

NIEVES ZÚÑIGA GARCÍA-FALCES

Calidad democrática en sociedades multiculturales: el debate sobre los derechos

El multiculturalismo es en ocasiones criticado por considerar que acentúa la división de la sociedad; sin embargo, vale la pena reflexionar sobre si, en realidad, la diversidad, característica propia de la vida, resulta incómoda por poner a prueba la verdadera calidad de las democracias modernas. Aunque en los últimos años se han producido cambios en la forma como las democracias han gestionado la multiculturalidad, son muchos los interrogantes en relación a los derechos de los pueblos indígenas, minorías nacionales e inmigrantes. ¿Realmente las democracias liberales garantizan a todos los ciudadanos los principios de igualdad y libertad que las caracterizan? Una aproximación a los principales planteamientos teóricos sobre los derechos da cuenta de la complejidad de la cuestión y de las incongruencias del ejercicio democrático.

“Los pueblos indígenas no somos folklore de la democracia ni complemento del paisaje. Somos actores políticos descendientes de una gran civilización y proponemos cambiar el sistema desde su concepción y estructura; por eso somos los actores de la transformación de los Estados.”¹ De esta cita formulada por organizaciones indígenas de América Latina se desprenden varias ideas que ponen en entredicho la calidad de la democracia. En ella existe una fuerte referencia a la participación política, tanto por su ausencia, al manifestar un sentimiento de ser meros elementos decorativos del escenario democrático, como por su reivindicación a través de un planteamiento propositivo de cambio y transformación “radical” del sistema (“en su concepción y estructura”), apelando para ello a los derechos políticos como ciudadanos. Al mismo tiempo, se manifiesta con orgullo la adscripción a una identidad cultural (“descendientes de una gran civilización”) como elemento indivisible de la acción política.

Nieves Zúñiga García-Falces es investigadora del Centro de Investigación para la Paz (CIP-Ecosocial) y redactora jefa de *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*

¹ Movilización continental de los pueblos indígenas del Abya Yala, “De la resistencia a construcción de Estados plurinacionales”, 21 de septiembre de 2007. En <http://movimientos.org>

Si bien esta cita hace referencia a la realidad concreta de los pueblos indígenas en el contexto latinoamericano, plantea críticas, reivindicaciones y demandas extrapolables a otras sociedades en las que conviven diferentes culturas. La convivencia en un mismo Estado de una diversidad de grupos (étnicos, religiosos, lingüísticos, etc.) con idioma, costumbres y formas de pensar muy diferentes entre sí pone a prueba el carácter inclusivo de los principios democráticos y, en ocasiones, ha tendido a generar tensiones y antagonismos sociales referidos a las demandas de secesión por parte de grupos nacionalistas; el derecho de autodeterminación reivindicado por los pueblos indígenas; los derechos de los inmigrantes; o las desigualdades económicas y sociales asociadas a la identidad cultural de grupos que sufren discriminación.

La reafirmación identitaria, consecuencia en parte del fin de la Guerra Fría –cuando el mundo dejó de estar dividido entre capitalistas y comunistas– y de los procesos derivados de la globalización –facilitando el contacto entre diferentes culturas o favoreciendo la migración, por ejemplo–, ha tenido lugar tanto en los grupos cuya identidad ha sido históricamente discriminada, permitiéndoles vivir un proceso de recuperación y reconocimiento (por ejemplo la de los pueblos indígenas); como en un nivel más amplio en términos de patriotismos nacionalistas y, en el último tiempo, incluso “civilizatorios” (islámica, occidental). Martha Nussbaum, en su ensayo “Patriotismo y cosmopolitismo”, apela, por ejemplo, al sentimiento de numerosos estadounidenses que otorgan “un peso específico, entre todas las motivaciones que inducen a la acción política, a la identidad y a la ciudadanía genuinamente estadounidenses”.² Nussbaum plantea que “este énfasis en el orgullo patriótico es moralmente peligroso y que, en última instancia, subvierte alguno de los objetivos más dignos que el patriotismo pretende alcanzar: por ejemplo, el de la unidad nacional en la lealtad a los ideales morales de justicia e igualdad”.³

Sin embargo, la importancia de la identidad cultural en la acción política tiene dos caras: una, la de la situación de desventaja sufrida por grupos culturalmente diferentes de la sociedad mayoritaria para vivir su cultura con los mismos derechos sociales y políticos; y, otra, el peligro de que un exceso de importancia a los factores culturales pueda suponer una amenaza para las libertades individuales.

² M. Nussbaum, *Los límites del patriotismo. Identidad y pertenencia*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 13.

³ *Ibidem*, p. 14.

