perspectivas comunitarias, una defensa del contenido específico de alguna cultura en particular. El liberalismo busca garantizar la pluralidad de formas de vida y la libertad individual, defendiendo la posibilidad de las personas de distanciarse y enjuiciar los valores y formas de vida tradicionales.

En ese sentido, el reconocimiento liberal de la importancia de la pertenencia a una cultura societal no implica, ni afirmar que la comunidad es más importante que los individuos que la componen, ni pensar que el Estado debería impulsar una única concepción de vida buena en pos de conservar la pureza cultural, ni, mucho menos, legitimar la restricción de los derechos individuales, lo que sería contradictorio con la tesis básica de Kymlicka de que se protege la cultura para que los individuos puedan ejercer su autonomía.

Cuando Kymlicka argumenta a favor de proteger las culturas societales, lo que está planteando es la necesidad de defender la existencia de una '*estructura* cultural' que opera como contexto de elección, la cual es distinguible del '*contenido*' específico de una cultura en un momento particular. Así, por ejemplo, cuando Kymlicka aboga por proteger con ciertos derechos diferenciados la lengua y las instituciones de una minoría nacional, no está defendiendo la 'pureza' de una cultura, sino la posibilidad de que esa cultura societal,

impura, cambiante y dinámica, siga existiendo y floreciendo como contexto de elección y pertenencia de sus miembros.

En las democracias liberales, la cultura societal, más que como un conjunto de normas y formas de vida homogéneas e inmodificables, debe ser entendida como una 'comunidad' abierta y plural de individuos que comparten una lengua e historia común. Esa 'cultura societal' está siempre expuesta al cambio y renovación de sus contenidos, producto de los procesos de modernización y de las lógicas de autodeterminación individual y colectiva.

A partir de esta distinción entre, por un lado, la *existencia o estructura* de una cultura y, por otro lado, los *contenidos o características* específicas que dicha cultura adquiere en un momento determinado, Kymlicka va a promover una defensa liberal de las culturas societales entendidas como marco de opciones significativas. Las culturas societales, así entendidas, más que antagónicas, son la condición de posibilidad de la libertad de elección de los individuos.

Como escribe Kymlicka *"Thus liberalism requires that we can identify, protect, and promote cultural membership, as a primary good, without accepting Lord Devlin's claim that this requires protecting the character of a given cultural community. It is the existence of a cultural community viewed as a context of choice that is a primary good, and a legitimate concern of liberals. But the very reasons we have to value cultural contexts of choice argue against Devlin's claim that we should protect the character of a given cultural community. Protecting the homophobic character of England's cultural structure from the effects of allowing free choice of sexual life-style undermines the very reason we had to protect England's cultural structure –that it allows meaningful individual choice. (...) my proposal claims that cultural community enters our self-understandings by providing a context of choice within which to choose and pursue our conception of the good life. This understanding of cultural membership doesn't involve any necessary connection with the shared ends which characterize the culture at any given moment. The primary good being recognized is the cultural community as a context of choice, not the character of the community or its traditional ways of life, which people are free to endorse or reject"* (Kymlicka, 1991: 169-172).

Kymlicka reconoce, por cierto, que las teorías políticas liberales suponen también una idea de bien común que es el resultado de un proceso histórico determinado: La emergencia y

devenir de la modernidad. Pero ese bien común debe ser entendido en términos estrictamente políticos. No se trata de un bien común sustancial que organiza la experiencia de toda la comunidad y que exige el sacrificio de la pluralidad de formas de vida y de los derechos individuales.

Ese 'bien' de la modernidad son los principios ético-políticos de libertad e igualdad que afirman la prioridad de la justicia del Estado de derecho sobre cualquier noción sustantiva de bien moral. La ausencia de un único bien común sustancial y la moderna separación entre moral y política han posibilitado la emergencia, al menos en términos normativos, de una sociedad plural de individuos autónomos.

Lo que la revolución democrática supone es justamente el hecho del pluralismo, el final de un tipo jerárquico de sociedad organizado en torno a una sola concepción permanente y sustancial del bien común (Mouffe, 1999; Kymlicka, 1995).

Por cierto que las democracias liberales tienen enormes dificultades asociadas a la instrumentalización de la vida pública, la pérdida de cohesión social, el individualismo, la pérdida de actividad cívica y de marcos de sentido compartidos, etc. Sin embargo, reconocer la presencia de estos aspectos problemáticos no supone –como plantean algunos autores comunitarios– aceptar que la solución a dichas tensiones pasa por reorganizar la sociedad alrededor de una única idea sustancial del bien común, renunciando a la revolución democrática, al hecho del pluralismo y al valor de la autonomía individual (Kymlicka, 1995).

En la discusión de esta segunda interrogante, hemos buscado mostrar de qué manera la reinterpretación de la relación entre identidad personal, cultura y autonomía propuesta por Kymlicka no supone un acercamiento a las posiciones comunitarias de la filosofía política, ni mucho menos una renuncia a los principios ético-políticos que fundan normativamente las democracias liberales.

La apuesta del filósofo canadiense es, reinterpretando la tradición liberal, mostrar los vínculos entre la identidad y la cultura, así como la necesidad de marcos culturales para el ejercicio de la autonomía; al mismo tiempo, y distanciándose del pensamiento 'comunitarista', se trata de mostrar que del reconocimiento del vínculo entre identidad y cultura, y del valor que tiene la pertenencia cultural, no se sigue la imagen de un individuo incapaz de distanciarse y de revisar sus fines, ni una interpretación de la cultura como un bien sustantivo que hay que promover y proteger en desmedro de los derechos individuales y la pluralidad moderna.

Por cierto que los debates sobre estas temáticas son mucho más amplios. El debate entre liberales y comunitarios es mucho más complejo y está lleno de posiciones intermedias como las de Taylor y Walzer que se centran en una crítica a la ontología social, más que a la ontología moral del liberalismo, intentando una defensa ‘comunitaria’ de la democracia y el pluralismo moderno. Por cierto, también, que autores como Sandel y MacIntyre, que representan un polo ‘más radical’ de la posición comunitarista, desarrollan buenos contra argumentos a las críticas de Kymlicka (Taylor, 1997; Sandel, 2004; MacIntyre, 2001; Mouffe, 1999).

Sin embargo, para los objetivos de este capítulo, lo presentado hasta acá da cuenta de lo fundamental de la posición de Kymlicka respecto a este debate. Retomaremos algunos aspectos de esta discusión –que excede el foco de nuestra investigación– en las discusiones finales.

(iii) En relación a **la tercera interrogante**, referida a la posibilidad de individualizar culturas societales, permítasenos señalar lo siguiente.

Kymlicka ha dado por supuesto a lo largo de su argumentación que existen ‘culturas societales’ diferentes y claramente distinguibles. Algunos autores han criticado este intento de individualizar culturas pues supondría pensar las culturas como campos aislados e impermeables a las influencias recíprocas. Jeremy Waldron (2000) han planteado que Kymlicka exagera nuestra vinculación a culturas particulares, ya que en el mundo contemporáneo la gente se vincula a ‘fragmentos’ de múltiples culturas que están en permanente cambio e interacción. *“In the modern world, people live ‘in a kaleidoscope of cultures’, moving freely amongst the products of innumerable cultural traditions. Each person’s life incorporates a malange of such cultural fragments, including, say, Inuit art, Chinese food, German folklore, and Judeo-Christian religion. (...) we are made by our languages, our literature, our culture, our science, our religions, our civilization –and these are human entities that go far beyond national boundaries and exist if they exist anywhere, simply in the world (...) Cultures live and grow, change and sometimes wither away; they amalgamate with other cultures, or they adapt themselves to geographical or demographic necessity”* (Waldron, 2000: 103-109).

Waldron apoya la tesis de Kymlicka de que la gente necesita matrices culturales para hacer elecciones significativas, pero no comparte la idea que ese marco cultural es una particular ‘cultura societal’ distinguible claramente de otra.

Kymlicka ha señalado que si bien Waldron tiene razón en enfatizar el carácter diverso, híbrido y cambiante de las culturas societales liberales, se equivoca al identificar esas características con una mezcla e indistinción total de las distintas culturas. Más allá de su carácter plural y dinámico es posible distinguir las culturas societales entre sí, éstas operan como particulares marcos de sentido limitados por la referencia a una lengua, un territorio y una historia específica. Kymlicka piensa que las herencias culturales diversas sólo se vuelven significativas para un individuo si, de alguna manera, son integradas por la cultura societal a la que pertenece. Así, los múltiples fragmentos y tradiciones de culturas que circulan globalmente sólo están efectivamente disponibles para nosotros si pasan a ser parte de la 'gramática de nuestra vida social', si se expresan en nuestras prácticas sociales basadas en una lengua compartida. Que podamos aprender y reinterpretar producciones de otras culturas no significa que no sigamos perteneciendo a culturas societales separadas que hablan lenguas diferentes. La imagen de una 'cultura societal' liberal no supone pensar a éstas en términos de estabilidad y pureza. La identidad cultural es dinámica, cambiante y abierta, pero se estructura siempre en base a límites que señalan un adentro y un afuera de esa identidad, en base a un sentido de pertenencia a una comunidad imaginada, que más allá de su pluralidad interna y de sus intercambios con otras culturas, tiene ciertos aspectos propios como su historia, su lengua, sus instituciones y la voluntad de sus miembros de pensarse como una 'comunidad' de destino.

Este punto sobre la relación entre el cambio y la permanencia de las identidades culturales (societales) es sumamente complejo y problemático. Entran en juego consideraciones antropológicas, psicológicas y políticas que no es fácil dilucidar y mucho menos articular. En las discusiones finales de nuestra investigación retomaremos algunos aspectos de esta problemática.

A lo largo de este apartado hemos desarrollado las reflexiones de Kymlicka sobre la relación entre autonomía individual y pertenencia a una cultural societal. Como hemos visto, Kymlicka releva la importancia de la pertenencia de las personas a su propia cultura societal, a la luz del rol que ésta juega como marco de referencia para las elecciones individuales significativas y como sustento de la propia identidad (Kymlicka, 2003a).

Esta segunda tesis, al igual que la primera, permite justificar la legitimidad de los derechos para las minorías culturales desde una teoría liberal de la justicia. Estos derechos son necesarios para que los Estados multiculturales garanticen que todos sus ciudadanos tengan acceso a una cultura societal viable y significativa al interior de la cual puedan ejercer el derecho a la autodeterminación.

En palabras de Kymlicka “lo que importa desde un punto de vista liberal, es que las personas tengan acceso a una cultura societal que les proporcione opciones significativas susceptibles de abarcar todas las actividades humanas. Existen en el mundo muchos grupos minoritarios que tienen vedado dicho acceso, grupos que están atrapados en una situación contradictoria, incapaces tanto de participar plenamente en la corriente principal de la sociedad como de mantener su propia cultura societal específica. En la medida que los derechos poliétnicos para los inmigrantes o los derechos de autogobierno para las minorías nacionales ayuden a asegurar el acceso a una cultura societal, pueden contribuir a la libertad individual. El fracaso en reconocer estos derechos (diferenciados en función de grupo) crearía nuevos casos trágicos de grupos a los que se les niega el contexto cultural de elección que sostiene la autonomía individual” (Kymlicka, 1996: 144).

II. Estados multiculturales: Hacia una gestión de la diversidad cultural a partir de los derechos diferenciados en función de grupo

Las dos tesis desarrolladas en el apartado anterior constituyen el fundamento de la teoría liberal de los derechos de las minorías propuesta por Kymlicka.

Tomando como argumento estas dos tesis –(i) Es necesario pensar los derechos de las minorías considerando los procesos de ‘construcción nacional’ de un Estado que no puede ser culturalmente neutral y considerando el valor de las ‘culturas societales; y (ii) Existe un vínculo entre autonomía y pertenencia cultural– Kymlicka va a plantear que las Democracias Liberales deben transitar hacia formas multiculturales de organización del Estado, reconociendo la necesidad y legitimidad (en términos de justicia) de un conjunto de derechos diferenciados en función de grupo para las minorías culturales.

Sólo a través de esos derechos es posible garantizar a todos los ciudadanos (y no sólo a los miembros de los grupos culturales mayoritarios o hegemónicos) un acceso igualitario a una cultura societal significativa y viable, la que resulta indispensable para que cada individuo pueda construir su vida en forma autónoma.

Kymlicka aboga, así, por que las democracias liberales transiten hacia formas de Estado ‘organizado en términos multiculturales’²⁸.

Un Estado ‘organizado en términos multiculturales’ se define fundamentalmente por su rechazo al clásico modelo del Estado-nación homogéneo, que se caracterizó por promover procesos de ‘construcción nacional’ altamente excluyentes y homogenizadores en relación a las minorías culturales.

Como escribe Bauman “las perspectivas que el proyecto de construcción nacional abría a las comunidades étnicas (minoritarias o no hegemónicas) era una elección sombría: asimilarse o perecer. Ambas alternativas apuntaban en última instancia al mismo resultado. La primera suponía la aniquilación de la diferencia, la segunda la aniquilación del diferente, pero ninguna de ellas admitía la posibilidad de la supervivencia de dichas comunidades. El

²⁸ Utilizamos la expresión *Estado organizado en términos multiculturales* para mantener la especificidad que le hemos dado al término *Estado Multicultural* a lo largo de la tesis. El primer término alude a un Estado que adopta un conjunto de principios y derechos que posibilitan un trato justo a las minorías culturales. El segundo es una categoría descriptiva que da cuenta de la diversidad cultural de un Estado, independientemente si éste reconoce y ‘acomoda’ dicha diversidad. Kymlicka utiliza el término Estado multicultural en los dos sentidos, lo que puede llevar a confusión.

objetivo de las presiones asimilatorias era privar a los 'otros' de su 'otredad'; hacerlos indiscernibles del resto del cuerpo de la nación, digerirles completamente y disolver su idiosincrasia en el compuesto uniforme de la identidad nacional" (Bauman, 2003a: 111).

Un Estado 'organizado en términos multiculturales' rechaza esas lógicas homogenizadoras e injustas y afirma tres principios fundamentales.

El primer principio señala que es necesario rechazar la idea de que el Estado es (tiene que ser) propiedad de un solo grupo nacional.

El segundo principio plantea que un Estado 'organizado en términos multiculturales' repudia las políticas de 'construcción nacional' que excluyen o asimilan a los integrantes de los grupos culturales minoritarios o no dominantes. Todos los individuos deberían acceder en forma igualitaria a las instituciones públicas sin tener que negar o esconder su identidad etnocultural, la que debe ser respetada y reconocida por el Estado.

El tercer principio afirma que todo Estado debe reconocer las injusticias cometidas a los miembros de las minorías culturales en el marco de las 'viejas' políticas de construcción nacional. Además de ese reconocimiento todo Estado debe ofrecer –a través de los derechos diferenciados en función de grupo– formas de reparación y eliminación de dichas injusticias históricas (Kymlicka, 2002b).

Como escribe Kymlicka "Estas tres ideas interconectadas –el repudio a la idea del Estado como pertenencia del grupo dominante; el reemplazo de las políticas asimilacionistas y excluyentes por políticas de reconocimiento y adecuación (*accommodation*); reconocer la injusticia histórica y ofrecer enmiendas– me parecen comunes a virtualmente todas las luchas 'reales' por un multiculturalismo a nivel de Estado. La clase de Estado ('organizado en términos multiculturales') deseado por varios grupos depende, en gran parte, de las capacidades y aspiraciones de cada grupo que a su vez depende de su número y concentración territorial, y que a su vez depende de las formas y niveles de maltrato que han recibido históricamente en manos del Estado" (Kymlicka, 2002b: 5).

Un Estado 'organizado en términos multiculturales' asume, en coherencia con estos tres principios, un modelo de gestión de la pluralidad cultural basado en derechos diferenciados para las minorías culturales. Este modelo supone una crítica profunda a la idea de que el Estado liberal debe gestionar las diferencias etnoculturales a partir del principio de no discriminación.

Recordemos brevemente las principales diferencias entre estos dos modelos de gestión de la diversidad cultural.

El modelo basado en *el principio de no discriminación* asume que las identidades culturales de los individuos no deben ser ni apoyadas ni penalizadas por el Estado, en tanto la expresión y mantenimiento de las mismas es algo que corresponde a la esfera privada de los individuos. Así, las identidades culturales serían, al igual que las religiones, 'algo' que los individuos eligen, cultivan y expresan libremente en el marco del respeto al Estado de derecho. Desde esta perspectiva, las minorías culturales se encuentran suficientemente protegidas por el derecho de libre asociación y expresión que tiene todo individuo, por lo que no deben ser objeto de políticas públicas especiales desde el Estado.

Este modelo –guiado por el principio de que el Estado debe tener una actitud de 'omisión bienintencionada' (*salutary neglect*) hacia los temas culturales–, se funda, como señaláramos, en la idea de que el Estado debe extender el principio de neutralidad y no discriminación religiosa a la hora de gestionar las diferencias culturales. Así, el Estado liberal, se señala, debe estar por sobre los diferentes grupos nacionales y étnicos de un país y ser neutral en relación al lenguaje, historia, festividades, etc., de los mismos.

El modelo de '*derechos de grupo*' que asumen los Estados 'organizados en términos multiculturales', a diferencia del anterior, implica políticas públicas orientadas a la protección y promoción de las identidades etnoculturales. Este modelo plantea la necesidad de que el Estado garantice a las minorías culturales un conjunto de derechos tales como protecciones de tierra, derechos de idioma, autonomía regional, representación política garantizada, derecho a veto, etc.

Este segundo modelo critica el principio de 'omisión bienintencionada' mostrando la falsedad de la tesis de la neutralidad etnocultural del Estado.

Como ya hemos discutido "el ideal de 'omisión bienintencionada' no es verdaderamente bienintencionado ya que ignora que los miembros de una minoría nacional se enfrentan a desventajas que no afectan a los miembros de la mayoría. Sea como fuere, la idea de que el gobierno debería ser neutral con respecto a los grupos étnicos o nacionales es evidentemente falsa. (...) El gobierno no puede evitar decidir qué culturas societales deben ser apoyadas. Y si opta por apoyar la cultura mayoritaria, empleando la lengua mayoritaria en las escuelas y los organismos públicos, no puede rechazar el reconocimiento oficial de las lenguas minoritarias basándose en que tal cosa infringe 'la separación del Estado y la

etnicidad'. (...) La idea de que el Estado de la misma manera que no debería reconocer, fomentar o apoyar ninguna confesión religiosa, tampoco debería apoyar a ningún grupo cultural, no funciona. Si bien resulta más que plausible que un Estado no tenga ninguna confesión oficial, ese mismo Estado confiere una condición particular, aunque no sea una ayuda, a una cultura concreta cuando decide qué lengua se utilizará en la enseñanza pública o en los servicios estatales. El Estado puede y debería remplazar en los tribunales el juramento religioso por uno laico, pero no puede remplazar el uso del inglés en los tribunales por el de ninguna otra lengua” (Kymlicka, 1996: 160-161).

A la luz de esta crítica, el modelo basado en *el principio de no discriminación* aparece, paradójicamente, como un sistema de ‘derechos de grupo’ que favorece a la cultura mayoritaria, y que si bien puede ser considerado no discriminatorio en la medida que permite a todos los individuos intentar participar de las instituciones hegemónicas, en ningún caso es neutral ni igualitario en su relación a las identidades culturales²⁹. Por el contrario, y a diferencia de lo que plantean sus críticos, el modelo de ‘derechos de grupo’ puede ser considerado como un sistema que efectivamente garantiza la no discriminación, en la medida que asume que el logro de una genuina igualdad exige, no un tratamiento idéntico, sino un tratamiento diferencial que compense las desigualdades que producen los inevitables procesos de construcción nacional (Kymlicka, 1996, 2000).

²⁹ Kymlicka utiliza muchas veces la estrategia de mostrar cómo los clásicos derechos ciudadanos individuales funcionan, veladamente, como derechos en beneficio de algún grupo en particular. Una de las formas que adquiere esta estrategia argumentativa, es mostrar cómo la misma idea de ciudadanía supone la noción de ciertos derechos que se asignan sólo a aquel grupo de individuos que tiene el estatus de ciudadano de un país. Si los liberales aceptan que el mundo está compuesto por Estados separados y que cada Estado puede determinar quién puede cruzar sus fronteras y quién puede obtener la ciudadanía, no pueden sino reconocer la legitimidad de los derechos diferenciados en función de grupo. “Puede decirse que la ciudadanía constituye un concepto intrínsecamente diferenciado en función del grupo. A menos que uno esté dispuesto a aceptar un único gobierno mundial o que los Estados abran totalmente sus fronteras –y muy pocos teóricos del liberalismo están dispuestos a aceptar ninguna de las dos cosas–, la distribución de derechos y prestaciones en función de la ciudadanía supone establecer distinciones entre las personas en virtud de su pertenencia de grupo”. Kymlicka no aboga por el fin de los Estados y sus culturas societales, reconoce, más bien, que los Estados no existen sólo para proteger los derechos de los individuos sino también para proteger la pertenencia de las personas a particulares culturas societales que proporcionan los contextos de elección de los individuos. Muchos liberales asumen implícitamente esta idea y limitan la ciudadanía a los miembros de un grupo determinado y no a todas las personas que lo deseen, es decir, operan con una idea de derechos restringidos a los miembros de ciertos grupos. Kymlicka muestra esta contradicción y señala que “en la medida que los teóricos del liberalismo aceptan el principio por el que la ciudadanía puede restringirse a los miembros de un grupo determinado, les corresponde a ellos explicar por qué no se sienten inclinados a aceptar los derechos diferenciados en función de grupo dentro de un Estado. En la medida en que los liberales creen en Estados separados con ciudadanía restringida, el peso de la prueba recae tanto en los detractores de los derechos diferenciados en función de grupo como en sus partidarios” (Kymlicka, 1996: 175-176). Es posible notar cómo el esfuerzo de Kymlicka apunta, por un lado, a dar razones que muestren por qué los principios diferenciados en función de grupo son consistentes con los principios de una teoría liberal de la justicia, al mismo tiempo que muestra ciertas contradicciones o supuestos no asumidos por los filósofos políticos liberales, los que una vez reconocidos, llevan a que sean ellos los que deban argumentar por qué están en contra de los derechos diferenciados en función de grupo.

La propuesta teórica de Kymlicka puede ser entendida como un esfuerzo por fundamentar normativamente estas formas de Estado 'organizado multiculturalmente' que se caracterizan por los tres principios señalados y por asumir un modelo de gestión de la diversidad cultural basado en derechos diferenciados para las minorías culturales (ciudadanía multicultural).

Las dos tesis desarrolladas en el apartado anterior constituyen los argumentos con los que Kymlicka busca mostrar que los mismos principios ético-políticos de las democracias liberales nos exigen transitar hacia estas formas de Estado 'organizado en términos multiculturales'.

Podemos plantear, a modo de síntesis de este capítulo, que las dos tesis centrales (descriptivo/normativas) que hemos desarrollado en estas páginas y que estructuran la propuesta teórica de Kymlicka, así como la imagen de un Estado 'organizado en términos multiculturales' que Kymlicka deduce y fundamenta a partir de esas mismas tesis, constituyen el núcleo de la teoría liberal de los derechos de las minorías propuesta por Kymlicka.

Antes de pasar al siguiente capítulo, donde desarrollaremos con mayor detalle la propuesta teórica de Kymlicka, nos parece importante resaltar un aspecto de la misma que muchas veces es difícil de comprender. Nos referimos a la insistencia con que este autor plantea que los derechos humanos y ciudadanos clásicos no son suficientes para garantizar a los miembros de las minorías culturales un acceso igualitario a una cultura societal viable y significativa, así como para proteger y compensar las injusticias sufridas por esas personas en los procesos de construcción nacional.

Este punto es central en las discusiones contemporáneas sobre multiculturalismo, donde muchos autores que se muestran sensibles a las injusticias históricas cometidas contra las minorías culturales, insisten en que éstas pueden ser remediadas y compensadas extendiendo y garantizando efectivamente los derechos humanos y ciudadanos básicos a todos los miembros de la comunidad política. Es teniendo en mente esas posiciones que para Kymlicka es fundamental mostrar cómo dichos derechos 'tradicionales' no son suficientes, e incluso pueden ser contraproducentes, para gestionar en forma justa la diversidad etnocultural de los estados multinacionales y/o poliétnicos.

En suma, un sello distintivo de la propuesta de Kymlicka es, no sólo reconocer la ‘injusticia cultural’ sufrida por las minorías culturales, sino el plantear que ésta sólo puede ser abordada adecuadamente con derechos diferenciados en función de grupo, los cuales deben ser pensados como un complemento (no como un sustituto) de los irrenunciables derechos individuales que definen la identidad de las democracias liberales.

Veremos, en el siguiente apartado, el por qué de esta insistencia de Kymlicka en establecer formas de ciudadanía multicultural que contemplen derechos diferenciados en función de grupo para las minorías culturales. Como ya hemos señalado, la ciudadanía multicultural es uno de los ejes que define las formas de Estado ‘organizado en términos multiculturales’ que Kymlicka promueve.

1. Derechos Humanos y Justicia Etnocultural³⁰

Kymlicka afirma que la doctrina de los derechos humanos refleja o sintetiza en gran medida los principios sobre los que descansa la democracia liberal. La expansión y articulación de dicha doctrina –que afirma y se fundamenta en supuestos tales como: toda persona tiene un valor moral intrínseco, una dignidad absoluta e irreductible que debe ser protegida por (y de) la sociedad o el estado; toda persona debe recibir garantías inviolables contra el maltrato, el abuso y la opresión; la autonomía del individuo requiere de una sociedad organizada no jerárquicamente, como una suma de individuos iguales en dignidad (Santos, 1998; Kymlicka, 2003a)– que ha venido dando lugar en las últimas décadas a lo que Rorty (2000) denomina ‘una cultura de los derechos humanos’, es uno de los grandes logros del pensamiento político posterior a la segunda guerra mundial.

El interés de Kymlicka –más que participar de las discusiones en torno a los fundamentos de los derechos humanos o en torno al supuesto carácter eurocéntrico que subyace a la idea de desarrollar un conjunto único de derechos universales de los individuos³¹– es

³⁰ Tomamos el título de este apartado de la ponencia presentada por Kymlicka en la sexta J.C. Rees Memorial Lecture de la Universidad de Gales, Swansea, el 23 de febrero de 1998.

³¹ Kymlicka, en general, evita entrar en las discusiones filosóficas sobre los ‘fundamentos de los fundamentos’ de las democracias liberales. Suele dejar de lado “las cuestiones filosóficas fundamentales vinculadas a la naturaleza de la razón y la personalidad, o (aquellas relativas) a si estos conceptos son universales o relativos a la cultura” (Kymlicka, 2003a: 19). Kymlicka considera que el énfasis sobre asuntos fundacionales (por ejemplo, universalismo versus particularismo) muchas veces evita avanzar en asuntos más modestos filosóficamente, pero más importantes en términos de los desafíos políticos del multiculturalismo. Esos avances más modestos

mostrar el carácter incompleto de la actual lista de derechos humanos, la cual no protege a las culturas minoritarias de diversas formas de injusticia (incluso las expone a algunas de ellas). Resulta indispensable, por ello, completar esa lista de derechos individuales universales con un conjunto de derechos genéricamente denominados, por distintos autores, como ‘derechos de los grupos’, ‘derechos de las minorías’, o ‘derechos culturales’.

El desarrollo de este argumento es central en la construcción teórica de Kymlicka en tanto le permite enfrentar y rebatir aquellas posiciones mayoritarias en el pensamiento liberal contemporáneo que asumen que los derechos humanos son suficientes para proteger los derechos de las minorías, y que ahí donde se protegen dichos derechos individuales no es necesario atribuir derechos especiales a los miembros de las minorías étnicas o nacionales (Kymlicka, 2003a).

Esta posición, que defiende la ‘suficiencia’ de los derechos humanos para gestionar la diversidad cultural en las democracias liberales, queda ejemplarmente expresada en la afirmación del respetado filósofo y jurista argentino Martín Farell, quien concluye un reciente artículo sobre el multiculturalismo con la siguiente afirmación: “El auge de los derechos grupales es para mí incomprensible. El liberalismo, con su énfasis puesto en la concesión de derechos individuales, basta y sobra para defender la diversidad cultural, y la diversidad cultural es la única aceptable. Estas parecen verdades triviales. Más aún: yo creo que lo son. Mi única excusa para recordarlas ahora es que se las ha venido cuestionando con vehemencia en los últimos veinte años” (Farell, 2000: 227).

Kymlicka reconoce que hay una gran parte de verdad en la idea de que los derechos individuales protegen la vida en grupo. La libertad de religión –quizás el fundamento de todos los demás derechos liberales– permite, por ejemplo, que los grupos religiosos se

pueden ser útiles para abordar de mejor manera (o disolver, en términos wittgensteinianos) muchos de los debates fundacionales. Kymlicka asume los principios de las democracias liberales (que se expresan por ejemplo en los derechos humanos) como un punto de partida de la discusión, no como algo que deba ser fundamentado a cada momento de la discusión. Nos parece que uno puede reconocer en Kymlicka un cierto espíritu pragmático en sus reflexiones sobre el multiculturalismo, las que se ubican siempre a medio camino entre la teoría filosófica abstracta y las aplicaciones (recetas) concretas. Al final de la introducción de su libro *La Política Vernácula* Kymlicka escribe el siguiente párrafo que nos parece ilustra esta posición y sensibilidad intelectual que recorre gran parte de sus escritos: “Espero que este tipo de esfuerzo teórico sea útil para la gente. Sé que muchos filósofos desearían un mayor nivel de teoría abstracta, comenzando con las primeras premisas sobre la naturaleza de la razón, el conocimiento y la personalidad. Algunos políticos encargados de tomar decisiones desearían ver en cambio aplicaciones prácticas de nivel básico y estudios de casos concretos. Sin embargo, no estoy capacitado para hacer esto último y tengo dudas acerca de la utilidad de lo primero. Así pues, he preferido concentrarme en un análisis de nivel intermedio sobre los argumentos morales y el discurso público. Creo que es un proyecto que merece la pena y que puede arrojar luz no solo sobre los temas relacionados con los derechos de las minorías, sino también sobre la naturaleza del liberalismo en tanto que tradición política” (Kymlicka, 2003a: 20).

formen, se mantengan y busquen reclutar nuevos miembros. Por otro lado, los derechos humanos básicos como la libertad de asociación, expresión y de conciencia si bien se atribuyen a los individuos son, en la práctica, ejercidos en comunidad con otros, en el marco de grupos que quedan protegidos por esos mismos derechos atribuidos a los individuos que conforman dichos colectivos.

Kymlicka reconoce, así, que “la libertad de asociación, religión, expresión, movilidad y organización política permite a los individuos formar y mantener los diversos grupos y asociaciones que constituyen la sociedad civil, adaptar esos grupos a las cambiantes circunstancias y promover sus puntos de vista y sus intereses ante la población mayor. La protección que permiten estos derechos comunes de ciudadanía es suficiente para muchas de las formas legítimas de diversidad grupal de la sociedad” (Kymlicka, 2003a: 103).

Es a la luz de esta lógica que tras la segunda guerra mundial se sustituyó el esquema de ‘protección a las minorías’ que defendía la liga de naciones (y que reconocía derechos colectivos a grupos concretos) por el régimen de derechos humanos universales, los cuales se pensaba eran suficientes para proteger –indirectamente– a las minorías culturales.

Lo que a Kymlicka le interesa mostrar es que si bien estos derechos comunes de ciudadanía son suficientes para proteger ‘muchas de las formas legítimas de diversidad grupal’ en las sociedades, no son suficientes, por si solos, para garantizar diversos aspectos de la justicia etnocultural, entendida como la ausencia de relaciones de humillación, explotación y opresión entre diferentes grupos etnoculturales (Kymlicka, 2003a). Así, dicha constelación de derechos políticos y civiles individuales –garantizados por las constituciones de las democracias occidentales– serían insuficientes para garantizar la justicia hacia los miembros de minorías culturales dentro de un Estado.

Lo central del argumento de Kymlicka respecto a la ‘insuficiencia’ de los derechos comunes de ciudadanía y a la necesidad de derechos diferenciados en función de grupo ya lo hemos discutido al presentar, a lo largo de este capítulo, las dos tesis centrales de su propuesta teórica. Lo que nos interesa en este apartado es, más que volver a esos argumentos, ilustrar con ejemplos concretos cómo los derechos individuales básicos muchas veces no son suficientes para garantizar un trato justo a las minorías culturales.

Con ese objetivo en mente presentamos a continuación tres situaciones que analiza Kymlicka y que ilustran como los derechos humanos individuales no protegen, en diversas

ocasiones, los intereses de las minorías nacionales³² dentro de un Estado. Si bien los casos que presentamos se refieren únicamente a las minorías nacionales, su lógica es extrapolable, en gran medida, a la situación de los grupos de inmigrantes.

a) Políticas internas de migración y asentamiento

Muchos gobiernos, como parte de las políticas de ‘construcción nacional’ que aspiraban a la configuración de una identidad nacional homogénea, han incentivado que los miembros de la nación dominante y/o mayoritaria, o grupos de nuevos inmigrantes, se desplacen al territorio histórico de la minoría nacional, buscando quitarle el poder político y convertirla en una minoría inclusive dentro de su territorio tradicional³³.

Estos procesos históricos constituyen una fuente de injusticia y conflicto en las relaciones entre las minorías y las mayorías nacionales, y sin embargo, no hay nada en la doctrina de los derechos humanos que limite o prohíba estas políticas internas de migración que suelen erosionar las culturas societales de las minorías nacionales. Las doctrinas de derechos humanos no nos dan respuesta a estas cuestiones. Así, por ejemplo, el derecho individual a la movilidad y libre circulación de los ciudadanos de un Estado no nos dice nada acerca de cómo debería ser una política justa, en términos etnoculturales, de migración interna (Kymlicka, 1996).

Muchas veces, no es solo que la doctrina de los derechos humanos no nos entregue respuestas, sino que puede llegar a exacerbar la injusticia, en la medida que, por ejemplo, el Estado apele al derecho a libre movilidad en su territorio para fomentar políticas de migración masiva a los territorios de las minorías nacionales.

Para protegerse de estas injustas políticas de migración y asentamiento, las minorías nacionales demandan un conjunto de medidas que desincentiven la migración o que garanticen que los migrantes estén dispuestos a integrarse en la cultura local.

³² Kymlicka, como hemos señalado, entiende por minoría nacional a “aquellos grupos que formaban sociedades operativas con sus propias instituciones, cultura y lengua, concentradas en un particular territorio, antes de quedar incorporadas (involuntaria –en la mayoría de los casos– o voluntariamente) a un Estado mayor” (Kymlicka, 2003a: 103).

³³ Entre los numerosos ejemplos que reseña Kymlicka está lo sucedido en el suroeste de Estados Unidos a mediados del siglo XIX, cuando se incentivó la inmigración desde otras ciudades a fin de que los pueblos indígenas y las poblaciones de chicanos fueran minorías en los territorios que iban a ser incorporados a Estados Unidos.

Es importante relevar que el reclamo que hace la minoría nacional es absolutamente equivalente a las restricciones que todas las democracias occidentales plantean a la inmigración. “Las democracias occidentales imponen estas restricciones a los inmigrantes a su país exactamente por la misma razón por la que las minorías nacionales tratan de restringir la inmigración a su territorio –a saber, que el asentamiento en masa supondría una amenaza para su sociedad y su cultura–. La mayoría, al igual que la minoría nacional, no desea verse inundada y superada en número por pobladores de otra cultura” (Kymlicka, 2003a: 107)³⁴.

b) Límites y poderes de las subunidades políticas internas

En muchos países los procesos de construcción nacional han implicado una política de trazado de fronteras, de creación de subunidades políticas, que han tratado de debilitar el poder de autogestión de las minorías nacionales. Así, por ejemplo, un Estado podría dividir el territorio de una minoría en varias subunidades con el fin de impedir acciones políticas coordinadas de los miembros de las minorías nacionales; o podría trazar las fronteras de tal modo que el territorio de una minoría quede incluido dentro de una unidad política de mayor tamaño, al interior de la cual la minoría sea numéricamente rebasada por los miembros de la mayoría nacional.

Además del trazado de fronteras los Estados cuentan con la posibilidad de limitar o eliminar los mecanismos tradicionales de autogobierno de la minoría nacional, e incluso de hacerse cargo de la gestión de la educación y la cultura en dicho territorio.

Todas estas políticas, que tienen consecuencias injustas para los miembros de las minorías nacionales, no podrían ser evitadas o condenadas apelando a la doctrina de los derechos humanos. Mientras el Estado no viole los derechos civiles y políticos de los miembros de la minoría nacional podría llevar a cabo todas estas políticas sin ningún cuestionamiento.

“La doctrina de los derechos humanos no sólo no contribuyen a evitar esta injusticia, sino que pueden exacerbarla. Históricamente, las decisiones de la mayoría encaminadas a omitir el liderazgo tradicional de las comunidades minoritarias y a destruir sus instituciones políticas tradicionales han sido justificadas (...) por la mayoría en nombre de la democracia –es decir, instaurando el derecho a votar en un proceso electoral en el que las minorías no

³⁴ Uno podría criticar las reivindicaciones que en este aspecto hacen las minorías nacionales, solo si criticara también las políticas de los Estados-nacionales contemporáneos, incluyendo el propio, que limitan la inmigración y rechazan una política de fronteras abiertas a nivel mundial.

tenían ninguna influencia real, en un proceso desarrollado en una lengua ajena y con instituciones extrañas y en el que su destino era quedar convertidas en una minoría permanentemente—. De este modo, la retórica de los derechos humanos ha representado una excusa y una cortina de humo para la subyugación de una minoría previamente autogobernada” (Kymlicka, 2003a: 110)

Al igual que en el caso de las políticas internas de migración y asentamiento, las minorías nacionales necesitan ciertos derechos que las protejan contra las posibles injusticias que se han generado históricamente por el trazado de límites y la asignación (o retiro) de poderes a las subunidades políticas internas.

Como veremos en el próximo capítulo, Kymlicka aboga por el reconocimiento de un conjunto de derechos de autogobierno para las minorías nacionales, los que deben ser entendidos como respuestas a las políticas de construcción nacional descritas. (Kymlicka, 1996, 1997)

c) La política lingüística oficial

En la mayoría de los Estados democráticos los gobiernos adoptan la lengua de la mayoría como la ‘única lengua oficial’, aquella que habrá de ser usada en el gobierno, en la escuela, en los tribunales, en los hospitales, en las policías y el ejército, en la redacción de las leyes, etc. Si bien es indudable que el establecimiento de una lengua oficial obedece a un argumento de identidad política y de eficacia en el marco de las exigencias de coordinación de acciones que demandan los procesos de modernización (Giddens, 1993), eso no implica desatender y ser conciente que las decisiones del gobierno sobre las lenguas oficiales determinan qué lenguas prosperarán y cuáles se debilitarán o incluso desaparecerán.

Este aspecto de la política lingüística oficial ilustra claramente, como ya hemos señalado, la imposibilidad de una neutralidad etnocultural análoga a la neutralidad religiosa en los Estados multinacionales y/o poliétnicos.

La imposibilidad de una minoría nacional de utilizar su lengua en el espacio público, de educarse en ella, de articular y proyectar a través de las generaciones la lengua que articula su cultura societal, etc., puede ser considerada una fuente de injusticia para los miembros de las minorías nacionales.

Si bien los derechos humanos impiden a los Estados que prohíban a los miembros de la minoría el uso de su lengua en privado, esta doctrina no se pronuncia en relación a los derechos de las minorías a usar su propia lengua en la administración y gestión pública de su comunidad.

“Para corregir la injusticia creada por los intentos de la mayoría por imponer una homogeneidad lingüística, las minorías nacionales pueden necesitar políticas lingüísticas de amplio alcance. Existen evidencias de que las comunidades lingüísticas sólo pueden sobrevivir de manera intergeneracional si son numéricamente dominantes en el interior de un determinado territorio y si su lengua es la lengua de las oportunidades en ese territorio” (Kymlicka, 2003a: 112).

En esta línea, muchas minorías nacionales exigen no sólo el derecho a poder utilizar su lengua en público, sino que su lengua sea la única lengua oficial en el territorio de la minoría, buscando, así, garantizar una verdadera viabilidad de dicha lengua. Sin embargo, este derecho (bilingüismo territorial) que niega la condición de lengua oficial a la lengua de la mayoría en el territorio de la minoría, puede ser considerado discriminatorio por la mayoría y una violación a sus derechos humanos. Una vez más, es importante notar, que la demanda de la minoría nacional por un bilingüismo territorial es absolutamente equivalente al deseo y oportunidad que tienen los miembros de la mayoría nacional de vivir y trabajar en la propia lengua.