La gestión de la multiculturalidad

Aunque ha habido una evolución en cómo las democracias liberales han gestionado la diversidad cultural,⁴ éstas no han sabido hacer frente a la realidad del multiculturalismo. Muestra de ello son los debates abiertos que implican la revisión de los principios liberales y su conjunción con el discurso de los derechos humanos. Son muchos los desafíos que las sociedades multiculturales plantean a la teoría y práctica democrática y numerosos los interrogantes referidos al cuestionamiento del ejercicio de la democracia liberal y de la estructura del Estado nación; la compatibilidad e incompatibilidad entre los derechos individuales y los derechos de grupo; el cuestionamiento del concepto de pueblo; y la necesidad de repensar el papel de la cultura, entre otras cuestiones.

La importancia de la identidad cultural en la acción política **tiene dos caras: la de la situación de desventaja sufrida por grupos diferentes y el peligro de que un exceso de importancia a los factores culturales pueda suponer una amenaza para las libertades individuales**

Para abordar los retos políticos que plantea el multiculturalismo, en primer lugar resulta necesario distinguir entre las distintas formas de diversidad cultural que existen. Will Kymlicka las resume en dos: las minorías nacionales y los grupos de inmigrantes.⁵ El primer caso se refiere a la coexistencia dentro de un mismo Estado de más de una nación –entendiendo por nación una comunidad histórica, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o tierra ancestral determinada y que comparte una lengua y cultura diferenciadas–. Tal diversidad es el resultado de la incorporación de culturas que anteriormente poseían autogobierno y estaban concentradas territorialmente (por ejemplo, minorías nacionales, pueblos indígenas). Esta unión puede ser involuntaria (a causa de una invasión o conquista como ocurrió en Canadá, EEUU, América Latina, Finlandia o Australia) o voluntaria (mediante la formación de una federación por beneficio mutuo, por ejemplo Bélgica o Suiza). Esta forma de diversidad conforma lo que Kymlicka llama Estados multinacionales. En el segundo caso, la diversidad cultural surge de la inmigración individual y familiar y constituyen los denominados Estados poliétnicos, de acuerdo a la terminología utilizada por el autor canadiense.

⁴ En América Latina, por ejemplo, se pasó del asimilacionismo que pretendía la eliminación de las culturas indígenas en base al “principio de mestizaje” al integracionismo que implicaba la integración de los indígenas a la sociedad conservando algunas de las características propias de su cultura consideradas como positivas. Para el caso de América Latina ver N. Zúñiga García-Falces, “Emergencia del movimiento indígena en América Latina: de ‘objeto’ a ‘sujeto’”, en S. Martí Puig y J. M. Sanahuja (eds.), *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004, pp. 35-52. Ver también A-G. Gagnon y J. Tully, *Multinational Democracies*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

⁵ W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 26-46.

Esta categorización no es excluyente; hoy en día la mayoría de los Estados son una combinación de ambos (EEUU, Canadá, España...). La importancia de hacer esta distinción radica en que es la mejor manera para que ningún grupo quede invisibilizado; y porque las demandas de cada grupo pueden ser diferentes y, por tanto, la respuesta también debe ser distinta. En general, las minorías nacionales desean seguir siendo sociedades distintas respecto de la sociedad mayoritaria de la que forman parte, y exigen formas de autonomía y autogobierno para asegurar su supervivencia como culturas diferentes. Por su parte, los grupos étnicos (derivados de los procesos migratorios) desean integrarse en la sociedad de acogida y que se les acepte como miembros de pleno derecho de la misma. Pretenden que las instituciones y las leyes de dicha sociedad sean más receptivas a las diferencias culturales, pero no piden poderes de autogobierno.⁶

De acuerdo al principio que rige las democracias liberales –tratar a todos como seres libres e iguales–, el debate se centra en si estos grupos deberían tener derechos especiales para proteger sus culturas y participar igualitariamente en la vida social y política de la sociedad o si, por el contrario, la aplicación de los principios de igualdad y libertad protegen ya de por sí los derechos de estos grupos, y, por tanto, el problema se situaría en el nivel de la práctica democrática. Porque, ¿qué significa respetar a todos como iguales? ¿Debería de reflejarse la diversidad cultural en las instituciones para que éstas realmente representen a todos los ciudadanos de forma igualitaria? ¿Es necesario un marco cultural seguro para desarrollar nuestra elección de vida y ser realmente libres e iguales?

Democracias modernas, ciudadanía y realidad plural

Las democracias modernas son fundamentalmente el resultado de la articulación de dos tradiciones: la liberal (defensora de la libertad individual, el imperio de la ley y los derechos humanos individuales) y la democrática (caracterizada por el principio de igualdad, la identidad entre gobernantes y gobernados y la soberanía popular).⁷ Norberto Bobbio defiende la interdependencia entre el estado liberal y el estado democrático ya que se necesitan ciertas libertades para el correcto ejercicio del poder democrático; y el poder democrático es necesario para garantizar las libertades fundamentales.⁸ De esta forma, el principio universal “tratar a todos como seres libres e iguales” se convierte en eje central del pensamiento liberal que rige las democracias modernas.