Hemos mencionado hasta acá tres ejemplos –a los que podrían agregarse bastantes más– que dan cuenta de las limitaciones que tienen los derechos humanos a la hora de reconocer, reparar y evitar las injusticias contra las minorías culturales que se producen en los procesos de ‘construcción nacional’ promovidos activamente por los Estados democráticos.

Como ha escrito Kymlicka “el problema no es que las doctrinas tradicionales sobre los derechos humanos den una respuesta errónea a tales cuestiones, sino, más bien, que a menudo no dan ninguna. El derecho a la libertad de expresión no nos dice cuál es la política lingüística adecuada; el derecho a votar no nos dice cómo deben trazarse las fronteras políticas o cómo deberían distribuirse los poderes entre los distintos niveles de gobierno; el derecho a la movilidad y libre circulación nada nos dice sobre cómo deber ser una adecuada política de inmigración” (Kymlicka, 1996: 18).

Por cierto que los derechos humanos configuran límites a la acción de los gobiernos sobre las minorías, éstas no pueden ser exterminadas, expulsadas del país o impedidas de acceder a los derechos ciudadanos que los otros miembros del Estado comparten.

Hemos visto, además, como muchas veces no es solo que la doctrina tradicional de los derechos humanos no tenga respuestas a estas cuestiones, sino que incluso puede ser utilizada como argumento contra la implementación de derechos de grupo, contribuyendo así a mantener las injusticias contra las minorías culturales cometidas por el Estado y los grupos mayoritarios.

Este carácter 'contraproducente' de los derechos humanos explicaría por qué muchos sectores de la sociedad, contrarios a las propuestas de ciudadanía multicultural, no tienen problema en respaldar abiertamente la prioridad de la democracia y de los derechos humanos en cuestiones relacionadas con la justicia etnocultural.

De esta argumentación Kymlicka concluye –no que los derechos humanos sean inútiles o que debamos renunciar a ellos– sino que “han de ser complementados por varios derechos de las minorías –derechos lingüísticos, derechos de autogobierno, derechos de representación, etc. Además, esos derechos de las minorías no deberían ser considerados secundarios con respecto a los derechos humanos tradicionales” (Kymlicka, 2003a: 115, el subrayado es nuestro).

La idea de que no deben ser considerados secundarios no se refiere a que los derechos de las minorías no deban tener ciertos límites al interior de una democracia liberal, límites dados, justamente, por el respeto irrestricto que toda comunidad, sea mayoría o minoría, debe tener hacia la dignidad y libertad de cada persona. Lo que a Kymlicka le interesa es que no se posponga la discusión sobre los derechos de las minorías bajo el argumento de que aún no se han garantizado los derechos humanos básicos. Mientras más tiempo se posponga la discusión sobre los derechos de las minorías “tanto más tiempo tendrá la mayoría para quitar el poder a la minoría y desposeerla de sus territorios, colegios y sus instituciones políticas hasta que llegue un punto en que la minoría deje de estar en situación de sostenerse como cultura prospera o sea incapaz de ejercer un autogobierno significativo” (Kymlicka, 2003a: 116).

No se trata, argumenta Kymlicka, de escoger entre los derechos humanos y los derechos de las minorías, sino de abordarlos de “forma conjunta como componentes de igual importancia de la justicia en los países etnoculturalmente plurales”. Se trata de avanzar hacia un concepto y una institucionalización de la justicia en las democracias liberales que sea capaz de integrar “la equidad entre los diferentes grupos etnoculturales (a través de los derechos de las minorías) con la protección de los derechos individuales en el seno de las comunidades políticas de la mayoría y la minoría (a través de los derechos humanos tradicionales)” (Kymlicka, 2003a: 116)³⁵.

Kymlicka piensa que si somos capaces de avanzar en esa dirección –complementando los derechos humanos con los derechos de las minorías y generando mecanismos que permitan la implementación efectiva de ambos derechos– la doctrina de los derechos humanos universales podría afirmar ante sus críticos que su específico origen cultural no constituye un sesgo cultural y que más que un arma eurocéntrica de la mayoría para sojuzgar a las minorías es un instrumento de protección³⁶ de los débiles frente al abuso del poder político, tanto a nivel intercultural como al interior de cada cultura³⁷.

³⁵ Kymlicka es consciente, por cierto, de las enormes dificultades de esta empresa. Más allá de los posibles consensos sobre la articulación derechos humanos/derechos de las minorías, está la dificultad de generar mecanismos y formas institucionales que, reconocidos por todas las partes, permitan el efectivo cumplimiento a nivel local e internacional de ambos derechos. ¿Cómo generar organismos internacionales imparciales, capaces de supervisar tanto el cumplimiento de los derechos humanos como la observancia de los derechos de las minorías, y que al mismo tiempo eviten las objeciones legítimas que muchas minorías nacionales y pueblos indígenas han planteado a los tribunales del Estado-nación al que pertenecen? Al respecto se pueden consultar los artículos de Kymlicka ‘Derechos Humanos y justicia etnocultural’ y ‘Teoría de los derechos indígenas’ ambos incluidos en Kymlicka (2003a), así como la compilación *The Rights of Minority Cultures* (Kymlicka, 2000).

³⁶ Kymlicka incluso se muestra dispuesto a discutir si el ‘discurso de los derechos’ es la mejor estrategia para generar protecciones a la vida y la libertad de los sujetos, que es lo que verdaderamente importa desde un punto moral. Responde, así, a algunas críticas que han insistido en que el lenguaje de los derechos –la idea de que la elaboración de una lista constitucional de derechos sometidos a control judicial– no es necesariamente la única y mejor estrategia para garantizar transculturalmente ciertas formas de convivencia entre los seres humanos.

³⁷ Kymlicka reconoce una cierta cercanía de su propuesta con la de Boaventura de Sousa Santos, quien ha defendido la necesidad de una concepción multicultural de los derechos humanos que posibilite que éstos dejen de ser un ‘localismo globalizado’ al servicio de intereses específicos y se transformen en un ‘proyecto cosmopolita’ de contenido emancipatorio y progresista. Sólo así será posible trascender el (en sus palabras) ‘falso debate’ entre universalismo y relativismo cultural, posibilitando diálogos transculturales de problemas isomorfos y generando criterios procedimentales comunes para ponderar las exigencias y el cumplimiento de derechos de todos los seres humanos. Esta revisión transcultural resulta hoy indispensable para superar el sesgo occidental de la declaración universal de los derechos humanos, el cual se puede observar en, por ejemplo “la declaración universal de 1948 que fue producida sin la participación de la mayoría de los pueblos del mundo; en el reconocimiento exclusivo de los derechos individuales, con la única excepción del derecho colectivo a la autodeterminación que, además, estaba restringido para los pueblos sometidos al colonialismo europeo; en la prioridad dada a los derechos civiles y políticos sobre los económicos, sociales y culturales, y en el reconocimiento del derecho de propiedad como el primer, y durante muchos años, único derecho económico” (Santos, 1997: 354).

A lo largo de este capítulo hemos buscado desarrollar el núcleo conceptual y argumentativo de la propuesta teórica de Kymlicka. Permítasenos presentar en forma esquemática una síntesis de lo hasta acá desarrollado.

i) En el marco de los ‘necesarios’ procesos de ‘construcción nacional’ llevados a cabo por las democracias liberales los miembros de las minorías culturales han sido tratados en forma desigual por el Estado, el que inevitablemente ha favorecido a los grupos culturales mayoritarios y/o dominantes.

ii) Las minorías culturales han tenido menos posibilidades de acceder a una cultura significativa y viable, lo que atenta contra el valor de autonomía del liberalismo en la medida que la libertad individual está íntimamente vinculada a la pertenencia a una cultura societal.

iii) Los miembros de las minorías culturales han sufrido, así, un trato desigual de parte del Estado y una restricción de su derecho a la autonomía. Ambas situaciones son criticables y exigen ser remediadas desde una teoría liberal de la justicia basada en los principios de igualdad y libertad³⁸.

iv) Dichas injusticias no pueden ser ‘detectadas’ ni resueltas desde el modelo de gestión de la diversidad cultural basado en el principio de no discriminación y neutralidad etnocultural del Estado. Este modelo asume, equivocadamente, que los ordenamientos jurídicos asociados a la doctrina ‘tradicional’ de los derechos humanos (y derechos ciudadanos individuales) son suficientes para una gestión justa de la diversidad etnocultural de nuestras sociedades.

v) Considerando i), ii), iii) y iv) resulta fundamental que las democracias liberales –que consideran la justicia como el principal valor de la institucionalidad política–, adopten ciertos

³⁸ Kymlicka señala que además del argumento de la **justicia** –que muestra la necesidad de derechos diferenciados en función de grupo para garantizar *igualdad* en el acceso a una cultura societal viable y significativa, en tanto ésta es indispensable para ejercer la *libertad* individual– es posible argumentar a favor de los derechos diferenciados en función de grupo para las minorías culturales, apelando a diversos pactos o **acuerdos históricos** que firmaron las minorías nacionales o los grupos de inmigrantes antes de integrarse al Estado. Muchos de estos acuerdos han sido ignorados por los Estados. Además de los argumentos de Justicia e históricos algunos autores han planteado el ‘**valor de la diversidad cultural**’ como un principio desde el cual proteger a las minorías culturales. Desde esta perspectiva no se apela a las obligaciones morales de la mayoría en términos de justicia o respeto a pactos históricos, sino a su interés por la diversidad cultural que crearía sociedades más ricas y fecundas. Kymlicka piensa que este último argumento es bastante débil en tanto no establece límites normativos a la diversidad cultural y tiende a conllevar una lógica eurocéntrica que exige a las minorías culturales mantener aquellas diferencias que resultan atractivas y beneficiosas para la mayoría. Kymlicka piensa que la diversidad cultural debe pensarse como un beneficio secundario de la aplicación de leyes justas, en ningún caso como el fundamento de esas mismas leyes. En resumen, a pesar que Kymlicka menciona estos tres ejes de defensa de los derechos diferenciados en función de grupo para las minorías culturales, en su obra, toda la justificación de dichos derechos se construye sobre el argumento de la justicia pensada en términos de igualdad y libertad. Es por eso que a lo largo de la presente tesis nos centramos en dicho argumento, que por lo demás es el más relevante para la filosofía política (Kymlicka, 1996).

principios y políticas que eviten y remedien las injusticias cometidas contra las minorías culturales.

vi) La propuesta concreta de Kymlicka para superar esta situación de injusticia y abordar los múltiples conflictos etnoculturales es avanzar hacia formas de Estado 'organizado en términos multiculturales'. Esto supone asumir un modelo de gestión de la diversidad etnocultural basado en derechos diferenciados en función de grupo para las minorías culturales. Esta propuesta de una ciudadanía diferenciada o multicultural se basa en los principios ético-políticos de las democracias liberales, por lo que los derechos diferenciados en función de grupo deben entenderse como un complemento (no una superación o reemplazo) a los derechos humanos y ciudadanos tradicionales, los que operan como límite a los primeros.

vii) Las formas concretas como se implemente la ciudadanía multicultural en distintos países dependerá de la historia particular de los mismos, así como de si nos referimos a grupos de inmigrantes o a minorías nacionales. Estos grupos plantean exigencias distintas y no tienen los mismos derechos, por lo que resulta necesario promover políticas multiculturales diferenciadas.

Kymlicka reconoce que su propuesta no es la única, pero que ofrece un marco consistente y plausible para gestionar con justicia los conflictos etnoculturales en la sociedad contemporánea. "Quienquiera que la cuestione tendrá que dar una explicación alternativa de qué es lo que hace que la gente disponga de elecciones significativas, o de qué es lo que la justicia exige en materia de derechos lingüísticos, de fronteras políticas y de división de poderes. Además tendría que ofrecer también una explicación alternativa de cómo se justifica que se restrinja la ciudadanía a los miembros de un grupo determinado o no se conceda a todo aquel que la desee. No basta simplemente con decir que un Estado liberal debería responder a las diferencias étnicas y nacionales con una omisión bienintencionada. Esta es una postura incoherente que evita habérselas con las inevitables conexiones entre Estado y cultura" (Kymlicka, 1996: 178).

Luego de este extenso recorrido por los conceptos y argumentos fundamentales que estructuran la teoría liberal de los derechos de las minorías de Kymlicka, estamos en condiciones de pasar al próximo capítulo, donde profundizaremos en esta propuesta dando cuenta de algunas de sus múltiples implicancias para el debate contemporáneo de la filosofía política.

CAPÍTULO 3. CIUDADANÍA MULTICULTURAL: DESARROLLOS Y PRECISIONES EN TORNO A LA PROPUESTA DE WILL KYMLICKA

El objetivo de este tercer capítulo es profundizar en la Teoría liberal de los derechos de las minorías desarrollada por Kymlicka.

Si en el capítulo anterior dimos cuenta de los ejes centrales de dicha teoría, en éste buscamos discutir más específicamente algunos aspectos e implicancias de la misma.

En primer lugar presentamos las principales distinciones conceptuales propuestas y utilizadas por Kymlicka. Uno de los importantes aportes del filósofo canadiense es haber desarrollado un conjunto de categorías empírico/normativas, las que permiten establecer útiles distinciones analíticas en el complejo y a veces confuso debate sobre los retos del multiculturalismo

En segundo lugar revisamos los diferentes tipos de derechos diferenciados en función de grupo a los que podrían acceder las minorías culturales. Kymlicka reflexiona sobre dichos derechos y promueve su implementación en el esfuerzo de avanzar hacia formas de ciudadanía multicultural.

En tercer lugar buscamos dar cuenta de cuáles son los límites que una teoría liberal debe establecer a las reivindicaciones y los derechos de las minorías. Como hemos señalado, son los mismos principios que nos 'obligan moralmente' a establecer derechos para las minorías, los que nos impelen, con igual fuerza, a establecer ciertos límites a esos derechos en el marco de las democracias liberales. En suma, argumenta Kymlicka, es necesario tener ciertos criterios a partir de los cuales distinguir cuáles derechos de las minorías son consistentes con una teoría liberal de la justicia y cuáles no lo son.

En cuarto y último lugar discutiremos las implicancias que los derechos de las minorías podrían tener para los lazos y la identidad ciudadana de las sociedades multiculturales. Presentaremos los argumentos desarrollados por Kymlicka contra quienes plantean que la ciudadanía multicultural debe ser evitada por que conduce a la fragmentación de las democracias-liberales.

I. Precisiones y distinciones conceptuales: Aportes a la comprensión de las políticas multiculturales

Una de las principales contribuciones de Kymlicka al debate sobre ciudadanía multicultural y derechos de las minorías, es haber establecido un conjunto de precisiones conceptuales que permiten distinguir, reconocer y abordar en forma diferenciada una amplia gama de problemáticas –diversas entre si– que quedan ocultas bajo la categoría general de ‘multiculturalismo’.

Kymlicka plantea que al interior de la categoría genérica de ‘políticas multiculturales’ cohabitan formas muy diferentes de pluralismo cultural, cada una de las cuales plantea desafíos y reivindicaciones específicas (Kymlicka, 1996).

Kymlicka señala que es posible y necesario, a la luz de la experiencia histórica y de la discusión teórica, distinguir tres modelos de ‘diversidad cultural’ asociados a tres grupos minoritarios. Cada uno de estos grupos suele reivindicar un tipo particular de derecho diferenciado, aspecto que abordaremos en el siguiente apartado de este capítulo (Kymlicka, 1997):

i) En primer lugar podemos reconocer a los **grupos tradicionalmente desfavorecidos y marginados** como los discapacitados, las mujeres, los gays y las lesbianas, los pobres y todos aquellos colectivos que han sido históricamente excluidos y discriminados. Estos grupos suelen exigir *derechos especiales de representación* en el espacio político.

ii) En segundo lugar es posible identificar a las **‘minorías nacionales’** entendidas como aquellas ‘culturas’ que antes de su incorporación a un Estado mayor formaban sociedades completas y operativas que gozaban de autogobierno. Las minorías nacionales conforman comunidades históricas con una lengua y cultura común, y aspiran a seguir siendo, en su territorio ‘natal’, sociedades distintas respecto de la cultura mayoritaria del Estado del que forman parte. Kymlicka incluye en esta categoría tanto a las ‘naciones sin Estado’ (como los catalanes, escoceses, etc.) como a los pueblos indígenas.

Las minorías nacionales exigen *derechos especiales de autogobierno* al interior del Estado, de tal modo de asegurar su supervivencia como sociedades distintas.

iii) En tercer lugar es posible señalar la existencia de '**grupos étnicos**'. Con dicha categoría Kymlicka busca dar cuenta de aquella particular forma de diversidad cultural que surge de la inmigración individual y familiar. Estos grupos, a diferencia de las minorías nacionales, lo que buscan es poder integrarse a la cultura societal mayoritaria del país que los acoge.

En algunos textos Kymlicka (1997) incluye en esta categoría a las **comunidades religiosas minoritarias** que reivindican su derecho a tener formas de vida diferenciadas.

En general los grupos étnicos suelen demandar un conjunto de *derechos poliétnicos* (Kymlicka, 1996), también denominados *derechos multiculturales* (Kymlicka, 1997), orientados a que la sociedad que los acoge se adapte a sus particulares necesidades, permitiéndoles expresar "de manera libre su cultura, sin que este hecho se constituya en un obstáculo para que puedan tener éxito en la sociedad hegemónica" (Bonilla, 1999: 39).

Si bien Kymlicka distingue estos tres modelos de diversidad cultural, sus desarrollos teóricos y propuestas políticas se han centrado en la situación de las minorías nacionales y los grupos étnicos, los que él considera como las formas principales de pluralismo cultural.

Como señalamos en el capítulo anterior, Kymlicka utiliza la noción de multiculturalismo y cultura de una manera restringida, entendiendo esta última "como sinónimo de 'nación' o 'pueblo'; es decir como una comunidad intergeneracional, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una patria determinada y comparte un lenguaje y una historia específica. Por tanto, un Estado es multicultural bien si sus miembros pertenecen a naciones diferentes (un Estado multinacional), bien si éstos han emigrado de diversas naciones (un Estado poliétnico), siempre y cuando ello suponga un aspecto importante de la identidad personal y la vida política" (Kymlicka, 1996: 36).

Este uso restringido que Kymlicka hace de la noción de 'multiculturalismo' contrasta con el modo como dicha categoría es utilizada en Estados Unidos y en muchos otros países. En estos lugares la categoría de multiculturalismo (políticas multiculturales) incluye, no sólo a las minorías nacionales y los grupos de inmigrantes, sino también a todos los grupos sociales no étnicos que históricamente y por diversas razones han sido excluidos y marginados.

Así, por ejemplo, gran parte de la discusión sobre multiculturalismo en los Estados Unidos se ha centrado en las demandas de los partidarios de un 'currículum multicultural', los que exigen que se incorporen en los programas educativos, las tradiciones y la perspectiva

histórica y moral de diversos grupos marginados tales como los discapacitados, gays, obreros, mujeres, minorías étnicas, etc. (Gutmann, 2001; Glazer, 1999).

A la base de esta manera más amplia de entender el multiculturalismo (la que incluye los tres modelos de diversidad cultural arriba distinguidos) se encuentra una concepción más laxa de cultura, la que se entiende como el particular conjunto de tradiciones, valores y prácticas (el ethos) de un colectivo. Desde esta perspectiva tiene sentido afirmar que tanto los gays como los discapacitados, así como la clase obrera, son minorías culturales.

Kymlicka, como señalamos, prefiere reservar las categorías de 'multiculturalismo' y 'minoría cultural' para dar cuenta únicamente de la situación y las demandas de las minorías nacionales y los grupos étnicos, los que comparten ciertas características. Afirma que el uso excesivamente amplio de la categoría de multiculturalismo lleva muchas veces a desconocer las particularidades de cada uno de los grupos, lo que genera confusión en el debate y puede llegar a ser contraproducente para los mismos objetivos de las distintas políticas de la diferencia.

Si bien Kymlicka centra su trabajo en las minorías nacionales y los grupos étnicos, reconoce la legitimidad de las luchas de todos los grupos sociales históricamente marginados por 'su diferencia'. Su esperanza es que sus acotadas reflexiones puedan ser, indirectamente, un aporte para comprender, legitimar y responder a las demandas de reconocimiento y derechos de otros grupos excluidos, lo que resulta fundamental para avanzar hacia una sociedad más justa y democrática.

Podemos sintetizar estas ideas con palabras del propio Kymlicka: "Por mi parte empleo los términos cultura (y multicultural) en un sentido diferente. Me centraré en el tipo de 'multiculturalismo' derivado de las diferencias nacionales y étnicas. (...) Se trata pura y simplemente de mi definición operativa de 'cultura' y 'multicultural' (que no incluye) el tipo de estilos de vida grupal movimientos sociales y asociaciones voluntarias que otros engloban dentro del ámbito del multiculturalismo. Y no porque piense que las cuestiones que plantean estos grupos no sean importantes: antes al contrario, doy por supuesto que la acomodación de las diferencias étnicas y nacionales es sólo uno de los aspectos de una lucha más amplia para lograr una democracia más tolerante e inclusiva. (...) Por tanto, una teoría que contemple los derechos de las minorías culturales (minorías nacionales y grupos

étnicos) debe ser compatible con las justas reivindicaciones de los grupos sociales que se encuentran en situación de desventaja. (...) Además existen importantes analogías entre las exigencias de justicia que plantean tales movimientos sociales y las exigencias de los grupos étnicos, habida cuenta que unos y otros han sido excluidos y marginados en virtud de su ‘diferencia’” (Kymlicka, 1996: 36, el subrayado es nuestro).

Kymlicka, así, desarrollará su propuesta de ciudadanía multicultural considerando las dos formas de pluralidad cultural que él (a la luz de su definición de cultura) considera más relevantes: **Las minorías nacionales y los grupos étnicos.**

Distinguir estas dos formas de pluralismo cultural trae como consecuencia el surgimiento de dos nuevas categorías que son centrales en la reflexión de Kymlicka: **Los Estados multinacionales y los Estados poliétnicos.**

1. Los Estados Multinacionales: Minorías nacionales y diversidad cultural

Una fuente de diversidad cultural en un Estado es la coexistencia de más de una nación al interior del mismo. Un país que contiene más de una nación³⁹ –entendida como una comunidad histórica (un pueblo) que comparte una lengua, una cultura y que ocupa una tierra natal– no es un Estado-nación, sino un Estado-Multinacional donde las culturas más pequeñas o no hegemónicas son las minorías nacionales.

La gran mayoría de los Estados multinacionales son producto de la invasión y conquista de una comunidad por otra. Los casos de las culturas andinas en el Perú; de la cultura Mapuche en Chile; de los indios, los portorriqueños, los chicanos, los nativos hawaianos en Estados Unidos, son ejemplos de ‘naciones’ involuntariamente incorporadas a un Estado mayor, al interior del cual quedaron, en términos demográficos y/o de poder político, en situación de minoría.

³⁹ Es importante recordar que Kymlicka al hablar de minorías nacionales se refiere a grupos culturales y no a grupos raciales o ancestrales. Argumenta que una teoría liberal de los derechos de las minorías debe defender la pertenencia nacional en términos de participación e integración a una comunidad cultural. Cualquier intento por definir la pertenencia a la nación en términos raciales tiene una connotación racista, excluyente y sectaria que Kymlicka considera importante rechazar. “En principio la pertenencia nacional debería estar abierta a todos aquellos que, independientemente de su raza o color, estén dispuestos a aprender la lengua y la historia de la sociedad y a participar en sus instituciones políticas y sociales” (Kymlicka, 1996: 42). Kymlicka reconoce que algunos grupos nacionales se definen a sí mismos en términos de filiación sanguínea como es el caso de los *afrikaneers* en Sudáfrica. Para Kymlicka las naciones que se definen en términos étnicos son no liberales, lo que tiene consecuencias en términos de la legitimidad de algunos de los derechos que podrían reclamar. Discutiremos este punto más adelante.

Existen también Estados multinacionales que han surgido voluntariamente, a partir del acuerdo entre dos o más culturas para conformar una federación que sea beneficiosa para todos los grupos.

Uno de los principales aportes de Kymlicka ha sido destacar el hecho de que la gran mayoría de los países del mundo son Estados multinacionales. Realidad históricamente ocultada y/o subvalorada en el marco de los esfuerzos de los Estados modernos por construir naciones homogéneas en base a la imposición de 'la cultura societal' de los grupos dominantes y/o mayoritarios (Kymlicka, 2002a). Como escribe Kymlicka "muchas democracias occidentales son multinacionales, ya sea porque incorporaron por la fuerza a las poblaciones indígenas (como por ejemplo Finlandia o Nueva Zelanda), o porque se constituyeron mediante la federación, más o menos voluntaria, de dos o más culturas europeas (como por ejemplo Bélgica y Suiza). De hecho muchos países del mundo son multinacionales en el sentido de que sus fronteras se trazaron de forma que incluyeran el territorio ocupado por culturas preexistentes que a menudo disponían de autogobierno. Este es el caso de la mayoría de los países del antiguo bloque comunista" (Kymlicka, 1996: 29).

Relevar este carácter multinacional de gran parte de las sociedades modernas no implica desconocer que –producto de los procesos de 'construcción nacional', de intercambio y mestizaje– las distintas naciones que coexisten al interior de cada país han llegado a compartir en muchos casos una lealtad común al Estado mayor que las acoge, la que no debe ser confundida con el sentimiento de identidad nacional, de pertenencia a un 'pueblo' o comunidad histórica. Esta distinción –negada históricamente por la política moderna– entre 'patriotismo', entendido como la lealtad al Estado, y 'nacionalismo, entendido como el sentido de pertenencia a una grupo nacional, es, como veremos más adelante, una de las claves a partir de las cual Kymlicka pensará el tema de la identidad política al interior de los Estados multinacionales.

Es interesante notar el uso descriptivo y normativo que hace Kymlicka del concepto de Estado multinacional. Dicho concepto apunta, a nuestro entender, no sólo a describir una característica de los países contemporáneos, sino a relevar como dicha condición ha sido históricamente invisibilizada, siendo considerada como un accidente a superar a través de la expansión por todo el territorio de una única cultura societal. Como señala Kymlicka "la mayoría de las democracias occidentales han sido históricamente renuentes a aceptar la

legitimidad de las demandas de las 'naciones dentro de' (se refiere a las minorías nacionales dentro de un Estado) orientadas al mantenimiento de su propia identidad nacional y los derechos nacionales. Tales demandas se han considerado como una amenaza para la estabilidad del Estado. (...) En casi todas las democracias occidentales encontramos una historia muy larga y desagradable de conflictos entre Estados-nación homogenizadores y 'naciones dentro de' que han estado resistiéndose a estos intentos de homogenización. Ha sido una historia de violencia, incluso de limpieza étnica. Esto es un hecho en los Estados Unidos, en Canadá, en Francia y en muchas democracias occidentales" (Kymlicka, 2002a: 51).

Así, la categoría de Estado multinacional tiene un lugar central en la propuesta teórica de Kymlicka. Con ésta se busca, simultáneamente, relevar la pluralidad cultural de los Estados multinacionales; criticar las políticas de homogenización llevadas a cabo por la mayoría de los Estados, los que negaron y combatieron la existencia de las minorías nacionales; y posibilitar una redefinición justa de los términos del 'contrato social' entre los distintos grupos nacionales que cohabitan en un mismo Estado.

2. Los Estados Poliétnicos: Inmigración y diversidad cultural

Una segunda fuente de pluralidad cultural al interior de un Estado es la inmigración. Hablamos de 'Estados Poliétnicos' para dar cuenta de aquellos países que han aceptado la inmigración de un gran número de individuos y familias de otras culturas, los que han podido –en distintos grados– mantener algunas de sus características culturales específicas. Kymlicka se refiere, en general, a las inmigraciones legales⁴⁰ promovidas por los Estados, las que conllevan la entrega de derechos ciudadanos a los inmigrantes⁴¹.

El tipo de diversidad cultural que surge de los procesos de inmigración es muy distinto al que encontramos en los Estados multinacionales. Los grupos de inmigrantes no son

⁴⁰ Este es uno de los puntos donde la propuesta teórica de Kymlicka resulta débil. Gran parte de los problemas multiculturales se vinculan hoy en día con las migraciones ilegales desde el 'tercer' al 'primer' mundo. Kymlicka considera sólo tangencialmente la situación de los inmigrantes ilegales y la de los refugiados. El abordaje de Kymlicka se centra, lo que no es menor, en las diferencias culturales existentes entre los individuos ya reconocidos como ciudadanos de la comunidad política. Esta observación, más que una crítica a los fundamentos de la teoría de los derechos de las minorías que estamos discutiendo, apunta a reflexionar sobre los límites 'de cobertura' de la misma.

⁴¹ Más específicamente Kymlicka entiende por 'inmigrantes' a "aquellas personas que llegan (a un país) en el período de vigencia de una política de inmigración que les da el derecho de convertirse en ciudadanos tras un período de tiempo relativamente corto"; derecho sujeto a condiciones tales como el aprendizaje de la lengua oficial y el conocimiento de la historia y las instituciones políticas del país (Kymlicka, 2003a: 186).

naciones que aspiren a instaurar o mantener una cultura societal paralela dentro del Estado⁴². Por lo general, a lo que aspiran, es a poder integrarse y participar en la cultura societal mayoritaria, sin que eso implique tener que renunciar a sus particularidades étnicas.

Se asume, en general, que los inmigrantes optaron voluntariamente por dejar su sociedad de origen e insertarse en una nueva cultura societal, a diferencia de muchas minorías nacionales que fueron involuntariamente absorbidas por un Estado mayor⁴³.

Los Estados modernos han tendido a desarrollar políticas migratorias que buscaban la asimilación de los inmigrantes a la cultura societal del país de acogida. Al igual que las minorías nacionales, los grupos étnicos han quedado históricamente en una situación de desventaja, al no tener un acceso igualitario a una cultura societal viable y significativa para ellos. Como señala Kymlicka –discutiendo la experiencia de Australia, Canadá y Estados Unidos que poseen los tres mayores índices de inmigración *per cápita*–, los procesos de ‘construcción nacional’, abocados a construir una sociedad culturalmente homogénea, implicaron políticas migratorias que buscaban que los inmigrantes “abandonasen su herencia distintiva y se asimilasen totalmente a las pautas culturales existentes, lo que se conoce como el modelo de ‘angloconformidad’. Así las cosas a algunos grupos se les negaba la entrada si no se les consideraba asimilable (por ejemplo las restricciones a la inmigración china en Canadá y los Estados Unidos o la política de inmigración de ‘sólo blancos’ en Australia). La asimilación se consideraba esencial para la estabilidad política...” (Kymlicka, 1996: 30).

⁴² En teoría es posible que los inmigrantes devengan en minorías nacionales. Este sería el caso de los colonizadores franceses en Québec quienes se establecieron conjuntamente y consiguieron ciertos derechos de autogobierno. La diferencia, no menor, es que los colonizadores no se perciben a si mismos como inmigrantes que arriban a una cultura distinta, sino más bien como creadores de una réplica de su sociedad de origen en tierras lejanas (Kymlicka, 1996).

⁴³ Kymlicka insiste permanentemente en diferenciar ambos modelos de diversidad cultural que se asocian a derechos y reivindicaciones distintas. Lo que si ha criticado Kymlicka es el ‘uso’ que muchos autores han hecho de esa distinción afirmando, por ejemplo, que sus países son pluriétnicos pero no multinacionales, negando la existencia de minorías nacionales y desconociendo la legitimidad de los derechos de autogobierno que reclaman.

Como ha escrito Kymlicka “La mayoría de los países americanos son multinacionales y poliétnicos, como la mayoría de los países del mundo. Sin embargo muy poco países están preparados para admitir esa realidad. En los Estados Unidos, prácticamente todo el mundo admite que el país es poliétnico, pero difícilmente se acepta que es también multinacional y que sus minorías nacionales plantean reivindicaciones concretas de derechos culturales y de autogobierno” (Kymlicka, 1996: 40). En suma, es importante plantear las diferencias entre estos dos modelos de diversidad cultural, pero hay que cautelar que dicha distinción no se utilice para que los Estados multiculturales reconozcan sólo la pluralidad que surge de las inmigraciones y no la que emerge de las minorías nacionales, la que suponen desafíos y exigencias mayores.

Kymlicka es partidario de cambiar aquellas políticas migratorias⁴⁴ que se basan en un ideal asimilacionista y que conllevan un trato desigual a los miembros de los grupos étnicos. Su propuesta de Ciudadanía diferenciada promueve las políticas multiculturales de inmigración que garantizan un conjunto de derechos poliétnicos a los inmigrantes, permitiendo que la integración a la cultura societal a la que arriban se de en términos más justos.

Al igual que el concepto de ‘Estados multinacionales’ el término de ‘Estados poliétnicos’ tiene un lugar central en la propuesta teórica de Kymlicka. Esta es una categoría de análisis que opera tanto descriptiva como normativamente. Al autor le interesa, simultáneamente, relevar la existencia e importancia de los procesos de inmigración en distintos países; criticar los tradicionales modelos inmigratorios *asimilacionistas* (de angloconformidad); y posibilitar la generación de nuevas políticas inmigratorias que impliquen un trato justo a los inmigrantes.

3. Consideraciones generales en torno a las distinciones conceptuales propuestas

La propuesta de ciudadanía multicultural de Kymlicka se organiza en torno a estas cuatro categorías presentadas, a saber: ‘minorías nacionales’, ‘grupos étnicos’, ‘Estados multinacionales’, ‘Estados poliétnicos’. A partir de éstas Kymlicka busca establecer distinciones que nos permitan comprender mejor los modos específicos de diversidad cultural que existen al interior de cada país, cada uno de los cuales plantea desafíos específicos a las democracias liberales⁴⁵.

⁴⁴ A partir de 1970 el gobierno canadiense asumió una ‘política de multiculturalismo’ orientada a fomentar la polietnicidad y no la asimilación de los inmigrantes.

⁴⁵ Kymlicka afirma que su tesis de que la inmigración y la incorporación de minorías nacionales son las dos fuentes más comunes de diversidad cultural en los Estados modernos —así como las categorías que de ella se derivan (minorías nacionales, grupos étnicos, Estados multinacionales, Estados pluriétnicos)— permite dar cuenta de la mayoría de los grupos o minorías culturales en el mundo. Sin embargo, reconoce que como todo esfuerzo clasificatorio tiene algunos puntos ciegos o problemáticos. Especialmente complejo resulta clasificar a los ‘afroamericanos’ en alguna de las dos categorías de diversidad cultural propuesta por Kymlicka. Por un lado, no se ajustan al modelo de inmigrantes voluntarios en tanto fueron a EEUU obligados como esclavos y en tanto no se les impidió integrarse a la cultura nacional. Por otro lado, tampoco se ajustan al modelo de minoría nacional puesto que no tienen una tierra natal en EEUU ni una lengua común, ni se les permitió mantener sus lenguas o culturas de origen. Otros casos problemáticos son los refugiados que llegan como inmigrantes no voluntarios. A pesar de estos casos ‘problemáticos’, Kymlicka defiende la utilidad de su distinción, argumenta que los estudios panorámicos de conflictos etnonacionales a nivel mundial muestran que la mayoría de los grupos involucrados en éstos pueden ser clasificados en alguna de esas dos categorías: minorías nacionales o grupos étnicos. Por otro lado, piensa Kymlicka, avanzar en la gestión justas de estos dos modelos de diversidad cultural puede arrojar luces para abordar otros casos que se resisten a ser clasificados en las categorías propuestas.

Uno podría esquematizar estas categorías de la siguiente manera:

Minorías Culturales	Estados Multiculturales
Grupos de inmigrantes →	Estados poliétnicos
Minorías nacionales →	Estados multinacionales

Por cierto que un mismo país puede ser a la vez ‘multinacional’ (producto de la confederación voluntaria de comunidades nacionales o como resultado de la conquista y colonización) y poliétnico (como resultado de la inmigración de individuos y familias) (Kymlicka, 1996).

El objetivo de Kymlicka es avanzar en la construcción de una teoría liberal de los derechos de las minorías culturales que entregue criterios normativos a partir de los cuales gestionar de manera justa la diversidad cultural de los Estados multinacionales y/o poliétnicos.

Como vimos en el capítulo anterior, Kymlicka propone pensar la situación de las minorías a la luz de los procesos de construcción nacional, basados en un ideal de sociedad culturalmente homogénea. Como consecuencia de dichos procesos los miembros de las minorías nacionales y los grupos étnicos no han recibido un trato justo dentro de la comunidad política, debido a que no han tenido un acceso igualitario a una cultura societal viable y significativa al interior de la cual hacer uso de su libertad individual.

Las democracias liberales, en atención a sus propios principios normativos, deben compensar y evitar esta situación de injusticia otorgando a los miembros de las minorías culturales un conjunto de derechos diferenciados que garanticen que todos los ciudadanos dispongan de libertad e igualdad al interior de culturas societales viables y significativas para ellos.

Vemos, así, como Kymlicka justifica los derechos diferenciados para los inmigrantes y las minorías nacionales a partir del mismo fundamento normativo.

Sin embargo, ese fundamento común no debe hacernos olvidar la diferencia central que Kymlicka establece entre ambas minorías culturales. El autor plantea que hay que distinguir entre la situación de los inmigrantes que en forma individual (o familiar) y voluntaria arribaron a una ‘nueva sociedad’ a la que aspiran poder integrarse, y la situación

de las minorías nacionales que han existido históricamente al interior del territorio del país y que constituyen una cultura diferente.

Una manera de entender la diferencia que la teoría de Kymlicka establece entre estas dos formas de minoría cultural es a partir de la siguiente pregunta: ¿Cuál es la cultura societal de referencia para cada una de estas minorías? ¿Cuál es la cultura societal en la que deben participar y al interior de la cual recibir un trato igualitario?

Como ya adelantáramos en el capítulo anterior, la cultura societal relevante para los inmigrantes no puede ser otra que la cultura societal existente al interior del país al que arriban. Por el contrario, en el caso de las ‘minorías nacionales’, la cultura societal de referencia debe ser su propia cultura, la que tiene el derecho a ‘florecer’ al interior de un Estado que se reconoce como multinacional.

Lo que Kymlicka busca es una teoría normativa que, por un lado, permita que la cultura societal existente se adapte, se modifique y entregue facilidades para una integración justa de los inmigrantes; y, por otro lado, que promueva y reconozca el derecho de las minorías nacionales a mantener y desarrollar su propia cultura societal al interior de un Estado que respeta la existencia de las naciones minoritarias. En palabras de Kymlicka “el objetivo de una teoría liberal de los derechos de las minorías es definir los justos términos para la integración de los inmigrantes y permitir que las minorías nacionales puedan mantenerse como sociedades diferenciadas” (Kymlicka, 2003a: 82, el subrayado es nuestro).

Ambos propósitos apuntan a un mismo objetivo: que todos los miembros de la sociedad puedan disponer de libertad e igualdad en el seno de culturas societales viables. La diferencia es que en el caso de los inmigrantes dicha cultura societal es la existente y mayoritaria en el país al que llegan; y en el caso de los miembros de minorías nacionales dicha cultura societal es la propia cultura de la nación a la que pertenecen.

El capítulo anterior dejó suficientemente claro los argumentos morales a favor de qué los miembros de las minorías nacionales puedan cultivar y desarrollar su propia cultura societal, de la misma manera que lo hacen los miembros de la nación mayoritaria.

Veamos, ahora, los argumentos por los que Kymlicka considera que no es posible, ni necesario, ni justo, permitir que los inmigrantes establezcan su propia sociedad separada en el Estado que los acoge.

En primer lugar, argumenta Kymlicka, es imposible que 'grupos étnicos' constituidos producto de migraciones individuales y familiares, que carecen de una concentración territorial y de las instituciones históricas necesarias para sostener una cultura societal, puedan reproducir y mantener una forma de vida distinta y separada.

En segundo lugar, la gran mayoría de los grupos de inmigrantes en el mundo lo que buscan y desean, para ellos y sus hijos, es integrarse a la cultura societal establecida. Resulta innecesario, así, a la luz de sus propias demandas, defender la recreación por parte de los inmigrantes de nuevas y particulares culturas societales.

Como ha señalado Kymlicka, sintetizando estos dos argumentos, "Mantener una cultura societal en el mundo moderno no es cuestión de celebrar unos festivales étnicos anuales, o que nos den unas cuantas clases en nuestra propia lengua materna cuando somos niños. Es cuestión de crear y mantener un conjunto de instituciones públicas que permitan a un grupo minoritario participar en el mundo moderno a través del uso de su propia lengua (...) la evidencia histórica muestra que la capacidad y la motivación para llevar a cabo este ambicioso proyecto de construcción nacional sólo se da en las minorías nacionales y no en los grupos de inmigrantes" (Kymlicka, 2003a: 194).

En tercer lugar, se asume que los inmigrantes (no los refugiados) renunciaron en forma voluntaria a su derecho a vivir y trabajar en su propia cultura, por lo que no sería justo que reclamen al Estado que los acoge la posibilidad de recrear su particular cultura societal.

Considerando estos tres argumentos Kymlicka va a plantear que el objetivo de las políticas multiculturales de inmigración (no fundadas en la 'asimilación') es y debe ser la integración de los inmigrantes a la cultura societal existente, pero renegociando los términos de dicha integración.

Apoyar políticas que no promuevan la integración de los inmigrantes y que supongan que estos crearán sus propias culturas societales, implica, en la práctica, condenar a los inmigrantes a una existencia marginal dentro de la sociedad, imposibilitados, tanto de desarrollar y sostener una cultura societal paralela como de integrarse en términos justos a la cultura societal existente.

Así, en el argumento de Kymlicka, la libertad e igualdad para los inmigrantes requiere libertad e igualdad dentro de las instituciones existentes. No se debe desincentivar la integración de los inmigrantes, sino transitar desde una política de inmigración/integración asimilacionista a una multicultural. Esto supone un doble proceso: “en primer lugar, implica, la promoción de la integración lingüística e institucional para que los grupos inmigrantes tengan igualdad de oportunidades en las instituciones educativas, políticas y económicas básicas de la sociedad; y en segundo lugar, implica reformar estas instituciones comunes de modo que acomoden las distintas prácticas etnoculturales de los inmigrantes con el fin de que la integración lingüística e institucional no exija la negación de sus identidades etnoculturales” (Kymlicka, 2003a: 80).

A modo de síntesis de este apartado, donde hemos buscado profundizar en las categorías a partir de las cuales Kymlicka organiza su propuesta de una ciudadanía multicultural, podemos plantear que el objetivo de los derechos diferenciados en función de grupo para las minorías, es, justamente, garantizar que éstas tengan un acceso igualitario a *su* cultura societal de referencia.

Pero ¿Cuáles son, concretamente, esos derechos diferenciados que podrían garantizar que las minorías nacionales mantengan su propia cultura societal y que los inmigrantes se integren en términos justos a la cultura societal existente?

En el siguiente apartado buscamos contestar esta interrogante.

II. Los derechos diferenciados en función del grupo: Hacia una tipología de los derechos de las minorías

Una vez que reconocemos que prácticamente todas las democracias liberales son multinacionales y/o poliétnicas y que los derechos comunes de ciudadanía –siendo irrenunciables y fundamentales– no son suficientes para establecer un trato justo con las minorías culturales, parece necesario avanzar en un conjunto de medidas especiales y específicas para los miembros de dichos grupos (Kymlicka, 2003a; Young, 1996).

Kymlicka distingue, al tiempo que promueve, tres formas de derechos específicos en función de la pertenencia grupal. La implementación de dichos derechos daría lugar a una ciudadanía ‘multicultural’ o ‘diferenciada’ (Kymlicka, 1996; Young, 1996, 2000), indispensable para ‘acomodar’ las diferencias étnicas y nacionales de una manera estable y moralmente defendible (Gutmann, 2001).

El objetivo de esta apartado es presentar estas tres formas de derechos de grupo que analiza Kymlicka, a saber: i) Los derechos de autogobierno; ii) Los derechos poliétnicos; y iii) Los derechos especiales de representación.

Es posible establecer, como señaláramos, una cierta asociación entre cada uno de estos derechos y los tres grupos de minorías culturales que distinguiéramos al inicio del anterior apartado. Así, los derechos de autogobierno suelen asociarse a las minorías nacionales; los derechos poliétnicos (o multiculturales) a los grupos de inmigrantes; y los derechos de representación a los grupos sociales tradicionalmente desfavorecidos y marginados.

Por cierto que ésta no es una vinculación rígida, pudiendo encontrarse distintas articulaciones en función de la realidad e historia específica de cada país.

A lo largo de la presentación –y en función de las propias definiciones operativas de cultura y multiculturalismo que Kymlicka adopta– nos centraremos en relevar los vínculos entre estos tres tipos de derecho y la situación de las ‘minorías nacionales’ y los ‘grupos étnicos’.

Es importante notar que Kymlicka no está ‘inventando’ estos derechos. Esta reconociendo, promoviendo y legitimando un conjunto de medidas que históricamente (y sobre todo en las últimas décadas) diversos Estados han tomado en relación a las minorías culturales.

El esfuerzo de Kymlicka es fundamentar normativamente dichos derechos e integrarlos en una propuesta teórica general y coherente de ciudadanía multicultural.

1. Los derechos de autogobierno

Los derechos de autogobierno están restringidos a las naciones –en tanto los grupos de inmigrantes pretenden y deben, según Kymlicka, integrarse a la comunidad hegemónica– y buscan satisfacer las demandas de mayor autonomía política o jurisdicción territorial que suelen reivindicar ante el Estado la minorías nacionales (Bonilla, 1999; Kymlicka, 1996). Estos derechos buscan garantizar el traslado de un conjunto de competencias a las unidades políticas controladas por una específica minoría nacional, con miras a asegurar el libre desarrollo de su cultura y el bienestar y los intereses de sus gentes. Los derechos de autogobierno son una estrategia fundamental para lograr que las minorías nacionales puedan mantenerse y florecer como sociedades diferenciadas, proveyendo a sus integrantes de una cultura societal viable y significativa al interior de la cual dispongan de libertad e igualdad.

Las demandas y derechos de autogobierno deben ser pensados en una gradiente que va desde formas muy restringidas de autonomía política, al caso extremo en que una nación busca la secesión del Estado al que pertenece.

Este derecho de ‘autodeterminación de los pueblos’ está reconocido en la carta de las Naciones Unidas; sin embargo, en la práctica, la política internacional ha tendido a considerar que solo las colonias de ultramar pueden apelar a dicho derecho, no así las minorías nacionales que existen al interior de un Estado multinacional.

La defensa de los derechos de autogobierno parte de la base –una vez asumido el carácter multinacional de un Estado⁴⁶– que no es justo que un Estado intente suprimir el deseo de

⁴⁶ Es interesante notar el poder *político* de las distinciones conceptuales. Éstas, al construir nuevas significaciones y maneras de nombrar un fenómeno, habilitan y legitiman nuevas formas de acción. Así, el concepto de Estado multinacional al visibilizar una realidad negada o combatida en el marco de la idea de

las minorías nacionales de mantener y promover su propia cultura, identidad e instituciones, históricamente arraigadas en un territorio y que constituyen fuentes de sentido para los miembros de dichos colectivos. “Después de todo –como ha escrito Kymlicka– el grupo nacional dominante tiene el reconocimiento estatal y la promoción de su idioma, identidad y literatura. Si es legítimo para el grupo nacional dominante querer este tipo de reconocimiento estatal y la expresión de su idioma nacional e identidad... ¿Con qué bases podemos negarlo a otros grupos nacionales que solo desean lo mismo? Las minorías nacionales desean el reconocimiento estatal y la protección de sus idiomas nacionales, instituciones, historia, héroes y símbolos.” (Kymlicka, 2002a: 52)

Aceptar los derechos de autogobierno de las minorías nacionales nos exige transitar hacia modelos de Estado multinacional ‘organizado en términos multiculturales’, donde el Estado acepta que hay grupos culturales dentro del país que se reconocen (y son reconocidos) como naciones con derechos de autodeterminación. Dichos derechos pasan a ser garantizados por el Estado, el cual ya no se piensa a si mismo como expresión de la voluntad de una sola nación, sino como el marco jurídico-territorial al interior del cual coexisten respetuosamente diferentes grupos nacionales.

Es importante consignar que los derechos de autogobierno no deben ser considerados como una medida temporal o transitoria contra alguna forma de opresión que podremos superar algún día. Estos derechos son descritos como derechos ‘intrínsecos’ y permanentes de las minorías nacionales que debieran quedar expresados en la constitución. “Lo que estas minorías nacionales pretenden no es (prioritariamente) una mejor representación en el gobierno central sino más bien la transferencia del poder y de la jurisdicción legislativa desde el gobierno central hacia sus propias comunidades” (Kymlicka, 1997: 31).

Estado-Nación homogéneo, posibilita exigirle al Estado que reconozca el igual derecho a desarrollarse que tienen las distintas naciones que acoge. Más aún, al mostrar cómo ese Estado ha favorecido históricamente a un grupo nacional en desmedro de otros, promueve que se establezcan medidas que compensen y eviten que se siga produciendo ese trato injusto. En ese sentido, las categorías y distinciones propuestas por Kymlicka tienen tanto un (enorme) potencial analítico, como un potencial político y de cambio, y contribuyen a que los Estados multiculturales se comiencen a ‘pensar a si mismos’ de manera distinta.

a) El Federalismo

Uno de los principales mecanismos para institucionalizar las reivindicaciones de autogobierno es el federalismo, entendido como un sistema político que incluye una división de poderes entre el gobierno central y las subunidades regionales (provincias, estados, cantones)⁴⁷ (Kymlicka, 1996, 2003a). El federalismo permite que los territorios donde se encuentran concentradas las minorías nacionales constituyan, a su vez, subunidades federales, de tal modo que dichas minorías puedan desarrollar su derecho de autogobierno al interior de dicha subunidad política, respetándose, al mismo tiempo, la existencia de la cultura societal mayoritaria en el resto del territorio.

Los sistemas federales –presentes en países como Canadá⁴⁸, España, Suiza y Bélgica– parecen ser una manera efectiva de institucionalizar el deseo y derecho de muchas minorías nacionales de mantenerse como sociedades culturalmente distintas y con grados importantes de autonomía política al interior del Estado (Kymlicka, 2002a).

El federalismo, como han señalado diversos autores, parece ser hoy en día la mejor alternativa para responder a las legítimas demandas de autodeterminación de las minorías nacionales, sin que eso suponga necesariamente la división de un país. Como ha escrito Kymlicka, el federalismo sería capaz de respetar “el deseo mostrado por los grupos nacionales de permanecer autónomos y de conservar su particularidad cultural, reconociendo no obstante el hecho de que esos grupos (minorías y mayorías nacionales) no son autosuficientes ni están aislados, sino que se encuentran más bien vinculados unos a otros, de forma creciente e inextricable, por relaciones de interdependencia económica y

⁴⁷ Si bien el federalismo es considerado cada vez más como una estrategia que permite garantizar los derechos de autogobierno de las minorías nacionales, hay que recordar que existen muchos sistemas federales en el mundo que han surgido por razones distintas al esfuerzo de un país por gestionar su multinacionalidad. (Kymlicka, 2003a). Es más, se podría pensar en la construcción de un sistema federal que explícitamente buscara trazar las fronteras de tal modo que ninguna minoría nacional sea mayoría al interior de algunas unidades políticas. A modo de ejemplo podemos plantear lo señalado por Kymlicka en relación a los Estados Unidos donde “se tomó deliberadamente la decisión de no utilizar el federalismo para acomodar los derechos de autogobierno de las minorías nacionales. En el siglo XIX existían sobradas posibilidades de crear Estados dominados por los Navajos, o por los chicanos, los portorriqueños o los nativos hawaianos, habida cuenta de que esos grupos fueron incorporados a los Estados Unidos constituían mayorías en sus tierras natales. Sin embargo, se decidió deliberadamente no aceptar ningún territorio como Estado a menos que esos grupos nacionales constituyeran minorías” (Kymlicka, 1996: 49).

⁴⁸ Kymlicka pone el ejemplo de la provincia de Québec en Canadá (que es en un 80% francófona). Dicha provincia tiene, en el marco de un sistema federal, una amplia jurisdicción sobre un conjunto de aspectos tales como: la educación, la cultura, la lengua, las políticas de inmigración a su territorio; los que están orientados a que Québec pueda prosperar como una cultura societal diferenciada al interior del Estado canadiense.

política. Además, dado que el federalismo es un sistema notablemente flexible, puede proporcionar acomodo al hecho de que distintos grupos deseen diferentes niveles o formas de autogobierno” (Kymlicka, 2003a: 130).

Reconocer las virtudes del federalismo, en tanto principal mecanismo para garantizar los derechos de autogobierno de las minorías nacionales, no debe llevarnos a desconocer sus múltiples complejidades.

Una importante dificultad del federalismo dice relación con cómo conciliar dentro de un mismo país la existencia, por un lado, de subunidades políticas basadas en la nacionalidad (minorías nacionales), que aspiran a ser sociedades culturalmente distintas y políticamente autogobernadas; con la existencia, por otro lado, de subunidades políticas que se sienten parte de la cultura societal mayoritaria. Cuando se da esta coexistencia es muy probable que surjan demandas desde las minorías nacionales por un *federalismo asimétrico* que supone que las subunidades políticas basadas en una minoría nacional tengan mayores poderes de autogobierno que las otras unidades. Sin embargo, y más allá de la legitimidad de esas demandas, se ha visto que hay una gran resistencia de los grupos mayoritarios a que las unidades federales puedan tener diferencias en cuanto a sus atribuciones, pues, se plantea, esto crearía unidades federales de distinta clase y por tanto dos clases de ciudadanos.

Esta primera dificultad se vincula a un segundo aspecto problemático del federalismo como mecanismo de gestión de la multinacionalidad en un Estado. Éste dice relación con las diferencias en *la interpretación* del sistema federal que se produce entre las minorías nacionales y las mayorías nacionales.

Para las minorías nacionales el federalismo es fundamentalmente una federación de *pueblos*, lo que exige reconocer el estatuto igual de los *pueblos* que forman la federación, por ejemplo, el pueblo catalán y el pueblo español o el pueblo quebequense y el pueblo canadiense. Desde esta interpretación el *federalismo asimétrico* es, justamente, el reconocimiento de que la subunidad política de la minoría nacional no es una región más del Estado, sino un *pueblo* diferente al interior del Estado, el que tiene derecho al mismo nivel de autogobierno que el *pueblo* mayoritario.

Para las minorías nacionales su derecho de autogobierno es anterior y prioritario en relación a su incorporación al Estado mayor, al que le han transferido ciertos aspectos de sus poderes de autogobierno. Su participación en la federación es vista como el resultado de una decisión soberana que podrían –mediante la secesión– suspender si lo estiman conveniente, y no es algo a lo que estén obligados o sujetos por algún principio anterior o exterior a sí mismos. Para las minorías nacionales –siempre hablando en términos genéricos– existe más de una comunidad política, por lo que no puede asumirse que la autoridad del Estado mayor preceda a la autoridad que sobre sí mismas tienen las comunidades nacionales que lo integran (Kymlicka, 2003a). Esta prioridad no implica, por cierto, que las minorías nacionales no puedan llegar a identificarse con el Estado mayor y con el sistema federal, en tanto marco que cobija distintas naciones y que merece nuestra lealtad. Así, por ejemplo, ciertos sujetos puedan decir que son quebequenses y canadienses⁴⁹, o catalanes y españoles.

Para las mayorías nacionales, por el contrario, el federalismo es en primer lugar una unión de unidades territoriales, por lo que la división y traspaso de poderes debería basarse y reflejar la igualdad de cada una de las unidades territoriales que conforman la federación. Desde esta interpretación, el *federalismo asimétrico* implicaría tratar en forma desigual a las unidades federadas y consecuentemente a sus miembros. Las mayorías nacionales asumen, en general, que existe una sola comunidad política organizada en torno a un Estado mayor. Éste es anterior en términos de autoridad a las unidades territoriales y es la fuente desde donde el poder se delega o transfiere a las unidades menores que conforman el sistema federal.

Por último, hay que recordar que el federalismo es sólo factible, como mecanismo de autogobierno, para aquellas minorías nacionales que están concentradas y constituyen mayoría en un territorio.

En muchos países del mundo las minorías nacionales han sido activamente desplazadas, expulsadas o eliminadas constituyendo comunidades minoritarias y dispersas en y a lo largo de las distintas subunidades políticas.

⁴⁹ “Los canadienses anglófonos dicen con frecuencia a los quebequenses ‘¿por qué no podemos ser todos canadienses en primer lugar y miembros de las provincias en segundo lugar?, sin darse cuenta que esto implica pedir a los quebequenses que subordinen su identidad nacional, mientras que para los canadienses anglófonos implica simplemente robustecer su identidad nacional en relación con su identidad regional” (Kymlicka, 2003a: 148).

Este es el caso, por ejemplo, de los pueblos indígenas de Estados Unidos. En esas situaciones los derechos de autogobierno pueden institucionalizarse mediante instituciones políticas dentro de los estados/provincias existentes, como es el caso de muchas 'reservas indígenas' en distintos países de América. Sin embargo, en estas situaciones las posibilidades de alcanzar reales niveles de autogobierno es bastante menor, lográndose a lo más que dichas comunidades mantengan una base territorial.

Más allá de las ventajas o dificultades del federalismo –en las que no podemos profundizar en el marco de esta Tesis– lo que nos ha interesado es ilustrar las múltiples dimensiones que se ponen en juego en la discusión e implementación de los derechos de autogobierno para las minorías nacionales.

2. Los derechos 'poliétnicos'⁵⁰

Los derechos poliétnicos son un conjunto de medidas específicas que buscan garantizar que la cultura societal mayoritaria se adapte a las particularidades de los grupos de inmigrantes, posibilitando que éstos puedan insertarse exitosamente en dicha cultura, sin tener que renunciar por ello a su propia identidad.

La demanda de derechos poliétnicos surge progresivamente a partir de la crítica de los inmigrantes a las políticas migratorias basadas en la idea de una 'asimilación' total a la cultura mayoritaria.

Este modelo de asimilación –que Kymlicka denomina de 'angloconformidad' atendiendo a los casos de Estados Unidos, Canadá y Australia– promovía que los inmigrantes abandonasen su herencia etnocultural y adoptaran rápidamente las formas culturales existentes.

⁵⁰ Kymlicka reconoció poco después de la publicación en 1995 de su libro 'Ciudadanía Multicultural' que el adjetivo 'poliétnico' podía ser sesgado e inadecuado para dar cuenta de la diversidad de las experiencias de inmigración y de los aspectos definitorios de la identidad de los inmigrantes. Kymlicka ha propuesto la noción de 'derechos de acomodo' (Kymlicka, 2003a) así como el concepto de 'derechos multiculturales' (Kymlicka, 1997) en reemplazo de la noción de 'derechos poliétnicos'. Sin embargo, al parecer Kymlicka ha seguido utilizando la noción de 'derechos poliétnicos', la que resulta más consistente con el modo –por cierto problemático– como denomina a las minorías culturales que surgen de los procesos de inmigración individual o familiar: 'Grupos étnicos'.

Se asumía que los inmigrantes habían optado voluntariamente por llegar al nuevo país, que habían llegado a éste “no a mantener una lengua y una cultura extranjera sino con la intención de americanizarse lo más pronto posible, y esto significaba la lengua inglesa y la cultura estadounidense. Buscaban la iniciación a una nueva lengua y cultura que ofrecían las escuelas públicas y aunque muchas veces, con el paso del tiempo, sintieron añoranza por lo que ellos y sus hijos habían perdido, fue su elección, y no una elección impuesta” (Glazer, en Kymlicka, 1996: 94).

Inicialmente los inmigrantes reclamaron –en una línea más bien cercana a los derechos humanos– el derecho a poder expresar libremente sus propias opiniones y a no ser discriminados por la sociedad.

La demanda por derechos poliétnicos, entendidos como derechos diferenciados en función de grupo, surge posteriormente cuando diversos grupos étnicos empiezan a demandar cosas tales como: el financiamiento público de la educación bilingüe; la subvención pública de sus prácticas culturales (asociaciones, revistas y festivales ‘étnicos’); así como la suspensión de ciertas leyes que obstaculizan sus prácticas culturales y religiosas.

Esta última reivindicación ha sido una de las más controvertidas en el último tiempo, pues le exige a la cultura societal mayoritaria importantes niveles de flexibilidad y disposición al cambio. Kymlicka la ejemplifica con los siguientes casos: “los judíos y los musulmanes han solicitado en Gran Bretaña que se les exima del cierre dominical o de la legislación relativa al sacrificio de los animales; los varones sijs en Canadá han solicitado que se les exima de la legislación que obliga a llevar casco a los motoristas y de las normas de indumentaria oficiales de la fuerza de policía, para poder seguir llevando sus turbantes; los judíos ortodoxos en los Estados Unidos han reivindicado el derecho a vestir la yarmulka durante el servicio militar; por último, las jóvenes musulmanas han solicitado en Francia que se les exima de las normas de indumentaria escolar para poder usar el chador” (Kymlicka, 1996: 53).

Son este conjunto de medidas específicas para los grupos de inmigrantes lo que Kymlicka denomina como ‘derechos poliétnicos’. Estos derechos posibilitan que los grupos étnicos expresen con orgullo su identidad cultural sin que esto sea un impedimento para una inserción exitosa en la cultura societal dominante (Kymlicka, 1997, 2003a).

Es importante recordar que los derechos poliétnicos, a diferencia de los derechos de autogobierno, no apuntan a la creación de una cultura societal paralela y autónoma a la cultura mayoritaria. El objetivo de los derechos poliétnicos es fomentar la integración de los grupos de inmigrantes en la sociedad, favoreciendo los términos justos de dicha integración.

En la medida que la cultura societal de referencia para los inmigrantes –a diferencia de las minorías nacionales– no puede sino ser la cultura mayoritaria, debemos entender los derechos poliétnicos como un esfuerzo por garantizar que los inmigrantes puedan integrarse a dicha cultura, sin que eso implique tener que renunciar a la herencia etnocultural que consideran valiosa por el temor de ser discriminados.

Los derechos poliétnicos forman parte de las denominadas políticas multiculturales de inmigración adoptadas a partir de los años '70 por países como Australia y Canadá, las que han reemplazado las políticas asimilacionistas de 'angloconformidad'. Estos derechos, a diferencia de lo que plantean muchos críticos del multiculturalismo, tienen un potencial unificador en la medida que facilitan que los inmigrantes se integren y participen en la cultura societal principal⁵¹.

Los derechos poliétnicos al igual que los derechos de autogobierno no se consideran como medidas temporales “ya que las diferencias culturales que promueven (y protegen) no son algo que esperemos eliminar” (Kymlicka, 1997: 31).

Con miras a precisar mejor los fundamentos de los derechos poliétnicos y el rol que están jugando (o podrían jugar) en las políticas de inmigración contemporánea, presentamos a continuación un conjunto de reflexiones de Kymlicka en torno a lo que él mismo ha denominado como 'La teoría y la práctica del multiculturalismo de inmigración' (Kymlicka, 2003a).

⁵¹ Gran parte de los malos entendidos en el debate contemporáneo sobre multiculturalismo provienen de suponer que lo que los grupos de inmigrantes reclaman son derechos de autogobierno, lo que amenazaría la integridad de la cultura societal. La distinción entre derechos de autogobierno y derechos poliétnicos es útil para superar esas confusiones.

a) Multiculturalismo, políticas de inmigración y derechos poliétnicos

Kymlicka ha defendido y promovido las políticas de inmigración ‘multiculturalistas’ que países como Canadá y Australia han venido adoptando desde los años ‘70⁵².

Dichas políticas –que incorporan un conjunto de derechos poliétnicos– han sido sistemáticamente criticadas por diversos sectores que consideran que dichas medidas desincentivan en los inmigrantes el deseo de integrarse a la sociedad que los acoge.

Se argumenta que más allá de sus buenas intenciones las políticas del multiculturalismo, que conceden derechos poliétnicos a los inmigrantes, tienen consecuencias nocivas, en tanto estimulan un ‘separatismo y antagonismo etnocultural’ y obligan a la sociedad a tener que tolerar prácticas culturales contrarias a sus principios.

Kymlicka ha desarrollado un conjunto de argumentos para refutar estas críticas. En el marco de su propuesta de una teoría liberal de los derechos de las minorías, ha planteado que la mayoría de estas políticas multiculturales de inmigración están justificadas en cuanto a sus principios y a los efectos concretos que están teniendo.

Kymlicka plantea que **el principal error** de los críticos a las políticas multiculturales de inmigración es considerar dichas políticas en forma aislada, como si fuesen las únicas medidas tomadas por los gobiernos en relación a los inmigrantes.

Sólo podemos evaluar adecuadamente estas políticas si las consideramos como una parte –en ningún caso la más importante– de un conjunto mayor de acciones, derechos y demandas con que el Estado interpela a los inmigrantes. Como escribe Kymlicka “El multiculturalismo no es la única –y ni siquiera la principal– política gubernamental que afecta a la posición que ocupan los grupos étnicos de los inmigrantes en las sociedades occidentales. Es simplemente un modesto componente de un conjunto más amplio. Son muchos los aspectos de la política pública que afectan a estos grupos, incluidas las políticas relacionadas con la naturalización, la educación, la formación laboral y la acreditación profesional, los derechos humanos y las leyes contra la discriminación, el servicio nacional de empleo, la salud y la seguridad, y hasta la defensa nacional. Son estas otras políticas las que actúan como principales motores de integración. Todas ellas animan,

⁵² Desde el año 1971 en que Canadá adoptó una política de inmigración multicultural, diversos países han ido dejando atrás las políticas de ‘asimilación’. Así, por ejemplo, países como Nueva Zelanda, Suecia, Gran Bretaña y los Países Bajos se han ido plegando a este cambio de enfoque respecto a los inmigrantes.

presionan e incluso obligan legalmente a los inmigrantes a dar pasos que tiendan a integrarles en la sociedad” (Kymlicka, 2003a: 189).

Lo que a Kymlicka le interesa relevar es que las políticas multiculturales de inmigración no han implicado que los inmigrantes dejen de aprender la lengua nacional, o la historia del país al que llegan o el modo básico de funcionamiento de sus instituciones. Es decir, los inmigrantes son activamente ‘modelados’ y exigidos por un conjunto de medidas (de ciudadanía, educación, empleo) que apuntan a que éstos se integren a la cultura societal mayoritaria activamente promovida por el Estado.

Así, lo que resulta pertinente, tal como lo planteamos en el capítulo anterior, es evaluar la justicia de las políticas multiculturales y sus derechos poliétnicos a la luz de la dialéctica ‘procesos de construcción nacional’ (mecanismos y exigencias de integración a la cultura societal que el Estado le plantea a los inmigrantes) –derechos de las minorías (derechos poliétnicos).

La justicia de los derechos poliétnicos no debe ser considerada en abstracto, sino a la luz de los procesos de construcción nacional que suelen dejar a los grupos de inmigrantes en una situación de desventaja en términos de la posibilidad de acceder en forma igualitaria a la cultura societal.

Otro error habitual de los críticos a las políticas de inmigración multiculturales es pensar que éstas contribuyen a que los inmigrantes configuren culturas societales diferenciadas y paralelas a la cultura mayoritaria del país que los acoge. Kymlicka plantea que esta idea no tiene mayor fundamento.

En primer lugar, y como recién señalamos, las políticas multiculturales de inmigración son sólo una parte de un conjunto mayor de medidas a partir de las cuales el Estado promueve que los inmigrantes se integren a la cultura societal hegemónica.

En segundo lugar, y como ya discutimos, construir y mantener una cultura societal al interior de un Estado moderno es una empresa ardua e imposible de acometer por parte de inmigrantes que han llegado en forma individual o familiar. Para que una minoría cultural cree y mantenga una cultura societal distinta tiene que tener dentro de un determinado territorio poderes sustanciales en relación con la lengua, la educación, las políticas de empleo, las políticas migratorias. Tiene que tener autonomía política para promover en el espacio público el florecimiento de dicha cultura societal. Todos estos son elementos con

los que no cuentan los grupos de inmigrantes y que en ningún caso son promovidos por los derechos poliétnicos, los que, por el contrario, buscan favorecer que los inmigrantes se integren en forma justa a la sociedad principal.

Kymlicka señala, así, que ninguna de las diversas medidas que contemplan las políticas del multiculturalismo de inmigración promueven o posibilitan la construcción de una cultura societal alternativa.

Ilustremos este punto considerando el siguiente conjunto de medidas (algunas de las cuales constituyen derechos poliétnicos) que son parte de las nuevas políticas de inmigración de algunos países (Kymlicka, 2003a).

- *Reforma del currículo en las escuelas:* Se propone la revisión del currículum de historia y literatura buscando que éste reconozca las contribuciones históricas y culturales de las minorías etnoculturales; se proponen programas de educación bilingüe para hijos de inmigrantes durante la educación primaria.
- *Adaptaciones institucionales:* Se propone revisar los calendarios laborales o los códigos de vestimenta para permitir que los grupos de inmigrantes puedan desarrollar sus fiestas religiosas y mantener sus costumbres o prácticas culturales; se proponen medidas que prohíban los comentarios racistas en los puestos de trabajo y en los medios de comunicación. Se propone proporcionar a los adultos inmigrantes ciertos servicios públicos en su lengua materna.
- *Programas de educación pública:* Se proponen campañas públicas que sensibilicen a la población y capaciten a los distintos servicios del gobierno sobre la diversidad etnocultural, de modo de evitar conductas racistas y discriminatorias.
- *Programas de desarrollo cultural:* Se propone que el gobierno financie festivales y programas de estudio étnicos, facilitando que los inmigrantes puedan (re)aprender su lengua y cultura de origen.
- *Programas de discriminación positiva:* Se propone que se de un trato preferente a las minorías en lo relativo a la educación y el empleo; se busca incrementar la representación de grupos de inmigrantes en las instituciones del país.

Ninguna de estas disposiciones autoriza –pensemos en el caso de Australia– a crear unidades del ejército que operen en italiano, a que las universidades enseñen en tailandés, o a que el comercio en una ciudad entera funcione con una lengua distinta a la oficial. Estas medidas, por el contrario, buscan facilitar la participación de los inmigrantes en las

instituciones generales de la sociedad, abogando por una revisión de los términos de la integración no por un rechazo a la integración misma. Todas estas medidas favorecen prácticas culturales diversas siempre al interior de las instituciones económicas, educativas, etc. de la sociedad, no por fuera o contra ellas.

Como escribe Kymlicka “El hecho evidente es que las políticas multiculturales de inmigración existentes no han creado ninguna de las instituciones públicas necesarias para crear y sostener una cultura societal separada para cualquier grupo inmigrante. No se ha creado ninguna de las instituciones académicas, políticas o económicas que permitirían a un grupo inmigrante participar en la vida moderna valiéndose de su lengua materna (...) No hay base racional que sustente el temor de que las políticas del multiculturalismo puedan ser utilizadas para permitir que los grupos inmigrantes mantengan sus propias culturas societales. (...) Simplemente no hay evidencia, en ninguno de los países occidentales con mayor tasa de inmigración, de que los inmigrantes estén tratando de constituirse en minorías nacionales, o de abrazar una agenda política nacionalista” (Kymlicka, 2003a: 197).

Vemos así, la falta de fundamento de estas críticas que señalan que las políticas multiculturales de inmigración –y los derechos poliétnicos que promueven– favorecen la fragmentación de la cultura societal.

Kymlicka señala que una vez que mostramos ‘**los errores**’ y la falta de fundamento de las críticas dirigidas contra las políticas multiculturales de inmigración, podemos entender mejor lo que éstas políticas efectivamente son, a saber: un esfuerzo por lograr que los inmigrantes se integren en términos justos a la cultura societal dominante.

Garantizar que los términos de integración sean justos implica dos cosas:

- La sociedad que recibe a los inmigrantes debe reconocer que la integración no se produce de la noche a la mañana, sino que es un proceso difícil, a largo plazo y que debe ser pensado en términos intergeneracionales. Así, resultan pertinentes todas aquellas medidas especiales que permiten la adaptación progresiva de los inmigrantes, por ejemplo, poder acceder en un primer momento a determinados servicios en la lengua materna.
- La sociedad debe garantizar que las instituciones comunes a las que deben integrarse necesariamente los inmigrantes sean capaces de ‘acomodar’ y respetar sus identidades culturales. Ese respeto y acomodo debe ser equivalente al que dichas instituciones le conceden a la identidad del grupo mayoritario. Se trata de

explorar en la cultura societal existente buscando determinar si alguna de sus reglas, estructuras o símbolos representan una desventaja para los inmigrantes.

Al contrario de lo que plantean sus críticos Kymlicka piensa que las políticas multiculturales de inmigración y los derechos poliétnicos son medidas que fortalecen la unidad e integración de la cultura societal, al mismo tiempo que la hacen más justa.

“Lo que genera un grave riesgo de marginación es el hecho de no adoptar esas políticas. Por ejemplo, si no se procuran acomodo a sus creencias religiosas en todo lo relacionado con las fiestas escolares y los códigos de vestimenta, los grupos inmigrantes podrían sentirse obligados a abandonar el sistema educativo público e instituir sus propias escuelas separadas. Lo único realista es considerar que estas políticas contribuyen a combatir las fuentes potenciales de marginación” (Kymlicka, 2003a: 203).

Por otro lado, estas políticas multiculturalistas además de incentivar la integración a la sociedad promueven el pluralismo dentro de los mismos grupos de inmigrantes. Al fomentar que la gente se relacione de modo no discriminatorio con los grupos de inmigrantes los límites culturales se vuelven más difusos e intercambiables, dichos grupos están más abiertos a recibir la influencia de la sociedad y a autoperibirse como parte de una sociedad plural, más que como un grupo distinto a la misma. En este proceso la sociedad general se modifica y enriquece con las prácticas de los inmigrantes, al tiempo que éstos incorporan aspectos de la cultura societal que los acoge.

Kymlicka señala que más allá de los argumentos normativos, la experiencia de los países que han adoptado políticas multiculturales de inmigración es exitosa en términos de haber favorecido tanto la integración de los inmigrantes, como el enriquecimiento y diversificación de la cultura societal (Kymlicka, 2003a).

Este breve recorrido por los debates sobre políticas inmigratorias nos permite entender mejor el sentido y el marco en que se inscribe la discusión sobre los derechos poliétnicos. En resumen, podemos entender este particular tipo de derecho diferenciado en función de grupo como un integrante del conjunto de medidas que contemplan las políticas multiculturales de inmigración. Políticas que asumen el principio de integración que el Estado prescribe para los inmigrantes, pero que buscan renegociar y hacer más justos los términos de dicha integración.

3. Derechos especiales de representación

Tradicionalmente han sido los derechos de autogobierno y los derechos poliétnicos los que han concentrado el interés de las minorías nacionales y los grupos étnicos. Sin embargo, cada vez más, estas minorías culturales –sumándose a un conjunto de otros grupos sociales oprimidos– han empezado a demandar *derechos especiales de representación* en los procesos de decisión política del conjunto de la sociedad (Kymlicka, 1996, 1997).

El fundamento de este reclamo es que los procesos políticos en las democracias liberales no son representativos en la medida que no reflejan la diversidad cultural o social del país. Más específicamente, se plantea que un conjunto de minorías culturales y grupos sociales quedan sistemáticamente excluidos de las instancias de decisión, las que suelen estar dominadas por hombres blancos de clase media alta que no presentan ninguna discapacidad.

A fin de revertir esta situación se plantea la necesidad de implementar *derechos especiales de representación*, los que tienen como objetivo asegurar que la opinión de las minorías culturales y de ciertos grupos sociales sea oída y considerada en las instancias políticas de toma de decisión de la sociedad.

La propuesta que hoy en día despierta mayor interés –y también polémica– es la que plantea que deben reservarse un determinado número de puestos del poder legislativo para los miembros de las minorías culturales y de los grupos sociales que han sido históricamente excluidos y oprimidos.

Siguiendo la lógica de la dialéctica “construcción nacional-derechos de las minorías” propuesta por Kymlicka, los *derechos especiales de representación* deben ser pensados no como un privilegio para ciertos grupos, sino como una respuesta que busca reparar y evitar formas históricas de injusticia.

Como ha escrito Iris Marion Young “no podemos desarrollar principios políticos partiendo de la asunción de una sociedad completamente justa, sino que debemos partir de las condiciones sociales e históricas generales en que nos encontramos. Eso significa que debemos desarrollar una teoría democrática participativa basándonos no en la asunción de

una humanidad indiferenciada, sino en la asunción de que existen diferencias grupales y que algunos grupos están, potencial o realmente, oprimidos o en una situación de desventaja. Por consiguiente, propongo, (que) un sistema de gobierno democrático debería proporcionar mecanismos para la representación y reconocimiento efectivo de las distintas voces y perspectivas de aquellos de sus grupos constituyentes que se encuentran en situación de desventaja u opresión” (Young, 1996: 111).

Es importante notar que, a diferencia de los derechos de autogobierno y poliétnicos que son descritos como permanentes, los derechos especiales de representación se consideran como medidas temporales destinadas a dejar atrás formas discriminatorias de acceso al poder político. Pensados como una respuesta a situaciones históricas de opresión social y cultural, los derechos especiales de representación deberían ser considerados, argumenta Kymlicka, “como medidas temporarias en la marcha hacia una sociedad en que la necesidad de una representación especial deje de existir” (Kymlicka, 1997: 30.). “La sociedad debería afanarse en erradicar la opresión y las carencias, eliminando así la necesidad de estos derechos” (Kymlicka, 1996: 55)⁵³.

El principal valor de los derechos especiales de representación para las minorías culturales es que permite que éstas tengan algún nivel de representación y participación en las instancias de decisión pública, lo que resulta un primer paso indispensable para avanzar hacia un Estado ‘organizado en términos multiculturales’ que reconozca derechos poliétnicos y/o de autogobierno. Así, los derechos especiales de representación son vistos como una primera medida que amplía las posibilidades de que las minorías culturales accedan a otros derechos diferenciados en función de grupo. Esto es especialmente relevante a la luz de los bajos índices de representación de las minorías culturales (y de otros grupos sociales excluidos). Si bien sus miembros cuentan teóricamente –en términos

⁵³ A lo largo de este apartado nos referiremos a los derechos especiales de representación a la luz de la situación de los grupos de inmigrantes y los grupos sociales oprimidos. Sin embargo, los derechos de representación también pueden ser vinculados a las minorías nacionales y sus reivindicaciones de autonomía política. En ese caso, los derechos especiales de representación son, más que una respuesta a la opresión, una consecuencia de los derechos de autogobierno. Esto, en tanto, es parte fundamental del derecho al autogobierno que las minorías nacionales tengan una representación garantizada en aquellas instancias que podrían modificar los derechos de autonomía política alcanzados. En estos casos –como parte o consecuencia de los derechos de autogobierno– las garantías de representación (a diferencia del caso de los grupos sociales oprimidos y/o los grupos étnicos) deben ser consideradas como algo permanente y no como algo transitorio. Esto no implica que las minorías nacionales que no han obtenido derechos de autogobierno y que son excluidas sistemáticamente del espacio de decisión política, pueden solicitar derechos especiales de representación, junto con otros grupos socialmente oprimidos, con miras a superar su situación de exclusión. Dicho derecho de representación puede ser un primer paso para hacer visibles sus reivindicaciones de autogobierno.

de derechos civiles individuales– con iguales posibilidades de acceder a las instancias de decisión política, en la práctica están absolutamente subrepresentados⁵⁴.

Kymlicka, en el marco de su teoría liberal de los derechos de las minorías, ha argumentado a favor de estos derechos especiales de representación de grupo, los cuales, más allá de sus dificultades de implementación, no serían necesariamente incoherentes con los actuales sistemas de representación de las democracias liberales.

El principal argumento que entrega Kymlicka en este punto es que debemos considerar estos derechos como una estrategia (entre muchas otras implementadas por las democracias liberales) que busca evitar que el sistema democrático ignore las voces de grupos minoritarios, lo que constituye un riesgo para la vida política.

Así, es posible notar como muchos países han intentado evitar este riesgo del sistema democrático restableciendo los límites de los electorados locales, de tal manera que las minorías que están concentradas territorialmente pueden ser mayoría en dichos electorados, pudiendo así expresar sus aspiraciones (Kymlicka, 1996, 1997). Estas prácticas presentes en Canadá y Estados Unidos, entre otros, han buscado trazar las fronteras de tal modo que estas se correspondan con ‘comunidades de intereses’ tales como los agricultores, inmigrantes, trabajadores, etc. En el caso de Chile, la elección regional de parlamentarios ilustra, también, este aspecto de las democracias liberales que Kymlicka busca subrayar, a saber: que la concepción individualista del derecho a voto o de la representación se ha combinado con la idea de que los electores votan también en su calidad de miembros de comunidades de intereses. Comunidades diversas entre si, con aspiraciones que entran en conflicto, y cuyas voces deben estar presentes en la deliberación pública.