⁶ *Ibidem*.

⁷ C. Mouffe, *La paradoja democrática*, Gedisa, Barcelona, 2003.

⁸ N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, Planeta Agostini, Barcelona, 1994.

Esto último se materializa en la propia idea de ciudadanía. La noción de ciudadanía más manejada es la acuñada por T. H. Marshall, y se compone de tres elementos: civil, político y social.⁹ El componente civil consiste en los derechos necesarios para la libertad individual (libertad de persona, de expresión, de pensamiento, de religión, a la propiedad y derecho a la justicia); el político es el derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo con autoridad política, o como elector de sus miembros; y el social es el derecho y seguridad de un mínimo de bienestar económico que permita al individuo compartir la herencia social y vivir como un ser civilizado.¹⁰ Por tanto, la idea de ciudadanía persigue la igualdad, de estatus (reduciendo las desigualdades sociales y modificando la redistribución de bienes y servicios a través del Estado) y de reconocimiento de los mismos derechos y obligaciones para todos. Así, se entiende que un ciudadano no puede serlo plenamente si no es en una sociedad democrática, y una sociedad no puede expresar el gobierno de un pueblo que no esté formado por ciudadanos.

Sin embargo, en la práctica, muchos de los grupos diferenciados padecen una situación de desventaja con respecto al resto de la sociedad. De hecho, existe una vinculación entre el no reconocimiento cultural o la discriminación grupal (por ejemplo de las mujeres o la población negra) con una situación social de inferioridad que se manifiesta en el acceso a determinados tipos de trabajo, salarios inferiores, dificultad para el acceso a los servicios públicos o imposibilidad de ejercer el voto. En Europa, por ejemplo, existe cierta reticencia a extender los derechos políticos a los inmigrantes. Estos ejercen como ciudadanos sociales y económicos pero no siempre tienen asegurada su integración política a través de la representación de sus intereses y la participación en la toma de decisiones.¹¹ Por otro lado, el informe del Banco Mundial *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004* señala que ser indígena aumenta las posibilidades de ser pobre.¹² Ante el escaso éxito obtenido por los programas anti pobreza aplicados hasta ahora –preocupados principalmente en lograr un mejor acceso a los servicios de educación y salud en respuesta a un enfoque basado en la vinculación entre necesidades básicas y desarrollo humano–, estudios recientes subrayan la necesidad de incorporar la dimensión de los derechos en el diseño de los programas de desarrollo. Esta cuestión sitúa el tema indígena en el centro del debate porque el proceso de empobrecimiento de los pueblos indígenas en todo el mundo está estrechamente relacionado con la negación de sus derechos. Hoy no es posi-

⁹ T. H. Marshall, *Ciudadanía y clase social*, Alianza, Madrid, 1998.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ En algunos países europeos existen instituciones de consulta para establecer una relación entre gobiernos locales y grupos de inmigrantes o minorías étnicas como canales para encauzar sus opiniones. Dichas instituciones son diseñadas en muchos casos como alternativas al derecho al voto, y no tienen ningún poder por lo que no forman parte del proceso democrático normal. En algunos lugares los inmigrantes tienen derecho al voto a nivel local pero no nacional. Ver, por ejemplo, S. Vertovec, "Políticas multiculturales y formas de ciudadanía en las ciudades europeas", *Papeles de Población*, Nº 28, abril-junio 2001, pp. 221-241.

¹² Banco Mundial, *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004*, Washington, 2005.

ble hablar del desarrollo de los pueblos indígenas sin referirse a conceptos como derecho al desarrollo, autodeterminación o empoderamiento.¹³

Desde el pensamiento multiculturalista se defiende que la manera de subsanar estas desventajas y garantizar la igualdad en términos de justicia es la concesión de ciertos derechos específicos a dichos grupos. En este sentido se produce el debate sobre la compatibilidad entre derechos individuales (defendidos por el liberalismo) y los derechos colectivos o de grupo (propuestos por el multiculturalismo); y la tensión entre el respeto a la identidad individual (independientemente de la raza, el sexo o la pertenencia étnica) y el respeto a prácticas grupales y concepciones colectivas del mundo diferentes. Ambas exigencias pueden entrar en colisión en ciertos casos; aunque, como plantean algunos autores, también son interdependientes.

Existe una vinculación entre el no reconocimiento cultural o la discriminación grupal con una situación social de inferioridad que se manifiesta en el acceso a determinados tipos de trabajo, salarios inferiores, dificultad para el acceso a los servicios públicos o imposibilidad de ejercer el voto

El debate sobre los derechos

Muchos liberales rechazan las políticas multiculturalistas que plantean otorgar derechos especiales a los grupos. Las razones que argumentan para ello son que estos derechos son una amenaza al principio de la libertad individual (por privilegiar los derechos de grupo por encima de los individuales) y al de igualdad (porque tratan a la personas de manera diferente en base a la raza u origen étnico). En este sentido, Amartya Sen apela en su último libro al carácter simplificado y reduccionista que puede implicar el multiculturalismo si atiende exclusivamente a una parte muy reducida de la identidad de una persona (la cultura, y que en muchos casos es heredada y no decidida racionalmente), dejando de lado todas las adscripciones sociales y políticas que conforman la identidad humana, definida como compleja y dinámica.¹⁴

¹³ Sobre el carácter étnico de la pobreza ver I. Kempf, *Pobreza y pueblos indígenas: Más allá de las necesidades*, CIP-FUHEM (ed.) Madrid, noviembre 2003; y N. Zúñiga García-Falces, "Emergencia y pobreza indígena" en M. Berraondo (coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 645-662.

¹⁴ Para Amartya Sen la cuestión no es hasta donde llegue el multiculturalismo sino qué forma debería de adoptar. Las dos formas de ver el multiculturalismo, según Sen, es como la promoción de la diversidad como valor en sí mismo o reconocer la diversidad en la medida en que posibilita y amplía la libertad de razonamiento y de toma de decisiones. A. Sen, *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Katz editores, Buenos Aires, 2007, pp. 201-225. Ver reseña de este libro en este mismo número de *Papeles* en pp. 192-195.

Además los consideran equivocados ya que pueden imponer a la conducta individual restricciones que pueden violar los derechos individuales –por ejemplo una cultura que excluya a las mujeres de la toma de decisiones en la esfera pública¹⁵ o que la someta a tratos vejatorios como la lapidación cuando es acusada de adulterio–. Por último, en ocasiones, una meta colectiva en nombre de un grupo puede considerarse como discriminatoria en sí misma (cuando en principio se implanta para paliar una discriminación). Por ejemplo, resulta discriminatorio que la legislación escolar de Québec (Ley 101) prohíba a los francófonos e inmigrantes mandar a sus hijos a la escuela de habla inglesa mientras se lo permite a los canadienses anglófonos.

Otros autores, sin embargo, sostienen que es posible defender los derechos colectivos desde el liberalismo. Según éstos, las demandas de las minorías no son inherentemente opuestas a los principios liberales. Entre ellos destaca Will Kymlicka.

Will Kymlicka, derechos especiales

Kymlicka defiende su tesis en base a que la mayoría de los grupos no busca separarse de la sociedad mayoritaria sino ser participantes plenos e iguales en las sociedades modernas. Y tanto minorías nacionales como grupos de inmigrantes comparten principios liberales como la libertad de expresión, la libertad de culto o los derechos humanos.

El autor canadiense recuerda que si, de acuerdo al liberalismo, la justicia exige compensar desventajas no merecidas o moralmente arbitrarias (por las desigualdades vinculadas con la raza y la clase), entonces también debe de considerar como hechos moralmente arbitrarios las desigualdades derivadas de contextos culturales distintos. “Si no se establecieran derechos diferenciados a favor de algunos grupos, los miembros de ciertas culturas minoritarias carecerían de la misma capacidad de vivir y trabajar en su propio lenguaje y cultura que sí le es garantizada a los miembros de la cultura mayoritaria”.

Para desarrollar su tesis distingue entre “restricciones internas” y “protecciones externas”.¹⁶ Las primeras hacen referencia al derecho de un grupo a limitar la libertad y derechos de sus propios miembros en nombre de la solidaridad de grupo o de la pureza cultural. Un ejemplo muy claro de ello lo encontramos entre los amish –grupo cristiano menonita, de origen suizo alemán, que vive concentrado en algunas partes de EEUU desde S. XVIII–. Poseen una forma de vida tradicional y puritana, basada en la agricultura, cuyas reglas

¹⁵ Un ejemplo es la asociación de mujeres indígenas Native Women’s Association de Canadá que, preocupada por el peligro de discriminación sexual hacia las mujeres en las reservas indias, pidió que las decisiones de los gobiernos indígenas se sometieran a la Carta canadiense o a algún sistema de regulación.

¹⁶ W. Kymlicka, *op. cit.*, pp. 58 y ss.

(según cada comunidad) se pueden oponer a cualquier reforma tecnológica e incluso indumentaria, lo que implica anular todo deseo individual por siquiera cambiar el color de la vestimenta o usar botones. Las “protecciones externas” son el derecho de un grupo a limitar el impacto que sobre él tienen las decisiones de la sociedad en la que está inmerso con el fin de evitar ser vulnerable ante éstas.