Desde esta perspectiva, es posible pensar en los derechos especiales de representación como una medida destinada a que aquellas minorías que no están concentradas territorialmente puedan acceder a similares posibilidades de representación. ¿Por qué habrían de tener este derecho las minorías (o grupos) concentradas territorialmente y no

⁵⁴ Kymlicka señala los siguientes ejemplos: Los ‘afroamericanos’ constituyen el 12,4% de la población estadounidense, pero sólo acceden al 1,4% del total de los cargos electos; Los hispanos constituyen alrededor del 10% de la población pero únicamente ocupan en el 0,8% de los cargos electos. En Canadá los pueblos aborígenes constituyen el 3,5% de la población, pero solo poseen el 1% de los escaños en el poder legislativo; en ese mismo país, las mujeres constituyen más del 50% de la población y ocupan únicamente el 13% de los escaños del poder legislativo (Kymlicka, 1996). Estas ‘desproporciones’ es posible encontrarlas, por cierto, en la mayoría de países.

aquellas que están dispersas a lo largo de todo un país como los discapacitados, minorías étnicas, minorías sexuales, mujeres, etc.? ¿No tienen acaso estos grupos perspectivas, experiencias e intereses diferenciados (y muchas veces en conflicto con otros grupos) que no quedan representados en un sistema regido únicamente por la regla de la mayoría? (Kymlicka, 1996).

Como escribe Kymlicka “la representación de grupo no es intrínsecamente iliberal o antidemocrática. Es una ampliación plausible de nuestras tradiciones democráticas existentes y en determinadas circunstancias es la mejor manera de asegurar que las minorías puedan expresar adecuadamente sus intereses y aspiraciones” (Kymlicka, 1996: 209).

Kymlicka, sin embargo, ha reconocido que, más allá de estos argumentos ‘legitimadores’ y de la evidente falta de representatividad de los sistemas políticos, los derechos especiales de representación plantean importantes problemas conceptuales y prácticos que los convierten en una medida muchas veces difícil de justificar e implementar.

Revisemos tres de estos problemas descritos por Kymlicka:

En primer lugar, la crítica a la subrepresentación de diversas minorías o grupos en las instancias de poder político, parece presuponer que la gente sólo puede estar plenamente representada por alguien de su misma clase, género, etnia, lengua, etc. Esta perspectiva *especular* de la representación tensiona la noción clásica de la teoría democrática, la que señala que lo que determina la representatividad de alguien es el procedimiento de elección y no sus rasgos o atributos personales.

Kymlicka señala que estamos acá ante un tema complejo sobre el que no se ha escrito lo suficiente. Algunas autoras feministas como Anne Phillips (1996, 1999) han señalado que la posibilidad de representar los intereses de ‘otro’ supone el haber compartido, en alguna medida, las experiencias y la perspectiva de vida de aquel a quien se pretende representar. Otro argumento a favor de la lógica *especular* señala, que aunque se pudiera comprender los intereses de grupos distintos, muchas veces los intereses de distintos colectivos entran en conflicto, por lo que parece pertinente que los miembros de cada grupo puedan argumentar y defender sus propias aspiraciones.

Kymlicka reconoce cierta validez a estos argumentos en contextos específicos, pero señala que la lógica de representación *especular* no puede convertirse en el principio de la democracia, pues llevaría a que las elecciones tuvieran que arrojar siempre una muestra representativa de la diversidad de una sociedad. La radicalización de los derechos especiales de representación, por otro lado, puede atentar contra la idea básica de la política que supone la búsqueda del bien común a partir de una deliberación y trabajo conjunto.

No parece correcto promover un tipo de política que se organiza sobre la idea de que cada persona elegida debe hablar exclusivamente en función de los intereses de su grupo. Radicalizar esta idea cuestiona el propio fundamento del derecho especial de representación en la medida que al interior de cada grupo existen múltiples subgrupos con experiencias y características propias: ¿Si los blancos no pueden representar a los negros, pueden los negros católicos de clase alta representar a los negros musulmanes pobres? Llevado a estos extremos el principio de representación *especular* se destruye a si mismo y reintroduce una lógica esencialista, estática y monológica en el debate sobre ciudadanía multicultural.

A la luz de estas consideraciones críticas Kymlicka plantea que debemos prescindir de la idea de representación *especular* como una teoría general de la representación, entendiendo la representación de grupo como “algo contextual, como un mecanismo adecuado para representar a determinados grupos en determinadas circunstancias” (Kymlicka, 1996: 196). Dichas circunstancias son, fundamentalmente, aquellas de exclusión y opresión sistemática, de y desde, el sistema político y social.

En suma, los derechos especiales de representación abren un debate en torno a la necesaria o destructiva *especularidad* de la representación política.

La sensibilidad de Kymlicka en este tema nos parece queda bien recogida en la siguiente frase de Anne Phillips, quien hablando de la perspectiva feminista –pero de un modo que nos parece extrapolable a diversas minorías y grupos– ha señalado que “uno de los principales problemas a la hora de desarrollar una perspectiva feminista de la democracia es cómo resistir las presiones tendentes a subsumir a las mujeres bajo el genérico ‘hombre’, supuestamente neutral, sin por ello capitular a la estrechez de los simples intereses o necesidades de grupo. O, por decirlo en otros términos, ¿Cómo conservar una perspectiva de seres humanos que trabajan conjunta y democráticamente para lograr sus

anhelos comunes sin caer, al mismo tiempo, en la complacencia que ignora la existencia de desigualdades sistemáticas entre grupos?” (Phillips, 1996: 95).

Un segundo problema relativo a los derechos especiales de representación es más bien de orden ‘práctico’. Una vez que asumimos que los derechos de representación en función de grupo pueden jugar un rol importante pero limitado en las democracias liberales, tenemos que responder a la siguiente pregunta: ¿Cuáles son los grupos que deberían estar representados? Así, los derechos de representación nos confrontan con el desafío de decidir quiénes y en base a qué criterios deberían decidir cuáles son los grupos que deben tener ese derecho.

Los críticos a los derechos de representación señalan que esta pregunta no tiene respuesta o que cualquier respuesta es arbitraria, lo que podría dar lugar a una escalada de reivindicaciones de nuevos grupos que se presentan a si mismos como oprimidos y excluidos. Desde esta perspectiva, promover este tipo de derechos es contribuir a la ‘balcanización’ de la sociedad y a la fragmentación de la identidad ciudadana.

Kymlicka, sin desconocer la complejidad del tema, plantea que el criterio general para decidir qué grupos pueden acceder a derechos de representación debiera ser el de desventajas sistémicas en el proceso político.

Sin embargo, el propio Kymlicka reconoce que dicho criterio no es claro, que puede prestarse a diversas interpretaciones y dar pie a que casi todos los grupos reivindiquen derechos especiales de representación.

Así, por ejemplo, nos dice Kymlicka, si seguimos la propuesta de Young (2000) quien distingue cinco formas de opresión⁵⁵ y considera que tanto las mujeres, los negros, la población autóctona originaria, los chicanos, portorriqueños y otros estadounidenses de habla hispana, los estadounidenses de origen asiático, los homosexuales, las lesbianas, la clase obrera, los pobres, los ancianos y las personas mental y físicamente discapacitadas sufren alguna de esas formas de opresión, nos encontramos con el complejo panorama de que su lista de grupos de oprimidos para los Estados Unidos incluye al 80% de la población (Kymlicka, 1996, 1997).

⁵⁵ Las cinco formas de opresión que distingue Young (2000) son: explotación, marginación, impotencia, imperialismo cultural y acoso motivado por aborrecimiento o temor al grupo.

“En resumen, todo el mundo, a excepción de los hombres blancos heterosexuales, relativamente bien situados, jóvenes y sanos, (podrían reclamar este derecho). Así las cosas es difícil ver cómo este criterio podría evitar una proliferación inmanejable, dado que cada uno de estos grupos tiene a su vez subgrupos que podrían reclamar sus propios derechos” (Kymlicka, 1997: 32).

Este segundo aspecto problemático de los derechos especiales de representación muestra, piensa Kymlicka, lo mucho que aún queda por reflexionar sobre esta temática para la que nadie tiene respuestas completas y definitivas.

Un tercer problema, de carácter también ‘práctico’, dice relación con encontrar criterios que nos permitan determinar cuántos escaños garantizados deberían tener en el parlamento los grupos oprimidos con derechos especiales de representación.

Algunos señalan que estos grupos deberían tener una presencia equivalente al porcentaje total de la población que representan, así, por ejemplo, los derechos de representación debieran garantizar que las mujeres alcanzaran en el parlamento al menos el 50% de los escaños.

Otro argumento, de índole más cualitativa, señala que debería haber el número suficiente de representantes como para asegurar que los intereses y aspiraciones del grupo estén adecuadamente representados. Más que operar con una lógica ‘matemática’ se trataría de mantener un umbral mínimo que garantizara la presencia de la ‘voz’ de los grupos oprimidos en la deliberación democrática.

Kymlicka señala que éste también es un tema abierto a la discusión y que según las circunstancias y el modo como se toman las decisiones en la instancia política, habrá que promover derechos especiales de representación basados en una lógica de proporcionalidad o de ‘umbral mínimo’ (Kymlicka, 1996).

A estos tres problemas señalados se podrían agregar otros más relativos, por ejemplo, a ¿cómo garantizar que los representantes del grupo sirvan efectivamente a los intereses del grupo? ¿Quiénes deberían votar a la hora de elegir a un representante de grupo? ¿Cómo procurar que los derechos especiales de representación cumplan efectivamente su propósito de garantizar los intereses y opiniones de los grupos oprimidos? ¿Cómo generar

mecanismos para que los representantes se hagan responsables ante los sujetos a quienes representa?, etc.

Kymlicka más que intentar responder estas interrogantes ha buscado visibilizarlas, planteando que aún es necesario una mayor discusión y revisión de la teoría democrática con miras a encontrar respuestas viables y moralmente legítimas a estas problemáticas que plantean los derechos especiales de representación (Kymlicka, 1996).

Más allá de todas sus dificultades Kymlicka piensa que en ciertos contextos políticos y por tiempos determinados los derechos especiales de representación constituyen un derecho grupal legítimo que debe ser incluido en las propuestas contemporáneas de ciudadanía multicultural.

Hemos revisado a lo largo de este apartado los tres derechos diferenciados en función de grupo que distingue y promueve Kymlicka como parte de su propuesta de ciudadanía multicultural. Los derechos de autogobierno, los derechos poliétnicos y los derechos especiales de representación constituyen medidas políticas que un Estado multicultural debe adoptar para procurar el reconocimiento y 'acomodo' de los grupos etnoculturales.

Más allá de las dificultades y riesgos que conllevan, estos derechos constituyen una posibilidad de reparar y evitar que se sigan cometiendo diversas injusticias contra las minorías culturales, históricamente sometidas a un trato desigual en el marco de las lógicas excluyentes y/o 'asimilacionistas' de los procesos de construcción nacional.

Ahora bien, una vez que tenemos claridad sobre la necesidad y justicia de estos derechos diferenciados en función de grupo para las minorías culturales, surge la pregunta por cuáles son los límites que una democracia liberal debe imponerle a esos mismos derechos.

¿Pueden acaso los grupos de inmigrantes o las minorías nacionales apelar a los derechos poliétnicos o de autogobierno para restringir o violar los derechos individuales básicos de algunos de los miembros de las minorías culturales?

Esta interrogante nos pone de lleno en el tema de los límites a las políticas multiculturales, problemática sumamente compleja que abordamos a continuación.

III. Los límites del ‘Multiculturalismo’: Protecciones externas y restricciones internas

Una de las principales preocupaciones de quienes critican las políticas ‘multiculturales’ y los derechos diferenciados en función de grupo es que dichas medidas podrían promover prácticas incompatibles con los valores liberal-democráticos. Diversos autores han construido una verdadera ortodoxia ‘antimulticulturalista’ que presenta al ‘multiculturalismo’ como un fantasma que amenaza las democracias occidentales (Sartori, 2001). Desde esta perspectiva –bastante llena de generalizaciones y prejuicios– ‘el multiculturalismo’ sería la forma contemporánea de la barbarie que estaría invadiendo nuestras sociedades y llevándonos a aceptar cosas tales como “la ablación del clítoris, la negación de la condición de persona a la mujer, práctica de sacrificios humanos... El mundo que desearía la ideología del multiculturalismo –escribe De Lucas ironizando sobre la posición de Sartori– sería un infierno de exclusiones, de infinitas celdas en las que los ayatollahs de cada secta practicarían impunemente sus inmundos particularismos” (De Lucas, 2003: 52).

Más allá de los sesgos y exageraciones de estas posiciones, a las que nos referimos en el primer capítulo, resulta necesario reconocer que toda ‘teoría de los derechos de las minorías’ pensada para las democracias liberales, debe dar cuenta de cuáles son los límites que los principios de autonomía personal, igualdad social y democracia le plantean a esos mismos derechos.

Así, Kymlicka ha señalado, pensando en su propia propuesta teórica, que “los liberales (como él) pueden y deben aprobar determinados derechos en función del grupo para las minorías nacionales y los grupos étnicos. Pero esta aprobación es siempre condicional y modificable, ya que las exigencias de algunos grupos superan lo que el liberalismo puede aceptar. Las democracias liberales pueden adoptar y acomodar muchas formas de diversidad cultural, pero no todas” (Kymlicka, 1996: 211).

Como hemos señalado, el desafío que nos plantean las políticas de la identidad nos exige avanzar en propuestas normativas capaces de ‘superar’ tanto un ‘universalismo abstracto’ insensible a las diferencias concretas, como un ‘particularismo exacerbado’ que conlleva una exaltación ilimitada de la propia identidad negando la posibilidad de un horizonte moral

compartido, capaz de mediar y articular las diferencias en un proyecto de convivencia común.

La propuesta teórica de Kymlicka participa de este espíritu, y nos propone asumir los principios normativos de las democracias liberales como un marco desde el cual, simultáneamente, defender los derechos diferenciados en función de grupo, así como establecer un conjunto de restricciones a esos mismos derechos.

El esfuerzo del filósofo canadiense es desarrollar una argumentación consistente que le permita responder a las preguntas que sobre esta temática han planteado, legítimamente, los críticos a la 'lógica del multiculturalismo': "Si el multiculturalismo implica el acomodo de la diversidad etnocultural ¿debemos aceptar entonces la práctica de la clitoridectomía en las mujeres, por ejemplo, o las propuestas de reconocimiento legal de los matrimonios dispuestos de forma obligatoria? ¿Debemos aceptar el cumplimiento legal del tradicional derecho familiar musulmán, o permitir que los maridos citen 'la cultura' como defensa cuando se les acusa de golpear a sus mujeres? ¿Será el multiculturalismo el 'caballo de Troya' que socave nuestros más apreciados valores y principios de libertad e igualdad?" (Kymlicka, 2003a: 186).

A lo largo de este apartado presentaremos la argumentación que Kymlicka desarrolla en torno a estas interrogantes y algunos otros aspectos de su propuesta vinculados a los desafíos planteados por los 'casos extremos de diferencia cultural'.

Como veremos, parte importante de la posición de Kymlicka en esta temática se desarrolla a partir de la propuesta y distinción de dos pares conceptuales, a saber: **Derechos individuales** y **Derechos colectivos**; **Restricciones internas** y **Protecciones externas** (Kymlicka, 1996).

1. El falso dilema entre derechos individuales y derechos colectivos: Más allá del debate liberalismo-comunitarismo

Muchos pensadores consideran –desde el liberalismo– que la idea de derechos de las minorías se fundamenta en una perspectiva antiliberal en la medida que releva el estatus de los grupos por sobre el de las personas, las que debieran ser consideradas, por el contrario,

como individuos autónomos capaces de configurar su propia identidad y objetivos de vida. Para estos autores, defender los derechos diferenciados en función de grupo supondría asumir una perspectiva comunitarista o colectivista que se distancia de la creencia liberal en la libertad y prioridad moral de los individuos.

Kymlicka plantea que esta manera de entender los derechos diferenciados en función de grupo es errónea y que, en principio, dichos derechos son consistentes con los valores liberales de libertad e igualdad.

Parte importante de estos ‘malos entendidos’ tendrían su origen en el uso que diversos autores han hecho del término ‘derechos colectivos’, el que ha sido erróneamente utilizado para referirse a las diversas formas de ‘ciudadanía diferenciada’ en función de grupo.

Esta terminología, como ha escrito Kymlicka, es bastante engañosa y se presta para todo tipo de confusiones. “Una de las razones de ello es que la categoría de derechos colectivos es extensa y heterogénea. Comprende los derechos de sindicatos y corporaciones; el derecho a entablar litigios como acciones de clase; el derecho de todos los ciudadanos a un aire no contaminado, etc. Estos derechos tienen poco en común, y es importante, no mezclar la idea de ciudadanía diferencia en función del grupo con la miríada de otros temas que surgen bajo la definición de ‘derechos colectivos’” (Kymlicka, 1996: 57-58; el subrayado es nuestro).

Uno de los problemas de la utilización del término ‘derechos colectivos’ es que éste supone un derecho que es por definición ejercido por una colectividad, un derecho que es opuesto –pudiendo incluso entrar en conflicto- a los derechos ejercidos por los individuos; aspectos todos estos que no son extrapolables ni dan cuenta del particular estatuto de los derechos diferenciados en función de grupo.

Según Kymlicka, la relación entre la ‘ciudadanía diferenciada’ y los derechos individuales es más compleja y supone una lógica de articulación más que de oposición. Así, por ejemplo, los derechos diferenciados en función de grupo pueden ser ejercidos (u otorgados a) tanto por los miembros individuales de un grupo, por el grupo como un todo, o incluso por una provincia federal dentro de la cual el grupo es mayoría; por otro lado, los derechos diferenciados en función de grupo son un complemento a los derechos humanos centrados

en el individuo y buscan proteger, no negar, la autonomía e igualdad de cada individuo al interior de los Estados multiculturales.

En la discusión sobre los derechos de las minorías es irrelevante en términos morales si el derecho es, o no, colectivo (como algo opuesto al individuo), lo importante es considerar en qué medida una minoría cultural particular requiere –a la luz de una teoría liberal de la justicia que busca garantizar la equidad entre los grupos culturales de una sociedad– ciertos derechos diferenciados en función del grupo, los que –según sea el caso particular– serán otorgados a los miembros individuales del grupo (por ejemplo, los derechos lingüísticos de las minorías) o al grupo como un todo (por ejemplo, los derechos especiales de caza y pesca de muchos pueblos indígenas).

Esta disyuntiva entre derechos individuales y colectivos no contribuye a clarificar el debate sobre ciudadanía multicultural. Genera, más bien, muchas confusiones en la medida que lleva a considerar los derechos diferenciados en función de grupo como derechos colectivos, concluyéndose que toda forma de ciudadanía multicultural atenta potencialmente contra el irrenunciable valor de la autonomía individual.

Por otro lado, argumenta Kymlicka, la identificación que se ha hecho entre ‘derechos colectivos’ y derechos diferenciados en función de grupo, ha generado la falsa impresión de que la discusión en torno a la ‘ciudadanía multicultural’ es parte del debate entre **liberales-individualistas** –quienes parten definiendo qué es un individuo y cuáles son sus intereses, para luego derivar un conjunto de derechos individuales que protegen esos intereses– y **comunitarios-colectivistas** –quienes parten explicando qué es una comunidad y cuáles son sus metas y aspiraciones para luego postular un conjunto de derechos ‘comunitarios’ que protejan dichos fines.

Así, los liberales –quienes defienden la anterioridad moral del individuo respecto a la comunidad y reafirman el derecho de cada individuo a elegir libremente su propio concepto de vida buena desligándose de cualquier imposición heredada– no podrían sino oponerse a los derechos de las minorías que, pensados como derechos colectivos, significarían una amenaza a la autonomía individual.

Por su parte, los comunitaristas –quienes cuestionan este concepto de individuo autónomo mostrando el carácter ‘incrustado’ del yo, el cual, más que elaborar, hereda de la

'comunidad' un modo de vida, una noción de bien que define su horizonte moral y los 'lenguajes' desde los que articula su identidad; lo que expresa la anterioridad (ontológica y para algunos normativa) de la comunidad por sobre el individuo (Taylor, 1997)– no podrían sino defender los derechos de las minorías en tanto permiten afirmar el valor de la comunidad y protegerlas de los efectos 'erosivos' de la autonomía individual (Kymlicka, 1995, 2003a).

Kymlicka señala que esta perspectiva dicotómica, que surge del mal uso del término 'derechos colectivos', es errada y poco fecunda a la hora de discutir sobre ciudadanía multicultural. Si bien en un primer momento –hasta finales de los años '80– el debate sobre los derechos de las minorías se entendió como una expresión más del debate entre liberales y comunitaristas, hoy en día, parece claro que ambos son debates que deben ser distinguidos, no habiendo ninguna vinculación necesaria entre los ataques comunitaristas al liberalismo filosófico y la noción de derechos de las minorías⁵⁶.

Como ha escrito Kymlicka "Colectivistas e individualistas discrepan en la cuestión de si las comunidades pueden tener derechos o intereses independientemente de sus miembros individuales. Este debate sobre la primacía del individuo o de la comunidad es uno de los más antiguos y venerables de la filosofía política. Pero espero que haya quedado claro cuán inútil resulta a la hora de evaluar la mayoría de los derechos diferenciados en función de grupo en las democracias occidentales. La mayoría de tales derechos no tiene nada que ver con la primacía de las comunidades sobre los individuos, sino que más bien se basan en la idea de que la justicia entre grupos exige que a los miembros de grupos diferentes se les concedan derechos diferentes" (Kymlicka, 1996: 76).

Una vez que reconocemos el error de discutir las propuestas de ciudadanía multicultural a la luz de la noción de 'derechos colectivos'⁵⁷ y del debate liberales-comunitarios, podemos

⁵⁶ Así como Kymlicka, quien busca desde la tradición liberal defender los derechos de las minorías culturales, encontramos autores asociados al 'comunitarismo' como Charles Taylor o Michael Walzer quienes si bien critican la 'ontología social' y los presupuestos epistemológicos del liberalismo, se hacen parte de la defensa del pluralismo y el lenguaje de los derechos propios de las sociedades democrático-liberales (Mouffe, 1999). Ambos ejemplos muestran los límites de la matriz liberalismo-comunitarismo a la hora de pensar los desafíos del multiculturalismo.

⁵⁷ Kymlicka critica por las mismas razones los términos 'derechos comunitarios' y 'derechos grupales'. Ambos implican la misma falsa contraposición con los derechos individuales y pueden inducir a pensar en las minorías culturales como colectivos homogéneos. Kymlicka piensa que el término de 'derechos minoritarios' es más apropiado aunque tiene el problema de que históricamente se ha usado para referirse a cualquier restricción constitucional al poder del grupo mayoritario (por ejemplo: la libertad de culto de las minorías religiosas).

acercarnos a las demandas de las políticas de la identidad de un modo más abierto y comprensivo.

A diferencia de lo que muchos críticos del multiculturalismo han planteado, las exigencias de derechos diferenciados que plantean las minorías culturales no son parte de una arremetida bárbara y antiliberal contra los Estados democráticos. La mayor parte de los conflictos etnoculturales en el mundo no son confrontaciones entre mayorías liberales y minorías no liberales. Por el contrario, argumenta Kymlicka, la gran mayoría de los debates (y disputas) sobre los derechos de las minorías son debates entre 'liberales' acerca del significado y la institucionalización de los principios del liberalismo en sociedades multiculturales.

Una vez que aceptamos esto y comprendemos el real 'estatuto' de los derechos diferenciados en función de grupo y de las demandas de las minorías, estamos en condiciones de mostrar que gran parte del temor a las políticas multiculturales es un temor sin fundamento, que surge de la falsa idea de que todo derecho diferenciado en función de grupo es un derecho colectivo que atenta contra los principios de las democracias liberales.

Resulta difícil asumir esta perspectiva que Kymlicka nos sugiere, debido a que muchos autores han construido, como decíamos al inicio de este apartado, una 'ortodoxia antimulticulturalista' que presenta las demandas de ciudadanía multicultural como un movimiento irracional y antidemocrático que debe ser combatido.

Muchos de estos autores, con la ayuda de los medios masivos de comunicación, han tendido a exagerar y a relevar solo aquellos conflictos multiculturales donde se producen tensiones entre una mayoría liberal y una minoría cultural que cuestiona algunos valores liberales.

Este tipo de confrontaciones, más interesantes y 'espectaculares' en términos filosóficos, mediáticos y políticos, han ocupado el centro del debate sobre el multiculturalismo y sus límites, dificultando comprender que, en la mayoría de los casos, los conflictos multiculturales se dan entre individuos y grupos que aceptan el consenso liberal democrático básico, pero que discrepan respecto a cómo interpretar e implementar dichos principios en sociedades multinacionales y /o poliétnicas.

Como escribe Kymlicka, "En realidad, la mayoría de los grupos etnoculturales existentes en el seno de las democracias occidentales no quieren ser protegidos de las fuerzas de la modernidad que actúan en las sociedades liberales. Por el contrario, desean participar de

forma plena e igualitaria en las sociedades liberales modernas. Esto es cierto en el caso de la mayoría de los grupos de inmigrantes, que buscan la inclusión y la plena participación en la corriente principal de las sociedades liberal democráticas. (...) Es igualmente cierto en lo concerniente a las mayorías de las minorías nacionales, como los quebequenses, los flamencos o los catalanes. Algunos de sus miembros pueden desear la secesión respecto de una democracia liberal, pero cuando lo hacen, no es para crear una sociedad comunitarista no liberal, sino más bien para crear su propia sociedad moderna liberal democrática. (...) El compromiso con la autonomía individual es profundo y extenso en las sociedades modernas y atraviesa las barreras étnicas, lingüísticas y religiosas. (...) Los filósofos que planteamos cuestiones del multiculturalismo nos enfrentamos a un riesgo derivado de nuestra profesión. Como filósofos tenemos una tendencia natural a ir directamente a aquellos casos en los que existe una profunda diferencia de principios, ya que son los más interesantes desde el punto de vista filosófico. Las disputas sobre la división de poderes en un sistema federal, o sobre la educación bilingüe, no son muy interesantes filosóficamente hablando. (...) Por el contrario es mucho más interesante y emocionante presentar el multiculturalismo como un 'choque de civilizaciones' en el que la mayoría busca imponer sus tradiciones liberal democráticas occidentales a unas minorías que resisten en nombre de alguna otra cultura histórica del mundo provista con sus peculiares tradiciones políticas. Para los filósofos es tentador presentar de este modo el multiculturalismo, pero es falso. Para bien o para mal, el meollo del multiculturalismo en occidente estriba en cómo interpretar los principios liberal democráticos, no en decidir si esos principios son legítimos o no" (Kymlicka, 2003a: 33-89).

Pero, llegado este punto ¿Qué tiene que ver esta discusión sobre los malos entendidos producidos por el término 'derechos colectivos' con la pregunta por los límites del multiculturalismo que nos propusimos abordar?

Kymlicka piensa que la única manera de discutir seriamente sobre los límites de los derechos de las minorías es comprendiendo el real estatuto y los alcances de estos derechos. Partir de la confusión entre ciudadanía multicultural y derechos colectivos lleva a que la discusión sobre las necesarias limitaciones a los derechos de las minorías se transforme en un rechazo total a cualquier forma de ciudadanía diferenciada en función de grupo.

Pensar acerca de los límites que deben tener los derechos diferenciados en función de grupo supone, previamente, aceptar que dichos derechos tienen cierta legitimidad al interior

de las democracias liberales, cosa que no aceptan aquellos críticos radicales de la ciudadanía multicultural. Porque ¿Cuál sería el sentido de discutir los límites a ciertos derechos si estos ya han sido rechazados a priori por su supuesto carácter antidemocrático e iliberal?

Sólo una vez que reconocemos que los conflictos multiculturales son principalmente disputas al interior de los valores democrático-liberales, y que los derechos de las minorías que propone Kymlicka buscan garantizar la autonomía e igualdad de los individuos, podemos abordar razonablemente la pregunta por los límites a dichos derechos.

Kymlicka insiste en este punto pues le interesa que su reflexión sobre las restricciones que deben tener los derechos diferenciados no se confunda con las posiciones de quienes propugnan una 'ortodoxia antimulticulturalista', los que, más que por limitar en alguna medida estos derechos, abogan porque no se implementen en ninguna medida.

Ahora bien, incluso aceptando la perspectiva propuesta por Kymlicka, no podemos desconocer que efectivamente existen grupos que impugnan la legitimidad de las normas liberales o que pretenden utilizar los derechos de grupo para limitar los derechos civiles o políticos de sus miembros en nombre del respeto a la tradición cultural. ¿Cómo debería responder una teoría liberal de los derechos de las minorías ante esas situaciones, que si bien son minoritarias empíricamente tienen un enorme valor para la discusión normativa?

Kymlicka es consciente de este punto y asume que un objetivo fundamental de su teoría es contribuir a distinguir entre los 'malos' derechos de las minorías, que implican una restricción de los derechos civiles y políticos de los individuos, y los 'buenos' derechos de las minorías, que deben ser considerados –como viéramos en el capítulo anterior– un complemento a los derechos individuales (Kymlicka, 2003a).

Como veremos a continuación, serán los conceptos de 'restricciones internas' y 'protecciones externas' los que nos permitirán distinguir entre 'buenos' y 'malos' derechos de las minorías. Ambos conceptos constituyen el armazón conceptual desde el cual Kymlicka busca dar cuenta de los límites que debemos establecer a los derechos diferenciados en función de grupo.

Si la discusión sobre el uso del término 'derecho colectivo' nos ha permitido dar cuenta de la perspectiva desde la cual Kymlicka piensa que es necesario abordar el tema de los

límites a los derechos de las minorías, lo que revisaremos a continuación nos introducirá de lleno y específicamente en los límites que su propuesta teórica establece.

2. Restricciones Internas y Protecciones Externas

Si bien es importante defender los derechos diferenciados en función de grupo, en tanto formas de protección y trato justo a las minorías culturales, no debemos olvidar que estos derechos no son absolutos, sino que están siempre limitados por los principios de libertad individual, democracia e igualdad. Dicho de otra manera, los mismos principios que fundamentan normativamente dichos derechos son los que nos exigen establecerles ciertas restricciones (Kymlicka, 1996; Bonilla, 1999).

Kymlicka propone distinguir entre dos tipos de demandas que hacen o podrían hacer las minorías culturales (Kymlicka 1996, 2003a).

El primer tipo implica la reivindicación de parte de un grupo del derecho a restringir o regular la existencia de sus propios miembros. Esta demanda tiene como objetivo proteger al grupo del impacto desestabilizador del disenso interno (por ejemplo la voluntad de algunos de los miembros individuales del grupo de alejarse o no seguir las costumbres y tradiciones). Kymlicka denomina a este tipo de reivindicación con el término de '**restricciones internas**'.

El segundo tipo implica la reivindicación que podría hacer una minoría cultural reclamando el derecho del grupo a ser protegido del impacto de la sociedad mayor, de todas aquellas decisiones o presiones externas (políticas, económicas, culturales) que podrían afectar al grupo o sus miembros. Kymlicka denomina a este tipo de reivindicación con el término de '**protecciones externas**'.

Las **restricciones internas** se aplican al plano de las relaciones *intragrupales* y suponen la posibilidad de que una minoría cultural pueda usar el poder del Estado para restringir la libertad de sus propios miembros en pos de garantizar la solidaridad, estabilidad, cohesión y 'pureza' cultural. Kymlicka piensa que este tipo de derechos plantea el riesgo de la opresión individual y que, en términos generales, los liberales deberían ser reacios a que un

grupo se arrogue el derecho a restringir los derechos básicos de sus miembros en nombre de la protección de las tradiciones del grupo.

Es importante recordar que toda forma de gobierno y organización social supone un conjunto de instituciones, hábitos y normas que regulan y restringen la libertad de sus miembros (hay que pagar impuestos, hacer el servicio militar, cumplir los años de escolaridad obligatoria, etc.). Al hablar de 'restricciones internas' Kymlicka se refiere a restricciones que –desde los principios normativos de las democracias liberales– resultan mucho mayores y comprometen la posibilidad del individuo de construir autónomamente su propia identidad. “Una cosa es –escribe Kymlicka buscando esclarecer esta diferencia– exigir a la gente que actúe como jurado o que vote, y otra muy distinta obligarla a ir a una determinada Iglesia o seguir los roles tradicionales de género. Las primeras exigencias tienen el propósito de mantener los derechos liberales y las instituciones democráticas, y las segundas restringir estos derechos en nombre de la tradición cultural o la ortodoxia religiosa. Para los fines de esta discusión, emplearé el término 'restricciones internas' para aludir exclusivamente a este último tipo de casos, donde las libertades civiles y políticas básicas de los miembros del grupo se ven restringidas” (Kymlicka, 1996: 59, el subrayado es nuestro).

Las **protecciones externas** se refieren al plano de las relaciones *intergrupales* y aluden al esfuerzo de una minoría cultural por proteger su identidad específica limitando la influencia de las decisiones de la sociedad/Estado mayor a la que pertenece. En general, las protecciones externas deben entenderse como derechos que el Estado asigna a las minorías culturales y que buscan reducir la 'vulnerabilidad' de los grupos minoritarios ante el poder cultural, político o económico de la mayoría.

Kymlicka plantea que una teoría liberal debería apoyar las protecciones externas, en la medida que buscan establecer un trato justo entre los grupos etnoculturales (Kymlicka, 2003a).

El riesgo de las 'protecciones externas' es que se utilicen para que una minoría pueda ejercer un dominio económico o político sobre otros grupos. En esos casos, tales como el sistema del *apartheid* en Sudáfrica, la protecciones externas resultan ilegítimas.

Es importante relevar que el objetivo de **las protecciones externas** es permitir que los miembros de las minorías culturales puedan mantener su forma de vida si así lo desean, no siendo interferidos en este proyecto por las decisiones de la mayoría. Por el contrario, **las**

restricciones internas buscan forzar a las personas a mantener ciertas formas de vida, aunque éstas quieran construir otros proyectos distintos a los que señalan las tradiciones culturales. En palabras de Kymlicka “las protecciones externas ofrecen a las personas el derecho a mantener su forma de vida si así lo prefieren; las restricciones internas imponen a la gente la obligación de mantener su forma de vida, aún cuando no la hayan elegido voluntariamente” (Kymlicka, 1996: 68).

La tesis central que Kymlicka deriva de esta distinción es que una teoría liberal de los derechos de las minorías puede y debe, en su esfuerzo por promover la igualdad entre todos los ciudadanos, “... postular determinadas protecciones externas. Pero debe rechazar las restricciones internas que limitan el derecho de los miembros de un grupo a cuestionar y a revisar las autoridades y las prácticas tradicionales” (Kymlicka, 1996: 60). Dicho en otros términos, podríamos afirmar que los derechos de las minorías son coherentes con el culturalismo liberal que promueve Kymlicka si “a) protegen la libertad de los individuos en el seno del grupo y b) promueven relaciones de igualdad (de no dominación) entre los grupos” (Kymlicka, 2003a: 36)⁵⁸.

Ahora bien, establecido este criterio general respecto al tipo de medidas que debería apoyar una teoría liberal de los derechos de las minorías, la pregunta que surge es: ¿Los derechos diferenciados en función de grupo que hemos presentado en el apartado anterior (de autogobierno, poliétnicos y de representación) operan como restricciones internas o protecciones externas?

La respuesta de Kymlicka es que dichos derechos pueden constituirse tanto en protecciones externas como en restricciones internas. Así, la conclusión general de la argumentación es: Una teoría liberal de los derechos de las minorías debe promover los derechos diferenciados en función de grupo en la medida que sean utilizados por las minorías culturales como formas de protección externa; esa misma teoría debe rechazar dichos derechos cuando pretendan ser utilizados por las minorías culturales para restringir las libertades individuales de sus miembros (restricciones internas).

⁵⁸ Kymlicka reconoce una única excepción a esta tesis general. Se trata de los casos en que hay evidencias razonables de que la minoría cultural desaparecerá si no se implementan determinadas restricciones internas. En esos casos Kymlicka asume que pueden justificarse dichas restricciones, las que deberán ser siempre temporales y respetar los derechos fundamentales de todos los individuos (Bonilla, 1999).

Veamos más en detalle el argumento que desarrolla Kymlicka sobre este punto. Ilustraremos en primer lugar aquellos casos en que los derechos diferenciados proporcionan protecciones externas. Posteriormente mostraremos los casos en que esos mismos derechos operan bajo la lógica de las restricciones internas.

Los derechos especiales de representación, los derechos de autogobierno, así como los derechos poliétnicos, pueden emplearse para **proporcionar protecciones externas** que resguarden a los miembros de una minoría del poder económico, cultural o político de la sociedad mayor a la que pertenecen.

- Los *derechos especiales de representación* dentro de las instituciones políticas de la sociedad disminuyen las posibilidades de que una minoría nacional o étnica sea ignorada o perjudicada por las decisiones que las mayorías toman respecto al país en su conjunto.
- Los *derechos de autogobierno* entregan poderes políticos a las minorías nacionales, las cuales pueden así tener un mayor control dentro de su territorio sobre aspectos tales como la educación y la lengua. Estos derechos limitan el impacto que las políticas educativas y culturales de la mayoría nacional pueden tener sobre el intento de la minoría nacional de hacer prosperar su particular cultura societal.
- Los *derechos poliétnicos* protegen ciertas prácticas culturales que se encuentran en situación de desventaja en la sociedad. Así, por ejemplo, la subvención de festivales étnicos puede proteger a los inmigrantes del impacto homogenizador que imprime la cultura societal mayoritaria, activamente promovida desde el Estado.

Cada uno de estos ejemplos ilustra como los derechos diferenciados en función de grupo pueden operar como protecciones externas, reduciendo la vulnerabilidad de las minorías culturales y promoviendo el igual acceso de todos los ciudadanos a una cultura societal viable y significativa.

En estos casos no están en juego restricciones internas, en la medida que lo que los derechos están regulando es la relación entre la minoría y la mayoría cultural, sin prescribir nada acerca de la dinámica intragrupal, la que se asume sigue respetando los derechos civiles y políticos de cada individuo.

Veamos ahora algunos ejemplos de cómo los derechos diferenciados en función de grupo pueden ser utilizados para imponer **restricciones internas** a los miembros de una minoría cultural.

- En algunas ocasiones los pueblos indígenas en Estados Unidos han reivindicado y obtenido *derechos de autogobierno* que implican que los consejos tribales no tienen que respetar –en la administración local de la justicia que llevan a cabo– la totalidad de los derechos individuales reconocidos por la constitución. Ante esta situación diversas feministas han planteado su preocupación por las mujeres de algunos pueblos indígenas, las que podrían ser objeto de discriminación bajo determinados sistemas de autogobierno que no reconocen el principio constitucional de igualdad de género.
- En algunas oportunidades los grupos de inmigrantes (o grupos religiosos) han demandado *derechos poliétnicos* que los autoricen a imponer a sus miembros las prácticas culturales tradicionales. Así, por ejemplo, “se han dado casos de maridos que han pegado a sus esposas porque han encontrado un trabajo fuera del hogar y que, como defensa legal, han argumentado que agredir a la esposa es una práctica aceptable en su país de origen” (Kymlicka, 1996: 65)⁵⁹. El tema de las restricciones internas es particularmente problemático en el caso de algunas minorías religiosas como los amish, que han reivindicado su derecho (poliétnico) a no tener que respetar por razones religiosas las leyes relativas a la escolaridad obligatoria de los niños.
- Los *derechos especiales de representación* pueden ser utilizados por las minorías para proponer y aprobar leyes especiales para su comunidad que impliquen la restricción de las libertades individuales dentro de ella.

Lo que estos dos grupos de ejemplos nos muestran es que los derechos diferenciados pueden tener usos diversos. Lo que es absolutamente claro es que las restricciones internas no son una necesaria e inevitable consecuencia de la implementación de esos derechos, como han planteado los críticos radicales del ‘multiculturalismo’. Es absolutamente posible y necesario, y ese es el punto que le interesa relevar a Kymlicka, aceptar los derechos diferenciados sin que eso implique transgredir los principios ético-

⁵⁹ La experiencia muestra que en la gran mayoría de los casos los grupos de inmigrantes demandan derechos poliétnicos en términos de protecciones externas. Los casos en que solicitan derechos en una lógica de ‘restricciones internas’ son los menos, pero son los más publicitados (Kymlicka, 1996).

políticos de las democracias liberales. Es justamente el respeto a dichos principios los que nos obliga a cautelar que dichos derechos no sean utilizados para restringir la libertad de los miembros de las minorías culturales.

Kymlicka es consciente que estas distinciones son herramientas conceptuales que deben ser puestas en juego en cada caso particular. Es decir, no siempre es fácil discernir si los derechos que se reivindican apuntan a una restricción interna o a una protección externa. Incluso, en ocasiones, una forma de protección externa puede producir restricciones internas no deseadas pero inevitables⁶⁰.