Ambos constituyen dos significados distintos de derechos colectivos: el primero respecto a las relaciones al interior del grupo, el segundo tiene que ver con las relaciones entre grupos. Muchos liberales se oponen a las restricciones internas pero se muestran más receptivos a las protecciones externas para proteger a grupos vulnerables, entendiendo que algunos de estos derechos pueden ser extensiones o suplementos de los derechos individuales. En esta línea, una viuda gitana, ciudadana española ¿no tendría que tener derecho a la pensión de viudedad aunque se hubiera casado por el rito gitano?

Kymlicka sostiene que las diferencias derivadas de la pertenencia a un grupo solo pueden acomodarse si sus miembros poseen algunos derechos específicos como grupo que van más allá de los derechos de ciudadanía. En este sentido, distingue tres tipos de derechos diferenciados en función del grupo:¹⁷

- Derechos especiales de representación: en las instituciones políticas del conjunto de la sociedad con el objetivo de reducir la probabilidad de que un colectivo sea marginado en decisiones que les afectan al grupo en particular y a la sociedad en general. Las políticas para la representación de las mujeres en cargos gubernamentales responden a este derecho.
- Derechos de autogobierno: dan poderes a unidades políticas más pequeñas para tomar decisiones importantes para su cultura (educación, lengua, gestión de recursos, etc.). La provincia de Québec en Canadá o las comunidades autónomas catalana, gallega y vasca en España son algunos ejemplos del ejercicio práctico de este derecho.
- Derechos poliétnicos: protegen prácticas religiosas y culturales específicas que podrían no estar adecuadamente apoyadas (por ejemplo, subvencionando programas que fomenten la lengua o manifestaciones artísticas de un grupo) o que estén en desventaja en la legislación vigente. Los judíos y los musulmanes en Gran Bretaña pidieron que se les eximiera del cierre comercial los domingos, de acuerdo a sus calendarios (en los que el sábado y el viernes son los festivos respectivamente) o de la legislación relativa al sacrificio de los animales para respetar sus costumbres en la forma de comer la carne. También existen demandas referidas a pautas indumentarias como la petición de los sijs en Canadá o en Gran Bretaña de que se les eximiera de la obligación de llevar casco a los motoristas o a los trabajadores en la construcción, debido a su incompatibilidad con el turbante característico sij.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 61 y ss.

Uno de los ejemplos más polémicos es el relativo al derecho a usar el chador o velo islámico en las escuelas. Reino Unido ha sido más permisivo en este sentido, al contrario que Francia, que lo niega en base a su principio de Estado laico, como lo hacen los países escandinavos por considerarlo denigrante para la mujer. Pero, ¿no existe la misma carga de obligatoriedad, y por tanto de reducción de la libertad individual, entre la mujer con el velo islámico o el hombre sij con el turbante?

En general, al demandar estos derechos diferenciados, los grupos pretenden asegurarse que el conjunto de la sociedad no les privará de las condiciones necesarias para su supervivencia como una cultura diferenciada. El objetivo, en términos de protecciones externas, es que los individuos tengan la oportunidad de mantener su forma de vida si así lo desea, lo que está directamente relacionado con el derecho de libertad.

Pero, ¿todos los grupos tienen legitimidad para demandar derechos especiales?

Bikhu Parekh, las condiciones de los grupos

Bikhu Parekh también defiende la existencia de derechos colectivos y los clasifica en dos tipos: los derivados y los primarios.¹⁸ Los derechos colectivos derivados son los resultantes de la puesta en común de los derechos individuales de sus miembros (es el caso de los derechos de sindicatos o clubes, por ejemplo). Los primarios son los derechos *sui generis* de las propias comunidades; éstas son sujetos de derecho sin necesidad de que estos procedan de sus miembros. También establece una graduación de los derechos que va desde derechos de no interferencia a derechos de autogobierno, pasando por la exención de requerimientos normales o las demandas de participación en los recursos de la sociedad.

Ante la crítica de que las colectividades puedan abusar de los derechos individuales de sus miembros, Parekh responde que de los derechos individuales también se puede abusar y que si los derechos colectivos pueden utilizarse para oprimir a los individuos, los derechos individuales pueden servir para dañar o incluso destruir a las colectividades.

Parekh enriquece el debate subrayando la interrelación entre ambos tipos de derechos: existen ocasiones en los que los derechos de grupo pueden ser una condición previa para el ejercicio de los derechos individuales; y en otros casos los derechos colectivos protegen a los individuos y les dan mejores recursos para defender sus derechos a través de la comunidad.

¹⁸ B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, Palgrave, Nueva York, 2000.

Por tanto, la cuestión no está en la existencia o no de derechos colectivos sino, como plantea Parekh, lo que hay que preguntarse es qué colectividades deberían tener qué derechos y bajo qué condiciones. Para ello establece una serie de condiciones algunas de las cuales deben ser cumplidas por los grupos demandantes. Entre ellas se encuentran: que la comunidad goce de un status moral a los ojos de sus miembros (los amish o sectas religiosas); que su existencia sea necesaria para promocionar los intereses de sus miembros (pueblos indígenas, nacionalismos); que la comunidad sea insegura y no pueda integrarse en la comunidad mayor sin esos derechos (los cristianos en países musulmanes como Sudán o Egipto); comunidad que haya estado bajo presión sistemática y no tenga la capacidad de competir con el resto de la sociedad (los intocables de la India o los afroamericanos de EEUU); las comunidades que aportan ciertos valores a la sociedad y necesitan los derechos para preservar su identidad (grupos o congregaciones religiosas); comunidades que custodian doctrinas compartidas (Iglesia católica, a pesar de poder excomulgar a sus miembros o negarles el divorcio).¹⁹

**Si los derechos colectivos pueden utilizarse para oprimir
a los individuos, los derechos individuales pueden servir
para dañar o incluso destruir a las colectividades**

Algunas de estas condiciones velan por la protección de los grupos tal y como plantea Kymlicka; pero otras se basan en un criterio de lo que tales grupos pueden aportar al resto de la sociedad. En este punto vale la pena resaltar el rol que juega la identidad cultural a la hora de permitir o no derechos a estos colectivos, aunque en ocasiones anulen ciertos derechos individuales (como ocurre con los grupos o instituciones católicas). La respuesta no es la misma cuando se trata de un grupo de la misma cultura que cuando el grupo en cuestión posee una tradición cultural diferente; y los motivos para defender la necesidad de otorgar derechos colectivos tampoco: protección o aportación positiva a la sociedad.

Esta última consideración nos dice mucho acerca de cómo el valor dado a una cultura puede determinar la situación desde la que el grupo demanda los derechos. La protección implica un carácter negativo que parte de una situación de inferioridad o desventaja. Para resolverla, el grupo debe pedir o demandar "sin entregar nada a cambio". Muy diferente es la posición de la que parten los grupos considerados guardianes de aspectos positivos para la sociedad, que es la de dar a la sociedad. En este punto la pregunta que surge es: ¿es necesario "dar" a esos grupos los derechos especiales que demandan, o realmente ya los tienen? ¿hay que añadir nuevos derechos a los ya existentes para paliar la desigualdad entre los grupos?

¹⁹ *Ibidem*, pp. 217-218.

Jürgen Habermas, el carácter democrático del derecho

El filósofo Jürgen Habermas respondería esta pregunta con un no. Habermas no cree necesario un sistema normativo alternativo para corregir el sesgo individualista del sistema de derechos, sino la realización consecuente del sistema de derechos que ya existe.

El autor alemán defiende que muchas intervenciones normalizadoras para compensar daños o desigualdades tienen como resultado la creación de nuevas discriminaciones y la privación de libertad. Para ilustrar esta afirmación utiliza el ejemplo de las medidas para el tratamiento igualitario entre hombres y mujeres que no han logrado su objetivo. La causa de ello es que esas normas compensatorias se diseñan desde generalizaciones de las situaciones de desventaja (que se alejan de la realidad) y según modelos de interpretación tradicionales que contribuyen a la consolidación de estereotipos.²⁰

Antes de las normas compensatorias es necesario establecer un debate político público que permita la correcta interpretación de las necesidades. Los propios afectados de las situaciones de desventaja deben poder debatir públicamente, articular y fundamentar los aspectos indispensables para el tratamiento de la desigualdad. Esto significa que la *autonomía privada* de los ciudadanos que disfrutan de iguales derechos solo puede ser asegurada activando al mismo tiempo su *autonomía pública*. Solo con la participación pública es posible asegurar la autonomía individual.

De esta manera, Habermas defiende una concepción procedimental del derecho: éste depende del contexto y debe diseñarse en un proceso democrático para asegurar simultáneamente la autonomía privada y la autonomía pública. El fin último del proceso democrático sigue siendo la autonomía/libertad del individuo pero entendiendo que para lograrlo es necesario asegurar y posibilitar su simultaneidad con la autonomía pública. Esta comprensión democrática de la realización de los derechos fundamentales, en la que participan todos los miembros de una sociedad, hace innecesaria la inclusión de derechos ajenos al sistema.

Por tanto, el objeto de protección es el individuo (teniendo en cuenta el contexto en el que se ha desarrollado), no la cultura. Los destinatarios del derecho solo pueden adquirir autonomía en la medida en que ellos mismos se conciben como autores de las leyes a las que están sometidos. Los individuos de una sociedad deben ponerse de acuerdo sobre los aspectos que rijan la sociedad. Para ello se requiere un trabajo compartido y de participación de toda la sociedad. Y es ahí donde se produce la conexión entre estado de derecho y democracia. Se trata de que todos los ciudadanos, con independencia de su procedencia cultural, se identifiquen con los principios de la propia Constitución, en cuyo diseño de alguna manera han participado todos.