Kymlicka señala que el uso de estas categorías supone siempre un proceso de diálogo con el 'otro', una disposición genuina a escuchar los argumentos de las minorías culturales. Muchas veces, por ejemplo, se producen diferencias no en torno a qué derechos individuales básicos son inviolables, sino a los modos legítimos en que éstos pueden ser institucionalizados y a las instancias reconocidas para evaluar y sancionar esas diferencias.

En síntesis, la tesis de Kymlicka es que la distinción conceptual entre 'restricciones internas' y 'protecciones externas' constituye un criterio para discernir –caso a caso y en un proceso de deliberación racional y democrático– qué tipos de derechos de las minorías debemos promover y cuáles debemos limitar.

Kymlicka señala que gran parte de la confusión en el debate sobre multiculturalismo surge de no distinguir entre estos dos posibles usos que pueden tener los derechos de las minorías. Así, gran parte de los críticos de las políticas multiculturales –en parte debido a la confusión entre 'derechos colectivos' y 'derechos diferenciados en función del grupo'– asumen erradamente, que todas las formas de ciudadanía diferenciada apuntan a restringir las libertades de los miembros de las minorías culturales.

Ahora bien, una vez que aceptamos la coherencia de la argumentación presentada por Kymlicka sobre los criterios a partir de los cuales establecer límites a las políticas

⁶⁰ Es el caso de los derechos de propiedad de las comunidades indígenas que supone que la tierra es de propiedad comunal y que no puede ser alienada sin el consentimiento de la comunidad en su conjunto. Esta medida, que busca proteger a los grupos indígenas de los procesos económicos de la sociedad mayor de la que forman parte, implica que los miembros individuales de la comunidad tienen una menor capacidad de endeudarse, puesto que no pueden 'poner' su derecho sobre la tierra comunal como garantía ante el sistema bancario. Esto, si bien no es una violación grave a los derechos humanos, si resulta una restricción de la libertad de los miembros individuales (Kymlicka, 1991).

multiculturales, inevitablemente emergen dos nuevas preguntas de las que es necesario hacerse cargo:

En primer lugar ¿Por qué deberíamos pensar que los principios del liberalismo –expresión de una cultura particular– proporcionan una base satisfactoria para la justicia en las relaciones etnoculturales?

En segundo lugar ¿No debería una teoría liberal de los derechos de las minorías defender, en atención al valor liberal de la tolerancia, el derecho de los grupos que quieren organizar su vida pacíficamente en base a principios distintos a los que rigen las democracias liberales?

A continuación presentamos algunas de las reflexiones de Kymlicka en torno a estas interrogantes.

3. Liberalismo, tolerancia y justicia etnocultural

Como hemos visto, una teoría liberal de los derechos de las minorías exige que se garantice la libertad dentro del grupo minoritario (ausencia de restricciones internas), y que se promueva la igualdad entre grupos minoritarios y mayoritarios (protecciones externas). Kymlicka piensa que un sistema de derechos organizado en esos términos fomenta y es coherente con los valores liberales básicos.

Queda claro, así, que una concepción liberal de los derechos de las minorías no puede aceptar aquellas reivindicaciones de culturas minoritarias que puedan socavar la autonomía de sus miembros. Esto, en tanto, el liberalismo se define (para Kymlicka) como un compromiso con “la perspectiva según la cual los individuos deberían tener libertad y capacidad para cuestionar y revisar las prácticas tradicionales de su comunidad, aunque fuese para decidir que ya no vale la pena seguir ateniéndose a ellas” (Kymlicka, 1996: 211). Desde esta perspectiva, Kymlicka rechaza la legitimidad de todas aquellas reivindicaciones que tienen como consecuencia cosas tales como: discriminar a los miembros que rechazan la religión tradicional del grupo; discriminar a las niñas en materia educativa; negar a las mujeres el derechos a ejercer el poder.

La claridad de esta argumentación no esconde su punto problemático, el que podemos graficar en dos preguntas: (i) ¿Por qué las minorías culturales (específicamente las minorías nacionales) no podrían tener la posibilidad de rechazar el liberalismo y organizar su sociedad siguiendo patrones tradicionales no liberales; sobre todo, si son esos patrones los que definen su identidad cultural? (ii) ¿Por qué no deberíamos asumir el valor liberal de la tolerancia y respetar el derecho de ciertos grupos a vivir con principios distintos a los de la mayoría de la sociedad?

En palabras del propio Kymlicka: (i) “¿No es la insistencia en el respeto de los derechos individuales una nueva versión del antiguo etnocentrismo que encontramos en Mill y Marx, que determina que la cultura mayoritaria (liberal) es el modelo al que las minorías se deben adherir?”

(ii) “¿No es básicamente intolerante forzar a una minoría nacional o a una secta religiosa pacífica, que no significan ninguna amenaza para nadie ajeno al grupo, a que reorganicen su comunidad de acuerdo con ‘nuestros’ principios liberales de libertad individual?” (Kymlicka, 1996: 213).

Es importante distinguir lo que está en juego en cada una de estas preguntas.

La primera de ellas puede ser considerada como ‘el otro lado de la medalla’ de la discusión en torno a los límites del ‘multiculturalismo’, en tanto busca dar cuenta, no de cuáles son los límites que los valores (democrático) liberales le imponen a los derechos de las minorías, sino más bien, de cuál es el principio a partir del cual las sociedades occidentales se arrojan el derecho de imponer límites a formas de vida fundadas en principios normativos diferentes. Podríamos decir que en este punto se abre una discusión entre valores liberales y no liberales.

La segunda pregunta problematiza, desde un valor liberal fundamental como la tolerancia, la propuesta teórica de Kymlicka. ¿Por qué no habría de tolerar una teoría liberal el deseo de ciertas minorías de, pacíficamente, organizar su vida en torno a principios distintos a los de igualdad y libertad?

En este punto se abre una discusión, al interior del mismo liberalismo, respecto a cuál es el valor político fundamental: la tolerancia o la autonomía personal.

A continuación presentaremos algunos elementos de la reflexión de Kymlicka en torno a estos dos ejes que problematizan su propuesta teórica⁶¹.

Invirtiendo el orden en que hemos planteado las preguntas partiremos por el segundo eje problemático.

a) La tolerancia y sus límites⁶²

Para Kymlicka la libertad individual es el valor fundamental que define al liberalismo.

Para otros liberales, sin embargo, es la tolerancia el principal valor político, el referente en base al cual organizar la vida en común. Desde esta perspectiva, la propuesta de Kymlicka podría llegar a ser contraria al liberalismo, en la medida que el fomento de la autonomía personal parece conllevar un sentimiento de intolerancia hacia aquellos grupos que no asumen (o no le dan la misma importancia) a dicho valor.

En este largo y creciente debate en torno a cuál es el valor fundamental de la teoría liberal, la tolerancia o la autonomía, está en juego la preocupación 'práctica' de los teóricos liberales por la existencia al interior de las democracias liberales, cada vez más plurales, de diversos grupos que restringen la autonomía de sus miembros: ¿Ser 'intolerante' con esos grupos no amenaza la legitimidad y estabilidad de los Estados liberales? ¿Ser tolerante con esos grupos no nos expone a aceptar prácticas que consideramos contradictorias con nuestros principios morales más básicos, aquellos que definen la 'autocomprensión' que tenemos de nosotros mismos como cultura?

Autores como Kukathas (2000), quienes (a diferencia de Kymlicka) han pensado el tema de los derechos diferenciados desde la prioridad de la tolerancia, tienden a ser más flexibles con las minorías culturales en lo que se refiere a las restricciones internas (en la medida que no hacen de la autonomía un valor fundamental), pero se interesan menos en las protecciones externas, las que buscan garantizar el acceso igualitario de todos los individuos a un marco cultural viable y significativo al interior del cual ejercer su libertad.

⁶¹ El esfuerzo de Kymlicka por articular una respuesta coherente a estas interrogantes se debe –más que a un interés principalmente teórico en la discusión sobre eurocentrismo, universalismo vs. particularismo, etc.– a la necesidad de que las democracias liberales tengan ciertos criterios ('políticamente viables y moralmente defendibles') para gestionar y 'acomodar' a las minorías no liberales.

⁶² Tomamos el mismo título del capítulo 8 del libro *Ciudadanía multicultural* de Kymlicka (1996).

Esta perspectiva basada en la tolerancia asume una posición del tipo 'vive y deja vivir', la que si bien implica una mayor receptividad a formas de vida 'distintas', supone un menor compromiso del Estado con el fomento activo de los derechos de las minorías⁶³.

Kymlicka piensa que estas perspectivas son erróneas pues –además de no promover las protecciones externas y legitimar las restricciones internas– no logran comprender que el valor liberal de la tolerancia no es una alternativa a la autonomía, sino que depende del compromiso con ella, en tanto la tolerancia ha implicado históricamente la libertad de conciencia individual (Bonilla, 1999; Jiménez Redondo, 2002). Así, Kymlicka reconoce que el liberalismo tiene una de sus raíces en el desarrollo de la tolerancia religiosa⁶⁴ en el marco de las cruentas guerras de religión entre católicos y protestantes durante los siglos XVI y XVII, pero afirma que históricamente la tolerancia religiosa ha adoptado, al menos en occidente, la forma específica de la libertad de conciencia individual. La tolerancia no es sino, piensa Kymlicka, el derecho que tiene cada sujeto a ser respetado en el ejercicio de esa libertad de conciencia individual, lo que implica la posibilidad de escoger un culto, propagarlo, cuestionarlo, cambiar de fe.

Al vincular la tolerancia con la libertad de conciencia, nos damos cuenta de que ser tolerante supone necesariamente para un liberal, defender la posibilidad de cada individuo de optar y revisar permanentemente el valor, el significado y las metas de su propia vida.

Para Kymlicka, el propósito fundamental de la doctrina liberal (igualdad en la libertad) –que afirma desde Hobbes y Locke en adelante que cada individuo debe disfrutar de tanta libertad cuanto sea compatible con la libertad ajena (Bobbio, 2001)– no puede desligarse del despuntar de la subjetividad moderna, la que está intrínsecamente vinculada a las nociones de autonomía y reflexividad. Discutamos brevemente este punto que nos entrega

⁶³ Kukathas (2000) ha defendido en su clásico y polémico artículo 'Are there any Cultural Rights?' que lo único que se le puede exigir a una minoría cultural que impone restricciones internas a sus miembros es que éstos tengan la posibilidad de salir del grupo cuando así lo deseen. Kukathas señala que para los liberales debiera ser suficiente la defensa de este 'derecho sustancial' a salir de la comunidad. Kymlicka y otros liberales han criticado esta postura (similar a la de los defensores de la segregación racial en el sur de los EEUU quienes afirmaban que los negros que lo quisieran podían irse al sur) pues desconoce las dificultades reales que pueden encontrar los miembros de las minorías culturales (eventualmente privados de educación y competencias laborales) para insertarse en otra sociedad. Tener la libertad para marcharse supone como condición de posibilidad el haber participado en un conjunto de instituciones que justamente podrían estar ausentes en la forma de vida de la minoría cultural.

⁶⁴ Es conocido el argumento de Rawls de que el proyecto político del liberalismo consiste en extender el principio o valor de la tolerancia al ámbito no menos conflictivo de los fines y valores en base a los cuales los individuos construyen sus proyectos de vida (Rawls, 1996).

lucen respecto a la afirmación de Kymlicka de que no es posible pensar la tolerancia liberal por fuera de la imagen de un individuo autónomo.

En el horizonte de la modernidad, la subjetividad individual se constituye en el nuevo fundamento a partir del cual re-organizar racionalmente un mundo secularizado. El abandono de los tutelajes heterónomos que marca el inicio de la modernidad no implica una entrega al sin sentido, sino por el contrario, la exigencia de un nuevo fundamento, una nueva certeza autónoma que haya superado la prueba de la crítica racional. La razón subjetiva habrá de convertirse en lo incondicionado en el orden de las condiciones. El hombre y su razón se convierten en la ratio, en el eje organizador de un mundo que sólo puede aparecer como re-presentado en la conciencia del sujeto (Stecher, 2004; Casullo, 1999).

Pero la conciencia racional es un fundamento que implica reflexivamente su propia disolución. Toda afirmación, toda práctica, estará expuesta a una nueva crítica o revisión en la medida que no hay criterios exteriores y definitivos a los que apelar. El único fundamento de una afirmación es el ejercicio reflexivo de una subjetividad racional, la que siempre puede volverse a criticar a sí misma. La modernidad se inaugura, así, señalando el carácter secular y reflexivo de sus propios principios de legitimidad. La modernidad, escribe Habermas “ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, tiene que extraer su normatividad de sí misma. La modernidad no tiene otra salida, no tiene más remedio que echar mano de sí misma. Esto explica la irritabilidad de su autocomprensión, la dinámica de sus intentos proseguidos sin descanso hasta nuestros días de fijarse constantemente a sí misma” (Habermas, 1993:18).

Este carácter reflexivo de la subjetividad moderna, muestra, a nuestro entender, que la libertad del individuo moderno es indesligable de esta posibilidad que tiene cada persona (al igual que la sociedad, y eso es la democracia) de revisar y cambiar sus proyectos y opciones. Lutero, Descartes y Locke representan en el plano religioso, epistémico y político la emergencia de esta subjetividad, sin la cual no habría sido posible el surgimiento de la doctrina liberal. El liberalismo, así, sería inseparable de la noción de una subjetividad autónoma capaz de tomar distancia de las tradiciones que la constituyen y de revisar reflexivamente su propia vida.

Ilustramos este punto con la discusión que hace Jiménez Redondo de la centralidad de esta 'subjetividad' en el pensamiento de Locke y la tradición liberal: "Pues también en el pensamiento de Locke, la subjetividad de ser un accidente de la sustancia social y cultural tradicional, de ser la autoconciencia de un orden social y político objetivo, pues no otra cosa era en la tradición, se convierte ahora en la base, en lo subyacente, en lo sustantivo sobre lo que ha de reposar políticamente todo. Y ello representa una ruptura de todo orden político y social tradicional. Este individuo que así emerge no es, ciertamente, pre-social, no es el individuo en 'estado natural', sino que es un individuo 'pos social' (...) permanentemente a distancia de su concreta socialidad material y desde luego a infinita distancia del peso imperativo con que se presentan las eticidades tradicionales y los contenidos materiales de ella. Este individuo (...) no tendrá más remedio que considerar provisional cualquier materia ético-política que pueda darse. Al igual que Lutero se ve ligado a las Escrituras, también el sujeto social y político moderno está ligado a un determinado contexto de formas tradicionales de sociabilidad y de interpretaciones de ellas, las que configuran su forma de vida. Pero al igual que Lutero, también el sujeto social y político moderno se sacude de la configuración tradicional de ese contexto y convierte en provisionales los contenidos tradicionales así desarticulados y fragmentados. Pues sujeto moderno significa la reclamación del derecho a decidir soberanamente (y, por cierto, individualmente) acerca de lo que él materialmente haya de ser, para lo cual ciertamente no tiene más remedio que partir de aquello de donde proviene, pero sometiéndolo a un constante proceso de transformación, en el que lo normativamente decisivo son los elementos formales conforme los que se articulan la abstracción y reflexividad del proceso" (Jiménez Redondo, 2002: 46-47).

Esta larga cita –además de ilustrar la compleja relación entre tradición y autonomía que define el 'culturalismo liberal' defendido por Kymlicka–, refuerza la idea de que el valor de la tolerancia pierde su carácter liberal si no se articula con la noción de autonomía que 'nos impone' el horizonte postradicional de la modernidad. La libertad que propugna el liberalismo, piensa Kymlicka, no tiene sentido por fuera de esta imagen normativa (no empírica) de una subjetividad reflexiva que posee un campo de decisión y acción que no puede ser subyugado al servicio del Estado, la identidad cultural o algún otro interés ajeno a los que define para si misma.

Kymlicka plantea que la ligazón liberal entre tolerancia y autonomía queda aún más clara si consideramos la existencia a lo largo de la historia de formas no liberales de tolerancia religiosa, tales como el sistema de los millet en el imperio otomano. Este sistema reconocía el derecho de cada grupo religioso (musulmanes, cristianos, judíos) a organizar su comunidad como estime conveniente, lo que legitimaba la imposición de leyes religiosas restrictivas a sus propios miembros. Este sistema, si bien humanitario y tolerante, que no reconocía ningún principio de libertad o autodeterminación democrática, difícilmente podría ser considerado como liberal (Kymlicka, 1996).

Todos estos argumentos nos permiten entender la posición de Kymlicka, quien afirma que su propuesta de derechos de las minorías –basada en la noción de autonomía personal– es ‘genuinamente’ liberal; y que no es suficiente apelar a la tolerancia para gestionar las diferencias culturales en las democracias liberales.

Como escribe Kymlicka, a modo de síntesis de su posición, “... los liberales han suscrito una noción muy específica de tolerancia, la que implica la libertad de conciencia individual y no la libertad de culto colectiva. La tolerancia liberal protege el derecho de los individuos a discrepar de sus grupos, así como el derecho de los grupos a no ser perseguidos por el Estado. Limita el poder de los grupos iliberales a la hora de restringir la libertad de sus propios miembros, así como el poder de los Estados iliberales de restringir el culto colectivo. En mi opinión, esto demuestra que, históricamente, para los liberales la autonomía y la tolerancia han sido las dos caras de la misma moneda. Lo que distingue a la tolerancia liberal es precisamente su compromiso con la autonomía; es decir, la idea de que los individuos deberían tener libertad para valorar y, potencialmente, revisar sus fines actuales” (Kymlicka, 1996: 218).

Es importante comprender, por último, que el valor de la autonomía personal no implica que los sujetos no puedan relacionarse hacia su cultura como si ésta constituyera un deber sagrado. Los individuos son libres de adoptar esa actitud y de intentar persuadir a otros de que también lo hagan. Lo que el valor de la autonomía no permite es que el grupo restrinja las libertades de sus miembros en nombre del carácter sagrado de la cultura. Son los propios individuos quienes deben decidir cómo valoran su cultura y ésta les debe dar la posibilidad de revisar y cambiar, si así lo desean, sus formas de vida, lo que puede implicar criticar tradiciones que antes se consideraron valiosas.

Después de esta discusión de carácter más especulativo sobre las relaciones entre tolerancia, autonomía y liberalismo que establece Kymlicka⁶⁵, es importante precisar las consecuencias concretas de dicha articulación a la hora de pensar la relación entre un Estado liberal y las minorías no liberales⁶⁶ que habitan en o fuera de su territorio.

Respecto a este punto Kymlicka señala que es importante distinguir entre la construcción de una teoría liberal de los derechos de las minorías, por un lado, y su imposición a aquellos grupos que rechazan algunos o la totalidad de los principios liberales, por otro.

Así, una cosa es determinar los derechos y límites que establecen los principios liberales a las minorías culturales, y otra muy distinta es asumir que dichos principios *deben*, o siquiera *pueden*, ser impuestos a grupos que no los comparten.

Kymlicka piensa que, sobre todo cuando se trata de otros países, los liberales no *deben* imponer sus principios a los grupos que no los comparten. Más allá del juicio moral que se pueda hacer al gobierno de Arabia Saudita por negar injustamente los derechos políticos a las mujeres y los no musulmanes, o al gobierno alemán por negar los derechos políticos a los hijos de los trabajadores turcos nacidos en Alemania, no queda claro quién y con qué legitimidad podría intervenir en esos casos.

Por otro lado, y a diferencia de J.S. Mill quien pensaba que era conveniente que los países europeos colonizaran otros países para ‘enseñarles’ los principios liberales, Kymlicka, al igual que la mayoría de liberales contemporáneos, asume que las instituciones democrático-liberales sólo *pueden* funcionar plena y adecuadamente si los miembros de la sociedad han interiorizado las creencias liberales; y si éstas generan una institucionalidad que obedece a reformas políticas propugnadas internamente y no a imposiciones externas.

⁶⁵ Kymlicka discute en este punto también con Rawls, para quien la defensa de los derechos individuales basada en la autonomía tiene importantes limitaciones, en tanto la autonomía no sería un valor lo suficientemente compartido en nuestras sociedades como para intentar fundamentar sobre él la vida en común. Rawls busca un modo de fundamentar el liberalismo que no apele a un valor, para él controvertido, como la autonomía. En el argumento de Rawls la idea de un ‘consenso sobrelapado’ (*overlapping consensus*) apunta a fundamentar su teoría de la justicia (que supone el principio de libertad) en ‘algo’ distinto al valor de la autonomía (Rawls, 1996). Kymlicka señala que más allá de las diferencias en términos de la fundamentación del argumento, el liberalismo político de Rawls, al igual que su perspectiva, es reacio a conceder a las minorías culturales la posibilidad de restringir los derechos individuales de sus miembros.

⁶⁶ Es importante señalar que Kymlicka no opera con un esquema dicotómico que divide al mundo en grupos liberales y no liberales. La liberalidad de una cultura es una cuestión de grado. Entender esos matices contribuye a posibilitar formas de diálogo para la resolución de conflictos. La liberalidad de una cultura no es expresión de una esencia inmutable. Los procesos de encuentro e intercambio intercultural pueden contribuir a que grupos históricamente reacios a los valores liberales acepten algunos de ellos sin perder por eso su identidad cultural.

Kymlicka señala que un Estado liberal debe tener esta misma actitud de no intervención hacia las minorías nacionales iliberales establecidas en su territorio. En tanto comunidades políticas distintas, con sus propios derechos de autogobierno, debemos ser reacios a imponer el liberalismo a las minorías nacionales no liberales. En estos casos el Estado debe negociar con ellas y estar dispuesto a aceptar que al interior de dicha minoría existan ciertas restricciones internas a sus miembros. Al igual que con los países extranjeros un Estado no *debe* ni *puede* por la fuerza obligar a una minoría nacional a modificar su forma de vida.

Esto no significa, piensa Kymlicka, que los liberales no puedan o deban hacer nada. Los liberales tienen el derecho y responsabilidad de expresar en la opinión pública local e internacional su rechazo a las injusticias que puedan cometer contra sus miembros ciertos Estados o minorías nacionales. Pueden propugnar que los Estados democrático-liberales generen incentivos para que otros países o minorías promuevan algunas reformas liberales, algo que es posible observar en las exigencias de la Unión Europea a los países del este que aspiran integrarse a dicha asociación.

Los liberales pueden, también, promover el desarrollo y fortalecimiento de instancias y mecanismos internacionales que protejan los derechos humanos. Muchas veces las minorías nacionales están más dispuestas a regirse y respetar organismos internacionales que a ser evaluadas por tribunales del Estado al que pertenecen, el que históricamente ha sido contrario a sus intereses (Kymlicka, 1996).

Este principio básico de la no imposición de los principios liberales a países o minorías nacionales iliberales no es absoluto, su límite son aquellos casos de violación sistemática y flagrante de los derechos humanos, como la tortura, el genocidio y la esclavitud.

Aún en esos casos extremos resulta difícil definir con precisión el momento a partir del que se justifica una intervención externa. Kymlicka, refiriéndose específicamente a las minorías nacionales, piensa que algunos criterios que debemos considerar a la hora de evaluar la pertinencia o no de una acción externa son: “la gravedad de las violaciones de los derechos en la comunidad minoritaria, el grado de consenso existente en esa comunidad sobre la legitimidad de restringir los derechos individuales, la posibilidad de los disidentes del grupo de abandonar la comunidad si así lo desean, y la existencia de acuerdos históricos con la minoría nacional” (Kymlicka, 1996: 233).

En el caso de los inmigrantes Kymlicka piensa que el Estado liberal tiene mucha mayor legitimidad para obligarlos a respetar los principios liberales. Esto debido a que, en general, los inmigrantes (voluntarios) son concientes al decidir inmigrar que deberán aceptar el marco jurídico e institucional de la sociedad de acogida.

Para finalizar esta discusión en torno a este eje problemático –articulado en torno a la pregunta de ¿Por qué no habría de tolerar una teoría liberal el deseo de ciertas minorías de, pacíficamente, organizar su vida en torno a principios distintos a los de igualdad y libertad?– solo nos resta decir que para Kymlicka las relaciones entre mayorías liberales y minorías iliberales es un tema complejo que exige, tanto marcos normativos generales, como una consideración de la historia de relaciones entre ambos grupos.

Kymlicka señala que el diálogo, la exposición de argumentos y la búsqueda de formas de convivencia capaces de respetar los horizontes valóricos de ambos grupos, debe ser la meta a perseguir.

b) Justicia etnocultural y liberalismo

El objetivo de esta sección es discutir el otro eje problemático que, como señalamos, era posible plantear al argumento de Kymlicka sobre los límites del multiculturalismo. Éste eje había quedado formulado en la siguiente pregunta ¿Por qué deberíamos pensar que los principios del liberalismo –expresión de una cultura particular– proporcionan una base satisfactoria para la justicia en las relaciones etnoculturales?

Es en esta línea que algunos autores han criticado el hecho que la propuesta de ciudadanía multicultural de Kymlicka se funde en los principios liberales. Filósofos como Bhikhu Parekh se han preguntado: ¿Por qué deberían los grupos etnoculturales no liberales –que no comparten la relación entre cultura y autonomía que defiende Kymlicka desde el liberalismo– aceptar que una teoría liberal es el marco válido para gestionar las diferencias entre minorías no liberales y mayorías liberales?; o en palabras de Kymlicka “¿No es incoherente fundar una teoría de la ciudadanía multicultural sobre un valor que forma a su vez parte de la herencia de una tradición cultural más?” (Kymlicka, 2003a: 88).

Como señalamos en el primer capítulo, este tipo de interrogantes –en torno a la universalidad y racionalidad del horizonte normativo de la modernidad– han dado lugar a

cientos de páginas que recogen los niveles más abstractos, y a veces improductivos, del debate sobre multiculturalismo.

Kymlicka no da una respuesta única y definitiva a estas preguntas, pero sugiere, en distintos textos, algunas líneas de reflexión que nos permiten entender la posición del filósofo canadiense ante esta problemática, que no constituye, en ningún caso, el centro de sus preocupaciones.

En primer lugar hay que recordar que la reflexión de Kymlicka, como él mismo lo reconoce, se ubica en un plano intermedio entre, la teoría filosófica abstracta que discute los fundamentos de la razón y el conocimiento, y el nivel de las políticas públicas concretas en un Estado multicultural.

Kymlicka asume como base de su reflexión los principios normativos de las democracias liberales. Más que entrar en la discusión sobre el 'fundamento' del valor de la 'igual libertad' que funda la doctrina liberal, asume ese principio como punto de partida –por cierto abierto a múltiples interpretaciones– de las conversaciones y acciones públicas que en nuestras sociedades culturalmente diversas podemos desarrollar en busca del bien común.

Kymlicka nos pide no olvidar el contexto histórico-social en el que nos encontramos. Los múltiples conflictos etnoculturales que presenciamos nos exigen avanzar en encontrar, no 'la auténtica' justicia etnocultural, sino un conjunto de respuestas que como ciudadanos de las democracias liberales nos resulten 'moralmente defendibles y políticamente viables'. Desde esta urgencia del pensamiento la pregunta por el 'fundamento del fundamento' no queda resuelta pero pierde cierta relevancia.

En segundo lugar, Kymlicka señala que los fundamentos liberales de su teoría dejan, al menos en parte, de ser un asunto paradójico cuando reconocemos que la gran mayoría de los conflictos etnoculturales en occidente se producen entre grupos que, compartiendo los principios liberales, disienten respecto a cómo interpretarlos e institucionalizarlos. Como ya hemos señalado, uno de los principales aportes de Kymlicka al debate contemporáneo es haber despejado la imagen –más espectacular que certera– del 'multiculturalismo' como un campo de conflictos entre mayorías liberales y minorías iliberales que poseen identidades inconmensurables entre si.

En ese sentido uno puede entender la teoría liberal de los derechos de las minorías propuesta por Kymlicka como un esfuerzo por gestionar la pluralidad cultural desde y para las democracias liberales.

Entendida así, dicha teoría representa un enorme aporte para la resolución de los múltiples conflictos culturales contemporáneos entre grupos liberales. No hay que olvidar que la mayor parte de la tradición liberal no ha teorizado sobre este punto o lo ha hecho de modo inconsistente.

En tercer lugar, Kymlicka ha señalado que incluso en los casos en que efectivamente hay un conflicto entre grupos liberales y grupos que no comparten esos mismos principios, la crítica de eurocentrismo impositivo que algunos le hacen a su teoría es errónea.

Como hemos discutido, Kymlicka señala que las mayorías liberales no pueden ni deben imponer sus principios a minorías iliberales. El filósofo canadiense aboga en esas situaciones por el diálogo, y reconoce que en muchos casos los Estados liberales tienen que aprender a respetar y convivir con minorías no liberales.

Para que dicho diálogo sea posible es fundamental que la mayoría liberal tenga claridad sobre lo que ella misma considera justo en términos de la relación con las minorías culturales al interior de una democracia liberal. Como escribe Kymlicka “yo considero profundamente importante para ese diálogo que ‘nosotros’ –la mayoría liberal– tengamos una idea clara respecto a qué es lo que implican nuestros propios principios liberales en lo referente a cuestiones de derechos de las minorías. No podemos asumir que tenemos derecho a imponer nuestros puntos de vista a otros, pero es esencial que identifiquemos con precisión nuestros planteamientos. Esto nos ayudará entonces a identificar los auténticos puntos de desacuerdo con otros grupos no liberales de la sociedad y, de este modo, podremos mantener un diálogo con pleno sentido” (Kymlicka, 2003a: 91).

En esta dirección el aporte de Kymlicka es fundamental en tanto la tradición liberal no ha desarrollado una reflexión consistente y rigurosa sobre cómo se articulan los valores del liberalismo con los derechos de las minorías culturales.

La mayoría de los liberales objeta derechos de las minorías que no son objetables desde el punto de vista de los mismos principios liberales.

Así, si bien es irrefutable el carácter históricamente situado del fundamento normativo desde el que parte Kymlicka, su teoría, más que un nuevo paso en la vieja lógica de la

imposición eurocéntrica, puede ser vista como un primer paso indispensable para dialogar con aquellos ‘otros’ que no comparten los principios normativos de las democracias liberales.

Por último, Kymlicka ha señalado que las críticas de ‘etnocentrismo’ y de ‘sesgo liberal’ hechas a su reflexión son en principio extrapolables a cualquier teoría normativa sobre los derechos de las minorías culturales. No existe ningún concepto de justicia, moral, autonomía o cultura aceptado por todos los grupos y nadie puede reclamar para sí una comunicación directa con los dioses que nos entregaría el principio moral universal que hemos perdido.

En las condiciones de una sociedad postradicional y de un pensamiento postmetafísico (Habermas, 1990) los principios que rigen nuestra convivencia no pueden sino ser los que emergen de un diálogo público, igualitario e inclusivo que se nutre de los horizontes de sentido –plurales, contradictorios, parcialmente articulados– que nos constituyen como ciudadanos y sujetos morales inscritos en el campo cultural de la modernidad.

Kymlicka reconoce que su teoría tiene el riesgo de caer en un sesgo que favorezca la imposición de principios liberales a grupos no liberales. Ahora bien, ese riesgo es algo a tener en cuenta, no una razón para dejar de lado el esfuerzo tendiente a que las democracias liberales encuentren respuestas moralmente válidas a las demandas de las minorías culturales.

Asumiendo que no existe el punto de vista de ninguna parte, que no podemos sino abordar los desafíos del multiculturalismo desde lo que hemos llegado a ser como sociedades occidentales (plurales, diversas, complejas, etc.), el esfuerzo de Kymlicka es un aporte fundamental a la filosofía y el debate político contemporáneo.

En resumen, podría escribir Kymlicka, estoy de acuerdo “en que una teoría liberal de la cultura será contradictoria con algunos otros conceptos de la naturaleza y el papel de la cultura y, por tanto, algunos grupos no aceptarán el concepto de derechos de las minorías que esta teoría plantea. Esto ocurrirá con cualquier intento de desarrollar una teoría de los derechos de las minorías. De ahí se sigue que ninguna teoría puede proporcionar todas las respuestas a todas las cuestiones que plantea el pluralismo etnocultural. Sin embargo, desarrollar una teoría más coherente y defendible es el primer paso para resolver estas

cuestiones. Y en nuestra sociedad, desarrollar una teoría liberal coherente de los derechos de las minorías es la primera prioridad” (Kymlicka, 2003a: 95-96).

Hemos revisado a lo largo de este apartado las distinciones y los argumentos a partir de los cuales Kymlicka busca establecer criterios que nos permitan discernir entre los derechos diferenciados que una democracia liberal debe aceptar y aquellos que debe rechazar. Como hemos visto, y como el filósofo canadiense lo reconoce, esta es una temática sumamente compleja pero indispensable de abordar por una teoría liberal de los derechos de las minorías. Más que como respuestas definitivas, las reflexiones presentadas deben ser consideradas como elementos que contribuyen a avanzar en este campo de problemáticas, donde resulta fundamental distinguir entre el nivel de la formulación teórica de ciertos principios y su implementación práctico-política en contextos específicos.

Para terminar este tercer capítulo sólo nos queda abordar una temática igual o más compleja que la de los límites a las políticas multiculturales. Nos referimos a la pregunta por la construcción y sustentabilidad de la identidad ciudadana en los Estados multiculturales, aspecto que pasamos a revisar.

IV. Identidad ciudadana en un horizonte multicultural

Si alguna lección es posible extraer del intenso debate sobre ‘teorías de la ciudadanía’ de la década de los ‘90, es que la viabilidad de las democracias liberales no depende únicamente de la justicia de sus instituciones básicas, sino también de las cualidades cívicas, del espíritu público y del sentimiento de identidad compartida de sus ciudadanos (Kymlicka, 1997, 2003a; Cortina 1998).

Diversos autores han planteado, desde distintas tradiciones teóricas, que un régimen democrático debe promover, no sólo la igualdad de derechos de sus ciudadanos, sino también la existencia de formas de identificación que configuren una común identidad política. El vigor y sustentabilidad de las democracias liberales requiere de la existencia de una comunidad política que delibera y legitima colectivamente las decisiones relativas al bien común. Como señala Taylor, los acuerdos democráticos suponen necesariamente “que las personas implicadas se entienden a sí mismas como pertenecientes a una comunidad que comparte propósitos comunes y reconoce a sus miembros como participantes de estos propósitos (...) ¿Cómo podría haber una amplia aceptación respecto a obrar de acuerdo con las leyes y los resultados de la decisión democrática entre gente que no tiene vínculo alguno?” (Taylor, 1997: 359).

A la luz de estas y otras consideraciones se ha hecho necesario repensar y enriquecer la noción misma de ciudadanía. Se plantea, así, que resulta fundamental avanzar hacia marcos conceptuales que nos permitan entender la ciudadanía, *no sólo* como un estatus legal que da cuenta de **los derechos** que cada individuo pueda hacer valer contra el Estado a fin de perseguir su interés particular –como ha relevado históricamente la tradición liberal–; *sino también*, como una **identidad compartida** a partir de la cual los individuos se sienten y saben parte de una comunidad política en la que participan –como ha enfatizado la ‘recuperada’ tradición del republicanismo cívico (Cortina, 1998; Kymlicka, 1997; Dietz, 2001; Mouffe, 1999)⁶⁷.

⁶⁷ Es importante notar que esta dimensión de **identidad compartida** alude a dos aspectos estrechamente relacionados pero distinguibles analíticamente: Uno de ellos dice relación con el tema de la *identificación*, con el reconocerse parte de la comunidad política; el otro se refiere al tema de la *participación* activa en los procesos de deliberación ciudadana en torno al bien común de la comunidad. Ambos aspectos, descuidados por la

Como ha señalado Touraine, proteger las democracias liberales nos exige entender y defender la ciudadanía en un sentido amplio, reconociendo que “no hay democracia sin conciencia de pertenencia a una colectividad política (...) organizada y controlada por sí misma, de modo que todos sus miembros son a la vez productores y usuarios de la organización política, a la vez administrados y legisladores” (Touraine, 2000: 112).

Es importante resaltar que muchos liberales participan de este ‘consenso’. Tenemos así en el debate político actual, a muchos autores vinculados al liberalismo –tradición que clásicamente ha concebido al ciudadano como un mero portador de derechos que disfruta de la protección del Estado para perseguir libremente sus propios fines⁶⁸– señalando la necesidad de promover un conjunto de virtudes cívicas y responsabilidades ciudadanas. El esfuerzo apunta, tal como señalamos, a concebir y promover una ciudadanía que incorpora el valor de la actividad colectiva y la lealtad común de los ciudadanos (Gutmann, 2000; Galston, 1991; Kymlicka, 1996, 2003a).

Como ha escrito Kymlicka, quien participa de este interés por ampliar la noción liberal de ciudadanía, hoy en día sabemos “que la salud y estabilidad de una democracia moderna depende, no sólo de la justicia de ‘su estructura básica’, sino también de las cualidades y las actitudes de sus ciudadanos: por ejemplo, de su sentido de la identidad y de cómo comprenden las formas de identidad nacional, regional, étnica o religiosa que potencialmente pueden entrar en competencia; de su capacidad para tolerar y trabajar junto a otras personas diferentes; de su deseo de participar en el proceso político con el fin de promover el bien público y pedir cuentas a las autoridades políticas; de su disposición a mostrar autocontrol y ejercer su responsabilidad personal en las exigencias económicas y en las elecciones personales que afecten a su salud y al medio ambiente. Sin ciudadanos que posean estas cualidades, las democracias se vuelven difíciles de gobernar e incluso

tradición liberal, han vuelto al centro del debate político donde se plantea que la existencia de una identidad compartida (donde incluimos identificación y participación) es fundamental para la sustentabilidad de la democracia. En general cuando se habla de la necesidad de cultivar las virtudes cívicas se hace referencia a la importancia de que los miembros de las democracias liberales posean ciertas cualidades y actitudes que posibiliten la configuración (identificación) y ejercicio (participación) de esa identidad compartida.

⁶⁸ Muchos liberales clásicos pensaron que una democracia liberal podía funcionar adecuadamente incluso en ausencia de ciudadanos virtuosos. Se asumía que los principios jurídicos y los mecanismos institucionales y procedimentales eran suficientes para regular las interacciones de los individuos. Aún cuando cada persona persiguiera su propio bien, el conjunto de intereses privados se contrarrestarían entre sí posibilitando la emergencia del bien común. Nótese la similitud de este argumento con algunos discursos neoliberales contemporáneos, a la base parece estar la idea de que es posible pensar la sociedad bajo el modelo del mercado.

inestables” (Kymlicka, 2003a: 343). Resulta necesario reconocer, así, “que la ciudadanía no consiste simplemente en un estatus legal, definido por un conjunto de derechos y responsabilidades, sino también en una identidad, en una expresión de la propia pertenencia a una comunidad política” (Kymlicka, 1996: 262).

Este renovado interés por los vínculos de pertenencia, reconocimiento y participación de los ciudadanos, está vinculado, sin duda, a las transformaciones socio-culturales de las últimas décadas, las cuales han socavado muchos de los referentes de identificación colectiva que caracterizaron a la modernidad organizada.

Las sociedades contemporáneas se caracterizan por un conjunto de procesos –la expansión de la sociedad de mercado y de una cultura del consumo, la radicalización del individualismo, el debilitamiento del monopolio identitario del Estado-nación en el marco de los procesos de globalización, el estallido de identidades comunales de resistencias, etc.– que conllevan, como discutimos en el primer capítulo, importantes riesgos en términos de la fragmentación del vínculo social y del debilitamiento de aquellos imaginarios compartidos que posibilitan la autodeterminación colectiva (Lechner, 2002; Taylor, 1997).

En el marco de todos estos procesos de cambio, y particularmente del debilitamiento del vínculo entre ciudadanía y nacionalidad históricamente promovido por los Estados-nación, se hace cada vez menos claro, a nivel de la experiencia y de la reflexión teórica, qué es lo que podría unir hoy en día a los ciudadanos de un Estado en un proyecto y una identidad política común, la que resulta indispensable para la sustentabilidad de la democracia.

Es a la luz de esta preocupación por la cada vez más frágil y necesaria identidad compartida de los ciudadanos, que diversos autores se han mostrado críticos con la propuesta de ciudadanía multicultural desarrollada por Kymlicka.

En el contexto de las transformaciones descritas y de la tendencia general a la fragmentación social, ¿No es acaso un riesgo y un contrasentido promover formas de ciudadanía diferenciada que conducen a una politización de las diferencias, a una radicalización de los enfrentamientos entre grupos? ¿No socavan los derechos de las minorías los lazos y las lealtades compartidas que unen a los miembros de la sociedad? ¿No atenta la ciudadanía multicultural contra un presupuesto normativo de la democracia, a saber: la existencia de una comunidad política que comparte una identidad y que delibera sobre el bien común?

Como expresa Touraine con preocupación “Es deseable que las minorías sean reconocidas en una sociedad democrática, pero con la condición de que reconozcan la ley de la mayoría y que no estén absorbidas por la afirmación y defensa de su identidad. Un multiculturalismo radical (...) conduce a destruir la pertenencia a la sociedad política...” (Touraine, 2000: 100, el subrayado es nuestro).

Kymlicka, quien participa de la preocupación por el debilitamiento de los vínculos ciudadanos en las democracias contemporáneas, reconoce la pertinencia y legitimidad de estas posiciones que interrogan por los efectos, eventualmente nocivos, que podría tener su propuesta teórica para la construcción y mantenimiento de dichos vínculos.

Estas críticas e interrogantes han obligado a Kymlicka a desarrollar una compleja argumentación tendiente a mostrar por qué su propuesta de ciudadanía multicultural no implica (necesariamente) un debilitamiento o erosión de la ciudadanía, y que, por el contrario, en algunos casos podría promover y revitalizar los lazos de lealtad y sentido de pertenencia al interior de los Estados multiculturales.

Este esfuerzo argumentativo resulta fundamental para el éxito de la propuesta teórica de Kymlicka, en la medida que si bien cada vez más personas se convencen de ‘la justicia’ de los derechos de las minorías y apoyan algún modelo de Estado ‘organizado en términos multiculturales’, muchos aún expresan una preocupación por la erosión de la ciudadanía que podría conllevar la ciudadanía multicultural (Kymlicka, 1997, 2002a).

Como señala Kymlicka, hoy la mayoría de las críticas a su propuesta de ciudadanía multicultural se concentran “no en la justicia o injusticia de las medidas políticas, sino más bien en la forma en que la tendencia general a favor de los derechos de las minorías amenaza con erosionar el tipo de virtudes cívicas, identidades y prácticas que sustentan una democracia saludable. (...) Muchos críticos señalan que los derechos de las minorías andan descaminados, no porque sean injustos en sí mismos, sino porque a largo plazo acaban siendo corrosivos para la unidad política y la estabilidad social. (...) Con el tiempo, estas medidas generan una espiral de competencia, desconfianza y antagonismo entre los grupos étnicos” (Kymlicka, 2003a: 54).

A lo largo de este apartado desarrollaremos las reflexiones de Kymlicka en torno a estas problemáticas. Presentaremos los argumentos que ha desarrollado para responder a

quienes han criticado su propuesta teórica aludiendo a los negativos efectos que podría tener para la identidad política de los Estados multiculturales.

1. Los vínculos de solidaridad cívica en los Estados multiculturales

Kymlicka plantea que es necesario cuestionar la idea, fuertemente arraigada en el liberalismo, de que la única manera de forjar una identidad cívica compartida es que todos los individuos tengan un estatus de ciudadanía común e indiferenciada.

Para estas perspectivas, la ciudadanía multicultural sería un factor de desunión en la medida que impediría que todos los individuos, dejando atrás sus particularidades, se piensen como ciudadanos iguales comprometidos con el bien común.

Ante estos cuestionamientos a los derechos de las minorías, Kymlicka ha propuesto que consideremos la plausibilidad de la hipótesis contraria, a saber: los derechos de las minorías no corroen, sino más bien, promueven vínculos de solidaridad cívica más inclusivos.

La tesis que Kymlicka sugiere es que “es la ausencia de los derechos de las minorías lo que erosiona los vínculos de solidaridad cívica. A fin de cuentas, si aceptamos las dos reclamaciones principales que realizan los defensores de los derechos de las minorías – esto, es, que las instituciones generales presentan un sesgo favorable a la mayoría y que el efecto de este sesgo perjudica importantes intereses relacionados con la identidad–, entonces podríamos esperar que las minorías se sintieran excluidas de las instituciones principales ‘ciegas a la diferencia’ y ajenas y llenas de desconfianza hacia el proceso político. Podríamos predecir entonces que el hecho de reconocer derechos de las minorías serviría en realidad para robustecer la solidaridad y para promover la estabilidad política ya que eliminaría las barreras y las exclusiones que impiden que las minorías abracen sin reservas las instituciones políticas” (Kymlicka, 2003a: 55).

Kymlicka señala que es posible desarrollar algunos argumentos teóricos que muestran la plausibilidad de esta hipótesis.

El primer paso que lleva a cabo en esta argumentación es afirmar que hay una diferencia – a nivel del impacto sobre la identidad ciudadana– entre los derechos de representación y poliétnicos, por un lado, y los derechos de autogobierno, por otro.

Veamos, a la luz de esta distinción, el análisis que ha desarrollado Kymlicka sobre la relación entre los derechos de las minorías y los lazos de solidaridad cívica en los Estados multiculturales.

a) *Derechos especiales de representación y derechos poliétnicos*

Kymlicka señala que es absurdo pensar que los derechos de representación o los derechos poliétnicos son una amenaza a la identidad ciudadana. Estos derechos lo que buscan es, justamente, favorecer *la inclusión* de las minorías en la cultura societal mayoritaria (Kymlicka, 1997).

En el caso de los derechos de representación, lo que está en juego es la demanda de los grupos desfavorecidos por dejar atrás la exclusión histórica de la que han sido objeto. Lo que dichos grupos reclaman es una mayor *integración* a los sistemas de decisión política, de tal modo de evitar que la democracia mayoritaria ignore sistemáticamente la voz de las minorías. Así, los derechos especiales de representación –pensados como medidas de carácter temporal– más que amenazar la unidad nacional parecen fomentar una mayor participación cívica y un incremento de la legitimidad de las instituciones políticas (Kymlicka, 1996, 1997, 2003a).

Algo similar ocurre con los derechos poliétnicos. Estos derechos, como hemos señalado, buscan hacer más justos los términos *de integración* de los inmigrantes a la cultura societal mayoritaria, mejorando las condiciones que éstos tienen para participar, sin negar sus raíces etnoculturales, de la comunidad política que los acoge y que es capaz de reconocer y ‘acomodar’ su diferencia.

Kymlicka señala dos ejemplos iluminadores al respecto: “Consideremos el caso de los sijes que querían incorporarse a la Real policía montada del Canadá pero que, debido a su precepto religioso de usar turbante, no podían hacerlo a menos que se les eximiese de las normas usuales referentes al uso de las gorras de uniforme. O el caso de los judíos ortodoxos que deseaban incorporarse al ejército de los Estados Unidos, pero que necesitaban que se les eximiera de los reglamentos comunes para poder usar su yarmulka. Muchas personas se opusieron a tales exenciones, pues las consideraban una muestra de falta de respeto a uno de sus ‘símbolos nacionales’. Pero el que estos hombres quisieran

formar parte del cuerpo de policía o del ejército nacional muestra bien a las claras su deseo de contribuir y participar en la sociedad en la que estaban englobados. El derecho especial que pedían sólo se puede entender como algo que fomenta su integración y no al contrario” (Kymlicka, 1996: 244).

Hay que recordar, además, que los derechos poliétnicos son parte de las políticas multiculturales de inmigración adoptadas por países como Canadá, Australia o Estados Unidos, las que se fundan en un espíritu integracionista. Estas políticas se han negado a aceptar las solicitudes de algunos grupos de inmigrantes que apuntan al distanciamiento de la sociedad⁶⁹.

Con estas consideraciones Kymlicka busca mostrar que los derechos poliétnicos y de representación no sólo no son atentatorios contra la integración social, sino que son un requisito para garantizar que todos los ciudadanos –y no sólo los miembros de la mayoría– puedan participar y ser reconocidos al interior de la cultura societal.

Kymlicka señala que la extensión de los derechos comunes de ciudadanía no es suficiente para lograr la inclusión a la comunidad política de grupos culturales históricamente excluidos. La experiencia muestra que los miembros de dichos grupos siguen sintiéndose excluidos de la cultura común, aún cuando hayan adquirido los derechos ciudadanos individuales (Kymlicka, 1996).

Así, la promoción de los derechos de representación y poliétnicos apunta al logro de una ciudadanía plenamente integradora, capaz de acomodar las necesidades específicas de las minorías culturales. En suma, y a diferencia de lo que muchos otros liberales piensan, para Kymlicka sólo un modelo de ciudadanía diferenciada puede garantizar una identidad compartida, realmente inclusiva, en los Estados multiculturales.

⁶⁹ La demanda de derechos poliétnicos (o multiculturales) que permitan el alejamiento de los grupos de la sociedad mayoritaria, en general son más frecuentes en el caso de las sectas religiosas que en los grupos de inmigrantes. Los derechos poliétnicos de este tipo actualmente existentes en esos países –contrarios a la lógica de las actuales políticas multiculturales de inmigración- fueron concedidos a principios del siglo XX a un conjunto de sectas cristianas y judías que solicitaron vivir al margen de la corriente principal de la sociedad. En ese sentido, es un error tomar esos casos como ejemplo para criticar las posibles consecuencias desintegradoras de las políticas multiculturales.

b) Los derechos de autogobierno

La relación entre los derechos de autogobierno reivindicados por las minorías nacionales y la identidad ciudadana es mucho más compleja, debido a que lo que estos grupos buscan es promover una identidad nacional y una cultura societal distintas al interior del mismo Estado (Kymlicka, 2003a).

Como escribe Kymlicka “Tanto los derechos de representación para los grupos desfavorecidos como los derechos poliétnicos dan por supuesta la comunidad política principal, y procuran una mayor integración en ella. Sin embargo, las reivindicaciones de autogobierno reflejan un deseo de debilitar los vínculos con esa comunidad política (...) En otras palabras la reivindicación básica que subyace a los derechos de autogobierno no es simplemente que algunos grupos estén en situación de desventaja dentro de la comunidad política (derechos de representación), o que la comunidad política es culturalmente diversa (derechos poliétnicos). Lo que se reivindica es que hay más de una comunidad política, y que la autoridad del Estado en su conjunto no debe prevalecer sobre la autoridad de las comunidades nacionales que la constituyen. Si la democracia es el gobierno ‘del pueblo’ las minorías nacionales afirman que hay más de un pueblo, cada uno de los cuales tiene derecho a gobernarse por si mismo” (Kymlicka, 1996: 248-249, el subrayado es nuestro).

Vemos así como en el caso de los derechos de autogobierno la ciudadanía diferenciada no cumple una función integradora (a la comunidad política mayoritaria), sino que abre el espacio a formas duales de ciudadanía.

Los derechos de autogobierno promueven la existencia de dos culturas societales al interior de un mismo Estado, lo que puede favorecer la existencia en un mismo país, de compatriotas que no compartan los sentimientos de finalidad común y solidaridad mutua que se requiere para la sustentabilidad de las democracias liberales. En muchos casos, además, dichos derechos pueden incrementar las aspiraciones separatistas de las minorías nacionales, amenazando seriamente la unidad del Estado.

No hay duda, señala Kymlicka, que las reivindicaciones de autogobierno plantean importantes problemas a las nociones tradicionales de identidad ciudadana, lo que ha

llevado a muchos teóricos a desconocer la validez de las demandas de las minorías nacionales, insistiendo en el discurso de que la ciudadanía es una identidad política que todos comparten, independientemente de las diferencias culturales.

Kymlicka plantea que de la existencia de dichas tensiones no se debe concluir que los derechos de autogobierno para las minorías nacionales deben ser rechazados. El objetivo debe ser, más bien, repensar la noción misma de integración política en el marco de los Estados multinacionales, reconociendo que en dichos Estados la idea de que existe una única comunidad organizada en torno a la cultura societal mayoritaria es, en términos pragmáticos, inadecuada, en términos históricos, falsa, y en términos morales, ilegítima (Kymlicka, 2002a).

En términos pragmáticos, la experiencia muestra que el modelo de una (única) comunidad política culturalmente homogénea es incapaz de gestionar la diversidad cultural en los Estados multinacionales. Contra la creencia de las élites de que las minorías nacionales se asimilarían voluntariamente al ver la ‘superioridad’ económica y social de las formas de vida mayoritaria, lo que la historia muestra es que el proyecto de construcción de un Estado-nación homogéneo sólo parece posible con grados altísimos de violencia y coerción sobre los miembros de las minorías nacionales, los que se han resistido activamente a ser asimilados a la cultura mayoritaria.

Los procesos de construcción nacional han mostrado a lo largo del siglo XX que si bien las identidades nacionales son maleables y están abiertas al cambio como toda identidad, tienen también (más allá de su carácter imaginario y construido) un alto grado de estabilidad, de enraizamiento en la memoria y los imaginarios colectivos, y que son capaces de ‘resistir’ –como formas de autocomprensión y proyección colectiva– a los más variados y brutales intentos por erradicarlas.

En términos morales, como hemos discutido a lo largo de la Tesis, la imposición de una ciudadanía común resulta contraria a los principios de justicia y a las virtudes cívicas que sustentan esa misma noción de ciudadanía.

Una vez que reconocemos la persistencia y legitimidad de las demandas de autogobierno, debemos avanzar en la construcción de nuevos modelos de ciudadanía duales que expresen y acojan la particular situación de los Estados multinacionales.

Si no avanzamos en esa dirección, y continuamos intentando imponer un modelo de ciudadanía común en los Estados multinacionales, estaremos contribuyendo, más temprano que tarde, a la violencia y la inestabilidad política (Kymlicka, 1996, 2003a).

Existe, sin embargo, una tercera alternativa. Como han señalado algunos autores, incapaces de pensar la ciudadanía por fuera del modelo de un Estado-nación homogéneo, la única y mejor opción para los Estados multinacionales es la secesión, la creación de dos Estados ahí donde antes había solo uno.

Kymlicka va a criticar también esta posición, señalando que –si bien la secesión es siempre una posibilidad en el caso de los Estados multinacionales, una posibilidad no necesariamente catastrófica ni dramática⁷⁰– es necesario ser conscientes que la secesión no siempre es una opción viable.

Como nos recuerda Kymlicka “la secesión no siempre es posible o deseable. Algunas minorías nacionales, especialmente los pueblos indígenas, tendrían problemas para construir Estados independientes viables. En otros casos, reivindicaciones antagónicas sobre las tierras y los recursos podrían hacer que la secesión pacífica fuese prácticamente imposible. En general, en el mundo hay más naciones que Estados posibles, y es necesario encontrar alguna vía para mantener la unidad de los estados multinacionales” (Kymlicka, 1996: 255).

A la luz de estos argumentos, Kymlicka afirma que resulta indispensable –una vez que al reconocimiento de la persistencia y la legitimidad de las demandas de autogobierno, se suma el convencimiento de la inviabilidad de la secesión como alternativa general– volver a discutir seriamente sobre las bases de la unidad social en los Estados multinacionales y proponer, como señalamos, nuevos modelos de ciudadanía capaces de articular la doble filiación, a la nación y al Estado, que caracteriza a los miembros de los Estados multinacionales (Colom, 1999; Kymlicka, 1996).

Veamos más detalladamente las reflexiones desarrolladas por Kymlicka al respecto.

⁷⁰ Kymlicka piensa que la disolución de un Estado multinacional no es algo intrínsecamente negativo. Así, reflexionando sobre la posibilidad que el sistema federal de Canadá fracase, ha señalado: “Por ejemplo, en el caso de que el federalismo canadiense llegase a fracasar, no constituiría un fracaso moral. Al contrario, argumentaré que ha sido un éxito, pase lo que pase con Québec, ya que ha permitido a los canadienses alcanzar la prosperidad y la libertad con una ausencia casi completa de violencia. Además el federalismo ha hecho posible el desarrollo de sólidas tradiciones liberales y democráticas, tanto en el Canadá francés como en el inglés. En consecuencia, y aunque se diera el caso de que fracasase el federalismo canadiense, el resultado sería, casi con toda seguridad, la aparición de dos democracias pacíficas y prósperas allí donde sólo había una” (Kymlicka, 2003a: 166).

c) Vínculos ciudadanos en Estados Multinacionales

Kymlicka plantea que el tema de la identidad ciudadana en los Estados multinacionales⁷¹ es un problema complejo para el cual no existen respuestas obvias ni sencillas, y en relación al cual podemos encontrar una gran diversidad de experiencias concretas.

Así, por ejemplo, podemos observar la existencia de Estados multinacionales estables como Suiza, donde las minorías nacionales poseen una marcada conciencia nacional y, al mismo tiempo, un fuerte compromiso patriótico con el Estado mayor. Tenemos, por otro lado, aquellos Estados multinacionales que viven en permanente conflicto interno.

Otro aspecto que constata Kymlicka es que, más allá de su diversidad, la gran mayoría de las federaciones multinacionales occidentales muestran una sorprendente *resiliencia*. Así, a pesar de los fuertes sentimientos nacionalistas de las minorías, es posible constatar que en estas federaciones los partidos secesionistas no han obtenido un apoyo mayoritario en los referéndum sobre la secesión (Kymlicka, 1996).

En muchos de estos Estados podemos observar, en los miembros de las minorías nacionales, la coexistencia de un fuerte y prioritario sentimiento de identidad nacional, junto a un deseo de proseguir perteneciendo al Estado mayor que cobija los distintos grupos nacionales.

Es a partir de la experiencia de estas federaciones, las que parecerían poseer una identidad ciudadana débil pero al mismo tiempo muy resistente a la fragmentación, que Kymlicka va a sugerir que la unidad política de los Estados multinacionales debe ser pensada como un tipo de unión más frágil y laxa, muy distinta a la que poseen los Estados uninacionales.

Así, considerando la situación de muchas democracias multinacionales donde las minorías nacionales expresan una lealtad mayor e incondicional hacia su nación y un compromiso menor (y en ocasiones condicional) hacia el Estado común, Kymlicka plantea que debemos

⁷¹ Es importante notar que Kymlicka está discutiendo la unidad política de Estados multinacionales que asumen un régimen democrático-liberal y que están organizados como federaciones que conceden derechos de autogobierno. Una vez que hemos reconocido que es legítimo que las minorías nacionales posean dichos derechos, y que hemos asumido que es inviable que todas las minorías nacionales conformen nuevos Estados, debemos interrogarnos por cuál es, y por cuál debería ser en términos normativos, la fuente de unidad política de las democracias multinacionales.

reducir las expectativas sobre 'la unidad' a la que deberían acceder estos Estados, confiando al mismo tiempo en el carácter notablemente resiliente que han mostrado las federaciones multinacionales, donde los lazos de la unidad social, si bien muchas veces débiles, han resultado duraderos.

Ahora bien, una vez que reconocemos y promovemos este tipo de unión política en los Estados multinacionales, debemos abordar la pregunta principal, a saber, ¿Cuál es, cuál ha sido (en términos empíricos) y cuál debería ser (en términos normativos) la fuente de unidad (débil) y estabilidad en una federación multinacional? (Kymlicka, 1997).

Clásicamente, la teoría liberal ha planteado que la unidad social en las democracias occidentales depende de los valores compartidos, de una 'base consensual' en torno a ciertos principios políticos tales como la igualdad, la libertad, la paz, el diálogo, etc. Rawls, por ejemplo, ha señalado que la fuente de unión en sociedades plurales y secularizadas – basadas en la prioridad del derecho sobre la noción de un bien común– es un acuerdo público en cuestiones de justicia política y social (Rawls, 1996).

Un argumento, en algún sentido similar, ha sido desarrollado por Habermas, quien ha propuesto la noción de 'patriotismo constitucional' como una clave de unidad desde la cual repensar normativamente la reunificación alemana y la emergente ciudadanía europea. Se trata de avanzar en formas de identidad política post-nacionales que cristalizan en torno a los principios políticos y jurídicos del Estado constitucional democrático. "En este caso – escribe Habermas– las identificaciones con las formas de vida y las tradiciones propias quedan recubiertas por un patriotismo que se ha vuelto más abstracto, que no se refiere ya al todo concreto de una nación, sino a procedimientos y principios abstractos. Y éstos se refieren, a su vez, a las condiciones de convivencia y comunicación de formas de vida diversas, provistas de iguales derechos" (Habermas, 2002: 101)⁷².

Siguiendo a Kymlicka –y más allá de reconocer que el liberalismo político de Rawls no fue concebido para abordar los conflictos en Estados multinacionales, sino más bien para gestionar la pluralidad de doctrinas morales en el marco de una comunidad política cuyos límites no están en cuestión; y que la propuesta del patriotismo constitucional de Habermas supone que éste no puede sino enraizarse en tradicionales nacionales específicas– es

⁷² Charles Taylor, en esta misma perspectiva, ha señalado que la coexistencia de Canadá y Québec bajo un mismo Estado es posible por la existencia de una cultura política común, basada en valores y principios normativos compartidos.

posible problematizar estas lógicas argumentativas que plantean que la unidad social de las democracias liberales, y por tanto de las democracias multinacionales, está fundada empíricamente, y debe fundarse normativamente, en (únicamente) la existencia de un conjunto de principios ético-políticos compartidos por los ciudadanos.

Kymlicka va a criticar esta forma de concebir la unidad política en las democracias liberales, –tanto en general, como en particular para el caso de las democracias multinacionales–, señalando que el hecho que dos grupos nacionales compartan los mismos principios políticos o una concepción liberal de justicia, no necesariamente garantiza o es una razón suficiente para mantenerse juntos. Así, por ejemplo, “El hecho de que los habitantes de Noruega y Suecia compartan los mismos principios de justicia no es una razón para que los noruegos se arrepientan de la secesión de 1905. Del mismo modo, el hecho de que los anglófonos y francófonos de Canadá compartan los mismos principios de justicia no es una razón decisiva para que se mantengan unidos, dado que los habitantes de Québec sostienen correctamente que su propio Estado nacional podría respetar los mismos principios. Una concepción de la justicia compartida por una comunidad política no necesariamente genera una identidad común, para no hablar de una identidad ciudadana compartida que supere las identidades rivales basadas en la etnicidad” (Kymlicka, 1997: 36).

Kymlicka señala que si la tesis liberal clásica sobre la unidad de los ciudadanos fuese cierta, no sería posible explicar lo que sucede en el mundo contemporáneo, donde coexiste una cada vez mayor convergencia de valores políticos entre distintos países y naciones, junto a una afirmación de las identidades nacionales y de los derechos de autogobierno. Si los principios democrático-liberales fuesen fundamento suficiente para la identidad ciudadana de un Estado, no se explicaría, por ejemplo, el por qué los catalanes, al mismo tiempo que defienden esos principios al igual que todos los españoles, exigen el reconocimiento de su especificidad nacional. O en términos más amplios, el por qué los uruguayos, al mismo tiempo que defienden los mismos valores ético-políticos de los argentinos, defienden su derecho a vivir en su propia cultura societal nacional diferenciada.

“Todo ello indica que los valores compartidos no bastan para la unidad social. El que dos grupos nacionales compartan los mismos valores o principios de justicia no les da necesariamente ninguna razón de peso para unirse (o para seguir unidos) ni para seguir

siendo (o convertirse en) dos países separados. El ingrediente que falta parece ser la idea de identidad compartida. Que toda comunidad política comparta una concepción de justicia no genera necesariamente una identidad compartida que trascienda las identidades nacionales rivales” (Kymlicka, 1996: 257, el subrayado es nuestro)

Kymlicka, siguiendo los trabajos de Wayne Norman, sugiere que lo que mantiene la unidad de los Estados multinacionales –una vez que consideramos insuficiente la clásica explicación liberal– es justamente la existencia de una *identidad compartida* capaz de trascender las identidades nacionales rivales. Ahora bien, sabemos que en la mayoría de los Estado-nación liberales la identidad ciudadana es la expresión de la pertenencia a una cultura societal común y significativa, la que hace a los ciudadanos sentirse y saberse parte de una lengua y una historia compartidas⁷³, pero ¿De dónde proviene esta *identidad compartida* en el caso de los Estados Multinacionales donde existe más de una cultura societal? ¿Cuál es el *cemento* que une a los ciudadanos de una *sociedad* multinacional en una lealtad común, débil pero altamente resiliente, al Estado mayor?

Kymlicka señala que algunos de los elementos que explicarían esa identidad compartida en los Estados multinacionales son: el orgullo por ciertos acontecimientos históricos comunes, el saberse parte de una historia y de valores compartidos, un sentido afectivo-emocional de la pertenencia al Estado que se articula en torno a ciertos mitos e imaginarios experimentados como propios por los distintos grupos nacionales, la percepción de los beneficios que surgen de vivir en una federación multinacional, la valoración de la riqueza cultural de la diversidad del Estado, la consideración de los riesgos y pérdidas que implicaría entrar en un proceso de secesión (Kymlicka, 1996, 1997, 2003a).

Kymlicka reconoce el carácter tentativo de estas respuestas, las que corren el riesgo de inducir a generalizaciones que no consideran la enorme diversidad de situaciones históricas, políticas, económicas de los Estados multinacionales. Sobre este punto las

⁷³ Como hemos señalado a lo largo de la tesis, Kymlicka enfatiza la diferencia entre la ‘identidad nacional’ compartida en los Estados liberales y en los no liberales. En los Estados no liberales, señala, la identidad compartida se basa en la ascendencia étnica, en la fe religiosa o en un concepto del bien comunitario. En los Estados liberales, plurales y secularizados, ninguno de esos elementos puede proporcionar la unidad social requerida: La ‘identidad nacional’ parece surgir en esos casos de un sentido compartido de la lengua y la historia común, de un sentimiento de participación en una cultura societal compartida que tiene un pasado y se proyecta como una comunidad de destino, como un contexto significativo al interior del cual los distintos sujetos y grupos pueden perseguir sus particulares concepciones de vida buena. Como hemos señalado, ésta es la concepción de identidad nacional que le interesa defender y discutir a Kymlicka, la que es coherente con la postura del ‘culturalismo liberal’.

teorías de la ciudadanía aún tienen mucho trabajo normativo y empírico por desarrollar, indagando en las formas de identificación que aparecen como significativas para los propios miembros de dichos Estados.

Más allá del carácter y validez de estas respuestas, es importante recordar que no corresponde a los filósofos establecer a-priori los tipos de vínculos y las formas de ciudadanía que son virtuosas y legítimas. Como ha escrito Colom refiriéndose a este mismo tema, “ciertamente la filosofía no puede aportar la fórmula del ‘cemento social’ capaz de mantener políticamente unido a un Estado plurinacional. Tan sólo puede esbozar ideas regulativas que orienten moralmente las formas de cooperación política” (Colom, 1999: 227).

Para Kymlicka, la principal *idea regulativa* que debe orientar normativamente la actual reflexión sobre ciudadanía en Estados multinacionales, es que cualquier intento por promover una *identidad compartida* en dichos Estados debe reconocer la legitimidad de los derechos de autogobierno y procurar ‘acomodar’, y no excluir o asimilar, a las minorías nacionales.

La única forma de que las minorías nacionales desarrollen una lealtad hacia el gobierno general es que lo vean como un marco justo y seguro al interior del cual pueden cultivar su propia cultura.

El desafío, señala Kymlicka, es avanzar hacia perspectivas que promuevan y legitimen concepciones de ciudadanía dual, las que plantean que existen (deben existir) diversas formas de unión al Estado. Así, tenemos que aceptar que los miembros de grupos nacionales digan ‘yo soy primero catalán-quebequense-mapuche y después español-canadiense-chileno’. Para muchos miembros de minorías nacionales la vinculación al Estado está mediada por dicha pertenencia grupal y se mantiene en la medida que consideran ese Estado como un hogar seguro para la expresión y florecimiento de sus identidades nacionales.

Estas concepciones de ciudadanía dual⁷⁴ reformulan la clásica noción de ‘unidad’ política, dejando atrás la idea de que ésta sólo existe cuando todos los ciudadanos, culturalmente

⁷⁴ Es importante señalar que la noción de ciudadanía dual debe ir vinculada a un cambio en las políticas educativas en los Estados multinacionales. En éstos la educación para la ciudadanía tiene “una función dual – por un lado promueve una identidad nacional en el seno de cada uno de los grupos nacionales integrantes, identidad definida por una lengua y una historia comunes, pero también trata de promover algún tipo de

homogéneos, tienen una lealtad primaria e incondicional al Estado. En un Estado multinacional el modelo de unidad es más complejo: la 'atadura' de los pueblos al Estado coexiste, en mutua interdependencia, con su lealtad e identidad a los grupos nacionales sub-estatales (Kymlicka, 2002a).

Francisco Colom, en una línea argumentativa similar a la de Kymlicka, ha sugerido entender la lealtad política que comparten los ciudadanos de Estados multinacionales en términos de un 'patriotismo federal', que se basaría en un acuerdo constitucional estable en torno a la proyección política de las distintas identidades nacionales en el marco del territorio y las instituciones comunes del Estado. Este patriotismo federal, si bien es en algún sentido una forma de lealtad constitucional (en el sentido habermasiano), va más allá de éste, en la medida que "a diferencia de las connotaciones procedimentales del concepto habermasiano de 'patriotismo constitucional', en los Estados Plurinacionales dotados de instituciones territoriales de autogobierno el patriotismo federal supondría un ejercicio simultáneo de lealtad a una doble condición de membresía y, por consiguiente, de identificación de sus ciudadanos: etnonacional y estatal-nacional..." (Colom, 1999: 231).

En este modelo tendríamos, por un lado, los derechos de autogobierno capaces de garantizar la supervivencia cultural de las minorías nacionales, y por otro, un marco estatal estable y democrático que podría contribuir a relativizar las pertenencias culturales específicas, contribuyendo a la elaboración de identidades políticas complejas que fomenten nuevos vínculos de unión e identificación ciudadana. Este Estado plural sería reconocido y valorado por las distintas minorías culturales en tanto favorece el desarrollo de las identidades etnoculturales, lo que es considerado como un bien social que debe garantizar y proteger el Estado.

Sólo bajo la figura de esta doble membresía, señala Colom, parece posible dotar de un contenido afectivo y motivacional a los vínculos políticos que establecen los ciudadanos de Estados multinacionales, logrando, así, "conciliar la participación democrática con el imperio de la ley y la certidumbre de la pertenencia cultural en el seno de estructuras políticas complejas" (Colom, 1999: 233).

identidad transnacional que puede unir a los diversos grupos nacionales al interior del Estado" (Kymlicka, 2003a: 370). Volveremos sobre el tema de la educación para la ciudadanía en las reflexiones finales.

A la base de estas orientaciones regulativas sugeridas por Kymlicka y Colom –en el esfuerzo por (re)pensar los necesarios vínculos ciudadanos en los Estados multinacionales– podemos identificar lo que Charles Taylor ha denominado como el desafío de la ‘diversidad profunda’: Los gobiernos de los Estados multinacionales deben partir por reconocer que no hay una única manera de vincularse al Estado, es decir, que al interior de un mismo país la gente no sólo pertenece a comunidades políticas distintas, sino que lo hacen de diferentes maneras y se vinculan al gobierno central de modos heterogéneos (Kymlicka, 1996; Taylor, 2001).

“En los países que son multinacionales –escribe Kymlicka– los grupos culturales no sólo son diversos sino que tienen imágenes diversas del país en su conjunto. La gente no sólo pertenece a comunidades políticas separadas, sino que pertenece a ellas de diferentes maneras. Esto significa que los miembros de un Estado multinacional no sólo deben respetar la diversidad, sino que también respetar diversos enfoques sobre la diversidad” (Kymlicka, 1996: 260).

Así, un Estado multicultural –y aquí nos referimos tanto a los Estados multinacionales y/o poliétnicos– debe reconocer que sus ciudadanos son diferentes de diversas maneras y que por lo tanto se relacionarán con el Estado de maneras diferentes, dando lugar a plurales modalidades de pertenencia multicultural al Estado.

Sólo desde este horizonte de reconocimiento de la diversidad profunda –que implica no sólo valorar la diversidad sino también estar dispuesto a generar las reformas políticas que garanticen la convivencia justa de las minorías culturales– será posible construir y mantener un Estado multicultural unido.

A lo largo de este apartado hemos presentado las reflexiones desarrolladas por Kymlicka sobre la identidad ciudadana en los Estados multiculturales. Este conjunto de consideraciones son parte importante de la teoría liberal de los derechos de las minorías propuesta por el filósofo canadiense.

Resulta claro, a la luz de lo señalado, que para Kymlicka el desarrollo de formas de ciudadanía multicultural, más que atentar contra la unidad política de los Estados

multiculturales, puede resultar un elemento que favorezca la identidad ciudadana al interior de los mismos.

Más allá de las evidentes complejidades de esta temática, especialmente presentes en el caso de los Estados multinacionales, y de lo mucho que aún queda por reflexionar sobre la misma, Kymlicka parece concluir que su propuesta teórica nos permite avanzar hacia Estados multiculturales que sean capaces, no solo de gestionar en forma justa las diferencias etnoculturales, sino de, al mismo tiempo, cultivar aquel sentimiento de identidad compartida indispensable para la comunidad democrática.

Queda al lector interesado la tarea de profundizar aún más en los argumentos y los méritos de la propuesta de Kymlicka, tanto en lo referido a la **justicia de los derechos diferenciados** para las minorías culturales, como en lo relativo a la **sustentabilidad de la identidad ciudadana** en aquellos Estados Multinacionales y/o poliétnicos que asumen formas de ciudadanía multicultural. Ambos aspectos han constituido los ejes en relación a los cuales, a lo largo de estos dos capítulos, hemos presentado la propuesta teórica de Kymlicka.

Estas dos problemáticas, como señalamos al final del primer capítulo, dan cuenta del gran reto que deben afrontar las actuales democracias multiculturales, a saber: Gestionar políticamente sociedades cada vez más plurales compatibilizando principios de justicia (igualdad y libertad) con lógicas de integración social e identidad política compartida.

La teoría liberal de los derechos de las minorías propuesta por el filósofo canadiense, deberá ser evaluada en función de su capacidad de responder a estos dos desafíos que las políticas y discursos multiculturales le plantean a las democracias liberales y a la teoría política en que dichos regímenes se fundamentan.

Para terminar este extenso recorrido por los retos del multiculturalismo (capítulo 1) y la propuesta teórica de Kymlicka (capítulo 2 y 3), sólo nos queda desarrollar algunas discusiones y comentarios de carácter conclusivo.

En el próximo capítulo, y a modo de cierre de la presente Tesis, presentaremos un conjunto de reflexiones que esperamos permitan relevar y precisar, tanto algunos aspectos y alcances de la propuesta de Kymlicka, como nuestra posición ante la misma.

CAPÍTULO 4: REFLEXIONES FINALES

El objetivo de este capítulo final es presentar un conjunto de reflexiones sobre la Teoría liberal de los derechos de las minorías propuesta por Kymlicka.

En estas páginas buscamos destacar algunos aspectos o alcances de la propuesta teórica del filósofo canadiense que nos resultan particularmente interesantes o problemáticos en el marco del debate contemporáneo sobre los retos del multiculturalismo.

Las cuatro reflexiones que desarrollaremos son de diversa índole y no están directamente vinculadas entre sí. Más que señalar conclusiones o juicios definitivos, lo que nos interesa es compartir algunas preguntas, inquietudes y posicionamientos que hemos ido construyendo a lo largo de la elaboración de la presente Tesis.

Cada uno de estos *comentarios* alude a problemáticas o líneas de investigación específicas y plenamente vigentes, lo que nos permite cerrar esta investigación dando cuenta del carácter abierto, múltiple y vital de los actuales debates sobre la gestión de la diversidad cultural al interior de las democracias liberales.

En el marco de estas intensas discusiones, la 'voz' de Kymlicka es una más entre los múltiples actores políticos, sociales y académicos que concurren con argumentos, perspectivas e intereses diferentes a transformar (o perpetuar) nuestras arraigadas formas de pensar y convivir con las minorías culturales.

Intentemos, entonces, relevar algunos de los matices e implicancias de esta 'voz' teórica que nos ha convocado a lo largo de los capítulos precedentes.

I. Liberalismo, cultura y virtudes cívicas

Uno de los aspectos más interesantes de la propuesta teórica de Kymlicka es su esfuerzo por ampliar y enriquecer la tradición política del liberalismo, sin que eso suponga renunciar a las intuiciones morales básicas de dicha tradición. El filósofo canadiense ha sido especialmente sensible y receptivo a las críticas comunitarias y/o republicanas contra ciertos rasgos del pensamiento liberal, tales como: la concepción desvinculada e

individualista del yo, el desconocimiento de que la autodeterminación individual y colectiva sólo es posible al interior de particulares formas sociales (la 'tesis social'), la reducción de la ciudadanía a una categoría formal e individual que desconoce la importancia de la identidad y la participación colectiva de los ciudadanos en el ámbito público.

Kymlicka ha buscado avanzar hacia una concepción del liberalismo que integre y se haga cargo de algunos de los elementos que estas críticas ponen en juego, sin renunciar por ello a la primacía de los derechos individuales, al valor intrínseco de la autonomía individual y a la idea de que el Estado debe ser neutral con respecto a las diferentes concepciones de vida buena que adoptan los individuos.

En **primer lugar**, Kymlicka ha planteado la necesidad de reconocer que la identidad personal es indesligable de la pertenencia cultural. Los individuos no brotan como hongos (la imagen es de Hobbes) naturalmente de la tierra, sino que se configuran como tales en el marco de ciertas relaciones sociales que los anteceden y los constituyen. Debemos dejar de lado la imagen de individuos aislados y autosuficientes, propia de una teoría social atomista e ingenua, y reconocer que la identidad y los fines que cada individuo persigue son expresión de los vínculos socio-históricos y de la tradición en que éste está inserto (Kymlicka, 1991, 2004).

Reconocer este vínculo entre identidad y cultura, no supone, sin embargo, afirmar que los individuos no pueden tomar distancia reflexiva de sus propias tradiciones y eventualmente modificarlas. Como discutimos en el segundo capítulo a propósito de la crítica de Michael Sandel, Kymlicka sostiene que es posible afirmar una ontología social holista que reconoce la incrustación histórico-cultural de los agentes humanos, al mismo tiempo que se valora y da prioridad moral a la libertad y las diferencias individuales (Taylor, 1997). Es importante entender que dicha prioridad (individualismo moral) no es una afirmación sociológica acerca de cómo se configura la identidad, sino una afirmación moral que da cuenta del horizonte normativo de la Modernidad (Kymlicka, 1995)⁷⁵.

En suma, del reconocimiento del carácter situado de la identidad humana, no se sigue, necesariamente, que la idea de revisión racional de los fines y autodeterminación individual

⁷⁵ Como escribe Colom "El liberalismo, en su acepción moral y política, no descansa sobre una sociología atomista o una teoría presocial de los derechos: constituye un esfuerzo por diferenciar ámbitos de compromiso" (Colom, 1999: 136)

sea contradictoria, ni mucho menos que la comunidad política tenga que organizarse en torno a una noción de bien común sustancial, entendido como un referente estable en torno al cual se organizan las identidades personales, así como el estándar en relación al cual deben ser juzgadas las opciones individuales (Kymlicka, 1991).

En **segundo lugar**, Kymlicka ha reconocido la validez de la ‘tesis social’ de Taylor (1985) que señala que la emergencia de un individuo reflexivo y autónomo no es algo que esté garantizado naturalmente, sino que es el resultado de un largo y complejo desarrollo histórico, de las particulares formas socio-culturales instituidas por la modernidad.

Taylor plantea que una vez que reconocemos que la autonomía sólo es posible en particulares entornos sociales, debemos renunciar a la idea liberal de neutralidad del Estado y promover activamente la defensa de aquellos bienes comunes y formas de vida necesarias para la emergencia, ejercicio y sustentabilidad de los valores de autodeterminación e igualdad; lo que implica renunciar a la perspectiva moral de que los derechos individuales siempre tienen primacía sobre otras nociones morales tales como los deberes, virtudes o el bien colectivo de la comunidad.

Así, por ejemplo, Taylor sugiere que el sentido de compromiso mutuo que requieren las democracias liberales no “puede darse en una sociedad que no mantenga una relación de solidaridad a través de un fuerte sentido de comunidad” el que se fraguaría no únicamente “alrededor de una comprensión común que hace de la justicia la virtud principal de la vida social”, sino en torno “a la idea de un bien común inmediatamente compartido” (Taylor, 1997: 243-252).

Kymlicka está de acuerdo con la ‘tesis social’ defendida por Taylor, mas no comparte las conclusiones políticas que deriva de ella. Plantea que es posible y necesario que los liberales se preocupen por las condiciones sociales que permiten la autodeterminación, sin que eso implique establecer formas políticas comunitaristas.

El Estado liberal debe promover y mantener una cultura societal plural y abierta que ofrezca a los ciudadanos la matriz de sentidos y opciones que requiere el ejercicio de la autonomía individual, más eso no supone, como hemos discutido a lo largo de esta Tesis, pensar los actuales y específicos contenidos de la cultura común como un bien inmodificable que debe ser protegido de las elecciones individuales.