²⁰ J. Habermas, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 196.

Así Habermas plantea la “inclusión del otro” a través del acceso a la comunidad política, con independencia de la procedencia cultural de cada uno. En este sentido, defiende el derecho de mantener la propia cultura (la identidad del individuo se entretiene con identidades colectivas y solo puede estabilizarse dentro de una cultura) pero también la obligación de aceptar el marco político de convivencia definido por los principios constitucionales y los derechos humanos (y en cuyo diseño han participado todos).

Defiende la coexistencia de diferentes culturas en igualdad de derechos pero no la protección especial de las culturas o grupos. Si en una sociedad existe una esfera pública que funcione con estructuras de comunicación abiertas que permitan y promuevan discursos de auto-comprensión que incluyan a todos, no es necesario ningún principio especial de protección.

De todo ello se deduce que la importancia de no perder una cultura es porque es un derecho (vinculado a los demás) no por el valor propio de la cultura. Por tanto, las obligaciones jurídicas con respecto al individuo no dependen en absoluto de la estimación del valor universal de una cultura sino que resultan de derechos de carácter jurídico. Es en este punto en el que Habermas critica la tesis de otro gran teórico del multiculturalismo: Charles Taylor.

Charles Taylor, el valor de la cultura y la política del reconocimiento

El teórico canadiense Charles Taylor defiende que es necesario reconocer el igual valor de las diferentes culturas en su aporte a la humanidad y que no basta con dejarlas sobrevivir.²¹ Defiende la importancia del reconocimiento situando la idea de la igualdad de derechos que caracteriza a las democracias como el paso siguiente a la idea del reconocimiento igualitario como principio constitutivo de la teoría democrática.

La ausencia de reconocimiento o un reconocimiento en términos negativos puede constituir una forma de opresión. En América Latina, por ejemplo, el reconocimiento público de las culturas indígenas fue tan tardío que no pudo evitar la internalización, por parte de sus miembros, de estereotipos como “no desarrollados” o “inferiores”. No fue hasta los años ochenta y noventa cuando los países latinoamericanos reconocieron en sus Constituciones el carácter pluricultural de los Estados.

Del reconocimiento depende en gran medida cómo se conforma la identidad. Los grupos dominantes, por ejemplo, tienden a afirmar su hegemonía inculcando una imagen de inferioridad a los subyugados. Frantz Fanon sostuvo que la principal arma de los colonizadores para

²¹ C. Taylor, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

imponerse fue la imposición de su imagen (negativa) de los colonizados sobre el pueblo subyugado. Por tanto, éste para liberarse ha de limpiarse ante todo de esa autoimagen despectiva.²²

Todas las culturas tienen aspectos positivos y negativos, pero, ¿todas tienen el mismo valor? ¿quién debe determinar el valor de una cultura? Los juicios no son objetivos por tanto no se puede juzgar a una cultura como buena (acertada) o mala (equivocada) sino que lo que cabe es apoyarla o rechazarla. Consciente de estas dificultades, Taylor plantea que no se trata de convertir en un derecho el juzgar a una cultura como igual a las demás, pero sí exigir como derecho que presupongamos un valor a todas las culturas. Es una cuestión de respeto hacia las demás culturas, no de condescendencia.

Taylor concluye entonces que la exigencia de reconocimiento no exige juicios de valor igualitario sino la disposición (ante la idea de que toda cultura puede tener valor) para acercarnos al estudio cultural comparativo y así abrir nuestros horizontes. Taylor habla de la “fusión de horizontes normativos” y presupone que hemos sido transformados por el estudio del otro, de modo que no solo juzgamos con nuestras normas originales. Esto implica una revisión de las imágenes extendidas sobre las otras culturas y someter la lucha por la libertad e igualdad a esta revisión.²³

La democracia como salvaguarda de la diversidad

De los planteamientos teóricos expuestos se extraen numerosos interrogantes pero, al mismo tiempo, se deduce una coincidencia en la importancia concedida a la cultura para el desarrollo de la identidad individual. Sin embargo, mientras unos autores plantean la protección de ésta mediante normativas específicas, otros no conciben la cultura como objeto de protección sino como elemento determinante de los criterios que rigen una sociedad y, en este sentido, para evitar situaciones de desigualdad es necesario asegurar la representación y participación de la diversidad cultural en el debate público.

En cualquier caso, el diálogo democrático se presenta como el sistema adecuado tanto para la participación de las diferentes culturas de una sociedad en la configuración de un sistema normativo y de derechos compartido,

²² Citado en *Ibidem*, p. 96.

²³ *Ibidem*.

Todas las culturas tienen aspectos positivos y negativos, pero, ¿todas tienen el mismo valor?

como para la resolución de las controversias al interior de un grupo referidas a la tensión entre derechos colectivos e individuales y en la relación de ese grupo con el resto de la sociedad.

En la línea del ejercicio de autorreflexión que propone Taylor o del de autocomprensión planteado por Habermas, vale la pena pensar en qué medida las democracias liberales contemplan los mecanismos para la participación plural y qué nivel de tolerancia existe ante la diferencia. De manera opuesta a la propuesta de Habermas, en las democracias modernas se presentan los principios liberales como lo naturalmente bueno para una sociedad, negando así la posibilidad de una alternativa a la configuración existente de poder y de bien, y, como apunta Chantal Mouffe, en algunos casos incluso la posibilidad de una forma legítima de expresión de las resistencias.²⁴ En la mayoría de las ocasiones se niega incluso el diálogo, y por tanto la posibilidad, de escuchar e incorporar concepciones diferentes del bien. Se entiende que ostentan una idea de bien único, que no es factible de cuestionar ni modificar.

Esta unilateralidad es percibida por algunos grupos como imposición. Un claro y controvertido ejemplo de ello tiene como objeto los derechos humanos, criticados en ocasiones por considerar que responden únicamente a una concepción occidental ajena a otras culturas. Pero, en muchas ocasiones, el problema no reside tanto en una oposición al contenido sustancial de los derechos humanos sino a la adjudicación del calificativo “universal” (entendido en cuanto a su definición y no en cuanto a su aplicación) a un producto fundamentalmente occidental.

En este sentido, Mouffe apunta que los límites a la soberanía popular que de manera legítima ponen las democracias liberales (ya que no hay garantía de que una decisión tomada democráticamente no vaya a vulnerar algunos derechos), debe ser objeto de debate porque son la expresión de una hegemonía prevaleciente (la del neoliberalismo) ya que dependen de cómo se interpreten y definan los derechos humanos en un momento determinado. Estos límites pueden acabar convirtiéndose en obstáculos o elementos en contra de principios democráticos como el de la soberanía popular.²⁵

Una democracia, para serlo realmente, necesita tanto el disenso como el consenso. La unanimidad es prácticamente imposible, y el consenso estará formado por la mayoría. La prueba de fuego de una democracia es qué hace con la minoría disidente. Bobbio recuerda que solo donde el disenso es libre de manifestarse, el consenso es real y democrático. Vale la pena repensar la relación entre multiculturalismo y democracia, y nuestras sociedades, a la luz de la secuencia lógica planteada por Bobbio: la libertad de disenso tiene necesidad de

²⁴ C. Mouffe, *op. cit.*

²⁵ *Ibidem.*

una sociedad pluralista; una sociedad pluralista permite una mayor distribución del poder; una mayor distribución del poder abre las puertas a la democratización de la sociedad civil –donde el autor italiano sitúa la calidad democrática de una sociedad–; y la democratización de la sociedad civil amplía e integra la democracia política.²⁶

En las democracias modernas se presentan los principios liberales como lo naturalmente bueno para una sociedad, negando así la posibilidad de una alternativa a la configuración de poder y de bien existente

Así, hay que entender el pluralismo no solo como un hecho sino como un elemento constitutivo de la naturaleza democrática, que hay que promover y no tratar de eliminar, para evitar construir democracias basadas en la exclusión y con un objetivo de unanimidad y homogeneidad ficticio. Esa exclusión puede determinar el grado y radicalidad de las demandas de los grupos desaventajados. Un líder mapuche de Chile lo expresó de manera muy clara al afirmar: “Yo soy mapuche, no chileno. No tiene ninguna ventaja ser chileno”.

La inclusión y el sentirse parte de un proyecto político común es requisito indispensable para la cohesión social y para el éxito de la democracia. La decisión común, surgida de la deliberación, implica el contacto y reconocimiento entre unos y otros, lo que exige un mínimo de cohesión. La cohesión social es necesaria para el buen funcionamiento de una sociedad. Pero no hay que confundir cohesión con homogeneidad. La mayor cohesión social surge como consecuencia del reconocimiento recíproco fundado en la participación igualitaria y la justicia redistributiva, que formen la convicción de un proyecto y destino común.²⁷

Es necesario que exista una lealtad, no solo a la cultura propia, sino a un proyecto político compartido en el que todos dan y reciben. Para ello es fundamental la consolidación de una identidad colectiva vinculada al compromiso recíproco que implica la lealtad al Estado, necesaria para la cohesión y desarrollo de toda sociedad. De ello dependerá la legitimidad de los Estados democráticos.

²⁶ N. Bobbio, *op. cit.*

²⁷ I. Barrientos Pardo, “Identidad y lealtad: pueblos indígenas e inmigrantes”, *Papeles de Cuestiones Internacionales*, CIP-FUHEM, N° 76, 2001, pp. 53-63.