Si bien las democracias-liberales suponen una idea de bien común, el que es necesario proteger en aras de su propia viabilidad, dicho *bien*, a diferencia de la posición comunitarista, debe ser entendido en términos políticos (no sustanciales): como un conjunto de principios de justicia encarnados en una cultura societal específica, los que garantizan a cada individuo la posibilidad de proseguir y revisar sus particulares nociones de buena vida en un proceso abierto y dialogante que va transformando la misma cultura.

Como escribe Mouffe "... si bien un régimen democrático liberal debe ser agnóstico en términos de moral, no es agnóstico –ni puede serlo- en lo relativo al bien político, dado que afirma los principios políticos de libertad e igualdad. Sólo en el interior de un régimen semejante, y en tanto función del bien político que lo define, es posible la prioridad de los derechos respecto de las diferentes concepciones del bien moral. Por tanto, aun cuando los comunitaristas están autorizados a problematizar la (naturalizada) prioridad de los derechos sobre el bien común, no lo están a reclamar, como hace Sandel, que eso obliga a abandonar tanto el pluralismo liberal como una política basada en los derechos, puesto que esa prioridad es precisamente lo que caracteriza al régimen democrático-liberal" (Mouffe, 1999: 54)

Esta idea de bien político específica de las democracias liberales debe distinguirse de la perspectiva comunitaria que habla de un bien común sustantivo que define la identidad y las formas de vida de los miembros de la comunidad. "*This common good, rather than adjusting itself to the pattern of people's preferences, provides a standard by which those preferences are evaluated. The community's way of life forms the basis for a public ranking of conceptions of the good, and the weight given to an individual's preferences depends on how much she conforms or contributes to that common good. The public pursuit of the shared ends which define the community's ways of life is not, therefore, constrained by the requirement of neutral concern. It takes precedence over the claim of individuals to the liberties and resources needed to choose and pursuit their own ends*" (Kymlicka, 1991: 77)

Así, Kymlicka defiende un liberalismo que sin renunciar a la prioridad moral del individuo y de la justicia, reconoce la necesidad que el Estado promueva y mantenga una cultura societal plural, abierta y organizada en torno a los valores de igualdad y libertad. Sólo al interior de ese entorno social es posible cultivar una cultura democrática, tolerante y diversa, donde cada individuo pueda ejercer su derecho a la autodeterminación.

Las personas con diferentes concepciones del bien respetarán los derechos de los demás, no por que se reconozcan en un modo de vida homogéneo e inmodificable, sino porque los ciudadanos asumen que cada individuo tiene derecho a igual consideración. Así, la base de la legitimidad del Estado es un sentido compartido de la justicia –enraizado en una cultura societal liberal específica– y no una concepción compartida acerca de lo bueno (Kymlicka, 1995).

En **tercer lugar**, Kymlicka reconoce que la sustentabilidad de las democracias nos exige repensar el concepto de ciudadanía, de tal modo de (re)incorporar las dimensiones de participación e identidad política habitualmente descuidadas por las tradiciones liberales.

Kymlicka señala que no hay ninguna contradicción en que los liberales apoyen el desarrollo de las virtudes cívicas necesarias para promover la identidad ciudadana. Promover ciertas virtudes o cierta identidad compartida no supone necesariamente, como plantean algunos autores comunitarios, promover un particular concepto de vida buena desde el Estado.

A diferencia de lo que proponen ciertas perspectivas republicanas –para las cuales la vida buena y mejor para todos los ciudadanos es aquella centrada en la actividad política, la cual tiene un valor intrínseco en tanto expresión de la forma más elevada de convivencia que los hombres pueden alcanzar– Kymlicka señala que las democracias liberales deben promover un conjunto de virtudes cívicas, no porque nuestra naturaleza esencial se realice en la vida política, sino en tanto dichas virtudes son condiciones necesarias para promover los principios de autonomía e igualdad. Dicho en otras palabras, resulta indispensable que los ciudadanos practiquen las virtudes cívicas y se impliquen en la deliberación sobre el bien común, no porque el hombre sea (únicamente) un animal político cuya verdadera libertad consiste en actuar con otros en la esfera pública, sino porque sólo el ejercicio de dichas virtudes puede dar sustentabilidad a las instituciones democrático-liberales, indispensables para garantizar la autonomía de los individuos (Skinner, 2004)⁷⁶.

⁷⁶ Vemos, así, como la relación de Kymlicka hacia el republicanismo es ambivalente. “En cierto sentido, el republicanismo cívico se refiere a cualquier perspectiva que destaque la importancia de las virtudes cívicas y al grado en que el funcionamiento de una democracia requiera la presencia de ciertas virtudes e identidades entre sus miembros. En este sentido los liberales tienen que ser republicanos. Pero en otro sentido, más fuerte, el republicanismo cívico se refiere a la noción de que la vida mejor –la vida más auténticamente humana– es aquella en que prima la participación política por encima de otras áreas del empeño humano; esta posición es incompatible con el compromiso que el liberalismo tiene con el pluralismo y, en todo caso, es inverosímil como explicación general de vida buena para todas las personas” (Kymlicka, 2003a: 347, el subrayado es nuestro)

Como escribe Kymlicka “no existe en principio ninguna razón por la que los Estados liberales no puedan promover ciertos conceptos de virtud o identidad. Todo depende de qué virtudes e identidades sean y de cuál sea la razón por la que se promuevan. Si esas virtudes e identidades animan a los individuos a cumplir sus deberes de justicia, dejándoles al mismo tiempo en libertad para valorar y revisar racionalmente sus propios conceptos del bien, entonces están siendo plenamente coherentes con los valores liberales” (Kymlicka, 2004: 218)

Kymlicka pone como ejemplo y destaca el siguiente conjunto de virtudes, las que serían, no sólo coherentes, sino también necesarias en una democracia liberal: i) Espíritu público, lo que implica la capacidad de evaluar el desempeño de quienes ocupan cargos públicos y la voluntad de involucrarse en la discusión pública; ii) Un cierto sentido de la justicia y la capacidad de reconocer y respetar los derechos propios y los de los demás; iii) Civilidad y tolerancia; iv) Un sentimiento compartido de solidaridad y lealtad en torno a los principios políticos de las democracias liberales, articulado con un sentido de identidad compartida en torno a la cultura societal (Kymlicka, 1996).

El desafío es, pensamos junto a Kymlicka, avanzar hacia formas de ciudadanía capaces de articular la defensa de los derechos y libertades individuales, con la participación e identificación con la comunidad política, en el marco de un Estado de derecho democrático que promueve activamente la cultura societal y la justicia de sus instituciones, pero que se mantiene neutral respecto a las formas de vida buena que persiguen los individuos.

Como ha escrito Chantal Mouffe, de un modo que nos interpreta plenamente, “necesitamos reestablecer la conexión perdida entre ética y política, pero no podemos hacerlo sacrificando las conquistas de la revolución democrática. No debemos aceptar una falsa dicotomía entre libertad individual y derechos, por un lado, y actividad cívica y comunidad política, por otro. No tenemos que elegir entre un conjunto de individuos sin preocupación pública común y una comunidad premoderna organizada alrededor de una única idea sustancial del bien común. El desafío estriba en abordar la comunidad política democrática moderna fuera de esa dicotomía. (...) Lo que compartimos y hace de nosotros ciudadanos de un régimen democrático liberal no es una idea sustancial del bien, sino un conjunto de principios políticos específicos de dicha tradición: los principios de libertad e igualdad. (...) Ser un ciudadano es reconocer la autoridad de tales principios y las reglas en las que se

encarna, hacer que sean ellos los que den forma a nuestros juicios y nuestras acciones. Estar asociado en función del reconocimiento de principios democrático-liberales: éste es el significado de ciudadanía que yo quisiera proponer. El mismo implica no considerar la ciudadanía (únicamente) como un estatus legal, sino como forma de identificación, un tipo de identidad política: algo a construir, no dado empíricamente” (Mouffe, 1999: 96)

En el caso de los Estados multiculturales, articular el respeto a las libertades individuales (de todos los ciudadanos) con la existencia de una identidad ciudadana (realmente inclusiva) no es posible sin el reconocimiento y gestión justa de las diferencias culturales. Esto exige, en la propuesta de Kymlicka, garantizar derechos diferenciados en función de grupo y formas de vinculación diferenciada y múltiples a la comunidad política.

Estas **tres precisiones** que hemos presentado, cada una de las cuales daría por si misma para una Tesis, ilustran cómo en el esfuerzo por elaborar una teoría liberal de los derechos de las minorías Kymlicka ha desarrollado una interpretación amplia y enriquecida del liberalismo, capaz de hacerse cargo de las críticas y de dialogar fecundamente con otras tradiciones del pensamiento político contemporáneo.

Más que profundizar en los argumentos, nos ha interesado resaltar, en esta primera reflexión, la apertura, capacidad de diálogo y revisión que están presentes en la producción teórica de Kymlicka. La disposición del filósofo canadiense a escuchar e intentar responder las críticas, su esfuerzo por articular la reflexión normativa con los desafíos que el mundo contemporáneo nos plantea, su persistencia en defender los principios morales que considera *correctos*, son algunos de los aspectos que dan cuenta de la *estatura intelectual* de Kymlicka y que hacen de su obra una de de las producciones más atractivas, polémicas y enriquecedoras en el actual debate sobre los ‘retos del multiculturalismo’.

Es importante notar, por último, cómo la *apertura* al diálogo de Kymlicka está siempre mediada (y limitada) por una defensa irrestricta del valor de la autonomía personal y de la dignidad moral de los individuos. Como ha señalado Colom, de un modo que a nuestro parecer da cuenta de la perspectiva de Kymlicka “el derecho de cada individuo al reconocimiento de su identidad cultural no tiene tanto que ver con el valor de la cultura a la que pertenece como con el respeto que él nos merece en cuanto sujeto moral. (...) Un criterio liberal de evaluación de las culturas sólo reconocerá como políticamente dignas

aquéllas cuya afirmación o desarrollo no implique una merma en la autonomía de culturas o identidades ajenas. (...) Reconocer la pertenencia cultural de las personas como un bien social, admitir su importancia para la autonomía y amor propio de los individuos y las particularidades jurídicas y políticas que su protección comporta no debe llevar a convertir tal relación en un a priori moral. (...) Por importante que sea para la constitución moral del sujeto la pertenencia a una cultura, esta función no la convierte en el origen del que manan los derechos subjetivos. Tan sólo la condición de sujeto moral constituye esa fuente. La condición cultural del sujeto queda subsumida en y supeditada a la anterior, a menos que se desee recurrir a una concepción filosófica y política de derechos ajena a la liberal democrática” (Colom, 1999: 155-160).

Esta perspectiva normativa asumida por Kymlicka tiene, al menos, dos consecuencias problemáticas. Por una lado, corre el riesgo de interpretar en términos excesivamente instrumentales el vínculo entre las personas y su horizonte cultural, éste sólo es relevante en tanto horizonte y matriz de posibilidades de elección individual. Por otro lado, tiene el problema de que lleva demasiado rápido a juzgar y criticar a aquellos grupos culturales que no hacen de la autodeterminación individual el valor fundamental. Así, algunos autores han planteado que la teoría liberal de los derechos de las minorías propuesta por Kymlicka tiene un uso bastante restringido: al interior de las democracias liberales y entre grupos liberales. Como escribe Bonilla, en la raíz del argumento de Kymlicka “se encuentra la idea de que los horizontes culturales sólo son (o deberían ser) de interés para los individuos en tanto horizontes de perspectivas que permiten el ejercicio de la libertad. La cuestión es que para muchas culturas este no es el caso. La cultura es fuente de autoridad, indica lo que los individuos deberían hacer y es valorada en si misma y no como la precondition para la libertad. Es cierto que Kymlicka distingue entre una teoría liberal perfecta y su imposición a las minorías. Pero, ¿qué tan útil es una teoría liberal perfecta que intenta acomodar la diversidad cultural si sólo es capaz de satisfacer las demandas culturales de los grupos que aceptan sus valores?” (Bonilla, 1999: 54).

El reconocimiento de estas tensiones que se derivan de la propuesta de Kymlicka, no es una invitación a renunciar al principio de la autonomía y dignidad moral del individuo. Se trata, más bien, de mostrar algunos de los límites y problemáticas que podemos encontrar en la propuesta de ciudadanía multicultural del filósofo canadiense, los cuales nos señalan el carácter inacabado de la misma y la necesidad de seguir reflexionando con miras a

construir un marco normativo amplio que nos permita abordar *adecuadamente* los conflictos etnoculturales.

En nuestra opinión, estos riesgos o límites de la propuesta teórica de Kymlicka, deben ser abordados –no renunciando al valor de la libertad y dignidad personal– sino promoviendo los procesos de diálogo intercultural y profundizando teóricamente en la articulación entre la autonomía individual y la autodeterminación democrática, aspecto que, como veremos a continuación, está insuficientemente incorporado en la propuesta de Kymlicka.

II. Deliberación democrática, redistribución y derechos de las minorías

Como hemos señalado, el esfuerzo de Kymlicka es elaborar una Teoría de los derechos de las minorías consistente con los fundamentos normativos de las democracias liberales, a saber: libertad individual, igualdad social y democracia.

Más allá de los distintos méritos de su propuesta, nos parece que ésta presenta algunas debilidades en lo que respecta a su capacidad de incorporar tanto los temas de **injusticia socio-económica** (vinculados al principio de igualdad social), como aquellos referidos a la **fundamentación democrática** de los derechos diferenciados que propone.

Debido a la posición liberal desde la que parte, Kymlicka, como recién señalamos, tiende a enfatizar la importancia de las protecciones jurídicas a la libertad individual (subjética, privada, negativa) descuidando, conceptual y normativamente, la libertad entendida como autodeterminación ciudadana (democracia), así como la estrecha articulación entre las desventajas económicas y la injusticia cultural al interior de una economía capitalista (igualdad social).

Así –y sin negar los esfuerzos de diálogo, apertura y articulación recién comentados–, hay que reconocer que la teoría de Kymlicka está teñida por un *ethos* liberal que marca los énfasis de su propuesta y los objetivos de su argumentación. Dicho *imaginario* liberal ha sido bien sintetizado por Habermas: “El objetivo de la argumentación liberal se dirige contra el potencial perturbador de un poder estatal que entorpece la interrelación social autónoma de los particulares. El punto crucial del modelo liberal no es la autodeterminación democrática de ciudadanos que deliberan, sino la normativización, en términos de Estado

de derecho, de una sociedad volcada en la economía que mediante la satisfacción de las expectativas de felicidad privadas de ciudadanos activos habría de garantizar un bienestar general entendido de manera apolítica” (Habermas, 1999: 241, el subrayado es nuestro).

En relación al tema de la **autodeterminación ciudadana**, hay que señalar que si bien Kymlicka reconoce que la democracia no se reduce simplemente a un procedimiento para sumar votos y agregar preferencias individuales –en la medida que supone también un sistema de deliberación y legitimación colectiva por medio del cual los ciudadanos participan del autogobierno democrático (Kymlicka, 2003a)– su propuesta teórica no profundiza en la conexión entre la autonomía privada y la autonomía ciudadana.

Dicha conexión supone que los destinatarios del derecho sólo pueden adquirir autonomía (individual) en la medida que ellos mismos se comprendan como co-creadores de las leyes a las que están sometidos como sujetos jurídicos privados; y que las libertades y derechos individuales sólo pueden *sostenerse* en una autonomía cívica intersubjetivamente ejercitada, la que supone procesos discursivos de formación de opinión y voluntad en la esfera público-política (Habermas, 1999, 2004).

La no consideración de esta conexión interna entre autonomía privada y autonomía pública (entre el Estado de derecho y la Democracia), acarrea un conjunto de tensiones y problemas a la propuesta teórica de Kymlicka. Veamos a continuación algunas de ellas.

La propuesta de ciudadanía multicultural del filósofo canadiense favorece una *concepción estática* de la cultura, y desatiende la importancia de la *deliberación democrática* como fuente de legitimidad y de reconocimiento de la diferencia cultural. Su perspectiva, que concibe la cultura como un bien jurídico claramente delimitado que debe protegerse en tanto matriz de opciones y sentidos para la libertad individual, puede llevar a que los Estados multiculturales se concentren únicamente en elaborar tecnocráticamente un catálogo rígido de minorías culturales y protecciones especiales; desconociendo el carácter dinámico y cambiante de las formas de identificación y restringiendo la deliberación pública y democrática sobre la diferencialidad cultural, lo que impide el reconocimiento cívico (no sólo jurídico) de la misma.

La propuesta de Kymlicka parece asumir, por momentos, que cada Estado podría delimitar a priori las minorías culturales existentes y las medidas necesarias para garantizar las libertades de sus miembros. Esta lógica es problemática en la medida que (i) puede promover, paradójicamente y sin proponérselo, la idea que las tradiciones culturales son entidades estables, claramente distinguibles y poseedoras en si mismas de dignidad moral; y en la medida que (ii) desconoce que el reconocimiento jurídico del derecho a la identidad cultural diferencial depende de un más amplio reconocimiento social y político, el que se configura en el espacio de deliberación y autodeterminación ciudadana.

Habermas, quien ha señalado y criticado estos riesgos de las propuestas liberales de ciudadanía multicultural, resalta el carácter dinámico y múltiple de las adscripciones identitarias, e insiste en que los requerimientos de las minorías apenas podrían ser formulados y legitimados si antes los miembros de dichos grupos no articulan y fundamentan en discusiones públicas sus demandas, lo que muestra que la autonomía privada de los ciudadanos sólo puede ser asegurada activando simultáneamente su autonomía cívica. Como escribe Habermas “En última instancia, los sujetos jurídicos privados no podrían ni siquiera gozar de iguales libertades subjetivas si ellos mismos en el ejercicio conjunto de su autonomía ciudadana no logran ver con claridad los intereses y los criterios justificados y si no llegan a ponerse de acuerdo sobre los aspectos relevantes bajo los cuales lo igual ha tratarse de forma igual y lo desigual de forma desigual” (Habermas, 1999: 194).

Por otro lado, la ausencia de articulación entre la autonomía individual y la autodeterminación ciudadana conlleva el riesgo, presente en la propuesta de Kymlicka, de *sobrecargar la teoría de los derechos* de las democracias liberales.

Si bien Habermas comparte el diagnóstico de Kymlicka acerca de la histórica negligencia del Estado liberal para reconocer y gestionar en forma justa las diferencias culturales, plantea que la solución no consiste en la creación de nuevos derechos diferenciados, sino más bien, en una adecuada articulación entre el Estado de derecho y la democracia.

Habermas piensa que en un orden verdaderamente democrático, donde todos los individuos (y no sólo los miembros de la mayoría) concurren en condiciones de igualdad a la deliberación pública, el reconocimiento de la particular identidad cultural de cada persona estaría garantizado sin necesidad de derechos especiales. Sólo serían necesarios aquellos derechos individuales que posibiliten que todos los ciudadanos participen en la

autodeterminación democrática, donde debería decidirse el grado de importancia que dicha comunidad quiere otorgarle a los rasgos culturales de cara a la organización política de su vida en común (Colom, 1999).

Habermas piensa que *su modelo* de democracia deliberativa –que reconoce y promueve la articulación entre autonomía pública y privada al interior del Estado de derecho democrático–, evita estos riesgos presentes en la teoría de Kymlicka, permitiendo, así, abordar de mejor manera ‘los retos del multiculturalismo’.

El teórico alemán afirma que su propuesta permite gestionar en forma justa las diferencias culturales, sin el riesgo de: Desconocer la importancia de la deliberación democrática para el reconocimiento de la *diferencialidad cultural*; sobrecargar con derechos diferenciados un sistema jurídico que toma como referencia a los individuos; favorecer la idea de que las tradiciones culturales son estáticas y que poseen un estatuto moral y un derecho inherente a persistir.

En síntesis, podemos plantear que la crítica de Habermas a las propuestas liberales de ciudadanía multicultural se organiza argumentativamente en torno a tres ideas: (i) un Estado de derecho verdaderamente democrático no puede sino reconocer la identidad cultural de los individuos que concurren como iguales en derechos a la deliberación pública, (ii) Por eso mismo no son necesarios los derechos diferenciados en función de grupo, (iii) los que a su vez tienen el riesgo de promover (involuntariamente en el caso de la propuesta de Kymlicka) una ontologización moral de las culturas y una sobrecarga del sistema jurídico.

Ilustremos estas ideas con una larga cita del ya *clásico* texto de Habermas ‘La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho’:

“Tan pronto como tomemos en serio esta conexión interna entre el Estado de derecho y la democracia se ve claramente que el sistema de derechos no sólo no es ciego frente a las desiguales condiciones sociales de vida, sino que tampoco lo es frente a las diferencias culturales (...) Las personas, también las personas jurídicas, se individualizan sólo a través de un proceso de individualización (...) y la integridad de la persona jurídica individual no puede ser garantizada sin la protección de aquellos ámbitos compartidos de experiencia y vida en los que ha sido socializada y se ha formado su identidad (...) Bajo esta premisa una teoría de los derechos correctamente entendida reclama precisamente aquella política del reconocimiento que protege la integridad del individuo incluso en los contextos de vida que

configuran su identidad. Para ello no se requiere ningún modelo alternativo que corrija el sesgo individualista del sistema de los derechos mediante otros puntos de vista normativos, sino tan sólo su realización consecuente. (...) No se necesita, por tanto, que la coexistencia en igualdad de derechos de los distintos grupos étnicos y sus formas de vida culturales se asegure por medio de derechos colectivos que llegarían a sobrecargar una teoría de los derechos cortada a la medida de las personas individuales (...) (Hay que entender que) la protección de las tradiciones y las formas de vida que configuran las identidades debe servir, en último término, al reconocimiento de sus miembros; ésta no tiene de ningún modo el sentido de una protección administrativa de las especies. Las tradiciones culturales y las formas de vida que en ellas se articulan se reproducen normalmente por el hecho de que convencen a aquellos que las abrazan y las graban en sus estructuras de personalidad, es decir, porque motivan una apropiación productiva y una prosecución de las mismas. Desde los presupuestos del Estado de derecho, sólo cabe posibilitar ese rendimiento hermenéutico de la reproducción cultural de los mundos de la vida, ya que una garantía de supervivencia habría de robarle a los miembros precisamente la libertad de decir sí o no, que hoy en día (en un horizonte reflexivo) constituye una condición necesaria para la apropiación y conservación de una herencia cultural” (Habermas, 1999: 194, 209-210)

Por cierto que los argumentos habermasianos pueden ser también puestos en cuestión: ¿No es en algún sentido tautológico afirmar que la solución al desigual reconocimiento y acceso a la esfera pública sufrida por las minorías culturales es un acceso igualitario que reconozca las identidades diferenciales? ¿No buscan acaso los derechos diferenciados propuestos por Kymlicka garantizar justamente ese acceso y reconocimiento igualitario que Habermas da por sentado pero que en la práctica no se produce? ¿Al hablar de la comunidad política del Estado democrático no está desconociendo Habermas que en los Estados multinacionales existe más de una comunidad política?

Más allá de los detalles y matices de los argumentos, los que dan cuenta de la complejidad del debate, lo que nos ha interesado resaltar es que la propuesta de Kymlicka se basa en ciertas opciones que lo llevan a desatender la compleja articulación entre la autonomía individual (Estado de derecho) y la autonomía colectiva (Democracia), lo que conlleva los riesgos y debilidades ya señalados.

Estas dificultades de la propuesta de Kymlicka parecen surgir de la tentación, clásicamente liberal, de encontrarle una justificación prepolítica a los derechos (de las minorías

culturales), descuidando la importancia de la deliberación pública y la autodeterminación ciudadana a la hora de decidir y sustentar las modalidades de gestión de la diversidad cultural.

No es casual que muchos de los críticos de Kymlicka hayan señalado, con algo de razón, que éste no incorpora en su reflexión *la voz* de los miembros de las minorías culturales y que se concentra exclusivamente en construir un sistema abstracto de derechos, el que no parece ser capaz de recoger y atender la diversidad de experiencias, demandas y luchas de las minorías culturales, las que parecen ser más cambiantes, heterogéneas y complejas de lo que Kymlicka supone. Como ha señalado Bonilla “resulta problemático que los derechos diferenciados en función de grupo propuestos por Kymlicka sean identificados y llenados de contenido sin que se mencione siquiera la participación de los individuos y las comunidades a las que van a afectar. Si bien es cierto que los derechos que Kymlicka propone para proteger los intereses de las minorías nacionales y los grupos étnicos satisfacen muchas de sus reivindicaciones históricas, su articulación e interpretación nace de lo que Kymlicka considera son los intereses y necesidades de éstas. La voz de las minorías culturales pocas veces se hace presente a lo largo de la exposición de su teoría. La voz de las minorías culturales deber ser oída. (...) Aunque esta exigencia no es incompatible con las perspectivas que defiende Kymlicka, su silencio sobre el tema resulta notable” (Bonilla, 1999: 56)⁷⁷.

⁷⁷ Algunos autores utilizan la noción de *interculturalismo* en vez de la de *multiculturalismo* para enfatizar esta necesidad de incorporar la voz de las minorías en las decisiones políticas relativas a la gestión de la diversidad cultural. El interculturalismo pone el énfasis en la generación de diálogos *entre culturas*, tanto a nivel mundial como de cada Estado. El multiculturalismo es visto, a la luz de esta distinción, como el discurso occidental que enfatiza el respeto hacia *el otro diferente* y propone modos de convivencia de las culturas a partir de las formas de vida de las democracias liberales. El interculturalismo iría más allá del discurso multicultural asumiendo que la definición de los modos de convivencia no puede decidirse unilateralmente desde los valores de ciertas sociedades, sino que nos exige un activo proceso de diálogo intercultural. Como escribe Xavier Etxeberría “Si en el multiculturalismo la palabra clave es respeto, en la interculturalidad la palabra clave es diálogo. La interculturalidad reasume en parte el multiculturalismo, en el sentido de que para dialogar hay que presuponer respeto mutuo y condiciones de igualdad entre quienes dialogan. Lo reasume también en el sentido de que para dotarse de la consistencia que se necesita para entrar en un diálogo creativo, todo colectivo cultural precisa cierta separación, esto es, el cultivo de sus rasgos definitorios propios en ámbitos e instituciones específicas. Pero a diferencia del multiculturalismo, desde la interculturalidad se propugna específicamente el diálogo y encuentro entre culturas, porque es visto como vehículo de desarrollo creativo de estas y como expresión de la solidaridad entre estas” (Etxeberría, 2003: 107). Encontramos, así, algunos autores que hablan de una ciudadanía intercultural (no multicultural), para enfatizar esta dimensión dialogante que debiera estar a la base, en toda sociedad y también a nivel planetario, de las instituciones y derechos que regulan la relación entre los grupos culturales, los cuales debieran converger en una esfera pública intercultural de deliberación democrática y autorregulación colectiva. Esta distinción si bien es útil para establecer ciertos matices y diferencias entre autores, no establece un criterio de diferenciación nítido y absoluto. El mismo Kymlicka quien habla de ciudadanía multicultural utiliza el adjetivo *intercultural* para referirse al tipo de ciudadano que requieren los Estados ‘organizados en términos multiculturales’; Kymlicka, además, ha señalado permanentemente la necesidad de que las democracias liberales dialoguen con otras culturas no liberales; para ese diálogo intercultural su propuesta teórica es un aporte fundamental pues nos permite clarificar que formas de gestión política de la diversidad cultural son coherentes con los principios normativos de igualdad, libertad y democracia.

En relación al tema de **la igualdad social**, hay que recordar que Kymlicka considera a ésta como uno de los principios normativos de las democracias liberales. El filósofo canadiense aborda el tema de la gestión justa de la diversidad cultural al interior de los Estados multiculturales a partir del paradigma distributivo, que define la justicia social como la distribución moralmente correcta de cargas y bienes sociales entre los miembros de la sociedad (Young, 2000).

Señala que en términos generales para lograr la justicia distributiva se requiere “a) igualdad de oportunidades para adquirir las calificaciones, recursos y credenciales necesarias para participar en la vida moderna y competir por los trabajos bien valorados; y b) un sistema de derechos sociales capaz de cubrir las necesidades básicas de las personas y de protegerlas de ciertas desventajas y situaciones de vulnerabilidad” (Kymlicka, 2003a: 250).

Apelando a este principio y a la luz de la relación autonomía-cultura societal, Kymlicka plantea que es necesario considerar la *pertenencia e identidad* cultural como un bien social primario al cual todos los ciudadanos deben tener un acceso igualitario, lo que exige, en el caso de las minorías culturales, un conjunto de derechos diferenciados que las protejan de las desventajas y situaciones de vulnerabilidad a la que históricamente han estado sometidas en el marco de los procesos de construcción nacional (Kymlicka, 1991; De Lucas, 2003).

Esta forma de abordar la igualdad social en relación a las minorías culturales presenta, a nuestro entender, **dos dificultades** distinguibles analíticamente pero que tienen el mismo efecto problemático, a saber: Promueven un tipo de reflexión que no es capaz de articular las desigualdades socio-económicas con las desigualdades de reconocimiento cultural.

Por un lado, si bien Kymlicka parte del paradigma distributivo –que se centra clásicamente en los temas de igualdad/desigualdad de ingresos y riqueza– se preocupa únicamente de la distribución igualitaria del reconocimiento cultural, desatendiendo las profundas y complejas articulaciones que existen en nuestras sociedades entre las desigualdades económicas y las opresiones culturales.

El concepto de interculturalidad se ha utilizado mucho en el campo de la educación y de los organismos internacionales, y tiene la ventaja de no estar tan asociado a *la escena norteamericana* y de no prestarse a tantos malos entendidos como ha sucedido con la noción de ‘multiculturalismo’. A lo largo de esta investigación hemos hablado de multiculturalismo considerando que es la categoría utilizada por Will Kymlicka cuya propuesta constituye el objeto de nuestra Tesis.

Esta disociación entre las demandas de las políticas de la identidad y las clásicas demandas de redistribución socioeconómica, es uno de los mayores problemas que presenta hoy en día el debate sobre ‘los retos del multiculturalismo’. Esta falta de articulación, que se da tanto en el plano práctico como conceptual, entrega algo de razón a los críticos como Bourdieu o Zizek que critican ‘los discursos multiculturales’ en tanto ‘bombas de humo’ que ocultan las brutales formas de desigualdad económica y exclusión social que produce el capitalismo global.

Como señala Nancy Fraser –quien reserva el término de *redistribución* para referirse a las injusticias socioeconómicas y utiliza el término de *reconocimiento* para referirse a la injusticia cultural y simbólica– “La disociación práctica de la política del reconocimiento y la política de la distribución en la vida social, tiene su contraparte teórica en la vida intelectual. Hoy en día los teóricos de la política cultural prestan poca atención al trabajo de los teóricos de la política social y estos últimos se complacen en responder de igual manera. Dentro de la filosofía política, por ejemplo, los teóricos de la justicia redistributiva tienden sencillamente a ignorar la política de la identidad, pues suponen, al parecer, que representa una falsa conciencia. Y los teóricos del reconocimiento, por su parte, tienden a ignorar la distribución, como si la problemática de la diferencia cultural no guardara relación alguna con la de la igualdad social. Ambos bandos, en síntesis, tienden a evadir las preguntas cruciales del momento: ¿Cuál es la relación entre redistribución y reconocimiento? ¿Constituyen éstas dos concepciones distintas de la justicia o podrían integrarse dentro de una teoría comprehensiva única? Más aún, en el plano práctico-político, ¿Las exigencias de reconocimiento obran en contra de las exigencias de redistribución? O ¿Pueden ambas perseguirse simultáneamente sin que interfieran mutuamente?” (Fraser, 1997: 251)

La teoría liberal de los derechos de las minorías propuesta por Kymlicka participa y reproduce esta disociación, arrojando pocas luces sobre las interrogantes que se plantea Nancy Fraser, las que consideramos fundamentales de abordar.

Por otro lado, Kymlicka busca construir una teoría liberal de los derechos de las minorías sin reflexionar en profundidad sobre los condicionamientos económico-sociales que impone la organización capitalista de la sociedad contemporánea. Debido a la histórica articulación

entre el liberalismo y el despliegue del capitalismo⁷⁸, y a la influencia de la lógica argumentativa de la Teoría de la Justicia de Rawls, Kymlicka busca reflexionar sobre la justicia en las relaciones etnoculturales abstrayéndose, hasta cierto punto, del contexto económico y geopolítico que determinan las actuales formas de modernización.

El riesgo de estas aproximaciones, como nos ha enseñado la teoría crítica, no es sólo que muchas veces ignoran el contexto institucional, económico y político en el marco del cual se produce la distribución de bienes o de reconocimiento, sino que a menudo presuponen estructuras institucionales específicas (el Estado, el mercado, la economía capitalista) cuya justicia no someten a evaluación (Young, 2000).

Como señala Atilio Boron, la mayoría de las teorizaciones liberales sobre la justicia diagnostican que “es lo que debería repararse en una estructura económica y social esencial y constitutivamente injusta como la del capitalismo, pero sin poner en cuestión las determinaciones fundamentales de ese modo de producción: el despojo que significa la plusvalía, la explotación, la opresión y la discriminación en sus múltiples formas. De este modo el capitalismo se naturaliza y, al hacerlo, se vuelve invisible a los ojos de sus víctimas (...) todo el pensamiento liberal asume que la elaboración de cualquier teoría es independiente de cualquier tipo de condicionamiento económico-social, sobre todo en el caso de un modo de producción como el capitalista, concebido como la emanación natural del espíritu adquisitivo y competitivo del hombre” (Boron, 2002: 147).

Esta tendencia de Kymlicka a dar por dadas y naturales las instituciones y lógicas económicas de las actuales democracias liberales, debilita su propuesta teórica, la que presenta dificultades a la hora de elaborar un marco conceptual y normativo capaz de articular las desigualdades socio-económicas con las desigualdades de reconocimiento, las que, como señalamos en el primer capítulo, parecen estar profundamente imbricadas en nuestras sociedades, caracterizadas por círculos viciosos de subordinación económica y cultural (Fraser, 1997).

⁷⁸ Decimos ‘histórica’ y no ‘necesaria’ articulación entre el capitalismo y el liberalismo. Si bien no podemos profundizar en este punto, no podemos dejar de señalar que en nuestra opinión “la posición liberal no tiene por qué depender siempre de una aceptación de los principios capitalistas, aunque históricamente haya sido así. (...) no creo que el liberalismo esté necesariamente ligado (conceptualmente o en la práctica) a la ‘envoltura capitalista del mercado’. (...) A pesar de su propensión histórica a plegar la democracia a una ética económica capitalista, el liberalismo no carece de sus propios principios éticos vitales, a saber, libertad individual e igualdad” (Dietz, 2001: 9-24).

Reconocer estos puntos problemáticos –tanto en lo referido a los temas de autodeterminación democrática como en lo concerniente a la ligazón entre las desigualdades socio-económicas y las injusticias etnoculturales– nos permite dar cuenta de algunos de los límites, puntos ciegos y ámbitos aún por desarrollar presentes en la teoría liberal de los derechos de las minorías propuesta por Kymlicka.

Más que *descubrir* los ‘errores’ o ‘problemas’ *insuperables* de esta teoría, nos ha interesado señalar ciertas tensiones, riesgos e interrogantes críticas que emergen al abordar las políticas del reconocimiento desde la perspectiva y las opciones que asume Kymlicka.

Estas tensiones no desmerecen, en nuestra opinión, el aporte sustantivo del filósofo canadiense al debate contemporáneo sobre ‘los retos del multiculturalismo’. Nos permiten, más bien, situar su propuesta en un campo más amplio, donde coexisten y se confrontan distintas perspectivas, y donde los distintos desarrollos conceptuales y normativos sobre la gestión política de la diferencia cultural presentan puntos problemáticos.

Es importante señalar, por último, que muchas de las limitaciones de la teorización de Kymlicka son producto de ciertas opciones y recortes teórico-conceptuales, indispensables de hacer en el esfuerzo de profundizar y posicionarse en un determinado campo de interés. En ese sentido hay que recordar, en favor de Kymlicka, que éste siempre ha señalado que su propuesta constituye una teoría de los derechos de las minorías hecha *desde* el liberalismo y *para* las actuales y capitalistas democracias liberales.

III. Ciudadanos interculturales y Educación para la ciudadanía

De la propuesta teórica de Kymlicka se derivan un conjunto de discusiones y problemáticas de carácter más específico, las que dicen relación con las medidas concretas necesarias para implementar y dar sustentabilidad a la ciudadanía multicultural en las democracias liberales.

En esta tercera reflexión discutiremos una de estas problemáticas, buscando ilustrar cómo la teoría liberal de los derechos de las minorías de Kymlicka, más allá de los argumentos estrictamente filosóficos, abre múltiples debates en torno a los retos, que a nivel de las políticas públicas y estrategias de acción, deben abordar los Estados que buscan avanzar hacia formas de organización multicultural.

Específicamente nos referiremos a la siguiente discusión: ¿Qué virtudes cívicas debe promover una educación para la ciudadanía en un Estado ‘organizado en términos multiculturales’⁷⁹, para que éste, más allá de su legitimidad teórica, tenga una sustentabilidad política y sea apoyado por sus propios miembros? ¿Cómo articular, y potenciar recíprocamente, la enseñanza y ejercicio de dichas virtudes con la implementación efectiva de los derechos diferenciados para las minorías culturales?

Dichas interrogantes expresan el convencimiento de muchos teóricos y autoridades políticas, quienes piensan que es indispensable desarrollar una concepción de **ciudadano intercultural**, y de sus virtudes cívicas, que sea consistente con las formas de ciudadanía multicultural que se buscan implementar. El mismo Kymlicka ha señalado que sin ciudadanos que reconozcan la justicia de avanzar hacia formas multiculturales de organización del Estado y que encarnen virtudes cívicas interculturales tales como el respeto y apertura al *otro diferente de mí*, ninguna propuesta de derechos de las minorías logrará ir, en el mediano plazo, más allá de la especulación teórica y las buenas intenciones (Kymlicka, 2002b).

Sin embargo, y más allá de la claridad con que podemos formular el desafío que significa *cultivar* ciudadanos interculturales para dar sustentabilidad a los Estados ‘organizados en términos multiculturales’, la experiencia concreta muestra enormes dificultades, tensiones y paradojas en el esfuerzo de promover, simultánea y consistentemente, virtudes cívicas interculturales y formas de organización multicultural del Estado.

Así, por ejemplo, es posible observar que en muchos países que han avanzado a formas de Estado ‘organizado en términos multiculturales’, paradójicamente, los ciudadanos no han incrementado sus habilidades, conocimientos y virtudes interculturales.

Es más, en muchos países –y nos referimos fundamentalmente a los Estados multinacionales– pareciera ser que las reformas políticas multiculturales han desincentivado el intercambio y los vínculos entre los miembros de distintos grupos nacionales. Kymlicka

⁷⁹ Recordemos que utilizamos la expresión “Estado ‘organizado en términos multiculturales’” para dar cuenta de aquellos Estados multiculturales que gestionan la diversidad cultural a partir de tres principios básicos: (i) el Estado no es propiedad del grupo nacional dominante, sino que pertenece a todos los ciudadanos; (ii) las políticas de construcción nacional asimilacionistas y/o excluyentes deben ser remplazadas por políticas de reconocimiento y ‘acomodación’; y (iii) las injusticias cometidas contra las minorías culturales en los procesos de construcción nacional deben ser reconocidas y reparadas.

considera el caso de los flamencos en Bélgica, los quebequenses en Canadá y los franceses en Suiza, para afirmar que si bien los derechos de autogobierno concedidos a las minorías nacionales han permitido que éstas desarrollen su propia cultura societal, por otro lado han generado la existencia de sociedades ('soledades') paralelas con niveles mínimos de interacción. Así, si bien podemos evaluar positivamente estas experiencias de Estados 'organizados en términos multiculturales' en términos de justicia, estabilidad y prosperidad económica, queda claro que en términos de incrementar las habilidades interculturales de los ciudadanos han sido poco exitosas (Kymlicka, 2002b).

Como escribe Kymlicka, las reformas en estos países también pueden ser consideradas como fracasos "o por lo menos como una desilusión. En particular, la experiencia vivida en relaciones Inter-grupales es difícilmente un modelo de intercambio intercultural robusto o constructivo. En el mejor de los casos, la mayoría de los ciudadanos son ignorantes e indiferentes a la vida interna de los otros grupos. En el peor de los casos, las relaciones entre diferentes grupos están empañadas por sentimientos de resentimiento y molestia. (...) En pocas palabras, el progreso a nivel de las instituciones del Estado no ha concordado con el progreso al nivel de la experiencia vivida en las relaciones entre los grupos. El Estado se ha hecho a sí mismo accesible a todos los ciudadanos y afirma la importante contribución que cada grupo aporta a una sociedad mayor. Pero desde el punto de vista del individuo, la presencia de otros grupos rara vez se experimenta como enriquecedora. Por el contrario, el nivel de indiferencia mutua en estos países es descrito como nauseabundo por un crítico del multiculturalismo. (...) Esto sugiere que se puede tener un Estado multicultural ('organizado en términos multiculturales') (...) con ciudadanos mínimamente interculturales (...) Los individuos (de dichos Estados 'organizados en términos multiculturales') pueden aceptar totalmente sus principios y apoyar al Estado que los encarna, sin tener ellos mismos un alto nivel de habilidades y conocimientos interculturales. Vivir en dicha federación multicultural puede requerir, de hecho, menos contacto intercultural que antes, mientras los grupos se convierten en más autosuficientes e 'institucionalmente completos'" (Kymlicka, 2002b: 13).

Vemos, así, cómo muchas veces la implementación de derechos y políticas multiculturales inhibe el desarrollo de aquellas virtudes cívicas interculturales necesarias para hacer sustentables, en el largo plazo, esos mismos derechos y políticas; así como para dar vida a una comunidad dialogante.

Diversas sociedades se enfrentan a esta contradicción, que surge del hecho de que las medidas políticas tendientes a lograr una organización multicultural del Estado parecen no promover, necesariamente, la emergencia de un ciudadano intercultural, él cual no es sólo alguien que reconoce la justicia de los derechos diferenciados, sino alguien que encarna un conjunto de virtudes que le posibilitan tener una actitud respetuosa y abierta hacia la diversidad cultural, interesarse genuinamente en aprender de otros estilos de vida, y ser capaz de interactuar con personas de diferentes orígenes culturales ampliando sus horizontes y repertorios de sentido.

Kymlicka ha reflexionado sobre este punto y ha distinguido tres elementos en los discursos y prácticas multiculturales que nos permiten comprender mejor los alcances y el por qué de esta tensión, que se observa en distintos países que han intentado promover, simultáneamente, una mayor organización multicultural del Estado y una mayor interculturalidad a nivel del ciudadano individual.

Interculturalismo local contra Interculturalismo cosmopolita

Un primer elemento que permite comprender esta tensión es que los discursos que argumentan a favor de una ciudadanía intercultural suelen no precisar cuáles son los otros grupos culturales en los que un ciudadano intercultural debiera interesarse.

En el contexto de la globalización, y pensando en un país como Chile, incentivar el interculturalismo supone ¿promover el aprendizaje del inglés como llave de entrada a la economía global?, o más bien, ¿aprender las costumbres e historia de un ‘pueblo’ local como los Aymarás? Si bien es obvio que ambas experiencias pueden ser fuente de enriquecimiento y aprendizajes, el no tener claridad sobre este punto puede llevarnos a tener ciudadanos con mucha apertura e intercambio con países distantes, pero permanentemente ignorantes e indiferentes en relación a las culturas vecinas o locales. “Pueden ser genuinamente interculturales, y pueden ser genuinamente abiertos y curiosos sobre otros, pero pueden escoger ejercitar su curiosidad en culturas más distantes o lenguajes y culturas más poderosas que los lenguajes y culturas de sus conciudadanos locales. Esto es, de hecho, precisamente lo que vemos en muchos Estados multinacionales” (Kymlicka, 2002b: 16).

Hoy en día, la interculturalidad suele estar centrada en la disposición a participar en el libre comercio, a conocer países lejanos, a aprender idiomas extranjeros, a automodelarse como

ciudadanos cosmopolitas, sin que eso signifique necesariamente un incremento del interés y respeto por la cultura e idioma de las minorías culturales del propio Estado.

La gente parece preferir alguna forma de interculturalismo global antes que el interculturalismo local. Así, por ejemplo, en Alemania los programas de educación que buscan promover el interculturalismo están dirigidos a potenciar los vínculos entre los alemanes y otros ciudadanos de países europeos, más que a promover mejores formas de convivencia con grupos minoritarios como los turcos (Kymlicka, 2002b).

Esta tendencia parece obedecer a la hegemonía y mayor atractivo de ciertos referentes culturales, como al hecho que es menos conflictivo entablar contacto con países lejanos que con minorías locales con las que existe una historia de diferencias y antagonismos. El interculturalismo local casi siempre crea mayor tensión y ansiedad que el interculturalismo global, en tanto vuelve a poner sobre el tapete una historia de injusticia y desconfianza entre los grupos.

Esta prioridad que los discursos y políticas de promoción de habilidades interculturales dan al contacto con grupos lejanos, en desmedro de algún tipo de interculturalismo local necesario para la sustentabilidad del Estado 'organizado multiculturalmente', permite entender parte de esta divergencia o contradicción entre la interculturalidad de los ciudadanos y las reformas políticas multiculturales.

Es interesante notar que esta tendencia al interculturalismo global explica por qué en muchos casos, no es sólo que las reformas políticas multiculturales no fomenten virtudes interculturales, sino que el desarrollo de esas mismas virtudes puede no implicar necesariamente (si están focalizada a nivel global) un mayor apoyo y compromiso de los ciudadanos con las políticas multiculturales de su propia Estado.

Kymlicka piensa que el reto real de la ciudadanía intercultural no es aprender inglés para mejorar las oportunidades de inserción laboral y desarrollo personal, sino más bien, aprender cómo relacionarse en forma respetuosa y constructiva con las minorías locales y los grupos vecinos en pos de dejar atrás historias de desconfianza y conflicto. En esa perspectiva, el interculturalismo local no puede basarse únicamente en razones de desarrollo personal sino que debe implicar consideraciones de justicia. "Necesitamos mostrar cómo el interculturalismo local juega un papel importante en sostener las justas instituciones de un Estado 'organizado multiculturalmente', y que es algo que tenemos el

deber de intentar, incluso aunque no lo encontremos personalmente enriquecedor. El tipo de intercambio intercultural que lleva a un enriquecimiento personal no es necesariamente el mismo que lleva al apoyo de instituciones justas. Yo no creo que hayamos pensado realmente sobre esta posible tensión” (Kymlicka, 2002b: 18).

Interculturalismo y Aislacionismo

Otro foco de la tensión que venimos discutiendo está en la existencia de grupos que rechazan la idea de que los ciudadanos deban poseer habilidades interculturales y que el intercambio intercultural es un valor en sí que debe ser promovido. Así, algunos grupos religiosos conservadores ven la interacción con ‘otros’ diferentes como una influencia nociva a sus formas de vida. Estos grupos rechazan el ideal de ciudadano intercultural sin necesariamente rechazar la idea de un Estado ‘organizado multiculturalmente’. Es más, muchas veces apelan y apoyan los derechos diferenciados en la medida que les permiten mantener un modo de vida aislado y diferente.

Tenemos acá un nuevo elemento que permite comprender la tensión entre un Estado ‘organizado multiculturalmente’ y un ciudadano intercultural, en tanto existen circunstancias en que ciertos grupos pueden apoyar lo primero justamente para rechazar lo segundo. “Este es otro punto de tensión que yo no creo que hayamos resuelto apropiadamente. El tipo de escuelas que requieren las normas de desarrollo personal intercultural (abiertas, respetuosas del otro, etc.), puede no ser el mismo que requieren las normas de justicia multicultural” (Kymlicka, 2002b: 20).

Interculturalismo y Tokenismo⁸⁰

Un tercer y último elemento distinguido por Kymlicka dice relación con la poca claridad que tienen los Estados ‘organizados en términos multiculturales’ a la hora de decidir el tipo de educación que debe entregar una escuela que busca promover virtudes interculturales.

Las políticas educativas en este tema han tendido a oscilar entre un *modelo ‘tokenista’* y un *modelo utópico*, los que, en vez de favorecer, han dificultado el desarrollo de ciudadanos interculturales comprometidos con las políticas multiculturales.

El modelo ‘tokenista’ de educación multicultural, vigente en los años ‘80, apuntaba a enseñar a los estudiantes los aspectos más exóticos y ‘coloridos’ de otras culturas. Estas

⁸⁰ ‘Tokenism’ alude a la práctica de simplificar una totalidad reduciéndola a un conjunto de signos superficiales. Por ejemplo, presentar las playas como algo que simboliza la totalidad de la cultura caribeña.

políticas educativas fueron criticadas por trivializar, despolitizar y 'disneyficar' las identidades de las minorías culturales. En esta lógica '*el otro cultural*' es reducido a aquellas dimensiones más superficiales que no resultan amenazantes para la mirada eurocéntrica, impidiendo que los estudiantes puedan desarrollar una comprensión más densa y profunda de las formas de vida de las minorías culturales.

Ante esta crítica, el modelo 'tokenista' ha tendido a ser remplazado a partir de los años 90' por un modelo 'utópico'. Éste se plantea expectativas sumamente altas en términos de la interculturalidad, aspirando a que los estudiantes conozcan y valoren en profundidad perspectivas y tradiciones culturales distintas a las suyas.

Kymlicka se ha mostrado crítico también hacia este nuevo modelo. Señala que lo importante no es que nos apropiemos y valoremos el contenido de las creencias más 'profundas' de otros grupos culturales, sino que reconozcamos que otras personas tienen valores y creencias distintas a las nuestras y que éstas son en principio respetables en tanto son significativas para un conjunto de individuos. A partir de este respeto tolerante mutuo, que no supone necesariamente un conocimiento profundo de las tradiciones distintas, se debe consensuar un entendimiento común sobre la naturaleza del Estado como una institución que busca establecer un trato justo con los distintos grupos etnoculturales. Lo importante, argumenta Kymlicka, no es que entendamos completamente el punto de vista del otro, sino que seamos capaces de reconocer que los grupos tienen diferentes puntos de vista y que ningún grupo puede exigir que el Estado se organice exclusivamente desde esa particular perspectiva ignorando la diversidad etnocultural de la sociedad (Kymlicka, 2002b).

El filósofo canadiense piensa que el modelo 'utópico' tiene el riesgo de alimentar aquel mito peligroso que consiste en pensar que los distintos grupos culturales pueden ser transparentes los unos a los otros. Kymlicka plantea que debemos aceptar que siempre existirán puntos de opacidad y divergencia que debemos respetar.

Fomentar una ciudadanía intercultural sobre el mito que podremos comprender plenamente a los distintos grupos culturales, implica, por lo general, alimentar una mirada eurocéntrica que 'comprende' y reduce al otro a los parámetros propios. Esta forma de promover la interculturalidad debilita el apoyo a las políticas multiculturales del Estado, en tanto cuando las mayorías culturales creen que pueden entender plenamente las formas de vida de otros

grupos, tienden a asumir que ya no hay razones para apoyar el 'acomodo' de las diferencias culturales.

En palabras de Kymlicka "el objetivo de una educación intercultural no debería ser un entendimiento mutuo profundo, sino más bien el reconocimiento de la 'opacidad parcial' de las diferencias culturales, y de la necesidad de los grupos de hablar y gobernarse por y a sí mismos, y la necesidad de encontrar maneras de coexistir que puedan ser aceptadas por todos. Esto, creo, es una meta más realista que se encuentra en medio de la enseñanza 'tokenista' de diferencias culturales superficiales, y la utópica búsqueda por entender diferencias culturales profundas. Aquí, de nuevo, la búsqueda por una forma particular de conocimiento cultural profundo, enraizado en un modelo del ciudadano intercultural ideal, podría ir más allá, y tal vez incluso conflictuarse con el tipo de relaciones interculturales requeridas por un Estado multicultural justo" (Kymlicka, 2002b: 24).

A partir de estos tres ejes Kymlicka ha buscado ampliar nuestra comprensión sobre los alcances y el por qué de esta tensión o falta de complementariedad entre las políticas multiculturales en un Estado y la interculturalidad a nivel del ciudadano individual, lo que resulta una amenaza para la sustentabilidad e integración de los Estados 'organizados en términos multiculturales'.

Como hemos señalado, la implementación de los derechos diferenciados no necesariamente contribuye a un mayor virtuosismo intercultural de los ciudadanos, y la ampliación de ciertas formas de interculturalidad en los individuos no necesariamente favorece que éstos apoyen y se comprometan con formas de organización multicultural del Estado.

A partir de esta tensión y de las múltiples interrogantes teóricas y prácticas que plantea, hemos buscado relevar, en el marco de estas reflexiones finales, cómo la implementación de la propuesta teórica de Kymlicka exige elaborar políticas y estrategias de acción específicas que están abiertas a diversas dificultades y contradicciones.

Más que presentar esto como una debilidad de la propuesta del filósofo canadiense, nos ha interesado dar cuenta de su carácter de marco normativo general, el que si bien entrega orientaciones centrales para gestionar la diversidad cultural, no ahorra el trabajo teórico específico a la luz de los múltiples ámbitos de implementación de las políticas multiculturales y de la situación e historia particular de cada Estado.

IV. La modernidad como problema y como posibilidad⁸¹

Esperamos que esta Tesis haya contribuido a dar cuenta de la complejidad del debate contemporáneo en torno a ‘los retos del multiculturalismo’, donde convergen y coexisten múltiples voces, perspectivas y niveles de análisis que no siempre resulta fácil distinguir y mucho menos articular.

La emergencia del lenguaje político de las identidades tensiona e interpela muchos de los supuestos normativos sobre los que descansan las democracias liberales, y obliga a la filosofía política a repensar la gestión justa de la diversidad cultural al interior de las sociedades.

En el esfuerzo de abordar este urgente desafío, que requiere asumir el carácter postmetafísico del pensamiento y el contexto de cambios socio-culturales que definen nuestra actualidad, la propuesta teórica de Kymlicka resulta un aporte fundamental para construir con, desde y contra ella, diagnósticos sensibles del tiempo presente y respuestas ‘moralmente defendibles y políticamente viables’ a las demandas de reconocimiento planteadas por las minorías culturales.

Quizás el principal convencimiento que recorre la presente Tesis, es que sólo es posible afrontar los retos del multiculturalismo apelando a los principios ético-políticos que configuran el horizonte normativo de la modernidad.

Sin desconocer, y sin dejar de repudiar, los límites de las instituciones y el pensamiento moderno para pensar y gestionar la diferencia etnocultural al interior de la comunidad política, pensamos que sólo a partir de una reinterpretación del ideal de un Estado democrático de derecho –capaz de articular en un orden jurídico positivo el respeto y libertad de cada individuo, la igualdad social de los ciudadanos y la autodeterminación democrática– es posible reconocer la legitimidad de las demandas de las políticas de la identidad y avanzar hacia formas de convivencia justa que dejen atrás las tendencias excluyentes y/o asimiladoras del Estado-nación.

⁸¹ Parafraseando el libro del historiador peruano Jorge Basadre: “Perú: problema y posibilidad”

Esta apelación a los principios normativos del proyecto moderno –que asume que la vida en común no es posible sin imaginarios y normas comunes, siendo el fin último de las normas el respeto y protección de las libertades y derechos del individuo– no implica, en ningún caso, una lectura fundacional y metafísica de la condición moderna. Como nos ha enseñado Hans Blumenberg (1983), es posible y necesario distinguir al interior de la modernidad entre el proyecto de autoafirmación política y el proyecto de autofundamentación epistemológica.

Una vez que sabemos que no hay una relación necesaria entre estas dos dimensiones, estamos en condiciones de comprometernos con los principios ético-políticos de la modernidad a pesar de haber renunciado a la pretensión de un fundamento metafísico de los mismos (Mouffe, 1999).

Son esos mismos principios –que justificamos apelando a un sostén conversacional, a la autoafirmación narrativa de nuestra propia identidad moral configurada históricamente (Mouffe, 1999; Taylor, 1996)– los que nos permiten tomar distancia y reflexionar críticamente sobre el siempre inacabado y ambivalente proyecto moderno, posibilitando la creación de nuevas modalidades justas de convivencia entre personas que se definen a sí mismas a partir de su pertenencia a grupos etnoculturales diversos.

Pensamos, así, que las críticas contemporáneas a las brutales injusticias cometidas por el Estado moderno contra las minorías culturales deben entenderse como inscritas en la perspectiva “del mismo proyecto normativo de la modernidad, dentro de su propio horizonte, al que no podemos renunciar si es que hemos de seguir considerándonos humanidad”. Se trata de entender, en suma que “lo que hay que dejar de lado no son los ideales morales universalistas de esta tradición, sino una simplificada autocomprensión de la filosofía moral moderna. No habría que rechazar, por tanto, el universalismo ético moderno, sino comprenderlo como una perspectiva adquirida históricamente desde la que podemos pensar la moral y la política, no como su fundamento transhistórico” (Thiebaut, 1992: 42).

A la luz de esta perspectiva pensamos que los debates y políticas multiculturales son, al mismo tiempo, una oportunidad y un riesgo en el esfuerzo de reinterpretar e implementar, en el marco de las exigencias del presente, los principios de libertad individual, democracia e igualdad social sobre los que se organizan las democracias liberales.

Cómo aprovechar las oportunidades de incrementar la justicia etnocultural y cómo disminuir los riesgos de fragmentación social y de ocultamiento de las desigualdades socio-económicas con los que las luchas y discursos multiculturales nos confrontan, son interrogantes abiertas y de múltiples aristas que convocan hoy en día a diversos actores políticos y académicos.

En este escenario, y tal como planteáramos al final del primer capítulo, sostenemos que la principal tarea de la filosofía política consiste en: Desarrollar orientaciones normativas que, (i) modificando el supuesto homogenizante, asimilador y excluyente de gran parte del pensamiento político moderno, pero (ii) manteniendo los principios ético-políticos de libertad, igualdad social y democracia, nos permitan gestionar de forma justa las demandas de reconocimiento y ciudadanía diferenciada que plantean las diversas políticas de la identidad. Avanzar hacia este ideal de sociedad justa sólo será posible si se evitan las tendencias a la fragmentación del vínculo social y si (iii) se atienden a las brutales desigualdades que genera el capitalismo global y al modo como se articulan y refuerzan hoy en día las opresiones culturales y económicas.

Pensamos que la teoría liberal de los derechos de las minorías propuesta por Kymlicka, con sus particulares opciones, límites y virtudes, constituye un importante aporte en esta dirección, en la medida que nos entrega elementos para comprender y gestionar el complejo desafío intelectual y político que suponen las luchas multiculturales por el reconocimiento.

Para terminar, permítasenos mencionar lo que consideramos una de las principales fortalezas de la propuesta teórica de Kymlicka. Nos referimos a su capacidad y apuesta por desarrollar una lectura compleja y matizada de la modernidad, capaz de reconocer en ella tanto lo que hay de barbarie como de esperanza emancipatoria.

Kymlicka expresa aquel espíritu reflexivo y crítico capaz de develar, cuestionar y hacerse responsable de las injusticias del proyecto moderno, sin renunciar por ello al horizonte moral de la modernidad, el que se fortalece con esa operación de autocrítica que el mismo habilita.

Sólo denunciando, rememorando y reparando las brutales formas de desigualdad, opresión y exterminio que han producido (y siguen produciendo) los procesos de modernización y de 'construcción nacional', parece posible redimir, recuperar y actualizar el legado democrático, igualitario y emancipatorio de la modernidad.

Cerremos esta última reflexión con la que finaliza esta Tesis, con una cita de Habermas que expresa esta actitud crítica, comprometida y ambivalente hacia la modernidad, la que nos parece necesario cultivar con miras a crear nuevas formas de convivencia capaces de responder los múltiples desafíos que *el multiculturalismo* le plantea hoy en día a las democracias liberales.

“Las catástrofes de nuestro siglo han introducido una nueva mudanza en la conciencia del tiempo. Ahora nuestra responsabilidad se hace extensiva incluso al pasado. Éste no puede aceptarse simplemente como algo fáctico y acabado. Walter Benjamin definió con suma precisión las demandas que los muertos hacen a la fuerza anamnética de las generaciones vivas. Es cierto que no podemos reparar el sufrimiento pasado ni reparar las injusticias que se hicieron a los muertos; pero sí que poseemos la fuerza débil de un recuerdo expiatorio. Sólo la sensibilidad frente a los inocentes torturados de cuya herencia vivimos es capaz también de generar una distancia reflexiva respecto a nuestra propia tradición, una sensibilidad frente a la terrorífica ambivalencia de las tradiciones que han configurado nuestra propia identidad. Pero nuestra identidad no es solamente algo con que nos hayamos encontrado ahí, sino algo que es también y a la vez nuestro propio proyecto. Es cierto que no podemos buscarnos nuestras propias tradiciones, pero sí que debemos saber que está en nuestra mano el decidir cómo podemos proseguirlas. (...) Pues toda prosecución de la tradición es selectiva, y es precisamente esta selectividad la que ha de pasar hoy a través del filtro de la crítica, de una apropiación conciente de la propia historia o, si usted quiere, por el filtro de la ‘conciencia de pecado’” (Habermas, 2002: 121)

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. & Horkheimer, M. 1971. *La sociedad, Lecciones de sociología*, Proteo, Buenos Aires.
- Anderson, B. 2000. *Comunidades Imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Arendt, H. 1993. *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Arfuch, L. (comp.) 2002. *Identidades, sujetos y subjetividades*, Prometeo libros, Buenos Aires.
- Bajoit, G. 2003. *Todo Cambia*, LOM, Santiago de Chile.
- Barcellona, P. 1996. "Pensar la alteridad", En *Debate Feminista*, Año 7, Vol.13, México D.F.
- Bauman, Z. 1999. *La globalización, Consecuencias humanas*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Bauman, Z. 2001. *La posmodernidad y sus descontentos*, Ediciones Akal, Madrid.
- Bauman, Z. 2003a. *Comunidad, Siglo XXI*, Madrid.
- Bauman, Z. 2003b. *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Beck, U. 1998. *¿Qué es la globalización?*, Paidós, Barcelona.
- Beck, U. 2001. "Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política", En Giddens, A. & Hutton, W. *En el límite, La vida en el capitalismo global*, Tusquets Ediciones, Barcelona.
- Bengoa, J. 1996. "Modernización e Identidad, o cómo vivir bajo el signo de la libertad", En *Persona y Sociedad*, Vol X, N° 1, ILADES, Santiago de Chile.
- Benhabib, S. 1994. "Feminism and the Question of Postmodernism", En Benhabib, S. & Butler, J. (comp.) *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Routledge, New York.
- Berman, M. 1995. *Todo lo sólido se desvanece en el aire, La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI Editores, México D.F.
- Bertomeu, M. & otros (comp.) 2000. *Universalismo y Multiculturalismo*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Beverly, J. 1993. "La nueva izquierda. Entrevista de Juan Zevallos", En *Revista de crítica cultural*, N° 7, Santiago de Chile.
- Blumenberg, H. 1983. *The legitimacy of the Modern Age*, Mass, Cambridge.
- Bobbio, N. 1991. *El tiempo de los derechos*, Editorial Sistema, Madrid.
- Bobbio, N. 2001. *Liberalismo y Democracia*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Bondi, L. 1996. "Ubicar las políticas de la identidad", En *Debate Feminista* Vol.14, Año 7. México, D.F.
- Bonilla, D. 1999. *La ciudadanía multicultural y la política del reconocimiento*, Ediciones Uniandes, Bogotá.
- Boron, A. 2002. "Justicia sin capitalismo, capitalismo sin justicia. Una reflexión acerca de las teorías de John Rawls", En Boron, A. & de Vita, A. (comp.) *Teoría y Filosofía Política: La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*, Clacso, Buenos Aires.
- Bourdieu, P. 2002. *Pierre Bourdieu, seis artículos*, Editorial Aún Creemos en los Sueños, Santiago de Chile.

- Brunner, J. J. 1998. *Globalización cultural y postmodernidad*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.
- Butler, J. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversión of Identity*, Routledge, New York..
- Calderón, F. & Hopenhayn, M. & Ottone, E. 1994. *Esa esquiva modernidad*, UNESCO, Nueva Sociedad, Caracas.
- Calsamiglia, A. 2000. *Cuestiones de lealtad, Límites del liberalismo*, Paidós, Barcelona.
- Camps, V. 1999. *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona.
- Camps, V. 2001. *Introducción a la filosofía política*, Crítica, Barcelona.
- Castells, C. (Comp.) 1996. *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona.
- Castells, M. 2001. *La era de la información, Vol. 1 y 2*, Alianza Editorial, Madrid.
- Castro, S. 1999. "Epistemologías coloniales, Saberes latinoamericanos: El proyecto teórico de los estudios subalternos", En de Toro, F. & de Toro, A. (edit), *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, Iberoamérica, Madrid.
- Casullo, N. 1999. *Itinerarios de la modernidad*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Colom, F. 1999. *Razones de identidad, Pluralismo cultural e Integración política*, Anthropos, México D.F.
- Cortina, A. 1998. *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid.
- De Lucas, J. 2003. *Globalización e Identidades*, Icaria, Barcelona.
- Deleuze, G. & Guattari, F. 2000. *Mil mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
- Derrida, J. 1971. *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Dietz, M. 2001. "El contexto es lo que cuenta. Feminismo y teorías de la ciudadanía", En *Ciudadanía y Feminismo*, UNIFEM, Debate Feminista, México D.F.
- Dreyfus, H. & Rabinow, P. 2001. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Dussel, E. 2003. "Europa, Modernidad y Eurocentrismo", CLACSO, UNESCO, Buenos Aires.
- Dworkin, R. 2001. *Ética privada y igualitarismo político*, Paidós, Barcelona.
- Elliott, Anthony. 1997. *Sujetos a nuestro propio y múltiple ser*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Erickson, E. 1971. *Identidad, Juventud y Crisis*, Paidós, Buenos Aires.
- Etxeberria, X. 2003. "La ciudadanía de la interculturalidad", En Vigil, N. & Zariquiey, R. (edit.) *Ciudadanías inconclusas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Farrell, M. 2000. "El alcance (limitado) del multiculturalismo", En Bertomeu, M. & otros (comp.) *Universalismo y Multiculturalismo*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Foucault, M. 1987. *Discurso, poder y subjetividad*, Ediciones El cielo por asalto, Buenos Aires.
- Foucault, M. 1996. *La vida de los hombres infames*, Caronte, Buenos Aires.
- Foucault, M. 1999. *Estrategias de poder, Obras esenciales, Volumen II*, Paidós, 1999.
- Fraser, N. 1997. *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*, Siglo del hombre editores, Bogotá.
- Galston, W. 1991. *Liberal Purposes: Good, Virtues, and Duties in the liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge.
- García, S. & Lukes, S. (comps.) 1999. *Ciudadanía: Justicia Social, Identidad y Participación.*, Siglo XXI, Madrid.
- García Canclini, N. 1990. *Culturas híbridas*, Editorial Grijalbo, México D. F.
- Garretón, M. A. 2000. *La sociedad en que vivi(re)mos*, LOM, Santiago de Chile

- Gellner, E. 2001. *Naciones y nacionalismos*, Alianza, Madrid.
- Gergen, K. 1997. *El yo saturado, Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Paidós, Buenos Aires.
- Giddens, A. 1993. *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.
- Giddens, A. 1995. *La constitución de la sociedad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Giddens, A. 1997. *Modernidad e Identidad del yo*, Península, Barcelona.
- Glazer, N. 1999. "Multiculturalismo y Excepcionalismo Estadounidense", En García, S. & Lukes, S. (comps.) *Ciudadanía: Justicia Social, Identidad y Participación.*, Siglo XXI, Madrid.
- Gómez, P. (comp.) 2000. *Las ilusiones de la identidad*, Frónesis, Madrid.
- Guattari, F. 1998. *El devenir de la subjetividad*, Dolmen, Santiago de Chile.
- Güell, P. 1996. "Historia cultural del programa de identidad", En *Persona y Sociedad*, Vol X, N° 1, ILADES, Santiago de Chile.
- Gutmann, A. 2000. *La educación democrática*, Paidós, Barcelona.
- Gutmann, A. 2001. "Introducción", En Taylor, C. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Habermas, J. 1990. *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid.
- Habermas, J. 1993. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus Ediciones, Madrid.
- Habermas, 1998. *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en término de teoría del discurso*, Editorial Trotta, Madrid.
- Habermas, J. & Rawls, J. 1998. *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona.
- Habermas, J. 1999. *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona.
- Habermas, J. 2002. *Identidades nacionales y posnacionales*, Tecnos, Madrid.
- Habermas, J. 2004. "Derechos humanos y soberanía popular: la versión liberal y republicana", En Ovejero, F. & Martí, J.L. & Gargarella, R. (comp.) *Nuevas ideas republicanas, Autogobierno y libertad*, Paidós, Barcelona.
- Hardt, M. & Negri, T. 2002. *Imperio*, Paidós, Buenos Aires.
- Harvey, D. 1998. *La condición de la posmodernidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Held, D. 1997. *La democracia y el orden global*, Paidós, Barcelona.
- Heller, A. & Feher, F. 1998. *Políticas de la postmodernidad*, Península, Barcelona.
- Hobsbawm, E. 1995. *Naciones y nacionalismo desde 1780: programa, mito, realidad*, Grijalbo, Barcelona.
- Hobsbawm, E. 1996. "La política de la identidad y la izquierda", En *Debate Feminista* Vol.14, Año 7. México, D.F.
- Hobsbawm, E. 2000. "Etnicidad y nacionalismo en Europa hoy", En Fernández, A. (comp.) *La invención de la nación*, Manantial, Buenos Aires.
- Honneth, A. 1995. *The Struggle for Recognition*, Polity Press, Cambridge.
- Jameson, F. 1991. *Ensayos sobre el posmodernismo*, Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires.
- Jiménez, M. 2002. *Modernidad terminable e interminable, Ensayos sobre democracia y liberalismo*, Editorial Universitaria, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.
- Kukathas, Ch. 2000. "Are There Any Cultural Rights?", En Kymlicka, W. (comp.) *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford.
- Kymlicka, W. 1991. *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford University Press, Oxford.
- Kymlicka, W. 1995. *Filosofía Política Contemporánea*, Ariel, Barcelona.
- Kymlicka, W. 1996. *Ciudadanía Multicultural*, Paidós, Barcelona.

- Kymlicka, W. 1999. "Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales", En García & Lukes, S. (comp.) *Ciudadanía: Justicia Social, Identidad y Participación.*, Siglo XXI, Madrid.
- Kymlicka, W. (comp.) 2000. *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford.
- Kymlicka, W. 2002a. "Del estado nacional al Estado Multinacional", En Villoro & otros (edit.) *Democracias, ciudadanía y diversidad: el debate político*, PNUD-Guatemala, Guatemala.
- Kymlicka, W. 2002b. "Estados Multiculturales, Ciudadanos Interculturales", Ponencia presentada al V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe, Lima-Perú.
- Kymlicka, W. 2003a. *La política vernácula, Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona.
- Kymlicka, W. 2003b. "Las Fuentes del nacionalismo: Un comentario sobre Taylor", En Mc Kim, R. & Mc Mahan, J. (comp.) *La moral del nacionalismo, Vol 1*, Gedisa, Barcelona.
- Kymlicka, W. 2004. "Igualitarismo liberal y republicanismo cívico: ¿amigos o enemigos?", En Ovejero, F. & Martí, J.L. & Gargarella, R. (comp.) *Nuevas ideas republicanas, Autogobierno y libertad*, Paidós, Barcelona.
- Kymlicka, W. & Norman, W. 1997. 'El retorno del ciudadano, una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía. En *Revista Agora*, núm. 7, Invierno.
- Laclau, E. 1996. *Emancipación y diferencia*, Ariel, Argentina.
- Lander, E. (comp.) 2003. *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas Latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires.
- Larraín, J. 1996. "El postmodernismo y el problemas de la identidad", en *Persona y Sociedad*, Vol X, N° 1, ILADES, Santiago de Chile.
- Larraín, J. 2001. *Identidad Chilena*, LOM, Santiago de Chile.
- Lechner, N. 1993. "Modernización y modernidad, la búsqueda de ciudadanía". En: Centro de Estudios Sociológicos (org.) *Modernización económica, democracia política y democracia social*, El Colegio de México, México, D.F.
- Lechner, N. 1995. "Las transformaciones de la política", En Grompone, R. (edit.) *Instituciones Políticas y Sociedad*, IEP, Lima.
- Lechner, N. 1996. *Los patios interiores de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.
- Lechner, N. 2002. *Las sombras del mañana*, LOM, Santiago de Chile.
- Lefort, C. 1988. *Democracy and political Theory*, Oxford University, Oxford.
- Llamas, E. 2001. *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, EUNSA, Navarra.
- Lyotard, J.F. 1990. *La Condición Posmoderna*, REI-México, México, D.F.
- Maalouf, A. 1998. *Identidades asesinas*, Alianza, Madrid.
- MacIntyre, A. 2001. *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona.
- Marcuse, H. 1987. *El hombre unidimensional*, Mortiz, México.
- Margalit, A. & Raz, J. 2000. "National Self-Determination", En Kymlicka, W. (comp.) *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford.
- Martínez, J.L. (edit.) 2002. *Identidades y Sujetos. Para una discusión Latinoamericana*, Facultad de Filosofía y Humanidades-Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- McDowell, L. 2000. *Género, Identidad y lugar*, Ediciones Cátedra, Valencia.
- Mc Kim, R. & Mc Mahan, J. (comp.) 2003. *La moral del nacionalismo, Vol 1*, Gedisa, Barcelona.
- Mead, G. H. 1972. *Espíritu, personas y sociedad*, Paidós, Buenos Aires.

- Melucci, A. 2001. *Vivencia y convivencia*, Trotta, Madrid.
- Mouffe, C. 1995. "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical", en Grompone, Romeo (edit). *Instituciones Políticas y Sociedad*, IEP, Lima.
- Mouffe, C. 1996. "Por una política de la identidad nómada", En *Debate Feminista* Vol.14, Año 7. México, D.F.
- Mouffe, C. 1999. *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona.
- Opazo, J.E. 2000. "Ciudadanía y democracia", En *Metapolítica* Volumen 4, N° 5, México, D.F.
- Parekh, B. 2000. "El etnocentrismo en el discurso nacionalista", En Fernández, A. (comp.) *La invención de la nación*, Manantial, Buenos Aires.
- Pérez, J. 2000. "¿Identidades sin fronteras? Identidades particulares y derechos humanos universales", En Gómez, P. *Las ilusiones de la identidad*, Frónesis, Valencia.
- Phillips, A. 1996. "¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?", En Castells, C. (Comp.) *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona.
- Phillips, A. 1999. "La política de la presencia: La reforma de la representación política", En García & Lukes, S. (comp.) *Ciudadanía: Justicia Social, Identidad y Participación*, Siglo XXI, Madrid.
- Pico, J. (Comp.) 1988. *Modernidad y postmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid.
- PNUD. 2002. *Desarrollo humano en Chile, Nosotros los chilenos, un desafío cultural*, PNUD, Santiago.
- Preciado, B. 2002. *Manifiesto contra-sexual*, Editorial Opera Prima, Madrid.
- Rajchman, J. 1995. *The Identity in Question*, Routledge, New York and London.
- Ranciere, J.1995. "Politics, Identification, and Subjectivization", En Rajchman, J. *The Identity in Question*, Routledge, New York and London.
- Ranciere, J. 1996. *El desacuerdo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Rawls, J. 1996, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona.
- Revilla, M. 1995. "El concepto de movimiento social: acción, identidad y destino, En Grompone, R. (edit.) *Instituciones Políticas y Sociedad*, IEP, Lima.
- Reigadas, M. 2003. "Multiculturalismo: ¿Crítica al eurocentrismo o etapa superior del capitalismo?", En Reigadas, M. & Cullen, C. (comp.) *Globalización y nuevas ciudadanías*, Ediciones Suárez, Mar del Plata.
- Rockefeller, S. 2001. "Comentario", En Taylor, C. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Rojo, G. & Salomone, A. & Zapata, C. 2003. "Postcolonialidad y nación: algunos aspectos de la discusión teórica", En Castillo, A. & otros (edit.) *Nación, Estado y cultura en América Latina*, Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades-Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- Rorty, R. 1995. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Rorty, R. 1996. *Objetividad, realismo y verdad*, Paidós, Barcelona.
- Rorty, R. 2000. *Verdad y Progreso: Escritos Filosóficos 3*, Paidós, Barcelona.
- Sandel, M. 2004. "La república procedimental y el yo desvinculado", En Ovejero, F. & Martí, J.L. & Gargarella, R. (comp.) *Nuevas ideas republicanas, Autogobierno y libertad*, Paidós, Barcelona.
- Santos, B. 1998. *De la mano de Alicia*, Uniandes, Bogota.
- Sartori, G. 2001. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extrtanjeros*, Taurus, Madrid.
- Scott, J. 1995. "Multiculturalism and the Politics of Identity", En Rajchman, J. *The Identity in Question*, Routledge, New York and London.
- Scott, J. 2001. "Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista", En *Ciudadanía y Feminismo*, UNIFEM, Debate Feminista, México D.F.

- Scruton, R. 1999. *Filosofía moderna*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago.
- Skinner, Q. 2004. "Las paradojas de la libertad política", En Ovejero, F. & Martí, J.L. & Gargarella, R. (comp.) *Nuevas ideas republicanas, Autogobierno y libertad*, Paidós, Barcelona.
- Smith, A. 2000. "¿Gastronomía o geología? El rol del nacionalismo en la construcción de las naciones", En Fernández, A. (comp.) *La invención de la nación*, Manantial, Buenos Aires.
- Stecher, A. 2003. *El devenir de las identidades en la sociedad contemporánea*, Manuscrito.
- Stecher, A. 2004. "Desarraigo y subjetividad", En *Revista Babel*, Año 1, N° 1 y 2, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile.
- Subercaseaux, B. 2003. "La construcción de la nación y la cuestión indígena", En Castillo, A. & otros (edit.) *Nación, Estado y cultura en América Latina*, Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades-Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- Taylor, C. 1985. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, ii, Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, C. 1994. *La ética de la autenticidad*, ICE-Paidós, Barcelona.
- Taylor, C. 1996. *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona.
- Taylor, C. 1997. *Argumentos filosóficos*. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad, Paidós, Barcelona.
- Taylor, C. 2001. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- Taylor, C. 2003. "Nacionalismo y modernidad", En Mc Kim, R. & Mc Mahan, J. (comp.) *La moral del nacionalismo, Vol 1*, Gedisa, Barcelona.
- Thiebaut, C. 1992. "Neoaristotelismos contemporáneos", En Camps, V. (edit) *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid.
- Thiebaut, C. 1998. *Vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona.
- Touraine, A. 1994. *Crítica de la modernidad*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Touraine, A. 1997. *Podremos vivir juntos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Touraine, A. 2000. *¿Qué es la democracia?* Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Touraine, A. 2002. *A la búsqueda de si mismo. Diálogo sobre el sujeto*, Paidós, Barcelona.
- Tugendhat, E. 1996. "Identidad: personal, nacional y universal", en *Persona y Sociedad*, Vol X, N° 1, ILADES, Santiago.
- Van Dyke, V. 2000. "The individual, The State, and Ethnic Communities in Political Theory", En Kymlicka, W. (comp.) *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford.
- Vattimo, G. 1990. *La sociedad Transparente*, Paidós, Barcelona.
- Vattimo, G. 1992. *Más allá del sujeto*, Paidós, Barcelona.
- Vattimo, G. 1995. *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona.
- Vergara, J. 2003. "Aproximaciones al concepto de identidad cultural" En Vergara, A. & Bustos, J. *Esa oscura vida radiante: Juventud, infancia y nuevas identidades culturales*, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.
- Vilar, G. 1996 "La identidad y la práctica", en Cruz, Manuel (comp.) *Tiempo de subjetividad*, Paidós, Barcelona.
- Wagner, P. 1997. *Sociología de la modernidad*, Herder, Barcelona.
- Wallerstein, I. 1998. *Después del liberalismo*, Siglo XXI, México D.F.
- Wallerstein, I. 2001. *Conocer el mundo Saber el mundo*, Siglo XXI, México.

- Waldron, J. 2000. "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", En Kymlicka, W. (comp.) *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford.
- Walzer, M. 2000. "Pluralism: A Political Perspective", En Kymlicka, W. (comp.) *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford.
- Walzer, M. 2001. "Comentario", En Taylor, C. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Young, I. M. 1996. "Vida política y diferencia de grupos: una crítica del ideal de ciudadanía universal", En Castells, C. (Comp.) *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona.
- Young, I. M. 2000. *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid.
- Zemelman, H. (coord.). 1997. *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, Anthropos, México D.F.
- Zizek, S. 1998. Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional, En Zizek & Jameson, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires.